



Tradicionalismo y conservadurismo intransigente en México después del Concilio Vaticano II

Austreberto Martínez Villegas





**Tradicionalismo
y conservadurismo intransigente
en México después
del Concilio Vaticano II**

**Aspectos generales y caso particular
de Guadalajara, Jalisco
(1965-2012)**

Austreberto Martínez Villegas

Ficha bibliográfica

Martínez Villegas, Austreberto

Tradicionalismo y conservadurismo intransigente en México después del Concilio Vaticano II. Aspectos generales y caso particular de Guadalajara, Jalisco (1965-2012)

1a. edición, 2026

ISBN: 978-607-5913-91-9

Editorial Notas Universitarias, S.A. de C.V.

Colección Magistra Vitae

Impreso en la Ciudad de México, en febrero de 2026

Formato: 15 × 21 cm

542 pp.

Editorial NUN

Es una marca de la Editorial Notas Universitarias, S.A. de C.V.
www.editorialnun.com.mx

D. R. © 2026, Editorial Notas Universitarias, Xocotla 17,
Tlalpan Centro, Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México

D. R. © 2026, Austreberto Martínez Villegas

D. R. © 2026, Colegio de Jalisco, 5 de Mayo No. 321,
Zona Centro, C. P. 45100, Zapopan, Jalisco, México

D. R. © 2026, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora,
Calle Plaza Valentín Gómez Farías 12, San Juan Mixcoac,
C. P. 03730, Ciudad de México, México

ISBN versión impresa Editorial Notas Universitarias: 978-607-5913-91-9

ISBN versión digital Editorial Notas Universitarias: 978-607-5913-92-6

ISBN versión impresa El Colegio de Jalisco: 978-968-9732-15-0

ISBN versión digital El Colegio de Jalisco: 978-968-9732-16-7

ISBN versión impresa Instituto Mora: 978-968-9749-22-6

ISBN versión digital Instituto Mora: 978-968-9749-23-3

El contenido de este libro es responsabilidad del autor
contacto@editorialnun.com.mx

Derechos reservados conforme a la ley. No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, ni registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, por ningún medio o forma, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electro-óptico, fotocopia, grabación o cualquier otro sin autorización previa y por escrito de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y arts. 242 y siguientes del Código Penal).

Los textos aquí presentados fueron arbitrados bajo el sistema doble ciego y dictaminados por especialistas internacionales. Posteriormente fueron revisados, corregidos y modificados por el autor antes de llegar a su versión final.

Director de la colección: Jaime del Arenal Fenochio

Directora editorial: Miryam D. Meza Robles

Cuidado de la edición: Felipe G. Sierra Beamonte

Corrección de estilo: Alejandro Soto Valladolid

Lecturas: Martha Patricia Martínez Galindo

Pruebas finas: Esmeralda J. Vieyra Mejía

Diagramación editorial: Carlos A. Vela Turcott

Diagramación digital: J. Alejandro Ramírez Monroy

Impreso en México

doi: <https://doi.org/10.59868/131792018144088468136>
<https://orcid.org/0000-0001-5374-6066>,

 Austreberto Martínez Villegas

 Austreberto Martínez Villegas

Esta obra está bajo una licencia internacional de Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

Editorial Notas Universitarias
El Colegio de Jalisco
Instituto Mora



CC-BY-NC-ND 4.0

Tradicionalismo y conservadurismo intransigente en México después del Concilio Vaticano II

**Aspectos generales y caso particular
de Guadalajara, Jalisco
(1965-2012)**

Austreberto Martínez Villegas

Prólogo de Laura Alarcón Menchaca



Índice

Lista de abreviaturas	17
Prólogo	19
Laura Alarcón Menchaca	
Introducción	27
CAPÍTULO I	
¿Qué se sabe sobre el tradicionalismo y el conservadurismo intransigente?	
Un balance historiográfico	39
Estudios generales y biográficos	40
Textos sobre aspectos específicos del tradicionalismo católico	43
Investigaciones sobre el tradicionalismo católico en Europa	47
Publicaciones sobre el tradicionalismo católico en América del Norte	50
Trabajos sobre el tradicionalismo católico en Sudamérica	53
La historiografía acerca del tradicionalismo católico en México	63
Reflexiones finales	75

CAPÍTULO II

Aspectos conceptuales en torno al tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente	77
Catolicismo y modernidad: una relación conflictiva	78
Los católicos tradicionalistas e intransigentes frente a los procesos de secularización y laicidad	82
Diferencias entre secularización y laicidad	84
Los planteamientos de algunos teóricos contrarrevolucionarios frente a la modernidad, la laicidad y la secularización	89
Rasgos de la oposición entre tradición y modernidad en el conservadurismo mexicano	98
Precisiones en torno a los conceptos intransigentismo, tradicionalismo y conservadurismo	101
Intransigentismo	101
Tradicionalismo	104
Conservadurismo	111
¿En qué se diferencia un tradicionalista de un conservador?	115
El intransigentismo católico y sus vertientes: tradicionalismo (sedevacantismo y lefebvrismo) y conservadurismo (intransigente y moderado)	118
Vertientes del tradicionalismo católico	118
Sedevacantismo	118
Lefebvrismo	120
Vertientes del conservadurismo católico	122
Conservadurismo intransigente	122
Conservadurismo moderado	124
Elementos ideológicos relevantes en el intransigentismo católico	127
Antijudaísmo	128
Antiliberalismo	131
Anticomunismo	134
Antiecumenismo	137
Reflexiones finales	139

CAPÍTULO III

El Concilio Vaticano II, sus consecuencias en el catolicismo y los orígenes y desarrollo del intransigentismo católico en el ámbito internacional	143
El contexto eclesialístico internacional: antecedentes, desarrollo y consecuencias del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín	147
Orígenes de las expresiones progresistas que prevalecieron en el Concilio Vaticano II	148
El desarrollo del Concilio Vaticano II	153
Innovaciones principales de algunos de los documentos del Concilio Vaticano II	160
Algunas consecuencias del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica	175
Antecedentes y desarrollo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín	180
Aspectos destacables de los documentos finales de Medellín	182
Consecuencias en el ámbito latinoamericano de la segunda reunión de la Celam de Medellín	185
El intransigentismo católico en el ámbito mundial y el surgimiento de las distintas corrientes tradicionalistas	188
Los orígenes del intransigentismo católico opositor al Concilio Vaticano II	189
El caso del obispo Ngo Dinh Thuc, la fuente de legitimación de los sedevacantistas	193
El intransigentismo católico en Francia y otros países de Europa	195
Tradicionalismo católico en Estados Unidos y otros países de América	201
El desarrollo histórico de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en el ámbito internacional	207
El desarrollo de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y otras agrupaciones conservadoras intransigentes	217
Reflexiones finales	218

CAPÍTULO IV

La recepción del Concilio Vaticano II en México y el desarrollo del intransigentismo católico en el país	221
La Iglesia católica en México y la recepción del Concilio Vaticano II	224
Los años inmediatos del posconcilio: entre el radicalismo posconciliar y la continuidad del anticomunismo	225
La labor de Sergio Méndez Arceo, “el obispo rojo”, desde la diócesis de Cuernavaca	227
Gregorio Lemercier y el psicoanálisis en el monasterio Iván Illich y la crítica a diversos aspectos del sacerdocio desde el Centro Intercultural de Documentación	231
Otros representantes y expresiones del progresismo religioso en México	233
La consolidación de las disposiciones conciliares y las tensiones con el Estado	235
La Iglesia católica en México después del reconocimiento jurídico por parte del Estado	238
Surgimiento y desarrollo de agrupaciones y publicaciones relacionadas con el intransigentismo católico en México	241
Las primeras expresiones del intransigentismo católico en los años siguientes al Concilio Vaticano II (1965-1970)	243
La oposición al <i>Novus Ordo Missae</i> y el surgimiento del sedevacantismo en México (1970-1978)	244
La oposición al <i>Novus Ordo Missae</i> y el surgimiento del sedevacantismo en México (1970-1978)	252
Los años finales de la <i>guerra fría</i> y la llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (1978-1989)	285
El intransigentismo católico mexicano en un mundo globalizado (1989-2012)	297
Reflexiones finales	308

CAPÍTULO V

Análisis del discurso de los intelectuales e ideólogos intransigentistas católicos en México en contra de sus adversarios progresistas y de las reformas posteriores al Concilio Vaticano II	311
Las primeras reacciones de oposición al progresismo	
en el inmediato posconcilio (1965-1969)	313
La condena a las expresiones progresistas y a las muestras de simpatía o adhesión al comunismo	313
La oposición al diálogo con el judaísmo	317
La crítica al avance de la democracia cristiana	319
Protestas contra las innovaciones artísticas y litúrgicas relacionadas con las transformaciones posconciliares	322
Los planteamientos intransigentistas durante los años de la consolidación del posconcilio (1970-1977)	325
La aparición de las tendencias sedevacantistas entre los tradicionalistas y las posturas opuestas de los conservadores intransigentes	325
La continuidad en la oposición al acercamiento al comunismo y a otras acciones innovadoras por parte del progresismo católico	335
La persistencia en la aversión al judaísmo y a la masonería	352
La crítica al papel de las filosofías humanistas y personalistas en la Iglesia posconciliar	353
La continuación de los señalamientos en contra de la democracia cristiana	358
La intensificación de los cuestionamientos relacionados con cuestiones litúrgicas y artísticas	359
Los cuestionamientos en torno al espíritu de colegialidad eclesial y al pluralismo en la Iglesia del posconcilio	362
Consolidación de las diferencias entre vertientes intransigentistas y continuidad de las posturas sobre los adversarios durante los años previos al fin de la <i>guerra fría</i> (1979-1989)	365
El afianzamiento de las posturas sobre los Papas y la jerarquía de sedevacantistas, lefebvristas y conservadores intransigentes	365

La continuidad de los ataques a la teología de la liberación y a las tendencias izquierdistas en el catolicismo	371
La prolongación de la condena al judaísmo, la masonería y el liberalismo, y el acercamiento hacia dichos adversarios del tradicionalismo por parte de la Iglesia posconciliar	376
Continuidad en la crítica al papel de la influencia filosófica de Jacques Maritain y del humanismo integral en la Iglesia posconciliar	378
La aparición del tema del aborto en el discurso intransigentista y su relación con la situación de la Iglesia del posconcilio	379
El tema de las reformas litúrgicas	380
El cambio de énfasis hacia la lucha contra el ecumenismo y contra el “poder judío mundial” en el contexto de la globalización (1989-2012)	381
Algunas continuidades e interpretaciones acerca del papel del comunismo y la teología de la liberación	381
La pervivencia del antijudaísmo en el discurso de Salvador Borrego: la crítica al diálogo interreligioso y la radicalización contra el Antiguo Testamento	386
La mayor afinidad con el pensamiento de monseñor Lefebvre por parte de Salvador Borrego: las críticas al diálogo con la modernidad y a las tendencias aperturistas en el catolicismo	392
Los ataques al aborto y a la laicidad en el contexto del siglo XXI	396
Reflexiones finales	398

CAPÍTULO VI

Tradicionalismo y conservadurismo intransigente en Guadalajara: ideología y religiosidad en oposición al marxismo, la masonería y el judaísmo	401
¿Quiénes son los Tecos?	403
Orígenes y desarrollo de los Tecos antes del Concilio Vaticano II	405
Los Tecos y las manifestaciones del intransigentismo en Guadalajara durante el Concilio Vaticano II y los primeros años del posconcilio (1962-1969)	411

Las primeras expresiones de la presencia tradicionalista en Guadalajara durante la consolidación del posconcilio (1970-1978)	414
Los Tecos y su relación con el tradicionalismo entre 1970 y 1978	415
Los sacerdotes independientes de los Tecos en los años de consolidación del posconcilio	422
El tradicionalismo en Guadalajara en la etapa de consolidación de la diferenciación entre lefebvristas y sedevacantistas (1979-1989)	428
La llegada y los primeros años de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX) en Guadalajara	428
Los Tecos y el obispo José de Jesús Martínez en la consolidación del tradicionalismo en Guadalajara durante los años ochenta	431
La intensificación de la fragmentación del tradicionalismo católico en Guadalajara después de la <i>guerra fría</i> (1989-2012)	433
Los Tecos y la actuación en el ámbito del intransigentismo católico de la Universidad Autónoma de Guadalajara en los años noventa y los primeros 12 años del siglo XXI	434
El acercamiento entre los Tecos y la Iglesia católica posconciliar	434
Los foros “Fe y Ciencia”	439
La actividad editorial a través de Folia Universitaria y Asociación Pro-Cultura de Occidente	448
La disputa de sacerdotes pro Tecos contra la FSSPX	451
Los conflictos del obispo José de Jesús Martínez con el grupo de los Tecos y la ruptura con Sergio Ruiz	454
La capilla del Inmaculado Corazón de María, del obispo José de Jesús Martínez y Luis Madrigal	456
Origen y consolidación de la Obra Mariana Carmelitana (OMC)	457
Desarrollo de la Fundación San Vicente Ferrer	459
Presencia en México de la Sociedad Católica de Jesús y María (padre Jesús Becerra)	462
El fenómeno de las capillas de los sacerdotes “independientes”	463
Capilla Santa Cecilia (Mariano Speroni y obispo Luis Armando Argueta)	464

Capilla Nuestra Señora del Carmen (padre Rafael Lira)	466
Capilla de Cristo Rey (monseñor Luis Alberto Madrigal)	467
La Sociedad Sacerdotal Trento, principal aglutinante de los sedevacantistas pro Tecos	468
La Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Guadalajara de los años noventa a 2014	470
La Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y Una Voce en Guadalajara, una visión conservadora intransigente desde la Iglesia posconciliar	472
Las motivaciones que llevaron al intransigentismo católico a sus seguidores en Guadalajara	475
La relación con la política y lo político por parte de los Tecos y los intransigentistas católicos de Guadalajara	478
Configuración de los liderazgos y participación de sacerdotes y laicos en los mismos	480
La identidad como elemento relevante en el intransigentismo católico en Guadalajara	483
El papel de la memoria colectiva en el intransigentismo católico tapatío	489
Reflexiones finales	493
Conclusiones generales	497
Referencias	505

Lista de abreviaturas

AGN: Archivo General de la Nación
AHAG: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara
AHAM: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México
CEB: Comunidades Eclesiales de Base
Ceid: Centro de Estudios Interdisciplinarios
Celam: Conferencia del Episcopado Latinoamericano
CEM: Conferencia del Episcopado Mexicano
Cencos: Centro Nacional de Comunicación Social
Cidoc: Centro Intercultural de Documentación
CPE: Centro Psicoanalítico Emaús
CVII: Concilio Vaticano II
Femaco: Federación Mexicana Anticomunista de Occidente
FSSP: Fraternidad Sacerdotal San Pedro
FSSPX: Fraternidad Sacerdotal San Pío X
FSVF: Fundación San Vicente Ferrer
ITESO: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente
MURO: Movimiento Universitario de Renovadora Orientación
OMS: Obra Mariana Carmelitana
ONU: Organización de las Naciones Unidas
PAN: Partido Acción Nacional
PRI: Partido Revolucionario Institucional
SCJM: Sociedad Católica de Jesús y María

sst: Sociedad Sacerdotal Trento
uag: Universidad Autónoma de Guadalajara
udeg: Universidad de Guadalajara
unam: Universidad Nacional Autónoma de México
uct: Unión Católica Trento

Prólogo

El Concilio Vaticano II generó uno de los cambios más importantes en la historia de la Iglesia católica, institución que desde siempre ha presentado tensiones y conflictos tanto internos como externos entre los diferentes grupos religiosos y con gobiernos de distintas latitudes. Resultado de dicho Concilio fue la formación de grupos con una amplia gama de posturas sobre los nuevos planteamientos: desde el tradicionalismo y el conservadurismo intransigente —a los moderados que aceptaron las reformas—, hasta los progresistas, cuya opinión es que no se atendieron los desafíos del momento ni se pusieron en marcha los cambios necesarios. A este respecto, cabe destacar que con frecuencia se hacen señalamientos de manera expedita sobre los diferentes grupos sin bases sólidas. Por este motivo, el libro de Austreberto Martínez es una gran aportación a la materia por el acucioso análisis que hace sobre los grupos tradicionalistas y conservadores dentro de la Iglesia católica; como se explica en la introducción, el autor busca “la comprensión de la interacción entre lo religioso y lo político-ideológico a través de la reflexión en torno a la manera en que el tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente fundamentaron su expresión en los espacios señalados”. Las precisiones conceptuales que ofrece resultan esclarecedoras para comprender el tema central de su estudio: los grupos tradicionalistas y conservadores intransigentes en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, entre los que resaltan los Tecos.

El origen de esta obra fue su tesis doctoral, pero Martínez hizo cambios —por ejemplo, no incluir el caso del tradicionalismo mexicano en Atlatlahucan,

Morelos— para enfocarse en el contexto particular de Guadalajara, en donde destaca la actividad de la sociedad secreta-reservada de los Tecos, que empezó a operar en la década de los treinta. Para iniciar, el autor presenta el estado de la cuestión de los trabajos realizados, lo que nos da un acercamiento bastante completo de lo que se ha estudiado sobre el tema y cómo se ha abordado en México y en otras latitudes como Europa, América del Norte y América Latina. Este acercamiento nos permite comprender cómo se ha manifestado el tradicionalismo católico en las distintas regiones del mundo donde el catolicismo ha sido un elemento central en la cultura de las naciones.

De una manera clara, a pesar de la complejidad del asunto, el autor va dilucidando los conceptos centrales de su exposición tales como el tradicionalismo y el conservadurismo intransigente, al que llama “intransigentismo”, en vez del que utilizó en su tesis a la que hice referencia: “integrismo”, pues considera que este último es más limitado; el término intransigentismo lo adoptó gracias a las observaciones del jurista adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, el doctor Miguel Ayuso. Incluye también nociones como modernidad, secularización, laicidad, distinción entre varios conservadurismos, antiliberalismo, antijudaísmo y ahonda en ellas de manera precisa.

Dentro del intransigentismo resalta el tradicionalismo católico —que se manifiesta en el sedevacantismo y el lefebvrismo— y el conservadurismo intransigente. Esta distinción resulta central y señala que el sedevacantismo acepta la institución papal, pero considera que los Papas después del Concilio Vaticano II han incurrido en herejía y, por lo tanto, la sede en Roma se encuentra vacante. No es un grupo sólido ni homogéneo y se han formado distintas asociaciones sedevacantistas. En cambio, los lefebvristas —seguidores de Marcel Lefebvre que formó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X— sí aceptan la autoridad del Papa “aunque plantean como un deber moral que sus seguidores no obedezcan su autoridad cuando esta se refiere a las normas litúrgicas y pastorales innovadoras” (p. 121). El conservadurismo intransigente, que no es sedevacantista, abarca a “aquellos sectores de la Iglesia católica que se manifestaron opuestos al progresismo y mantuvieron diversas expresiones devocionales y actitudes pastorales preconciliares así como la reivindicación de la misa tridentina” (p. 123).

El autor considera que los grupos afines al tradicionalismo y al conservadurismo intransigente concentraron su labor en el debate religioso, pero sin dejar a un lado el ámbito político-ideológico. Para ellos, el Concilio Vaticano II “representa la infiltración del liberalismo y del comunismo en la Iglesia católica, ambos como instrumentos del judaísmo, enemigo bimilenario del cristianismo” (p. 128). Se centran en el antijudaísmo, pero no en el antisemitismo, ya que para ellos los judíos son adversarios porque se oponen a Cristo, es decir, no están en contra de ellos por ser de otra “raza”. No menos importante resulta su antiliberalismo porque asocian el liberalismo con la masonería. El comunismo es otro componente que, según ellos, está unido a los judíos y a los masones para formar esa triada perversa que busca acabar con el catolicismo. Esta propuesta, en términos generales, se hace en libros como *Los protocolos de los sabios de Sión* y *El judío internacional* de Henry Ford.

Las distinciones conceptuales que hace Austreberto Martínez permiten entender cómo, a raíz del Concilio Vaticano II, los distintos grupos actuaron y tomaron caminos diferentes. Aunque no profundiza en los documentos emanados del Concilio, sí nos ofrece algunas reflexiones sobre aquellos que resultaron de importancia para este asunto. Mediante su análisis, podemos adentrarnos en los elementos principales que son conflictivos para los grupos tradicionalistas y conservadores intransigentes. Las observaciones que hace de las reuniones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) —especialmente la de Medellín, Colombia, en 1968— resultan también de gran valía, ya que los cambios suscitados en América Latina durante esos años transformaron considerablemente el escenario en la región y son un elemento central que se analiza en el libro. Los planteamientos que se hicieron en la reunión —la opción preferencial por los pobres y la propuesta de la creación de comunidades de base— tornaron beligerante el discurso a favor y en contra. El autor, de manera puntual, nos resalta los aspectos más controvertidos y explica cómo la teología de la liberación radicalizó aún más las posturas dentro de la Iglesia latinoamericana y de otras regiones del mundo occidental.

Así surgió el movimiento que Martínez plantea como el intransigentismo católico, que se opuso a los lineamientos del Concilio Vaticano II. Nos describe los distintos movimientos sedevacantistas que se dieron, como el caso del obispo de Huê, Vietnam, Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, a quien se califica como uno de los más reverenciados; este prelado hizo sus estudios en Roma y París y, años después, regresó a Vietnam. En 1960 fue nombrado arzobispo y en 1962 participó en las sesiones del Concilio Vaticano II; sin embargo, debido a las condiciones políticas de su país, no regresó a su tierra natal y vivió el resto de sus días en el exilio. Su tendencia sedevacantista lo alejó del Vaticano y se acercó a las congregaciones tradicionalistas; tiempo después se convirtió en un referente de estas corrientes.

Asimismo, otros grupos católicos intransigentes surgieron en países de Europa –Francia, Italia, España, por mencionar algunos–; la base de su crítica era la validez de los Papas posconciliares. En Estados Unidos también se dieron movimientos de este tipo, ya que algunos católicos consideraban que las reformas del Concilio Vaticano II estaban llevando a la Iglesia católica a parecerse más a las iglesias protestantes. Por su parte, los movimientos tradicionalistas y conservadores intransigentes de América Latina proliferaron en Argentina, Chile y Brasil, entre otros, lo que provocó fuertes tensiones con grupos a favor de la teología de la liberación.

Martínez analiza detalladamente uno de los movimientos más destacados: la Fraternidad Sacerdotal San Pío X fundada en 1970 por monseñor Marcel Lefebvre, cuyos seguidores son conocidos como “lefebvristas”. En 1975, el obispo de Friburgo, Pierre Mamie, por una orden que recibió de Roma, suspendió la aprobación canónica diocesana de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX), medida a la que se opuso Lefebvre, quien interpuso un recurso que tensó aún más la relación con la Santa Sede. Además, en 1976, Lefebvre llevó a cabo ordenaciones sacerdotales sin la autorización de dicho pontífice. Estas tensiones se tornaron aún más tirantes durante el papado de Juan Pablo II hasta que Lefebvre fue excomulgado en 1988. El diálogo entre la Fraternidad y el Vaticano se restableció en 2000 y, años más tarde, durante el papado de Benedicto XVI, se autorizó la celebración de la misa tridentina sin permiso del obispo y en 2009 se levantó la excomunión

de los obispos que entonces dirigían a la Fraternidad, aunque ello no significó el restablecimiento pleno de las relaciones.

No menos importante resulta el estudio que hace con respecto a otros grupos dentro de lo que considera el intransigentismo católico y nos recuerda que “es una categoría que designa a los individuos y organizaciones que sin salir de la estructura oficial de la Iglesia católica romana mantienen una postura favorable a la preservación de la misa en latín, a la crítica al progresismo religioso y además muestran, en algunos casos, creencia en la conspiración judeomasónica” (p. 127). Es el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro, que se fundó el 18 de julio de 1988 en Suiza, que ya tiene presencia en varios países de Europa, así como en Estados Unidos y México, por mencionar algunos. Aclara el autor que dicha agrupación reivindica la misa tridentina sin criticar otro aspecto de la doctrina posconciliar.

El tema central de este libro es el tradicionalismo y conservadurismo intransigente en Guadalajara; para plantearlo, Martínez describe cómo fue recibido el Concilio Vaticano II por los distintos grupos de la Iglesia católica mexicana, tanto progresistas como intransigentes. El análisis abarca de 1965 a 2012, años de grandes transformaciones que van de la *guerra fría* a la época posterior a la caída del Muro de Berlín, en la que ocurrieron cambios relevantes en la geopolítica mundial e incidieron en el escenario político, económico y cultural de la sociedad mexicana. Como resultado surgió una mayor pluralidad y radicalización en torno a las posturas no sólo políticas, sino también religiosas, que tuvieron como base el Concilio Vaticano II y la Celam de Medellín: surgieron ideólogos e intelectuales que sostenían cada una de las distintas posturas ante los documentos emanados del Concilio. El hecho de que el autor se haya centrado en los planteamientos de las corrientes tradicionalistas y conservadoras y, en menor medida, en los de los grupos progresistas no significa que no existieran posturas dentro de la Iglesia que promovieran las propuestas del Concilio Vaticano II y las consideraran adecuadas y necesarias.

Entre los grupos calificados como progresistas en México durante los años sesenta resalta la postura de Sergio Méndez Arceo, quien participó en el Concilio y posteriormente fue radicalizando sus posturas a favor de la implementación del marxismo como instrumento de transformación social.

Otros casos que plantea Martínez son los ocurridos en el convento de los benedictinos, fundado por Gregorio Lemerrier, y la creación del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) por parte de Iván Illich en Cuernavaca, proyectos apoyados por Méndez Arceo. También se dieron manifestaciones a favor de estas posturas por parte de agrupaciones laicas. Todo ello tensó las relaciones con miembros de la jerarquía eclesiástica y aún más con el Vaticano; sin embargo, las reformas constitucionales por parte del Estado mexicano en materia religiosa de 1992 permitieron cambios en dichas relaciones.

Por otro lado, Martínez analiza dos de las organizaciones tradicionalistas que han tenido más importancia en México: la sedevacantista Unión Católica Trento –fundada por el exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga–, la que, a partir de 1993, cambió su nombre a Sociedad Sacerdotal Trento, así como la lefebvrista Fraternidad Sacerdotal San Pío X. El jesuita expresaba que “las disposiciones pontificias no eran obedecidas en su verdadero sentido y que los documentos emanados del Concilio Vaticano II eran interpretados abusivamente por clérigos infiltrados en la institución eclesiástica” (p. 145). Por ello fue amonestado por el arzobispo Miguel Darío Miranda; años más tarde, Sáenz Arriaga fue radicalizando sus posturas y en 1971 fue excomulgado por el mismo arzobispo. Las discrepancias entre tradicionalistas, principalmente sedevacantistas, y conservadores intransigentes, ahondaron las diferencias, sobre todo después de la excomunión de Sáenz Arriaga. Algunos estuvieron de acuerdo con ella, mientras que otros la criticaron duramente.

La llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, conocida como los lefebvristas, fue en 1979; dos años más tarde, Marcel Lefebvre visitó varias ciudades de México, lo que motivó que la jerarquía eclesiástica emitiera un comunicado que alertaba a la población de lo que implicaba participar con ese grupo. Durante los años ochenta aumentó la presencia de grupos lefebvristas en México y continuaron las tensiones entre diversos grupos dentro del conservadurismo intransigente.

Algunos personajes que apoyaron las corrientes del intransigentismo católico, según lo manifiesta Martínez, fueron Antonio Rius Facius, René Capistrán Garza y Salvador Abascal Infante. Por otro lado, recién terminado el Concilio se formó el Movimiento Católico Tradicionalista, que era parte de

la organización del mismo nombre dirigida por el padre Gommar A. de Pauw en Estados Unidos. Miguel Palomar y Vizcarra formó parte de ella, pero renunció por considerar que ponía en duda la autoridad eclesiástica.

El autor nos lleva de la mano para analizar la posición de ideólogos conservadores intransigentes, algunos de ellos sedevacantistas, que de forma tenaz y frontal criticaban a aquellos que estaban a favor del comunismo o que promovieron la democracia cristiana. Insistían en la conspiración judeomasónica. La explicación de las posturas de los diversos grupos nos ayuda a comprender los distintos matices y sobre todo las alianzas y tensiones entre los grupos, cuya cuestión central fue su posición ante el papa Paulo VI. En un primer momento consideraban que los grupos radicales tergiversaban los documentos papales; pero, en los años setenta, los intelectuales intransigentes empezaron a declarar que la silla papal estaba vacante debido a las herejías promovidas por Paulo VI, mientras que otros autores no lo desconocían aunque atacaban las reformas del Concilio. Así se dio un abanico de posibilidades que tensaron las relaciones internas dentro de la Iglesia católica en México.

Vale la pena resaltar que el autor hace el análisis de las manifestaciones radicales que se dieron en México, tanto de un lado como del otro, pero deja a un lado, ya que no era su objetivo, el estudio de aquellos miembros de la jerarquía eclesiástica o de organizaciones religiosas o laicos que siguieron las reformas del Concilio tal cual fueron planteadas en los documentos.

En el último capítulo, Austreberto Martínez aborda el tradicionalismo y el conservadurismo intransigente en Guadalajara, corrientes que se oponían al marxismo, la masonería y el judaísmo: ese triángulo perverso al que los Tecos –la agrupación más visible de la capital tapatía– señalaban de querer acabar con la Iglesia católica. La creencia en la teoría de la “conspiración judeomasónica” y su profundo anticomunismo le dio vida a esta organización secreta-reservada que se revitalizó con sus posturas en contra del Concilio Vaticano II. Los Tecos apoyaron al sedevacantismo y al lefebvrismo; pero, a causa del conflicto en 1989 de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, se dio una ruptura interna, lo que propició la creación de grupos y capillas manejadas por sacerdotes independientes que tenían interpretaciones teológicas particulares.

Por otro lado, resulta interesante el acercamiento de los Tecos con el arzobispo Juan Sandoval Íñiguez, quien cambió su postura hacia la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) al aceptar lo que sus dirigentes decían al respecto: que la UAG era una institución que ha luchado por la libertad de cátedra y aspira a la alta competitividad y a la preparación de profesionistas formados en la interacción global, a través de editoriales como *Folia Universitaria* y Asociación Pro-Cultura de Occidente y de eventos como los Foros “Fe y Ciencia”, aunque seguía difundiendo rasgos del pensamiento intransigente. El autor comenta sobre la importancia de los Tecos, especialmente de la familia Leaña, como grupo económico, lo que le ha permitido introducirse en los círculos del poder político.

En esta obra, Austreberto Martínez nos muestra –gracias a una profunda investigación en fuentes documentales y en testimonios de actores centrales– cómo se fue forjando la oposición al Concilio Vaticano II y los distintos grupos que se formaron en torno a ello tanto en Europa como en América para así comprender las condiciones de los grupos intransigentes dentro del catolicismo en México. La obra es una gran aportación al tema y es una luz para comprender una realidad, muchas veces negada, por la sociedad jalisciense.

Laura Alarcón Menchaca
El Colegio de Jalisco

Introducción

Las relaciones entre lo político,¹ lo ideológico² y lo religioso³ son un aspecto de notable importancia para comprender diversos elementos de las sociedades no sólo a lo largo de la historia, sino también en el presente. Estos tres elementos han estado vigentes en numerosas coyunturas históricas, interactuando e influyendo de manera dinámica y plural en los distintos actores, y aun cuando durante mucho tiempo se creyó que la religión iba a ser un elemento que se desplazaría inevitablemente al ámbito de lo privado, o incluso

¹ Chantal Mouffe propone “distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político” (Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 13-14). En este sentido es claro que cuando se habla de lo político no necesariamente se habla del Estado o de la autoridad, sino de una serie de enfrentamientos antagónicos que pueden darse en distintos niveles y conductas del ser humano. Esta idea de antagonismos se ajusta a la noción de Carl Schmitt, quien plantea que “la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*freund*) y enemigo (*feind*)” (Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984, p. 23). Estas visiones que privilegian el antagonismo se ajustan a la realidad relacional de los actores estudiados en este libro, respecto de sus adversarios, derivada de una visión militante y combativa del catolicismo.

² El uso de los términos “ideológico” o “ideología” a lo largo de la obra no implica una percepción negativa o despectiva como la que se suele hacer desde el marxismo. Por el contrario, se refiere al conjunto de pensamientos propios que posee un individuo o colectividad acerca de su entorno político, económico social y cultural. Al respecto se puede tomar en cuenta el planteamiento de Teun A. van Dijk, quien destaca el aspecto grupal de lo ideológico: “Los sistemas de creencia ideológicos –ideologías– forman la base ‘axiomática’ de creencias más específicas o ‘representaciones sociales’ de un grupo, tales como su conocimiento grupal y las opiniones de grupo (actitudes)” (Teun A. van Dijk, “Política, ideología y discurso”, *Quorum Académico*, vol. 2, núm. 2 Universidad de Zulia,

se llegó a pensar en su desaparición;⁴ es visible que en el siglo xxi esto no ha sucedido ni hay elementos para afirmar que sucederá.

Occidente, cuya cultura ha sido forjada durante siglos de manera privilegiada por la impronta del cristianismo, no está exento de este fenómeno, y aun cuando la mayoría de sus sociedades se han secularizado de manera notable, aún existen núcleos que interpretan la fe en Jesucristo de una manera radical e intransigente no como un aspecto de lo privado, sino como algo que pudiera volver a ser el fundamento moral de las sociedades. Esta investigación ha profundizado en el análisis de este tipo de planteamientos, tanto en lo conceptual como en lo referente a su desarrollo histórico mundial y nacional, además de centrarse en núcleos que tienen una visión del catolicismo⁵ opuesta a ciertas innovaciones aplicadas después del Concilio Vaticano II, las cuales se manifestaron en un ámbito particular de México,

julio-diciembre de 2005, p. 18). En concordancia con lo anterior se puede decir que lo ideológico es capaz de moldear actitudes, tanto negativas como positivas, entre los individuos que conforman una colectividad, lo que es desde luego visible entre los tradicionalistas católicos. Por otro lado, Pierre Ansart plantea que “una ideología política se propone señalar a grandes rasgos el sentido verdadero de los actos colectivos, trazar el modelo de la sociedad legítima y de su organización, indicar simultáneamente a los detentores legítimos de la autoridad, los fines que la comunidad debe proponerse y los medios para alcanzarlos” (Pierre Ansart, *Ideología, conflictos y poder*, trad. de José Mejía, Tlahuapan, Premia Editora, 1983, p. 28). En este sentido la ideología implica el otorgar legitimidad a una u otra idea, excluyendo otras opciones.

- ³ Desde un enfoque sociológico, Daniel Gutiérrez distingue la religión de lo religioso, pues lo primero sería precisamente el conjunto de creencias sistematizadas y reguladas por una institución, y lo segundo aquello que hace referencia a las creencias no ligadas a ninguna institución en particular (Daniel Gutiérrez, *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2010, pp. 12-14). Para profundizar en el papel que juega lo institucional en la religión, menciona Gutiérrez que “uno de los elementos que pueden conceptuarse de manera común a lo que se denomina religión, es su carácter de institucionalización y fijación en las normas vinculadas con las creencias, y más aún, de las creencias incuestionables para una comunidad” (*ibid.*, p. 13). La diferencia entre religión y religiosidad puede ser relevante para comprender algunas prácticas devocionales y su grado de adhesión a lo institucional de los tradicionalistas y conservadores intransigentes. Dicha dimensión puede dar la pauta para discernir el papel de lo institucional en algunas de las prácticas y actitudes que se analizan en la investigación.
- ⁴ Algunas tendencias filosóficas que llegaron a plantear la desaparición gradual de lo religioso fueron el positivismo y el marxismo, ambas con distintos argumentos, planteaban que el progreso ya sea científico, material o social, iba a proporcionar todas las respuestas que el ser humano tenía que explicarse a través de lo religioso.
- ⁵ Al hablar de catolicismo a lo largo de la investigación, se hace referencia al conjunto de creencias religiosas que sustenta la Iglesia católica, apostólica y romana, la cual se encuentra bajo la autoridad del obispo de Roma, denominado Papa. Cabe mencionar que otras iglesias como las ortodoxas y la anglicana se consideran a sí mismas como católicas, pero no romanas.

la ciudad de Guadalajara, capital del estado de Jalisco. Se estudia esta urbe en específico debido a que constituye un espacio en donde se produjeron algunas de las manifestaciones del tradicionalismo católico que desarrollaron una acción ideológica intensa.

El quehacer historiográfico ha desarrollado en las últimas décadas numerosas investigaciones que reflexionan en torno a temas que abordan en mayor o menor medida la interacción entre lo político, lo ideológico y lo religioso, pero un conjunto de actores en el espacio mexicano ha sido hasta ahora ignorado: los tradicionalistas⁶ católicos que se opusieron al Concilio Vaticano II. La reticencia a abordar el tema puede deberse a que estas tendencias han sido consideradas retardatarias y anacrónicas, y han generado prejuicios que han impedido un estudio sereno y reflexivo sobre tales expresiones. No obstante, el análisis de estas puede dar claves para una comprensión profunda de las distintas receptividades que puede tener la puesta en marcha de medidas que pretenden modificar sistemas de creencias y de prácticas profundamente arraigadas por un tiempo extenso. La aparición de estas tendencias intransigentes en el catolicismo mexicano es un ejemplo notable de la persistencia de comunidades que, entre otras posturas, consideran necesaria y deseable la permanencia de lo religioso como elemento central de la vida pública.

El Concilio Vaticano II cambió numerosos paradigmas del pensamiento católico, su relación con el proceso de secularización y con la modernidad misma. Se llevó a cabo del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965, fecha en que se concluyó la cuarta y última sesión conciliar. La relevancia del Concilio radica en la reforma y renovación tanto del discurso eclesiástico, como de ciertas disposiciones disciplinares, litúrgicas y pastorales que transformaron diversos aspectos de la religiosidad católica, pretendiendo un acercamiento de esta al mundo moderno, un *aggiornamento* como lo definió Juan XXIII, el Papa que convocó a su realización.

⁶ El objeto de estudio de este libro es lo que se conceptualiza en el capítulo II como agrupaciones tradicionalistas y conservadoras intransigentes. Sin embargo, a lo largo de la investigación se hace referencia a dichas agrupaciones de modo indistinto, ya sea como “tradicionalistas e intransigentistas” o simplemente “intransigentes”, siempre que se haga referencia a ellos de manera general sin distinguir si se trata de sedevacantistas, lefebristas o conservadores intransigentes, de acuerdo con las categorías detalladas en el capítulo mencionado.

Estas transformaciones generaron una serie de reacciones entre varios actores católicos mexicanos, al estar relacionadas con elementos de su ideología colectiva, entre los cuales se pueden mencionar el cambio en la forma de celebrar la misa, que de ser dicha en latín, según el rito tridentino⁷ y de espaldas al pueblo, se transformó en una liturgia en lengua vernácula y de frente al pueblo, lo cual fue considerado por algunos como la “protestantización” de la liturgia. Entre otras modificaciones relevantes, se puede hacer mención del cambio de actitud hacia el judaísmo y la masonería, el ecumenismo (que pretendía mejorar las relaciones con otras religiones, especialmente con otras confesiones cristianas), la libertad religiosa (que reconocía el derecho a la libertad de elegir y practicar cualquier culto, limitándose así el apoyo eclesial a los estados confesionales autoritarios) y una actitud general de mayor diálogo y apertura por parte de la Iglesia hacia distintas corrientes de pensamiento. Varios de estos factores cuestionaban la doctrina de que la religión católica era la única verdadera, admitiendo la licitud del pluralismo religioso, lo cual era opuesto a la mentalidad de varios católicos intransigentes.

Las modificaciones conciliares llevaron a la jerarquía católica a condenar el antijudaísmo, el anticomunismo radical, el nacionalismo exacerbado y el antiliberalismo, elementos presentes en el pensamiento de algunos sectores del catolicismo.⁸ Con ello, el Concilio amenazaba destruir los paradigmas mentales de agrupaciones e individuos que basaban sus postulados en la teoría de la “conspiración judeomasónica mundial” (prácticamente descartada en las disposiciones conciliares). Esta idea atribuía a los judíos estar detrás tanto del comunismo como del liberalismo y la masonería, con el objetivo de destruir al cristianismo y esclavizar a la humanidad no judía. Esta circunstancia suscitó una serie de posicionamientos entre ciertos

⁷ La misa, según el rito tridentino, es aquella rezada o cantada en latín que se oficiaba comúnmente en todas las iglesias católicas romanas antes del Concilio Vaticano II. Su estructura se definió en el siglo xvi durante el Concilio de Trento.

⁸ En el capítulo II de esta investigación se analizarán más ampliamente estos cambios, aunque también se puede encontrar bastante información, así como de los textos mismos del Concilio, en Paulo VI, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991 (ed. original, 1966). Un ejemplo de síntesis de los cuestionamientos tradicionalistas a estos cambios puede verse en Bernard Tissier de Mallerais, *Monseñor Marcel Lefebvre, la biografía*, México, Voz en el Desierto, 2010, pp. 349-372.

actores dentro del catolicismo que son el objeto de estudio de la presente investigación y que, en términos generales, se pueden designar como católicos “intransigentes” y más específicamente “tradicionalistas”.⁹

El problema que se planteó como objeto principal de la investigación —misma que fue la tesis doctoral del autor y cuya parte principal, con adiciones y correcciones, se presenta como libro—¹⁰ fue determinar cuáles fueron las características principales de las expresiones del tradicionalismo católico y del conservadurismo intransigente, tanto en los ámbitos global y nacional como en Guadalajara, Jalisco, así como su interacción con lo político y lo ideológico en su oposición a la modernidad, relacionándolo con el consiguiente proceso de secularización de la sociedad y apertura a la pluralidad religiosa. Ello reflejó hasta qué punto el tradicionalismo católico influyó en la toma de actitudes políticas o ideológicas determinadas por parte de ciertos grupos e individuos, así como en sus percepciones de la pluralidad religiosa.

En este sentido, el objetivo general de la investigación consistió en contribuir al conocimiento y comprensión de la interacción entre lo religioso y lo político-ideológico a través de la reflexión en torno a la manera en que el tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente fundamentaron su expresión en los espacios ya señalados.

Otros aspectos que permitieron conocer más a fondo lo anterior implicaron describir cuáles fueron los planteamientos del tradicionalismo y del conservadurismo intransigente, sus continuidades y rupturas respecto al catolicismo preconiliar, sus coincidencias, divergencias y, en su caso,

⁹ En el capítulo II de esta obra se detallarán las razones por las que, en ciertos casos, se usa uno u otro de estos términos.

¹⁰ Una primera versión de esta investigación se presentó en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, el 9 de septiembre de 2016, ante el comité conformado por la presidenta del mismo, doctora Ana Buriano (q. e. p. d.), directora del proyecto de tesis, y por los lectores y sinodales Fernando M. González y Laura Alarcón Menchaca. La presente obra incorpora elementos nuevos derivados de la reflexión hecha sobre el objeto de estudio en años posteriores, a la vez que corrige, abrevia, facilita la comprensión y mejora la redacción de algunos otros puntos. Asimismo se omitió en este libro la parte que en la tesis se refiere al tradicionalismo en el poblado de Atlatlahucan, Morelos, debido a que dicho análisis fue ya publicado en su mayor parte en Austreberto Martínez Villegas, “Entre el tradicionalismo católico y la religiosidad popular: el conflicto político-religioso posterior al Concilio Vaticano II en el municipio de Atlatlahucan, Morelos”, Carlos Antonio Villa Guzmán (coord.), *El conflicto religioso en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 209-236.

conflictividades respecto a otras corrientes católicas y el papel que en cada caso tuvo el grado de adhesión o rechazo a la autoridad papal.

Fue preciso también especificar el alcance del papel de algunos clérigos e ideólogos laicos en la construcción del discurso, pensamiento y acción de los núcleos tradicionalistas en el periodo posterior al Concilio Vaticano II. Para el caso de Guadalajara, además de que se identificó cuál fue el papel de la ideología de los Tecos en la conformación identitaria y discursiva de las agrupaciones tradicionalistas de dicha ciudad, se describe en qué medida su acción determinó las disensiones y conflictos entre estos núcleos en la capital jalisciense. Cabe adelantar que ninguna de las organizaciones tradicionalistas o conservadoras intransigentes de Guadalajara tuvo un proyecto de nación concreto, sino sólo metas asequibles en el espacio local, en tanto que su identidad y objetivos estuvieron enfocados en lo religioso, dejando fuera lo político, aunque no lo ideológico.

En el primer capítulo de este libro se lleva a cabo un recorrido historiográfico sobre lo que se ha escrito tanto en el ámbito nacional como en el internacional acerca del tradicionalismo católico, con el propósito de adentrar al lector en la diversidad de temas, subtemas, enfoques y matices sobre el objeto de estudio que ha sido abordado por otros autores no sólo de México, sino de diversos países como Italia, Francia, España, Estados Unidos, Brasil, Argentina, entre otros. Así se podrá observar el aporte que hace este libro al conjunto de los estudios sobre este fenómeno religioso del catolicismo posterior al Concilio Vaticano II.

En el segundo capítulo se hace un análisis en torno a diferentes conceptos relacionados con el objeto de estudio. Se toman en consideración algunas definiciones de lo político, lo ideológico y lo religioso, a fin de ponderar sus implicaciones. Por su parte, los términos laicismo y secularización se analizan, aclarando sus diferencias y las implicaciones que tienen en el ámbito del papel de lo religioso en lo social y político. Asimismo, se profundiza en la reflexión conceptual sobre los términos que pueden ser usados para designar a los actores directos que son objeto de estudio y en la manera en que se puede subdividir la categoría de “intransigentismo católico”, la cual se propone como sigue: tradicionalismo (sedevacantismo y

lefebvrismo) y conservadurismo (intransigente y moderado). Finalmente, se estudian algunos componentes ideológicos que son centrales en el intransigentismo y el tradicionalismo, como son el anticomunismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo y el antiecumenismo.

En el tercer capítulo se aborda el proceso que desencadenó el Concilio Vaticano II y la reunión de la Conferencia del Episcopado de Medellín de 1968, tanto en sus antecedentes, su desarrollo y sus consecuencias, como en lo referente a los postulados de algunos de sus documentos más innovadores, que en el ámbito mundial y en el latinoamericano, respectivamente, determinaron los principales cambios dentro del catolicismo que provocaron las reacciones intransigentes. Por otro lado, se hace referencia al desarrollo histórico del intransigentismo y del tradicionalismo católico en diversos países tanto de Europa (principalmente Francia) como de América (en particular Estados Unidos y Argentina), aludiendo la trayectoria de algunas de las figuras y organismos más destacados de esta corriente en el mundo, como por ejemplo Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, Guérard des Lauriers, Noël Barbara, Mark Anthony Pivarunas, Carlos Disandro y, desde luego, Marcel Lefebvre y su Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX).

En el capítulo cuarto se hace un estudio de las distintas expresiones del intransigentismo en general y, particularmente, del tradicionalismo católico y del conservadurismo intransigente en México. Se describe tanto la trayectoria histórica no sólo de cada corriente religiosa, sino también de los principales ideólogos, así como de sus planteamientos y de las transformaciones que fue presentando el intransigentismo católico mexicano a lo largo de casi 50 años. Se analiza el desarrollo histórico de cada una de las etapas en las que puede caracterizarse el proceso histórico del tradicionalismo y del conservadurismo intransigente en México, al igual que los aspectos ideológicos y discursivos predominantes en cada una de estas etapas. El tradicionalismo católico, como se observará, tuvo importantes variaciones en su estructuración y en el énfasis puesto a ciertos aspectos de su discurso, aun cuando se identifican a sí mismos como los representantes más puros de la oposición a todo cambio.

En el quinto capítulo se incluye un recorrido por las distintas etapas del discurso de los ideólogos e intelectuales más destacados del tradicionalismo católico como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Antonio Rius Facius, Gloria Riestra y Manuel Magaña, entre otros; así como del conservadurismo intransigente, como Salvador Abascal Infante, Rigo-berto López Valdivia, Salvador Borrego (quien después simpatizó con el lefebvrismo), etc. Se analizan las estrategias argumentativas de ataque a sus adversarios progresistas y a las ideologías que representaban, y la manera en que estos iban modificándose y tomando centralidad, para dejar años después de ser prioritarios, según las circunstancias de los contextos mundiales y nacionales; asimismo, se estudian los ejes discursivos que se mantuvieron constantes en el pensamiento de los intransigentistas, al igual que los variables o temporales.

El sexto capítulo se enfoca en el desarrollo histórico del tradicionalismo católico y del conservadurismo intransigente en Guadalajara, Jalisco, en donde la presencia de estos planteamientos de manera principal, pero no exclusiva, se debe a la actividad del grupo reservado de los Tecos, quienes además de mostrar en su ideología varios rasgos afines al intransigentismo católico y oponerse a la laicidad mediante la promoción de una institución educativa inspirada –al menos en sus inicios– en valores religiosos, anticomunistas y antijudíos, ante el Concilio Vaticano II adoptaron una postura proclive al tradicionalismo.¹¹ En el caso de esta agrupación es necesario resaltar dos elementos básicos de su identidad, ya mencionados: el anticomunismo

¹¹ Es necesario tomar en cuenta que esta actitud favorable al tradicionalismo se vio precedida de numerosos desencuentros entre los Tecos, la jerarquía episcopal y otros sectores de la Iglesia oficial que causaron la aparición de cierto anticlericalismo entre los Tecos. En primer lugar, esta organización surge en el contexto de la inconformidad de ciertos sectores católicos en contra de los “arreglos” de 1929, lo cual los lleva a tener un distanciamiento ya desde su origen respecto a la autoridad eclesiástica. El conflicto más importante con la jerarquía antes del Concilio fue el que se dio contra los jesuitas y se inició cuando, en 1954, varios sacerdotes de la Compañía de Jesús criticaron el método de operar de los Tecos y se fueron distanciando de la propia Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) para conformar el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en 1957. Esta disputa tuvo su clímax en mayo de 1958 cuando individuos presuntamente afiliados a la organización reservada atacaron las instalaciones del ITESO, lo cual provocó la condena del arzobispo de Guadalajara José Garibi y su consiguiente distanciamiento respecto a los Tecos. Se ofrecen más detalles al respecto en el capítulo VI y en Fernando M. González, *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*, México, Herder, 2019, pp. 634-682.

y el antijudaísmo,¹² este último abiertamente condenado por el Concilio. Después de unos cuantos años, se presentaron algunas escisiones y enfrentamientos, cuya naturaleza también se analiza en este capítulo, con otros núcleos presentes en la ciudad, tanto lefebvristas¹³ como sedevacantistas que no compartían los métodos de acción de los Tecos. Asimismo, en este capítulo se aborda la llegada de la FSSPX a Guadalajara y algunos aspectos de su compleja relación con la mencionada organización reservada, así como la trayectoria de núcleos tradicionalistas que surgieron en la capital jalisciense de manera independiente a la actividad de los Tecos, como por ejemplo los grupos formados en torno a algunos sacerdotes como Pascual Dávalos, Benjamín Campos, Luis Arroyo, y aun aquellos que se inscriben dentro de la normatividad de la Iglesia “oficial” como la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y que pueden considerarse conservadores intransigentes.

Finalmente, las conclusiones generales ofrecen un balance general de las características del tradicionalismo en los espacios estudiados, con especial atención en el caso de Guadalajara, y exponen las principales características de cada tendencia del intransigentismo católico y de los grupos y organizaciones correspondientes que fue posible detectar durante la investigación, así como el papel que tuvo la ideología como motivación, que con frecuencia llevó a sus seguidores al tradicionalismo. También se describen los elementos hallados acerca de la configuración del liderazgo y el papel de sacerdotes y laicos, las tendencias hacia la unidad o hacia la fragmentación entre los distintos grupos tradicionalistas, así como una reflexión sobre el tradicionalismo como espacio de identidad y memoria colectiva, y se aborda el tema del influjo del conspiracionismo en la configuración de su discurso

¹² En el capítulo II se analizarán más a fondo los aspectos y antecedentes del anticomunismo y del antijudaísmo que manifestaron tanto los Tecos como otros grupos e individuos ligados al intransigentismo católico.

¹³ A lo largo de este libro se usará el término “lefebvrista”, como se explicará en el capítulo II, para designar a los tradicionalistas católicos seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X fundada por monseñor Marcel Lefebvre, siendo conscientes del desacuerdo de estos en ser etiquetados como tales. Esto debido a que el término “lefebvrismo” suele ser utilizado por los adversarios de esta corriente en sentido despectivo o condenatorio, no es esa la intención de este texto, sino simplemente utilizar una palabra para diferenciar con cierta claridad a esta corriente, respecto de otras líneas del tradicionalismo católico como lo son los sedevacantistas.

y la pluralidad de interpretaciones en el tradicionalismo católico en torno al papel del papado, entre otros aspectos.

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

Por su parte, se eligió como fecha límite superior el año de 2012, porque en Guadalajara durante la primera década de este siglo se registraron varias de las escisiones entre los grupos intransigentistas y fue en 2012 cuando se registró una de las más recientes rupturas en el tradicionalismo tapatío, al abrirse la capilla de Santa Cecilia a cargo del padre Mariano Speroni. Por otro lado, 2012 fue el último año completo del pontificado de Benedicto XVI, un Papa calificado por muchos como conservador y que propició un relativo acercamiento con el tradicionalismo, especialmente desde que levantó las excomuniones en 2009 a los obispos que lideraban la Fraternidad Sacerdotal San Pío X. El nuevo obispo de Roma, Jorge Mario Bergoglio, electo en marzo de 2013, que tomó el nombre de “Francisco” planteó nuevos problemas, dinámicas y reacciones en el catolicismo intransigentista que rebasan el propósito de este estudio.

Se puede considerar que esta obra puede ayudar a lograr una comprensión más amplia de realidades que si bien son a veces consideradas marginales y minoritarias, constituyen la herencia de una serie de planteamientos que se mantienen latentes en distintas sociedades y que se oponen a la pluralidad y tolerancia que, para las tendencias culturales de la modernidad y posmodernidad dominantes, son valores aparentemente ya consolidados en Occidente. Este estudio espera constituirse en una herramienta útil para que otros historiadores amplíen y perfeccionen el análisis, no sólo de las expresiones del tradicionalismo católico de las décadas recientes, sino de otros movimientos opuestos a la influencia de la modernidad en las doctrinas religiosas.

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo del Centro de Estudios Interdisciplinarios (Ceid) y, en especial, de su director, Jaime del Arenal

Fenochio, así como de todo el equipo de Editorial NUN, en particular de su director general adjunto, Alejandro Roche Aparicio; de su directora administrativa, Guadalupe Jaimes Mireles; de su directora editorial, Miryam Meza; de su coordinadora editorial, Alba Rodríguez Bautista, y, fundamentalmente, del presidente de su consejo editorial y generoso impulsor, José Alberto Medina Flores. Asimismo, agradezco los aportes y consejos de mis compañeros investigadores del Ceid, María Luisa Aspe Armella, Gabriela Díaz Patiño y Alejandro Mayagoitia Stone, al igual que el apoyo recibido por Gerardo Gurza Lavalle, del Instituto Mora, y Laura Alarcón Menchaca, de El Colegio de Jalisco, sin cuya ayuda no habría sido posible la coedición con ambas instituciones; con el personal de los respectivos consejos editoriales también estoy en deuda, particularmente con Yolanda Martínez Vallejo y Deborah Moloeznik Paniagua. Aunado a lo anterior, mi gratitud especial se dirige a mi esposa Norma Hernández Cruz y a mi hijo, Santiago Martínez Hernández.

I

¿Qué se sabe sobre el tradicionalismo y conservadurismo intransigente? Un balance historiográfico

La historia de los grupos católicos tradicionalistas y conservadores intransigentes ha sido relativamente poco abordada en el conjunto de la historiografía mexicana, debido, en parte, a que los estudios sobre otros aspectos institucionales de la Iglesia o incluso sobre las tendencias progresistas del catolicismo han sido más recurrentes entre los académicos que han desarrollado hasta ahora estas líneas de investigación. No obstante, en el extranjero, el tema o alguno de los tópicos cercanos al mismo han sido estudiados con una mayor amplitud.

En los siguientes apartados se presenta un panorama de los principales trabajos que se han elaborado hasta el momento de la publicación de este libro, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, con la idea de destacar la relación de los múltiples enfoques desde los que distintos autores han partido para incrementar el acervo de conocimientos sobre la materia. De este modo, será posible visualizar con más claridad el aporte de la presente obra y los elementos de discusión que puede generar en la historiografía sobre el tema.

Estudios generales y biográficos

Un estudio general sobre “los tradicionalismos” que hace un recorrido por los mismos y enfatiza su pluralidad, es el libro de Aurelio Porfiri,¹ que aborda de manera amplia la trayectoria de diversos personajes y organizaciones que se opusieron a los efectos del Concilio Vaticano II (CVII) y en especial a las reformas litúrgicas alrededor del mundo. Existen, por otro lado, algunos estudios generales sobre movimientos tradicionalistas específicos, principalmente la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX). Uno de ellos es el del periodista Nicolás Senèze² sobre dicha congregación y sobre su fundador, el arzobispo Marcel Lefebvre, a quienes designa como “integristas”. Este autor aborda, además de la vida del prelado y su posicionamiento ante el Concilio Vaticano II, el desenvolvimiento histórico y doctrinal de la FSSPX, enfatizando que la disidencia respecto del papado parte más de desacuerdos con las doctrinas del Concilio Vaticano II y no exclusivamente por el aspecto litúrgico; también menciona el desarrollo de las relaciones con Roma hasta 2008, cuando se publicó la obra, haciéndolo desde un lenguaje accesible, propio de la divulgación periodística de la que parte. Igualmente, desde una visión periodística, aunque con elementos filosóficos propios de su doble formación, Gérard Leclerc³ plantea también un recorrido por la obra del arzobispo francés, su desarrollo vital e intelectual y el de su fraternidad, enfatizando aspectos del bagaje teórico de monseñor Lefebvre y aclarando que más allá de ciertos lugares comunes, no se le puede considerar un discípulo de Charles Maurras. Este texto retoma el concepto de “catolicismo intransigente” de Emile Poulat⁴ y destaca la formación tomista del jerarca galo, aclarando que se puede hablar de varios tomismos, incluso de una tendencia contrapuesta a lo largo del siglo xx. Leclerc aborda asimismo diversos aspectos de las relaciones entre el arzobispo francés y los Papas posteriores al Concilio, aunque enfatizando

¹ Aurelio Porfiri, *The Right Hand off the Lord is Exalted: A History of Catholic Traditionalism from Vatican II to Traditionis Custodes*, Manchester-New Hampshire, Sophia Institute Press, 2024.

² Nicolas Senèze, *La crise intégriste, vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, París, Bayard, 2008.

³ Gérard Leclerc, *Rome et les lefebvristes. Le dossier*, París, Salvator, 2009.

⁴ Se hará alusión a este concepto en el capítulo II de este libro.

el elemento filosófico de algunos de los temas en debate y las referencias tomistas inherentes a la disputa entre ambas partes.

Aunque se trata, en buena parte, de una biografía de monseñor Lefebvre, el libro del historiador Philippe Levillain⁵ aborda igualmente varios aspectos de la confrontación entre la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y la jerarquía eclesiástica posconciliar, haciendo uso de documentos de archivo inéditos. El autor asigna al movimiento fundado por el prelado francés la etiqueta de “cisma galicano y ultramontano a la vez” y estudia de manera sistemática la complejidad de las relaciones entre el prelado francés y los papas Paulo VI y Juan Pablo II y, en especial, la radicalización del jerarca a partir de la reunión interreligiosa de Asís y la visita del Papa polaco a la sinagoga de Roma, a mediados de los ochenta, que desembocaron en la excomunión de los líderes de la congregación en 1988. Se analizan, adicionalmente, las causas y consecuencias del levantamiento de las excomuniones de los obispos lefebvristas en 2009, incluyendo un pertinente análisis de las heterogéneas posturas al interior de la FSSPX en torno a las posibilidades de diálogo con Benedicto XVI.

Con un enfoque similar, la obra de Giovanni Miccoli,⁶ quien también investigó la historia de la congregación lefebvrista y los conflictos entre su fundador y el Vaticano, pone particular énfasis en los sucesos ocurridos durante el pontificado del Papa alemán, especialmente las conversaciones y tentativas de reconciliación entre los seguidores de monseñor Lefebvre y la autoridad papal, sostenidas entre 2009 y 2012. Un artículo académico que se suma al tratamiento de la trayectoria histórica de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X es el de Federico Sesia,⁷ quien comenta elementos similares a los ya señalados por Levillain y Miccoli, aportando algunos datos de interés en torno a los encuentros y desencuentros entre los seguidores del arzobispo francés y las autoridades vaticanas, llegando hasta 2016, ya en el periodo del papa Francisco.

⁵ Philippe Levillain, *Rome n'est plus dans Rome. Mgr Lefebvre et son église*, París, Perrin, 2010.

⁶ Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'antiConcilio. I tradizionalisti all' riconquista di Roma*, Bari, Laterza, 2011.

⁷ Federico Sesia, “La Fraternidad Sacerdotal San Pío X. Breve relato de una fractura”, *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, año XXX, núms. 3-4, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2016, pp. 353-369.

En lo referente al posicionamiento del arzobispo Marcel Lefebvre y algunos de sus seguidores acerca de ciertos temas particulares como las relaciones Iglesia-Estado, el autor de este libro expuso, en un artículo,⁸ la concepción del Reinado Social de Cristo, según la cual las leyes de Dios deben regir la vida civil de las sociedades, en oposición a la laicidad liberal, postura mantenida por los jerarcas y fieles de la FSSPX en conformidad con las normas preconciiales al respecto.

En el caso de los estudios biográficos en torno a monseñor Marcel Lefebvre, hay algunos trabajos no necesariamente de corte académico que pueden considerarse fuentes primarias relacionadas con el pensamiento tradicionalista o que, por el contrario, parten de los planteamientos de sus adversarios, pero que a final de cuentas reflejan el interés que ha despertado, desde los años de su actividad, el mencionado arzobispo y, en algunos casos, sobre todo aquellos textos más recientes, implicaron una labor de investigación sistemática. Desde luego puede mencionarse, en primer lugar, su breve autobiografía,⁹ en la que el propio prelado destaca su camino desde la infancia hasta la creación del seminario tradicionalista de Écône, destacando su formación y trayectoria sacerdotal y episcopal. Por su parte, escrita al calor de la suspensión *a divinis*, decretada en 1976 contra el prelado francés, se halla un libro periódico, bastante beligerante en contra del tradicionalismo, escrito por Giovanni Senta Lucca.¹⁰ Además de los elementos propiamente biográficos, relata con ciertos detalles, a veces contados en tono sarcástico, los hechos más destacados de las relaciones rípidas entre el prelado francés y el Vaticano durante los setenta, así como su cercanía con algunos medios conservadores y anticomunistas en varias partes del mundo.

⁸ Austreberto Martínez Villegas, "Reinado Social de Cristo y laicización estatal, la percepción de las relaciones Iglesia-Estado en el discurso lefebvrista", *Letras Históricas*, núm. 16, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, División de Estudios Históricos y Humanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, primavera-verano de 2017, pp. 193-224.

⁹ Marcel Lefebvre, *La pequeña historia de mi larga historia*, Morón, Edición Fundación San Pío X, 2001.

¹⁰ Juan Senta Lucca, *Lefebvre, el antiPapa*, México, Contenido, 1977.

Otra biografía destacada de monseñor Marcel Lefebvre es la escrita por el intelectual carlista José Miguel Gamba,¹¹ quien, desde una postura de simpatía, hizo una síntesis relativamente breve pero completa de la vida del prelado francés, además de incluir una antología de textos del biografiado que refleja la síntesis de sus planteamientos. Por su parte, Nelly C. Muzzio¹² emprendió una publicación no sólo de carácter favorable y elogioso, sino casi hagiográfico con respecto del jerarca, tratando de resaltar las virtudes que lo llevaron a tomar las decisiones claves de su lucha a favor de la misa tridentina y contra los avances del catolicismo progresista derivado del Concilio Vaticano II.

Monseñor Bernard Tissier de Mallerais,¹³ uno de los cuatro obispos ordenados en 1988 por el arzobispo Lefebvre, escribió un texto que si bien es abiertamente favorable a este, se trata de una erudita investigación que hasta la fecha continúa siendo el mejor estudio biográfico no sólo sobre el arzobispo francés sino acerca de cualquier otro personaje ligado al tradicionalismo. Su autor realizó una investigación muy amplia y calificada, teniendo como fuentes primarias libros, publicaciones periódicas, entrevistas y documentos de archivos episcopales y eclesiásticos de las sedes europeas y africanas donde desempeñó su cargo, e incluso utilizó fuentes inéditas de los registros la misma Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

Textos sobre aspectos específicos del tradicionalismo católico

En otra línea de investigación, acerca de la actitud de sectores tradicionalistas frente a algunos acontecimientos y procesos de la historia posconciliar de la Iglesia y sus relaciones con el papado, el brasileño Juliano Alves Días

¹¹ José Miguel Gamba, *Monseñor Lefebvre. Vida y doctrina de un obispo católico*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.

¹² Nelly Muzzio, *Por razón de fe. Vida de monseñor Marcel Lefebvre*, Buenos Aires, s. e., 1997.

¹³ Bernard Tissier, *Monseñor Marcel Lefebvre, la biografía*, México, Voz en el Desierto, 2010.

publicó una obra¹⁴ en la que se estudia el debate entre quienes plantearon una ruptura del sentido de la liturgia católica antes y después del Concilio, como el arzobispo Marcel Lefebvre y sus seguidores, y quienes argumentaron su continuidad, como fue el caso de Joseph Ratzinger, posteriormente nombrado Papa con el nombre de Benedicto XVI. En este libro se puede encontrar adicionalmente información de algunas de las consecuencias de la reforma litúrgica de los años sesenta y su impacto entre los tradicionalistas, así como los efectos del documento papal *Summorum Pontificum*, de 2007, que pretendió flexibilizar las autorizaciones para la celebración de misas según el rito tridentino. Por su parte, Austreberto Martínez, el autor de esta obra, aportó un escrito¹⁵ en el que se comentan algunas reacciones en los ámbitos del tradicionalismo católico referentes a la percepción generalizada sobre Jorge Mario Bergoglio y sus posicionamientos polémicos en varios temas, incluyendo algunos puntos de su trayectoria como arzobispo de Buenos Aires y los inicios de su pontificado ya como papa Francisco.

La obra de Jean Yves Camus y Nicolas Lebourg,¹⁶ aun cuando trata principalmente sobre agrupaciones políticas ligadas al nacionalismo radical, cuenta con un capítulo que analiza las posturas religiosas intransigentes (que los autores denominan como “integristas”), en donde se alude a las trayectorias de algunas agrupaciones católicas tradicionalistas. Además, hace mención de clérigos que han sido referentes del sedevacantismo y, desde luego, de la obra del arzobispo Lefebvre. También se hacen señalamientos acerca de las relaciones entre los tradicionalistas católicos y el Front National de Jean-Marie Le Pen.

Por otro lado, hay varios estudios realizados por el historiador quebequense Philippe Roy Lysencourt, en primer lugar sobre el Coetus Internationalis Patrum (Grupo Internacional de Padres), que fue el núcleo de obispos

¹⁴ Juliano Alves, *Sacrificium Laudis: a hermenêutica da continuidade de Bento XVI e o retorno do catolicismo tradicional (1969-2009)*, Sao Paulo, UNESP-Cultura Acadêmica, 2010.

¹⁵ Austreberto Martínez, “Crítica y condena en torno al papa Francisco, la visión del tradicionalismo católico”, Jesús Arturo Navarro Ramos, Darío Flores Sosa y Juan Diego Ortiz Acosta (coords.), *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia pastoral*, Guadalajara, Sistema Universitario Jesuita-Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2018, pp. 157-193.

¹⁶ Jean Yves Camus y Nicolas Lebourg, *La extrema derecha en Europa. Nacionalismo, xenofobia, odio*, trad. de de Villalba Gabriela, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2020.

conservadores que intentó oponerse a varias de las propuestas reformistas durante el curso de las sesiones del Concilio Vaticano II. Desde luego, destaca su tesis doctoral,¹⁷ en la que analizó el pensamiento de los líderes del Coetus con base en la documentación utilizada por el grupo durante las sesiones conciliares, así como el tratamiento y las estrategias de debate y argumentación empleadas en las mismas. Como derivación de esta tesis, también publicada como libro,¹⁸ y de otros avances de investigación, este autor ha publicado diversos artículos¹⁹ y capítulos de obras colectivas²⁰ que analizan las acciones y el tratamiento de temas concretos por parte del mencionado grupo eclesiástico

¹⁷ Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d’opposants au sein du Concile Vatican II”, Québec, Université Laval-Université Jean Moulin Lyon 3, 2011 (tesis de doctorado en historia).

¹⁸ Philippe Roy, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d’occasion et des théologiens*, Lovaina, Peeters-Bibliothèque Maurits Sabbe-Université Catholique de Louvain, Faculté de théologie et d’études religieuses, 2014.

¹⁹ Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II: ¿genèse d’une dissidence?”, *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, núm. 18, París, Centre d’histoire de Science Politique, septiembre-diciembre 2012, pp. 42-61; Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum et les juifs au Concile Vatican II. Du chapitre IV du schéma de Œcumenismo à la déclaration Nostra Aetate”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 88, núm. 4, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 2012, pp. 299-328; Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II, présentation et résultats d’une recherche”, *Centro Vaticano II Studi e Ricerche*, núm. VI, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2012, pp. 161-187; Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum et le schéma de sacra liturgia au Concile Vatican II”, *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, núm. 94, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 2013, pp. 37-75; Philippe Roy, “Histoire du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II”, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 69, núm. 2, Québec, Université Laval, 2013, pp. 261-279; Philippe Roy, “O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: a apresentação e resultados de uma pesquisa”, *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 13, núm. 38, Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), abr-jun 2015, pp. 1051-1079.

²⁰ Philippe Roy, “La préhistoire du Coetus Internationalis Patrum. Une formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire”, Gilles Routhier, Philippe Roy-Lysencourt y Karim Schelkens Karim (eds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Lovaina, Bibliothèque de la RHE, 2011, pp. 321-354; Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum: historiographie, présentation des sources et perspectives de recherche”, Philippe Chenaux (ed.), *Il Concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Università Lateranense-Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2015, pp. 287-305; Philippe Roy, “Le Coetus Internationalis Patrum et Paul VI au concile Vatican II”, Enrica Rosanna (ed.), *Il Concilio e Paolo VI. A cinquant’anni dal Vaticano II*, Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, 2016, pp. 257-274; Philippe Roy, “Les traditionalistes du Coetus Internationalis Patrum dans la dramatique du Concile Vatican II”, Guillaume Cuchet y Charles Mériaux (dirs.), *La dramatique conciliaire de l’Antiquité à Vatican II*, Québec, Septentrion, 2019, pp. 421-440.

conservador durante el Concilio, al igual que las líneas doctrinales y formativas de sus miembros, e incluso un texto de corte historiográfico.

Roy Lysencourt también ha elaborado, para un diccionario especializado sobre el Concilio Vaticano II,²¹ fichas biográficas de diversos personajes ligados al Coetus y que en algunos casos fueron líderes tradicionalistas, incluyendo la del arzobispo Marcel Lefebvre y las de Victor Alain Berto, Antonio de Castro Mayer, Antonio Caggiano, Geraldo de Proença Sigaud y Giuseppe Ziri, entre otros. Algunos más de los múltiples aportes del mencionado historiador quebequense fueron dos obras donde presenta información sobre las fuentes documentales para el estudio del Coetus,²² además de una investigación donde analiza su posicionamiento específico sobre la libertad religiosa.²³ Cabe mencionar que sobre este mismo tema de la participación del mencionado grupo de obispos conservadores en el Concilio, el también investigador brasileño Alexandre Boratti aportó un análisis²⁴ sobre la postura de los jerarcas intransigentistas respecto de la eclesiología, la libertad religiosa y el diálogo con el mundo moderno.

Además de sus indagaciones sobre el Coetus Internationalis Patrum, Roy Lysencourt hizo del conocimiento público dos textos donde se examinan los primeros años del tradicionalismo católico en el ámbito internacional,²⁵ así como las interpretaciones iniciales que estos núcleos dieron al Concilio

²¹ Michael Quisinsky y Peter Walter (eds.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Friburgo-Basilea-Viena, Verlag Herder GmbH, 2012.

²² Philippe Roy, *Les vota préconciliaires des dirigeants du Coetus Internationalis Patrum*, Estrasburgo, Institut d'Étude du Christianisme, 2015; Philippe Roy, *Recueil de documents du Coetus Internationalis Patrum pour servir à l'histoire du concile Vatican II*, Estrasburgo, Institut d'Étude du Christianisme, 2019.

²³ Philippe Roy, *Le Coetus Internationalis Patrum et la liberté religieuse au Concile Vatican II*, Estrasburgo, Institut d'Étude du Christianisme, 2016.

²⁴ Alexandre Boratti, "O influxo do catolicismo intransigente na reflexão sobre eclesiologia, liberdade religiosa e de diálogo com o mundo durante o concílio vaticano II", 35º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter) Julho 2023, A Amazônia e o futuro da humanidade. Anais do congresso, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), 2023, pp. 80-87.

²⁵ Philippe Roy, "La première réception du Concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969)", Michael Quisinsky, Karim Schelkens y François-Xavier Amherdt (eds.), *Theologia semper iuvenescit. Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, Friburgo, Academic Press Fribourg, 2013, pp. 53-98 ("Théologie pratique en dialogue", 39); Philippe Roy, "La première réception du Concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969)", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 175, París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, octubre-diciembre, 2016, pp. 319-339.

Vaticano II. Aunado a ello, dio a conocer un par de textos sobre el papel de Victor Alain Berto,²⁶ fundador del Instituto de los Dominicos del Espíritu Santo y teólogo privado de Marcel Lefebvre durante las sesiones conciliares y, por lo tanto, un personaje que influyó fuertemente el pensamiento del grupo conservador. Adicionalmente escribió un estudio sobre la postura de los tradicionalistas católicos en contra de la declaración conciliar *Nostra Aetate*,²⁷ pues debido al frecuente posicionamiento antijudío vigente en estos sectores, se manifestaron adversos al mencionado documento.

Investigaciones sobre el tradicionalismo católico en Europa

No obstante lo señalado en los apartados anteriores, la mayoría de los investigadores que han indagado en la historia y las características del tradicionalismo católico han profundizado principalmente en los casos y particularidades de este fenómeno religioso en sus respectivos países. Por ejemplo, para Italia se ha publicado el estudio de Maurizio di Giacomo,²⁸ quien además de abordar algunas generalidades de la trayectoria de monseñor Lefebvre, aporta información en su obra sobre casos de actores cercanos al tradicionalismo en Italia, como el arzobispo Arrigo Pintonello o las agrupaciones Alleanza Cattolica y Civiltà Cristiana. Nicola Buonasorte,²⁹ por su parte, estudia la trayectoria de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en el contexto de su país y las relaciones con la jerarquía local. En tanto que Emanuele del Medico,³⁰ cuyo estudio fue

²⁶ Philippe Roy, "Le Concile de l'abbé Victor-Alain Berto, théologien de Mgr Marcel Lefebvre et du *Cœtus Internationalis Patrum*", Philippe Chenaux y Kiril Plamen Kartaloff (dirs.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, pp. 425-443; Philippe Roy, "L'abbé Victor-Alain Berto et le concile Vatican II", *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte/Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle/Rivista svizzera di storia religiosa e culturale*, núm. 113, Friburgo, Université de Fribourg, 2019, pp. 295-318.

²⁷ Philippe Roy, "La résistance des catholiques traditionalistes à la déclaration *Nostra Aetate* du concile Vatican II", Dries Bosschaert y Johan Leemans (dirs.), *Res opportuna Aetatis. Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, Lovaina, Peeters, 2020, pp. 341-357.

²⁸ Maurizio di Giacomo, *Destra cattolica verso la restaurazione?*, Turín, Claudiana, 1979.

²⁹ Nicola Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Roma, Studium, 2003.

³⁰ Emanuele del Medico, *All'estrema destra del padre: tradizionalismo cattolico e destra radicale: il paradigma veronese*, Ragusa, La Fiaccola, 2004.

elaborado desde una perspectiva de militancia política anarquista, se enfoca en las relaciones entre tradicionalismo católico y neofascismo en el contexto local de la ciudad de Verona. Por otro lado, la obra editada por Silvia Inaudi y Marta Margotti,³¹ enfocada en las disidencias católicas posconciliares, principalmente progresistas, en Italia, contiene, no obstante, un capítulo titulado “Tradizione e reazione: l'altro dissenso”, que describe los cuestionamientos conservadores intransigentes y tradicionalistas al Concilio Vaticano II durante su realización y en los años posteriores, tanto en Italia como en Francia.

El país galo es quizás uno de los sitios en donde más se ha profundizado en el estudio del tradicionalismo católico. En 1989, Franck Lafage³² publicó una obra que describe con detalle las diferentes expresiones del tradicionalismo francés, abordando no sólo la trayectoria de monseñor Marcel Lefebvre, sino también la de otros personajes como Georges de Nantes y grupos como Chrétienté-Solidarité y Una Voce. Al año siguiente, Xavier Bidault³³ presentó una tesis sobre el tratamiento que en la prensa francesa se daba a las noticias sobre el tradicionalismo católico entre 1976 y 1989, prácticamente el tiempo que va de la suspensión *a divinis*³⁴ del arzobispo Lefebvre y su excomunión. Gerard Frémot,³⁵ en 1998, defendió su tesis sobre el papel del catolicismo en el conjunto de las ideologías vinculadas al nacionalismo durante la Quinta República (la cual inició en 1958), y que toma en cuenta el surgimiento y desarrollo del tradicionalismo católico francés en el contexto de la *guerra fría*.

³¹ Silvia Inaudi y Marta Margotti, *La Rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, Studium, 2017.

³² Franck Lafage, *Du refus au schisme. Le traditionalisme catholique*, París, Seuil, 1989.

³³ Xavier Bidault, “La presse française et le traditionalisme catholique du 29 août 1976 à l’année 1989”, París, Universidad de París-Sorbonne, 1990 (tesis de maestría en historia).

³⁴ La *suspension a divinis* implica la prohibición para un sacerdote católico romano de administrar los sacramentos y de decir misa; de este episodio se hablará con cierta amplitud en el capítulo II.

³⁵ Gerard Frémot, “‘Catholiques et français toujours’: le nationalisme catholique sous la Ve. République: l’idée de nation dans le traditionalisme catholique français contemporain”, París, Institute d’études politiques, 1998 (tesis de doctorado en ciencia política).

Por su parte, en su tesis doctoral, Arnaud Ferron³⁶ no solamente analiza la oposición del tradicionalismo católico francés después del Concilio Vaticano II, sino que rastrea sus orígenes desde 1946 y sus elementos heredados tanto del maurrasianismo como de otras corrientes contrarrevolucionarias del catolicismo francés. Ekaterina Yuditseva³⁷ publicó una obra en la que abordó, desde una perspectiva sociológica, el papel de la familia numerosa en la visión antimoderna de los seguidores del tradicionalismo católico en Francia. Adicionalmente se puede hacer mención del texto del historiador Yves Chiron,³⁸ quien aun cuando menciona ciertos aspectos de la historia del tradicionalismo católico en países de América, en su estudio se enfoca principalmente en el caso francés, enunciando las trayectorias tanto de algunas agrupaciones tradicionalistas como de sacerdotes y laicos relevantes de esta corriente, como Marcel Lefebvre, Michel André, Louis Coache, Jean Madiran, Pierre Lemaire, Guérard des Lauriers y Georges de Nantes, entre otros. Este estudio muestra, además, lo que el autor considera los aciertos y errores estratégicos que los tradicionalistas católicos tuvieron en sus acciones y argumentos frente a las autoridades papales.

Sobre España existe un libro anónimo publicado por la Hermandad Sacerdotal Española³⁹ que, si bien se escribió desde su visión y en cierto modo como autodefensa, recopila información de gran valor para comprender a dicha organización, fundada por el clérigo Miguel Oltra Hernández. La obra narra la historia de los encuentros y desencuentros entre esta agrupación y la jerarquía eclesiástica ibérica, haciendo alusión a los obstáculos que varios obispos pusieron para su actuación en favor de una formación más tradicional de los clérigos a partir de una interpretación conservadora intransigente de las directrices conciliares y de los documentos pontificios de Paulo VI y Juan Pablo II. Al final de la obra se hace referencia a las negociaciones

³⁶ Arnaud Ferron, "Le traditionalisme catholique en France (1946-2000): Histoire et sociologie d'un mouvement contre-révolutionnaire", Rennes, Faculté de Droit et de Science Politique de Rennes, 2000 (tesis de doctorado en ciencias políticas).

³⁷ Ekaterina Yuditseva, *La famille, pilier des catholiques traditionalistes en France*, París, L'Harmattan, 2015.

³⁸ Yves Chiron, *Histoire des traditionalistes*, París, Tallandier, 2022.

³⁹ Hermandad Sacerdotal Española, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*, Madrid, s. e., 1990.

sostenidas con Roma, que no tuvieron el éxito deseado de lograr la autorización papal para que diera continuidad a la hermandad.

En el ámbito académico y también sobre el tradicionalismo católico en España, Juan Manuel González Sáez ha realizado una serie de investigaciones, cuyos resultados se plasmaron en algunos textos⁴⁰ y en su tesis doctoral,⁴¹ acerca de diversas expresiones del tradicionalismo y del conservadurismo intransigente en su país. Entre ellas destaca la ya mencionada Hermandad Sacerdotal Española y la revista *Iglesia-Mundo*, enlazando el análisis de su labor con la defensa del ideario del franquismo durante las etapas finales de dicho régimen y la era de transición política posterior a la muerte de Francisco Franco. Cabe mencionar que entre la obra de González Sáez destaca un artículo sobre la reacción española ante la suspensión *a divinis* de Marcel Lefebvre, de 1976.⁴²

Publicaciones sobre el tradicionalismo católico en América del Norte

Para el caso de Quebec, Martin Geoffroy realizó en su tesis doctoral⁴³ una investigación sobre las distintas corrientes y grupos tradicionalistas católicos (que él denomina “integristas”) en el país mencionado. El autor, después de plantear el contexto y circunstancias del surgimiento de dichas expresiones religiosas en esta zona francófona de Norteamérica y el impacto en estos grupos de las reformas del CVII, presenta una serie de reflexiones conceptuales para deslindar el término que utiliza de “integrismo católico” con respecto del de

⁴⁰ Juan Manuel González Sáez, “El nacimiento de la revista *Iglesia-Mundo*: la respuesta del catolicismo tradicional a la revolución de la Iglesia española”, *El Argonauta Español*, núm. 9, 2012. <<http://argonauta.revues.org/794>>. Consultada el 4 de febrero de 2016; Juan Manuel González Sáez, “La ‘contestación de derechas’ en la Iglesia española del tardofranquismo”, Alejandra Ibarra (coord.), *No es país para jóvenes: Actas del III encuentro de jóvenes investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*, Vitoria, Universidad del País Vasco-Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, 2012.

⁴¹ Juan Manuel González Sáez, “La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)”, Pamplona, Universidad de Navarra, 2011 (tesis de doctorado en historia contemporánea).

⁴² Juan Manuel González Sáez, “El catolicismo tradicional español ante el ‘caso Lefebvre’ (1976-1978)”, *Hispania Sacra*, núm. LXVI, extra II, julio-diciembre de 2014, pp. 489-513.

⁴³ Martin Geoffroy, “L’intégrisme catholique au Québec”, Montreal, Université de Montreal, 2002 (tesis de doctorado en sociología).

fundamentalismo. Adicionalmente, presenta las características de los grupos que estudia y a los que asigna categorías un tanto confusas, como la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (a la que considera integrista cismática de tipo tradicionalista-integralista), los Peregrinos de San Miguel o Boinas Blancas (integristas no cismáticos de tipo tradicionalista integralista), el Ejército de María (integristas no cismáticos de tipo místico-esotérico) y los Apóstoles del Amor Infinito (integristas cismáticos de tipo místico-esotérico). Al final de la investigación hace un balance comparativo que incluye aspectos como la relación con la modernidad, las prácticas de reclutamiento y exclusión, las estrategias de control de los miembros y de contestación frente a la Iglesia institucional y la estratificación social de las distintas agrupaciones, entre otros factores.

Sobre las tendencias tradicionalistas e intransigentistas en Estados Unidos, se debe hacer alusión a la tesis doctoral de William D. Dinges,⁴⁴ la cual centra su análisis en las cuatro organizaciones presentes en los años ochenta en dicha nación: la Fraternidad Sacerdotal San Pío X; el Movimiento Católico Tradicionalista (Catholic Traditionalist Movement), dirigido por el clérigo Gomar de Pauw; el Movimiento Ortodoxo Romano Católico (Orthodox Roman Catholic Movement), fundado por el sacerdote Francis Fenton, y el grupo Tradicionalistas Católicos de América (Traditional Catholics of America), escindido del anterior y liderado por Robert McKenna, quien después fue obispo sedevacantista. Este texto también hace alusión a grupos menores como el Comité por la Misa Latina Tridentina (Committee for the Tridentine Latin Mass), dirigido por el sacerdote Joseph Gedra y a publicaciones como *The Voice*, de Hugh Mc Govern; *The Remnant*, de Walter Matt, y *The Catholic Traditionalist Directory*, de Radko Jansky. Esta tesis describe, además de la recepción del Concilio Vaticano II y sus reformas en los círculos conservadores de Estados Unidos, la trayectoria histórica y los contextos específicos de cada agrupación o publicación que se investigó. Dinges ofrece también amplia información sobre las dinámicas organizacionales, ideológicas y acerca de las estrategias de adhesión de cada grupo y los resultados de una encuesta hecha a

⁴⁴ William Dale Dinges, "Catholic Traditionalism in America: a Study of the Remnant Faithful", Kansas, University of Kansas, 1983 (tesis de doctorado en filosofía).

feligreses tradicionalistas, relacionadas con su motivaciones y circunstancias que los llevaron a estos núcleos.

Otro trabajo vinculado con el tradicionalismo estadounidense es la tesis doctoral de Joseph Peter Laycock sobre Veronica Lueken y el denominado Movimiento de Bayside,⁴⁵ el cual guarda algunas diferencias con otros grupos tradicionalistas al originarse en supuestas apariciones de la Virgen María recibidas por un ama de casa de Bayside (Queens) en 1968. El autor, después de especificar algunos aspectos teórico-metodológicos y de aportar consideraciones sobre el papel simbólico de la Virgen María y de sus apariciones en el catolicismo, describe las circunstancias y el contexto en los que se originó el movimiento de Bayside y el papel de Veronica Lueken como presunta vidente, así como las características de los mensajes comunicados durante las “apariciones”, que guardan relación con el tradicionalismo católico. Adicionalmente ofrece información sobre las relaciones con la jerarquía eclesiástica católica y la cambiante línea entre la deferencia y el desafío de Lueken y sus seguidores hacia la misma, proceso que terminó en la desautorización oficial de las apariciones y en un rompimiento entre el movimiento de Bayside y el papado.

Sobre un tema que se relaciona con el pontificado de Benedicto XVI y la implementación en Cleveland del documento *Summorum Pontificum*, se puede mencionar la tesis doctoral de William Christopher Hoag.⁴⁶ Este autor, desde una visión teológico-pastoral, analiza los principales elementos de la implementación del mencionado documento pontificio, que daba mayores libertades para la celebración de lo que tanto Hoag como la autoridad vaticana denominan “forma extraordinaria de la liturgia” en un espacio específico, en este caso, tres parroquias de la diócesis de Cleveland (Immaculate Conception, Saint Stephen y Saint Sebastian). Entre otros aspectos, además de aludir a las reivindicaciones del tradicionalismo católico (principalmente de la FSSPX) en favor de mayores libertades para la celebración de la liturgia tridentina y al

⁴⁵ Joseph Peter Laycock, “The Church and the Ser: Veronica Lueken, the Bayside Movement and the Roman Catholic Hierarchy”, Boston, Boston University, 2012 (tesis de doctorado en filosofía).

⁴⁶ Christopher Hoag, “Open wide your Hearts: A Study of the Implementation of *Summorum Pontificum* in Several Parishes of the Diocese of Cleveland”, Cleveland, Saint Mary Seminary and Graduated School of Theology, 2013 (tesis de doctorado en ministerio).

pensamiento litúrgico de Benedicto XVI, la tesis aporta información, recabada por medio de encuestas y apoyada en gráficas y análisis estadísticos, sobre los efectos de la introducción de este rito y el tipo de personas que en la diócesis estudiada se sienten atraídas por la misa tridentina.

Trabajos sobre el tradicionalismo católico en Sudamérica

Acerca de la presencia del tradicionalismo católico en Brasil se han realizado investigaciones de posgrado que estudian algunas de las manifestaciones de esta corriente opuesta a los efectos del Concilio Vaticano II. La investigación doctoral de Rodrigo Coppe Caldeira⁴⁷ hace, en primer lugar, un recorrido histórico por las raíces doctrinales del pensamiento tradicionalista en general, para enfocarse más adelante en los detalles de los debates durante el Concilio entre el *Coetus Internationalis Patrum* y la mayoría progresista, además de aportar información sobre la participación en el primer grupo de jerarcas brasileños que después serían representantes del tradicionalismo en el país, como Geraldo Proenza Sigaud y Antonio de Castro Mayer, así como la actividad en torno al Concilio desplegada por la organización *Tradição, Família e Propriedade* (TFP), de Plínio Correa de Oliveira. En otros textos,⁴⁸ este autor brasileño analiza con mayor amplitud la trayectoria, el pensamiento y las bases doctrinarias de los dos obispos mencionados. Coppe también publicó un capítulo en una obra colectiva⁴⁹ donde sintetiza diversos aspectos de la labor del *Coetus* duran-

⁴⁷ Rodrigo Coppe, “Os baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II”, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009 (tesis de doctorado en ciencias de la religión).

⁴⁸ Rodrigo Coppe, “Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer”, *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), diciembre, 2011, pp. 1010-1029; Rodrigo Coppe, “Um bispo no Concílio Vaticano II: D. Geraldo de Proença Sigaud e o ‘Coetus Internationalis Patrum’”, *Revista eclesialística brasileira*, vol. 71, núm. 282, Petrópolis, Instituto Teológico Franciscano, abril de 2011, pp. 390-418.

⁴⁹ Rodrigo Coppe, “Militancia episcopal, brasileira na Minoría Conciliar”, Candido Moreira Rodrigues y Cristina Jalles de Paula (orgs.), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiabá, Edufmat-Fundação de amparo a pesquisa do Estado de Mato Grosso-Universidade Federal do Mato Grosso-Associação Brasileira das editoras universitárias, 2012, pp. 128-155.

te el Concilio y de la participación de jerarcas brasileños en el mismo, destacando aspectos de las posturas anticomunistas de estos últimos.

Sobre Tradição, Família e Propriedade (Tradición, Familia y Propiedad), organización fundada en Brasil por Plinio Correa de Oliveira, que podría catalogarse como conservadora intransigente, según lo que se explicará en el capítulo II de este libro, se han escrito textos como el de Massimo Introvigne⁵⁰ en donde se alude a los ataques que se hacían a las Comunidades Eclesiales de Base, una de las principales expresiones del clero izquierdista, a la cercanía entre el grupo fundado por Correa de Oliveira y el obispo De Castro Mayer y a la ruptura entre ellos ocasionada por la excomunión del arzobispo Marcel Lefebvre en 1988. Por su parte, la disertación de maestría de Stela Niero⁵¹ se enfocó en el estudio de las tendencias tradicionalistas (que la autora denomina “integristas”) analizadas en varios artículos de la revista *Hora Presente*, publicada entre 1968 y 1978. En ellos la autora detecta una crítica general, desde una visión tomista, a las corrientes de pensamiento de la modernidad, con énfasis en lo que se consideraban las manifestaciones culturales subversivas contra la moral y la familia que iban en aumento en esos años, así como materiales de corte anticomunista y antiprogresista.

En Argentina, el tema del tradicionalismo católico también ha sido estudiado con una relativa amplitud. Algunas muestras de ello son los trabajos de investigadores como Martín Obregón, Mario Ranalletti, Roberto Bosca, Elena Scirica, Facundo Cersosimo y María Bargo. Bosca, en un trabajo publicado sólo en internet,⁵² proporciona su propia clasificación de las corrientes del tradicionalismo y presenta una interesante reflexión sobre la relación entre tradicionalismo y antisemitismo, en el contexto del levantamiento de las

⁵⁰ Massimo Introvigne, “Tradition, Family, Property (TFP), the Heralds of the Gospel and The Vatican: from Ultramontanismo to Rebellion”, Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuação transnacional da TFP*, Passo Fundo, Acervus editora, 2020, pp. 53-81. <https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanjwC/view>. Consultada el 1 de abril de 2024.

⁵¹ Stela Niero, “Intelectuais católicos, Concepções integristas na revista Hora Presente e o conservadorismo católico no Brasil”, Seropédica, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2017 (disertación de maestría en ciencias sociales).

⁵² Roberto Bosca, “El significado de un gesto”, s. f. <<http://institutoacton.com.ar/articulos/rbosca/artbosca7pdf>>. Consultada el 23 de noviembre de 2013.

excomuniones a los obispos de la FSSPX, en 2009. Por su parte, Martín Obregón utiliza el concepto de “tradicionalismo católico” de una manera distinta al que se usa en el presente libro, debido a que el autor argentino lo emplea para designar a aquellos sectores eclesíásticos que, siguiendo premisas tomistas, mantenían una actitud hostil hacia el mundo moderno y principalmente contra el comunismo, lo que los llevó, en varios casos, a colaborar con el régimen militar de 1976-1983,⁵³ y no necesariamente para denominar a los católicos que se oponían a las transformaciones derivadas del Concilio Vaticano II, aun cuando en su obra sobre la Iglesia, en los primeros años de dicha dictadura, hiciera algunas alusiones breves relacionadas con estos. Esta definición ha influido a varios autores del país rioplatense que han abordado el tema.

Los diversos trabajos de Mario Ranalletti, aun con algunas imprecisiones y prejuicios, han puesto atención en la presunta influencia de la organización francesa La Cité Catholique (La Ciudad Católica), en intelectuales ligados a ella y en clérigos de la Congregación de Cooperadores Párroquiales de Cristo Rey, cercanos al tradicionalismo católico francés, con personajes proclives al ideario antiliberal y anticomunista de algunos funcionarios del régimen militar argentino, de 1976 a 1983, y, en general, a la formación militar de la época. En su tesis doctoral⁵⁴ aborda el concepto de “doctrina de la guerra revolucionaria” como base de la doctrina que sustentó la lucha armada contra el comunismo que los militares franceses utilizaron en la guerra de Argelia y que fue difundida en los medios castrenses del país rioplatense desde los años cincuenta. Señala, con referencia a esta doctrina, algunos puntos de la permanencia de la idea de un orden social de cristiandad intransigente y antilaicista, que se sumaron a la idea de “cruzada” del antimarxismo argentino, respaldado por las fuerzas armadas. El mismo

⁵³ Martín Obregón, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 40.

⁵⁴ Mario Ranalletti, “Du Mékong au Río de la Plata. La doctrinè de la guerre révolutionnaire, ‘La Cité catholique’ et leurs influences en Argentine, 1954-1976”, 3 vols., París, Institut d’Etudes politiques de París, 2006 (tesis de doctorado en historia).

autor, en un texto de 2009,⁵⁵ hace una síntesis de varios de los puntos anteriores mientras que en un artículo de 2010,⁵⁶ además de retomar algunos de los elementos de la tesis doctoral, señala ciertos rasgos del intransigentismo anticomunista de autores como Julio Meinvielle y Jordán Bruno Genta, y describe la presencia en Argentina de la congregación mencionada anteriormente, encabezada por los sacerdotes Georges Vinson y Joseph Chénard, así como la fundación y actuación de la Ciudad Católica Argentina, dirigida por Mateo Roberto Gorostiaga y Carlos Alberto Sacheri, y sus relaciones con la matriz francesa.

Elena Scirica, por su parte, ha profundizado en el discurso contenido en revistas y publicaciones conservadoras, antiliberales, antifeministas y anticomunistas argentinas, algunas de ellas influidas por el movimiento *Tradição, Família e Propriedade*. En lo que concierne a la crítica en torno a ciertas reacciones frente a las nuevas tendencias posconciliares, ha estudiado las ideas de aquellos que se opusieron por medio de libros y publicaciones al avance del progresismo católico y del comunismo en Argentina, en los años inmediatos posteriores al Concilio. Como muestra de lo anterior se pueden considerar sus estudios sobre el escritor Carlos Sacheri⁵⁷ y el equipo de redacción de la versión argentina de la revista *Verbo*,⁵⁸ grupo que tenía conexiones con La Cité Catholique y con personajes cercanos al tradicionalismo católico, como el obispo brasileño De Castro Mayer.

⁵⁵ Mario Ranalletti, "Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976)", Daniel Feiershtein, *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 249-281.

⁵⁶ Mario Ranalletti, "Aux origines du terrorisme d'État en Argentine. Les influences françaises dans la formation des militaires argentins (1955-1976)", *Dans Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, núm. 105, París, Presses de Sciences Po, 2010/2011, pp. 45-56.

⁵⁷ Elena Scirica, "Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra la 'Iglesia clandestina'", *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Segneti*, año 10, núm. 10, Córdoba, 2010, pp. 283-301.

⁵⁸ Elena Scirica, "Visión religiosa y acción política. El caso de *Ciudad Católica-Verbo* en la Argentina de los años sesenta", *Prohal Monográfico, revista del programa de Historia de América Latina*, vol. 2, 1a. sección, "Vital Monográfico", núm. 2, Buenos Aires, Instituto Ravignani-Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 26-56.

Scirica se ha especializado también en el análisis de la revista *Cruzada*, cuyos redactores estuvieron, en varios casos, ligados a lo que fue posteriormente la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, inspirada en el movimiento de Correa de Oliveira. Esta autora ha estudiado los ataques de los actores señalados contra organizaciones de izquierda católica, como el Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo,⁵⁹ en los cuales no obstante se aludía a la obediencia a Paulo VI, con lo que se observa una actitud que se puede categorizar de “conservadora intransigente”. En otro texto, en el que menciona las relaciones tanto de colaboración y coincidencia ideológica como de controversias⁶⁰ entre diversos grupos y publicaciones católicos anticomunistas argentinas de la segunda mitad de los años sesenta, también se perfilan algunas características discursivas que sentarían las bases del anti-progresismo católico del posconcilio.

Otro aporte interesante de Scirica para el tema de esta obra es el texto en donde se hace un análisis comparativo entre dos de sus organizaciones de estudio recurrentes: Ciudad Católica y Tradición, Familia y Propiedad,⁶¹ el cual muestra algunas de sus diferencias y coincidencias, mencionando que ambas agrupaciones denunciaron lo que consideraron la infiltración marxista al interior de la Iglesia en los años posconciliares. Aunque Scirica cuenta con muchas otras investigaciones relacionadas con publicaciones impresas conservadoras, se mencionan sólo las anteriores por ser las que se

⁵⁹ Elena Scirica, “El grupo ‘Cruzada’–‘Tradición Familia y Propiedad’ (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta”, *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, vol. 18, núm. 36, Bogotá, Universidad Javeriana, enero-junio de 2014, pp. 65-81.

⁶⁰ Elena Scirica, “Núcleos católicos anticomunistas bajo el ‘Onganiato’. Encuentros y desencuentros”, Florencia Osuna y María Valeria Galván (comps.), *Política y cultura durante el Onganiato: nuevas perspectivas para la investigación de la presidencia de Juan Carlos Onganía (1966-1970)*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2014, pp. 47-65.

⁶¹ Elena Scirica, “Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquio: “Pensar las derechas en América Latina, siglo XX”, sesión núm. 3, “Derechas y Religión”, Institut des sciences humaines et sociales du CNRS, París, junio de 2017. <<http://nuevomundo.revues.org/70570>>. Consultada el 1 de abril de 2024. Aun cuando la autora considera a las dos organizaciones que estudia como “tradicionalistas e intransigentes”, de acuerdo con lo que se plantea en el capítulo I del presente libro, Ciudad Católica podría considerarse como tradicionalista, mientras que Tradición, Familia y Propiedad se clasificarían en el conservadurismo antiprogresista, aunque ciertamente ambas organizaciones serían intransigentistas.

vinculan de manera más directa con el tradicionalismo opositor al Concilio Vaticano II.

El investigador Facundo Cersosimo ha presentado ponencias que abordan el tradicionalismo católico argentino, aun cuando cabe aclarar que su noción de este, al basarse en el concepto ofrecido por Martín Obregón,⁶² señalado párrafos atrás, no coincide necesariamente con la manera en que el término se aborda en la presente investigación. No obstante, Cersosimo hace referencia directa a la participación de los opositores al Concilio Vaticano II y al progresismo eclesástico en coyunturas concretas, una de las cuales fue la visita de Marcel Lefebvre a Argentina en 1977,⁶³ en la que varios de los núcleos analizados dieron una cálida acogida al prelado tradicionalista. Este autor también analiza en un artículo⁶⁴ los distintos posicionamientos favorables, con sus respectivos matices, a la guerra de las Malvinas de 1982, expresados en publicaciones como *Cabildo* o difundidos por agrupaciones ligadas a Ciudad Católica o a Tradición, Familia y Propiedad, esta última mostrando sus reservas a la operación de los militares argentinos en las islas.

Cersosimo aborda asimismo el tema de la organización de congresos anticomunistas en los ámbitos nacional e internacional en los que participaron núcleos tradicionalistas (no sólo personas ligadas a *Cabildo* y a Ciudad Católica, sino también organismos como el grupo Falange de Fe que se adhería abiertamente a los posicionamientos del arzobispo Lefebvre), personajes cercanos a la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (como Andrés de Asboth, Horacio Calderón y el sacerdote Raúl Sánchez Abelenda) o incluso intelectuales sedevacantistas (como Carlos Disandro). El artículo hace notar las conexiones de estos núcleos con otras agrupaciones y líderes tanto dentro de

⁶² Facundo Cersosimo, "La 'Iglesia militar' entre el Operativo Independencia y los inicios del Golpe de 1976. El caso del Vicariato Castrense", *Actas de la VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 2010, p. 3, nota 4.

⁶³ Facundo Cersosimo, "Tensiones en el tradicionalismo católico argentino: la visita de monseñor Marcel Lefebvre de 1977" (ponencia), XIII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Catamarca, Argentina, Universidad Nacional de Catamarca, 10 al 13 de agosto de 2011.

⁶⁴ Facundo Cersosimo, "Coincidencias y disidencias de los tradicionalistas católicos argentinos en torno a la Guerra de Malvinas", *Revista Cultura y Religión*, vol. VI, núm. 1, Santiago, Universidad Arturo Prat, junio, 2012, pp. 164-182.

la misma Argentina como en otros países.⁶⁵ En otro texto,⁶⁶ alude las críticas que los seguidores argentinos de Ciudad Católica y Tradición, Familia y Propiedad y los redactores de *Cabildo* y *Roma* hicieron en su momento en contra de la campaña a favor de los derechos humanos que se expresó en un documento del episcopado argentino en 1977, así como su participación en las polémicas relacionadas con el mismo tema del periódico *La Nueva Provincia*.

También vinculado al tema de la relación entre los que este autor argentino denomina tradicionalistas católicos y el régimen autoritario iniciado en 1976, es el texto en el que analiza el fortalecimiento de las vinculaciones y posicionamientos académicos de intelectuales y militantes anticomunistas y antiprogresistas como Antonio Caponetto y su hermano Mario, Juan Carlos Montiel, Jorge Ferro y Patricio Randle, entre otros, con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas durante la gestión de Juan Rafael Llerena al frente del Ministerio de Cultura y Educación, entre 1978 y 1981, al igual que el influjo del pensamiento católico intransigente en los contenidos de la asignatura denominada “formación moral y cívica”.⁶⁷

Cersosimo publicó también un artículo⁶⁸ en donde además de hacer un perfil ideológico de quienes etiqueta como “tradicionalistas católicos”, hace un balance historiográfico del tratamiento dado a estos actores y otros afines, así como a sus relaciones con el ejército, la Iglesia y núcleos nacionalistas afines por parte de otros autores especializados en la trayectoria del nacionalismo y las derechas de su país como Marissa Navarro, Enrique Zuletta,

⁶⁵ Facundo Cersosimo, “Anticomunistas, nacionalistas y católicos. Trayectorias y redes transnacionales de la militancia contra-revolucionaria argentina en las décadas de 1970 y 1980”, Cândido Rodrigues y Gizele Zanotto (coords.), *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*, Cuiabá, Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2013, pp. 246-274.

⁶⁶ Facundo Cersosimo, “Las nuevas armas del ‘enemigo’. Los tradicionalistas católicos argentinos y su ‘cruzada’ contra los derechos humanos durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)”, *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 2013, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 171-186.

⁶⁷ Facundo Cersosimo, “Por la instauración de la ‘Nación católica’. La formación moral y cívica durante la gestión del ministro Juan Rafael Llerena Amadeo (1978-1981)”, *Clío & Asociados. La historia enseñada*, núm. 18, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2014, pp. 63-78.

⁶⁸ Facundo Cersosimo, “El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia católica y los nacionalismos”, *PolHis, Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, año 7, núm. 14, julio-diciembre de 2014, pp. 341-374.

David Rock, Sandra Mc Gee, Daniel Lvovich, Fernando Devoto, Loris Zanatta, Mario Ranalletti, Elena Scirica, entre otros.

En otro texto,⁶⁹ el autor argentino analiza la trayectoria biográfica y el pensamiento de Julio Meinvielle, Carlos Sacheri y Jordán Bruno Genta, intelectuales a quienes clasifica dentro del “tradicionalismo católico” (si bien, de acuerdo con lo establecido en el capítulo II de este libro, podrían caracterizarse de manera más exacta como conservadores intransigentes, aunque ciertamente fueron opositores al progresismo católico posconciliar). En este artículo Cersosimo plantea, además, algunos puntos relacionados con iniciativas de “contramemoria” difundidas por quienes exaltaban y consideraban mártires o, al menos, como víctimas inocentes a los tres pensadores anticomunistas fallecidos trágicamente entre 1973 y 1974, tales como la asociación “Familiares y Amigos de Muertos por la Subversión” (Famus), entre otros sectores y medios de comunicación. Asimismo, en otro texto,⁷⁰ Cersosimo retoma el análisis del pensamiento de Meinvielle, Sacheri y Genta, ahondando en sus coincidencias, matices y diferencias, así como en sus relaciones con los grupos afines al tradicionalismo católico, por ejemplo, la relación de Sacheri con Ciudad Católica.

Sin embargo, hasta el momento, el trabajo en el que Cersosimo aborda con mayor amplitud el fenómeno del tradicionalismo católico argentino es su tesis doctoral convertida en libro,⁷¹ en la que se enfoca principalmente en el papel que desempeñó esta corriente católica radical en el contexto del régimen militar argentino, iniciado en 1976. Además de detallar la influencia en el país rioplatense de organizaciones ya aludidas en otras de sus

⁶⁹ Facundo Cersosimo, “Memorias y usos públicos del pasado en torno a la ‘lucha antisubversiva’. Notas sobre Carlos Sacheri y Jordán Bruno Genta”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, vol. 16, núm. 2, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 2016, e028.

⁷⁰ Facundo Cersosimo, “El tradicionalismo católico argentino. Una biografía colectiva a partir de sus intelectuales”, Alarcón Menchaca, Martínez Villegas y Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas de México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019, pp. 113-133.

⁷¹ Facundo Cersosimo, “‘El proceso fue liberal’. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)”, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015 (tesis de doctorado en historia); Facundo Cersosimo, “*Videla fue un liberal*”. *Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*, Los Polvorines-Posadas-La Plata, Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de Misiones-Universidad Nacional de La Plata, 2022.

publicaciones como *Ciudad Católica y Tradición, Familia y Propiedad*, ahonda en las trayectorias, acercamientos o distanciamientos, respectivamente, de publicaciones como la edición argentina de *Verbo, Roma, Cabildo y La Nueva Provincia* con los planteamientos de monseñor Marcel Lefebvre, y también aborda la aludida visita de dicho jerarca francés a la Argentina en el segundo año del gobierno de Jorge Videla, así como las relaciones cordiales de este arzobispo con el gobernante militar.

Por su parte, la antropóloga María Bargo, quien ha presentado ponencias⁷² sobre el tema, elaboró su tesina de licenciatura,⁷³ proporcionando una serie de análisis referentes a las características identitarias de los lefebvristas argentinos, como resultado de una investigación de campo que incluyó la realización de entrevistas a seguidores de la FSSPX en el país sudamericano. Dicha autora también exploró la metodología del análisis comparativo en un texto que realizó en conjunto con Mariana Espinosa,⁷⁴ en el cual, por medio de herramientas etnográficas, se confrontan los elementos identitarios, las prácticas y los ritos de una comunidad lefebvrista argentina con los de una agrupación protestante denominada Hermanos Libres, resaltando la apelación a la tradición auténtica y la sacralización del ritual que ambos colectivos proyectan como un rasgo central de su accionar. Bargo publicó adicionalmente un artículo⁷⁵ en donde, con base también en entrevistas y observaciones analizadas con diversas herramientas antropológicas, estudió el papel de la santa misa como elemento de identidad y cohesión entre los

⁷² María Bargo, “Ser la ‘Tradición’”, *Actas de las primeras jornadas interdisciplinarias de jóvenes investigadores en ciencias sociales*, Universidad Nacional San Martín, Buenos Aires, 8 al 19 de mayo de 2013; María Bargo, “La tradición como conformación identitaria: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Argentina” (ponencia). XI Congreso Argentino de Antropología Social “Edgardo Garbulsky”, Rosario, Argentina, 23 al 26 de julio de 2014.

⁷³ María Bargo, “Vivir según la tradición: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X”, Buenos Aires, Universidad Nacional San Martín, 2014 (tesina de licenciatura en antropología).

⁷⁴ María Bargo y Mariana Espinosa, “Construir la iglesia de siempre. Estudio sobre la afirmación de identidades en el catolicismo y el evangelismo de la Argentina contemporánea”, *Plura. Revista de estudos se Religião*, vol. 7, núm. 2, Assis, Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões, 2016, pp. 201-222.

⁷⁵ María Bargo, “Ritualizando la identidad tradicional. La misa tridentina de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X”, *Sociedad y Religión*, vol. 27, núm. 47, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), mayo de 2017, pp. 83-101.

seguidores del movimiento fundado por el arzobispo Lefebvre en la localidad de Martínez, en el área conurbada de Buenos Aires. Retomando el método comparativo, Bargo presentó una ponencia en 2022,⁷⁶ en donde contrasta algunos aspectos de las actividades, la identidad y el discurso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y del Opus Dei, así como su respectiva relación con el mundo moderno.

En el ámbito de los estudios sobre las reacciones opuestas al progresismo católico posterior al Concilio Vaticano II en Chile, existe el texto de Fabián Bustamante,⁷⁷ quien señala algunas de las características del anticomunismo del grupo juvenil que publicaba la revista *Fiducia*, el cual actuó en los años sesenta y principios de los setenta en el país mencionado y que, inspirado por las ideas de Correa de Oliveira, se opuso tanto a los posicionamientos de la democracia cristiana —entonces en el poder en el país andino—, como a las tendencias de simpatía hacia la izquierda revolucionaria. Desde las páginas de *Fiducia*, también se condenaban las nuevas corrientes teológicas que se hacían presentes entre algunos clérigos chilenos en los años posconciliares. Durante los inicios del régimen militar de Augusto Pinochet, la revista calificó de “infiltrados marxistas en la Iglesia” a los sacerdotes y jerarcas críticos del gobierno, en especial al cardenal Raúl Silva Enríquez.

Por otro lado, Stephan Ruderer,⁷⁸ además de aludir al conflicto entre el cardenal Silva y los seguidores locales de Tradición, Familia y Propiedad, también señala en su texto el caso de los conservadores antiprogresistas argentinos y examina las características del discurso con el que estos sectores,

⁷⁶ María Bargo, “La diversidad al interior del catolicismo conservador, La Fraternidad Sacerdotal San Pío X y el Opus Dei y su accionar en la esfera pública” (ponencia), XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, “Religiões na América Latina: Horizontes e Novos Desafios”, Río de Janeiro, Brasil, 9 al 13 de agosto de 2022.

⁷⁷ Fabián Bustamante, “Sinopsis del itinerario de los ‘caballeros católicos’ de Plinio Correa en Chile: *Fiducia* y la edificación discursiva de una utopía contrarrevolucionaria (1963-1973)”, Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuação transnacional da TFP*, Passo Fundo, Acervus editora, 2020, pp. 149-193. <https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanwjwC/view>. Consultada el 1 de abril de 2024.

⁷⁸ Stephan Ruderer, “¿Con veneración, afecto y obediencia? La TFP en Chile y Argentina y su relación con la jerarquía eclesial”, Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuação transnacional da TFP*, pp. 195-220. <https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanwjwC/view>. Consultada el 1 de abril de 2024.

además de reclamar su autonomía como laicos, interpretaban respectivamente el sentido de la obediencia y la resistencia frente a jerarcas (tanto los obispos como el mismo Papa) que, de acuerdo con su posicionamiento, se alejaban de las enseñanzas tradicionales, abriendo la oportunidad de colaboración de la Iglesia con el comunismo y alabando a gobiernos como el cubano, en lugar de condenar al marxismo con la firmeza de décadas anteriores.

La historiografía acerca del tradicionalismo católico en México

Para el ámbito mexicano, hay una serie de investigaciones cuyo tema central aun cuando no es el tradicionalismo católico, al referirse a la trayectoria de organizaciones católicas de carácter reservado como los Tecos y el Yunque, hacen alusiones relativamente breves y desde una perspectiva muy general a algunas de las consecuencias que trajo el Concilio Vaticano II para los católicos radicales mexicanos. Estas investigaciones han sido realizadas tanto por periodistas como Manuel Buendía⁷⁹ y Álvaro Delgado,⁸⁰ como por investigadores académicos como Fernando M. González,⁸¹ Mario Santiago,⁸² Luis

⁷⁹ Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, 2a. ed., México, Rayuela, 1996.

⁸⁰ Álvaro Delgado, *El Yunque, la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003; Álvaro Delgado, *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janés, 2004.

⁸¹ Fernando M. González, "Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975)", *Historia y Grafía*, núm. 29, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 57-93; Fernando M. González, "Sociedades reservadas católicas y democracia", Roger Bartra (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, México, Herder-Fundación Konrad Adenauer, 2009, pp. 131-171; Fernando M. González, "Cuando una sociedad 'secreta' se manifiesta con violencia ante sus aliados: De tecos, jesuitas, clérigos y políticos" (ponencia), 54 Congreso Internacional de Americanistas "Construyendo Diálogos en las Américas", Viena, Austria, 18 de julio de 2012.

⁸² Mario Virgilio Santiago, "Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (muor), 1962-1975", México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2012 (tesis de maestría en historia moderna y contemporánea); Mario Virgilio Santiago Jiménez, "Anticomunismo católico. Origen y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (muor), 1962-1975", Carmen Collado (coord.), *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto Mora, 2015, pp. 187-254.

Ángel Hurtado⁸³ y Ariadna Guerrero.⁸⁴ Estos autores hacen referencia al anti-progresismo de grupos ligados al Yunque, como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) y su conflictiva relación con la jerarquía eclesiástica. Buendía, Delgado y González mencionan el conflicto y rivalidad que surgió entre los Tecos y el Yunque, debido a su reacción ante los cambios impulsados por el Concilio, cuando los primeros se adhirieron al tradicionalismo católico, mientras que los segundos tomaron una postura que podría calificarse, sobre todo en los años inmediatos del posconcilio, como de conservadora intransigente.⁸⁵

Por otro lado, y ya en referencia más directa al tradicionalismo católico, en sus obras sobre la historia de la Iglesia en México el siglo xx, publicadas por primera vez en 1992, Roberto Blancarte⁸⁶ y José Miguel Romero de Solís,⁸⁷ fueron los primeros en el ámbito académico en mencionar, al menos brevemente, la influencia del sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga en el sedevacantismo y el inicio de la actividad de la FSSPX en México.

El autor de esta obra, Austreberto Martínez, ha realizado algunos estudios sobre la temática en México; por un lado, un texto sobre el panorama histórico general de las características del tradicionalismo católico en el país, en sus distintas vertientes,⁸⁸ así como una aproximación a las descalificaciones de los primeros autores tradicionalistas mexicanos hacia las manifestaciones cercanas al progresismo emanadas de la reunión de la

⁸³ Luis Ángel Hurtado, "Diferentes agrupaciones católicas de derecha en el siglo xx en México, sociedades secretas, agrupaciones públicas que se clandestinizan o híbridas secretas y públicas infiltradas por una secreta", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014 (tesis de maestría en estudios políticos y sociales).

⁸⁴ Ariadna Guerrero, "La reactivación de la derecha universitaria en México, El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) 1962-1970", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012 (tesis de licenciatura en historia).

⁸⁵ Tema que se abordará con mayor detalle en los capítulos IV y V de este libro.

⁸⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-Colegio Mexiquense, 1992.

⁸⁷ José Miguel Romero, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, 2ª. ed., México, El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2006.

⁸⁸ Austreberto Martínez Villegas, "La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II", *Caleidoscopio*, año 18, núm. 32, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, enero-junio de 2015, pp. 19-42.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín de 1968⁸⁹ y, por otro lado, una investigación específica sobre la revista *Integridad Mexicana* y sus variaciones en su postura frente a los Papas posconciliares, que llevó a la publicación a posicionarse en una tendencia inicial conservadora intransigente y, posteriormente, a una lefebvrista.⁹⁰

En lo que respecta a estudios biográficos relacionados con personalidades relevantes o algunos líderes tanto conservadores intransigentes como tradicionalistas mexicanos, se puede mencionar la biografía del sacerdote exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga, elaborada por Antonio Rius Facius, cuya primera edición apareció con el título *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*⁹¹ siendo cambiado en la segunda edición por: *Excomulgado. Por denunciar la traición del Concilio*⁹² la cual aunque forma parte de los textos que se escribieron con la intención de difundir el ideario tradicionalista, se puede considerar que es la primera investigación hecha con la finalidad de dar a conocer la trayectoria de vida del principal líder sedevacantista en México. Precedida por una breve explicación sobre lo que el autor denomina “neomodernismo”, el escritor describe la vida de Sáenz Arriaga enfatizando su percepción sobre lo ocurrido en el Concilio Vaticano II y sobre la aparición del progresismo católico en México. Además de detallar las circunstancias que lo llevaron al sedevacantismo, Rius Facius argumenta sobre la injusticia de la excomunión contra su biografiado.

Entre otros textos que han abordado como objeto central de su estudio el tema del tradicionalismo católico, se encuentran el de Martha Pacheco,⁹³

⁸⁹ Austreberto Martínez Villegas, “La condena del tradicionalismo católico a las directrices emanadas de la segunda reunión de la Celam de 1968 en Medellín”, Laura Alarcón Menchaca (coord.), *Entre la pugna y la conciliación. Iglesia católica y Estado en México y Brasil*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2017, pp. 83-102.

⁹⁰ Austreberto Martínez Villegas, “Del conservadurismo al lefebvrismo: La revista *Integridad Mexicana* y su evolución discursiva durante el posconcilio, 1968-2003”, *Efemérides Mexicana*, vol. 37, núm. 109, México, Universidad Pontificia de México, marzo-abril de 2019, pp. 133-159.

⁹¹ Antonio Rius Facius, *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*, México, Costa Amic, 1980.

⁹² Antonio Rius Facius, *Excomulgado. Por denunciar la traición del Concilio*, México, s.e., 1983.

⁹³ María Martha Pacheco, “Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga”, María Martha Pacheco Hinojosa (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo xx*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 337-366.

el cual también aporta una semblanza biográfica sobre Joaquín Sáenz Arriaga y su trascendencia en el campo del sedevacantismo mexicano. Asimismo, el autor de esta obra publicó un estudio comparativo entre el pensamiento anticomunista y antijudío del mencionado exjesuita y el del clérigo intelectual argentino Julio Meinvielle.⁹⁴ Por su parte, Alejandra Nava, en su tesis de licenciatura, aborda biográficamente la figura de Antonio Rius Facius,⁹⁵ uno de los principales defensores de la postura opositora al Concilio, y si bien se enfocó principalmente en su pensamiento y militancia con relación a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, también dedicó espacio al análisis de su postura en torno al Concilio Vaticano II. Rius también fue investigado por María del Carmen Ibarrola, quien en su tesis de maestría⁹⁶ realizó un estudio profundo de su visión sobre la historia nacional y los principales rasgos de su posicionamiento tradicionalista, mientras que en un texto publicado en 2019,⁹⁷ además de hacer una revisión general de la trayectoria bibliográfica del autor tradicionalista, examina su recorrido intelectual y la gradual radicalización de sus posturas acerca del papado y los cambios posconciliares.

Algunos aspectos de la trayectoria vital y el pensamiento de actores que se distinguieron en el ámbito de lo que, de acuerdo con lo que se precisará en el capítulo II de este libro, se puede denominar el conservadurismo intransigente, han sido estudiados académicamente en mayor medida que lo han sido los intelectuales e ideólogos tradicionalistas. En este caso están Salvador Abascal y Salvador Borrego, cuyas trayectorias de vida y rasgos discursivos han sido examinados, para el caso del primero, por Édgar González

⁹⁴ Austreberto Martínez Villegas, “El anticomunismo y el antijudaísmo en dos proyectos de nación católica”, *Caminhos*, vol. 13, núm. 1, Goias, Programa de Pos-graduacao Strictu Sensu em Ciencias da Religiao, Pontificia Universidade Católica de Goias, enero-junio de 2015, pp. 29-40. <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/issue/view/212>>. Consultada el 13 de marzo de 2016.

⁹⁵ Alejandra Nava, “El pensamiento de Antonio Rius Facius y la Asociación de la Juventud Católica, 1930-1970”, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012 (tesis de licenciatura en historia).

⁹⁶ María del Carmen Ibarrola, “La historiografía católica mexicana: el caso de Antonio Rius Facius”, México, Universidad Iberoamericana, 2014 (tesis de maestría en historia).

⁹⁷ María del Carmen Ibarrola, “Rupturas en el integrismo católico mexicano posconciliar. Una mirada desde el caso de Antonio Rius Facius”, Alarcón Menchaca, Martínez Villegas y Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019, pp. 165-179.

Ruiz (desde el ámbito periodístico)⁹⁸ y Rodrigo Ruiz Velasco,⁹⁹ mientras que para el segundo se tiene el trabajo del politólogo Miguel Ángel Jasso¹⁰⁰ y la tesis de licenciatura del mismo Ruiz Velasco,¹⁰¹ en tanto que David Castillo¹⁰² realizó una investigación de tesis doctoral sobre ambas figuras. Estos autores, sin abordar de lleno el tema de las reacciones del conservadurismo intransigente ante el Concilio, tratan, aunque con brevedad, algunos aspectos de la crítica de Abascal y Borrego en contra del progresismo católico, especialmente a través de algunos de sus libros y de la participación de ambos en la publicación periódica *La Hoja de Combate*, así como el conflicto de Abascal con algunos núcleos tradicionalistas.

Por su parte, Austreberto Martínez colaboró para el *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México*, publicado en 2021, con las fichas correspondientes a Salvador Abascal Infante,¹⁰³ René Capistrán Garza,¹⁰⁴ Moisés Carmona Rivera,¹⁰⁵ Manuel Magaña Contreras¹⁰⁶ y Joaquín Sáenz

⁹⁸ Edgar González Ruiz, *Los Abascal, conservadores a ultranza*, México, Grijalbo, 2002.

⁹⁹ Rodrigo Ruiz Velasco, *Salvador Abascal, el mexicano que desafió a la revolución*, México, Rosa María Porrúa, 2014. Cabe mencionar que sobre Salvador Abascal, en 2014 Tania Hernández publicó un libro que trata de su trayectoria como sinarquista, y en 2015 Francisco Alejandro García Naranjo publicó un artículo sobre su anticomunismo y su antianiquismo (el cual, por cierto, es tendencioso y repite prejuicios que están fuera de lugar en un trabajo académico). Sin embargo, dichos trabajos no fueron tomados en cuenta en la elaboración de esta obra, dado que no abordan ni siquiera brevemente el tema del antiprogresismo de Abascal, posterior al Concilio Vaticano II.

¹⁰⁰ Miguel Ángel Jasso, *Salvador Borrego E., el escritor prohibido*, México, s. e., 2015.

¹⁰¹ Rodrigo Ruiz Velasco, "El antijudaísmo en el pensamiento de Salvador Borrego: entre la cruz gamada y la cruz de Cristo", Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008 (tesis de licenciatura en historia).

¹⁰² David Castillo, "A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego", México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2012 (tesis de doctorado en historiografía).

¹⁰³ Austreberto Martínez Villegas, "Abascal Infante, Salvador (1910-2000)", María Gabriela Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo xx*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021, pp. 20-23.

¹⁰⁴ Austreberto Martínez Villegas, "Capistrán Garza, René (1898-1974)", Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 102-105.

¹⁰⁵ Austreberto Martínez Villegas, "Carmona Rivera, Moisés (1912-1991)", Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 106-107.

¹⁰⁶ Austreberto Martínez Villegas, "Magaña Contreras, Manuel (1928-2015)", Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 416-419.

Arriaga.¹⁰⁷ En la misma obra, Miguel Ángel Jasso escribió el relato biográfico de Salvador Borrego,¹⁰⁸ en tanto que María del Carmen Ibarrola aportó la ficha alusiva a Gloria Riestra,¹⁰⁹ mientras que Alejandra Nava en coautoría con Valentina Torres Septién escribieron la biografía correspondiente a Antonio Rius Facius.¹¹⁰

En cuanto a los estudios regionales sobre el tradicionalismo católico, los investigadores Irma Gabriela Fierro y Ricardo Augusto Schiebeck Villegas han realizado una serie de indagaciones sobre estos grupos en la ciudad de Chihuahua. Las respectivas tesis de ambos son trabajos pioneros con relación a esta corriente religiosa en dicha ciudad del norte de México. El estudio de Fierro¹¹¹ se enfoca en el análisis antropológico del grupo local de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, centrándose en su relación con la sociedad de dicha urbe, y en los mecanismos y estrategias que llevó a cabo para darse a conocer, además de sus acercamientos y conflictos con la jerarquía católica oficial de Chihuahua. Fierro también publicó un par de artículos¹¹² en los que sintetiza algunos aspectos analizados en su tesis, y, en el contexto del pluralismo religioso de las décadas recientes, enfatiza el posicionamiento de los feligreses de la congregación fundada por monseñor Marcel Lefebvre residentes en la ciudad norteña; además reseña la trayectoria histórica

¹⁰⁷ Austreberto Martínez Villegas, “Sáenz Arriaga, Joaquín (1899-1976)”, Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 615-618.

¹⁰⁸ Miguel Ángel Jasso, “Borrego Escalante, Salvador (1915-2018)”, Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 76-79.

¹⁰⁹ María del Carmen Ibarrola, “Riestra de Wolff, Gloria (1929)”, Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 581-583.

¹¹⁰ Alejandra Nava y Valentina Torres, “Rius Facius, Antonio (1918-2012)”, Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 583-586.

¹¹¹ Irma Gabriela Fierro, “La Fraternidad San Pío X, desde la disidencia y frente al pluralismo religioso de la ciudad de Chihuahua”, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010 (tesis de licenciatura en antropología).

¹¹² Irma Gabriela Fierro, “La historia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Chihuahua y las múltiples controversias en torno a ella”, Andrés Oseguera Montiel y Abel Rodríguez López (coords.), *Pluralismo y religión en Chihuahua. Estudios sobre el conflicto religioso*, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela de Antropología e Historia del Norte, 2016, pp. 139-156; Irma Gabriela Fierro, “Tradicionalismo y pluralidad religiosa. El caso de la Fraternidad San Pío X en la ciudad de Chihuahua”, Edgar Moreno y José Valenzuela (comps.), *Los nortes de México. Culturas, geografías y temporalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017, pp. 207-222.

de la FSSPX en la ciudad y ciertas controversias que ha generado. Dicha autora dio a conocer igualmente una investigación¹¹³ con un enfoque más metodológico en el que plantea la utilización de fuentes materiales en los debates litúrgicos sobre la misa tridentina que plantean los lefebvristas chihuahuenses con sus adversarios posconciliares.

Por su parte, Schiebeck, en su tesis de licenciatura,¹¹⁴ con bases teóricas, sociológicas y antropológicas, analiza la celebración de la misa tridentina en la ciudad de Chihuahua, tanto desde el estudio de la recepción de los cambios litúrgicos posconciliares, como del desarrollo de las distintas comunidades locales sedevacantistas y lefebvristas, por ejemplo, la dirigida en la parroquia de San Lorenzo por el sacerdote Dizán Vázquez, quien logró el permiso de la autoridad eclesiástica para celebrar el llamado “rito romano extraordinario”. Aunado a lo anterior, este autor incluye un detallado análisis, fruto de observaciones personales del ritual tridentino y de las reacciones y percepciones de los feligreses ante el mismo. De manera conjunta, Fierro y Schiebeck publicaron dos estudios sobre el tema, el primero de ellos¹¹⁵ hace referencia a dos debates epistolares entre clérigos tradicionalistas y obedientes a la jerarquía en el contexto de Chihuahua, en los que se enuncian los argumentos de las partes contendientes. En el segundo texto publicado en asociación,¹¹⁶ Fierro y Schiebeck indagan, desde teorías centradas en lo semiológico y en el análisis pragmático, la centralidad del latín

¹¹³ Irma Gabriela Fierro, “La misa: forma y sustancia. El uso de fuentes materiales en el análisis de los debates litúrgicos recientes”, Jesús López García y Raúl Rivero Canto (coords.), *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017, pp. 187-194.

¹¹⁴ Ricardo Augusto Schiebeck, “Católicos posconciliares y tradicionalistas. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la Ciudad de Chihuahua”, Chihuahua, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, 2019 (tesis de licenciatura en antropología social).

¹¹⁵ Irma Gabriela Fierro y Ricardo Augusto Schiebeck, “El tradicionalismo católico en Chihuahua a debate: notas sobre el conflicto religioso entre autoridades eclesiásticas a través de la comunicación pública-epistolar contemporánea”, Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019, pp. 211-232.

¹¹⁶ Irma Gabriela Fierro y Ricardo Augusto Schiebeck, “La centralidad del latín en el tradicionalismo católico. Contraste de propuestas para su análisis”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, vol. XV, núm. 29, México, Universidad Iberoamericana, junio de 2020, pp. 248-276.

como elemento identitario de los diversos grupos católicos tradicionalistas en la capital chihuahuense.

Sobre el tradicionalismo católico en Guadalajara, ciudad que es objeto particular de estudio en esta obra, se puede aludir primero a un artículo referente a la relación entre los Tecos y el tradicionalismo católico de José Alfonso Ayala,¹¹⁷ el cual da una visión general sobre los nexos entre la organización reservada y el sedevacantismo, y señala que existe una doble fuente de identidad entre seguidores del sedevacantismo que, a la vez, eran militantes de los Tecos; analiza asimismo información sobre la relación de este grupo con el cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez. Cabe indicar que Ayala publicó en 2017 un texto en su perfil de la página Academia.edu en el que corrige y se desdice de varias de las afirmaciones del escrito publicado en 2006.¹¹⁸ Con base en el argumento de la falta de una adecuada crítica de fuentes, debida a su inexperiencia del momento, considera que no hay bases reales para afirmar vínculos, en los años en que se publicó el artículo, entre varios de los grupos y clérigos tradicionalistas en Guadalajara y ciertos movimientos nacionalistas (presumiblemente los Tecos), según se afirma en el texto de 2006, además de que, de acuerdo con Ayala, no se tomaron en cuenta las circunstancias particulares de cada uno de los actores del tradicionalismo en la capital jalisciense debido a que hubo una insuficiente confrontación de un más amplio número de fuentes y testimonios.

Por su parte, Mónica Naymich López Macedonio, en su tesis para obtener el grado de maestría,¹¹⁹ abordó el tema referente a los Tecos dando una visión general de su ideología, del contexto en que se originó la agrupación y de los nexos que tenían con diversas organizaciones de todo el mundo, así como

¹¹⁷ José Alfonso Ayala, “Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara”, *Grieta*, vol. 1, núm. 2, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, mayo-octubre de 2006, pp. 54-65.

¹¹⁸ José Alfonso Ayala, “Una rectificación sobre el artículo ‘Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara’ publicado en 2006 en la revista *Grieta, estudios y narraciones históricas*”, Guadalajara, 2017. <https://www.academia.edu/35590525/Rectificaci%C3%B3n_a_Tradicionalismo_y_ultraderecha_en_Guadalajara>. Consultada el 2 de febrero de 2024.

¹¹⁹ Mónica Naymich López Macedonio, “Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista”, México, Instituto Mora, 2007 (tesis de maestría en historia moderna y contemporánea).

de su participación en la organización del Sexto Congreso Mundial Anticomunista en la Ciudad de México, en agosto de 1972, a través de su organismo público, la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (Femaco). A dicho evento asistieron algunos grupos de opositores al progresismo católico.¹²⁰ Ciertos elementos relativos a la relación entre los Tecos y los orígenes del tradicionalismo católico en Guadalajara son planteados en el libro sobre esta organización, publicado en 2019 por Fernando M. González,¹²¹ vinculándolos con algunos otros conflictos que los dirigentes de la agrupación reservada tuvieron con autoridades eclesiásticas.

Algunos materiales publicados para el caso de Guadalajara por Austreberto Martínez, los cuales si bien son, en un par de casos, versiones preliminares de temas abordados en el capítulo VI de la presente obra,¹²² fueron de los primeros trabajos académicos publicados sobre el desarrollo histórico de los liderazgos y grupos tradicionalistas en el contexto particular de la capital jalisciense, así como las divisiones y disputas entre ellos y contra los Tecos. Otro capítulo de trabajo colectivo publicado por el autor de este libro aborda, con cierto detalle, la acción e ideología de un grupo tradicionalista de Guadalajara denominado Seminario Laico Juvenil y su publicación, *Adalid*,¹²³ que estuvo activo en una parroquia de la capital jalisciense durante los años setenta.

¹²⁰ Cabe precisar que en este apartado se hace mención solo de los textos que tratan directamente sobre el tradicionalismo católico o sobre aspectos de la relación entre los Tecos y esta agrupación; se omite señalar títulos de autores como Federico de la Torre, Alma Dorantes, Óscar García Carmona y Laura Romero, entre otros, pues sus textos se refieren en su mayor parte a aspectos relacionados con la historia de los Tecos y de la UAG, que aunque son útiles para conocer los antecedentes históricos de la organización reservada, no hacen referencia directa ni al periodo ni al tema objeto del presente estudio.

¹²¹ Fernando González, *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*, México, Herder, 2019.

¹²² Austreberto Martínez Villegas, "Fragmentación católica sedevacantista en Guadalajara", *Estudios Jaliscienses*, núm. 99, Zapopan, El Colegio de Jalisco, febrero de 2015, pp. 52-63; Austreberto Martínez Villegas, "El tradicionalismo católico en Guadalajara durante las décadas de los setenta y ochenta", Marta Eugenia García Ugarte, Pablo Serrano Álvarez y Matthew Butler (coords.), *México católico. Proyectos y trayectorias eclesiales, siglos XIX y XX*, Pachuca, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo-El Colegio del Estado de Hidalgo-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2016, pp. 498-525.

¹²³ Austreberto Martínez Villegas, "Identidad y acción de jóvenes católicos tradicionalistas en los años setenta en Guadalajara: el caso del Seminario Laico Juvenil y la revista Adalid", Ivonne Meza Huacuja y Sergio Moreno Juárez (coords.), *La condición juvenil en Latinoamérica: identidades, culturas y movimientos estudiantiles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019, pp. 355-384.

Aunado a ello, Martínez publicó en 2019 un texto¹²⁴ en el que además de señalar brevemente el papel de los Tecos en la difusión del tradicionalismo en la capital jalisciense, se enfocó en el análisis de los discursos de autores nacionalistas conservadores argentinos que fueron invitados a la Universidad Autónoma de Guadalajara a principios del presente siglo, en el marco de los congresos “Fe y Ciencia”, mismos que se mencionan en la presente obra.

En lo que se refiere a Atlatlahucan, en el estado de Morelos, en donde se dio un conflicto político-religioso local en el que tuvo participación central el tradicionalismo católico, caso analizado en la tesis doctoral del autor de esta obra, se han realizado principalmente aportes desde la antropología social. El primero de ellos es la tesis de Norma Elizondo Mayer-Serra,¹²⁵ quien además de hacer una síntesis histórica muy enriquecedora sobre el mencionado municipio morelense, ofrece una descripción completa de la dinámica de las relaciones de poder durante algunas coyunturas del conflicto en el pueblo en los años setenta y principios de los ochenta. También resulta enriquecedor el enfoque de Artemia Fabre, presentado en su tesis de licenciatura de 1985,¹²⁶ con el cual aborda de manera amplia el conflicto en Atlatlahucan y describe las implicaciones políticas del mismo y del papel del PRI en dicho enfrentamiento. Esta autora volvió a tocar el tema en un capítulo sobre el lefebrismo en el estado de Morelos.¹²⁷ Los aportes que hace el artículo se encuentran en la adecuada diferenciación del sedevacantismo con respecto del lefebrismo y en mostrar la relación entre tradicionalismo católico y religiosidad popular. Plantea la oposición al Concilio Vaticano II como parte de la lucha por la preservación del sistema simbólico de creencias de

¹²⁴ Austreberto Martínez Villegas, “Los Tecos y la difusión del pensamiento integrista católico argentino en los inicios del siglo XXI (2000-2013)”, Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019, pp. 233-246.

¹²⁵ Norma Elizondo, “Las relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos”, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984 (tesis de licenciatura en antropología social).

¹²⁶ Artemia Fabre, “Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político religioso”, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1985 (tesis de licenciatura en antropología social).

¹²⁷ Artemia Fabre, “¿Son lefebristas los católicos tradicionalistas mexicanos?”, Elio Masferrer Kan (comp.), *Secas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALEP-Plaza y Valdés, 2000, pp. 233-245.

los pueblos indígenas que se vieron amenazadas no sólo por la modernidad, sino también por la propia autoridad eclesiástica.

Siguiendo la misma línea de análisis de la antropología social, se encuentra la tesis de licenciatura de Cecilia Salgado,¹²⁸ quien profundizó en la relación entre tradicionalismo católico y religiosidad popular, a través de una investigación de campo en la que recogió los testimonios de habitantes de Atlatlahucan y en la que hizo alusión a otros poblados en donde, de igual modo, hubo presencia tradicionalista, como Jumiltepec y Cocoyoc. Estos planteamientos están incorporados en la versión publicada de la tesis mencionada¹²⁹ que, con algunas adiciones, también aporta ciertos datos de interés en el estudio del conflicto en el pueblo morelense citado. Salgado presentó una ponencia en el año 2000,¹³⁰ en donde analizó de manera sintética la relación entre tradicionalismo y religiosidad popular, sobre todo en el poblado de Jumiltepec, Morelos.

Hay otros textos que hablan sobre el desarrollo de la disputa entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan, generalmente desde perspectivas antropológicas coincidentes con las de las autoras mencionadas, pero lo hacen de manera superficial y enunciándola como ejemplo al que se hace referencia después de explicar un proceso más general. Un ejemplo de lo anterior es el aporte de Guillermo de la Peña,¹³¹ quien en un apartado de su obra sobre la relación entre clérigos y políticos hace alusión a la disputa en el mencionado municipio morelense. La tesis de César Pérez¹³² aborda los procesos electora-

¹²⁸ Cecilia Salgado, "Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos", México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2000 (tesis de licenciatura en antropología social).

¹²⁹ Cecilia Salgado, *Modernismo y tradicionalismo católico*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003.

¹³⁰ Cecilia Salgado, "La Iglesia católica del cisma ¿resguardo del catolicismo popular?" (ponencia), X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina "Sociedad y religión en el tercer milenio", Argentina, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales del 3 al 6 de octubre de 2000. <https://www.academia.edu/6147146/Ponencia_Tradicionalitas_cat%C3%B3licos_PDF>. Consultada el 12 de junio de 2013.

¹³¹ Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

¹³² César Pérez Ortiz, "El tiempo político y el cambio electoral: Un acercamiento al análisis de la micropolítica electoral de los Altos de Morelos", México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2000 (tesis de licenciatura en antropología social).

les durante los años noventa en varios poblados, entre ellos Atlatlahucan, misma temática que se describe en el texto de Ana Esther Escalante y Luz Marina Ibarra.¹³³ Por su parte, la tesis de Ramiro Gómez Arzapalo,¹³⁴ además de aludir al conflicto religioso, se refiere a algunos aspectos de las expresiones de religiosidad popular en el pueblo mencionado y su participación en el núcleo de pueblos de la ruta de peregrinaje al Señor de Chalma. Otra investigación en la que se aborda el tema corresponde a Jennifer Scheper Hughes,¹³⁵ quien en su texto analiza los fenómenos de resistencia frente a las reformas en el culto, especialmente el intento, en los años posconciliares, del obispo Sergio Méndez Arceo de retirar de los templos algunas imágenes de santos tanto en Atlatlahucan como en otros poblados de la región.

Por su parte, Austreberto Martínez también publicó un texto sobre la historia del tradicionalismo en el municipio morelense,¹³⁶ que es un extracto de un capítulo de su tesis doctoral (base de este libro como se mencionó anteriormente) y en el que hace una síntesis general del enfrentamiento entre progresistas y tradicionalistas por el poder municipal, así como un análisis de algunos aspectos identitarios y organizativos de los opositores al Concilio Vaticano II en Atlatlahucan. Dicho material no se incluyó en esta obra, al ser publicado en el libro colectivo al que se hace referencia en la nota a pie de página de este mismo párrafo.

¹³³ Ana Esther Escalante y Luz Marina Ibarra, "El oriente del Estado de Morelos: formas de asumir los procesos electorales", Medrado Tapia Uribe, Morgan Quero y David Moctezuma (coords.), *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 297-319.

¹³⁴ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, "Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma, mudos predicadores de otra historia", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007 (tesis de doctorado en historia y etnohistoria).

¹³⁵ Jennifer Scheper, "Traditionalist Catholicism and Liturgical Renewal in the Diocese of Cuernavaca, Mexico", Kathleen Sprows Cummings, Timothy Matovina y Robert Orsi (eds.), *Catholics in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event*, Nueva York, Cambridge University Press, 2018, pp. 64-85.

¹³⁶ Austreberto Martínez Villegas, "Entre el tradicionalismo católico y la religiosidad popular: el conflicto político-religioso posterior al Concilio Vaticano II en el municipio de Atlatlahucan, Morelos", Carlos Antonio Villa Guzmán (coord.), *El conflicto religioso en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 209-236.

Reflexiones finales

Como se puede observar, es visible la ausencia de una historiografía más sólida y específica sobre el tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente en México; aunque se ha avanzado de manera más amplia en el estudio de diversos aspectos específicos del tema, todavía puede considerarse insuficiente la indagación sobre la materia en el espacio nacional, tanto en el ámbito de la historiografía como en otras ciencias humanísticas. Por ello se puede considerar que esta es una de las primeras investigaciones que desde la disciplina histórica puede proporcionar una visión más amplia del fenómeno, enfocar el tema desde una perspectiva general de análisis, tanto internacional como nacional y, al mismo tiempo, abordar el estudio de casos muy concretos en torno a la manifestación de esta corriente religiosa.

Ciertamente ya hay textos que plantean algunos tópicos relacionados con grupos y personajes ligados al tradicionalismo católico y al conservadurismo intransigente en México, pero se nota la ausencia de una aportación más amplia de estos fenómenos que surgen como reacción adversa al Concilio Vaticano II y que sea capaz de visualizar el fenómeno no solamente en términos generales, sino que también aporte resultados derivados de explorar algunos elementos de estas manifestaciones religiosas en espacios geográficos específicos.

En el ámbito internacional hay mayores avances sobre el estudio de las tendencias tradicionalistas católicas. Si bien son relevantes las contribuciones relacionadas con elementos generales, hay países que destacan por la amplitud de la atención que algunos investigadores han dado a los actores cercanos a las ideas y conceptos impulsados por el tradicionalismo católico. Las biografías y las historias sobre núcleos tradicionalistas específicos también tienen una presencia importante en la historiografía sobre el tema.

Por lo anterior, la presente obra aspira a constituir un aporte que enriquezca lo que se sabe acerca del tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente mexicanos, lo cual puede llegar a ser un factor de impulso para aumentar el interés en fenómenos considerados múltiples veces como minoritarios y, por tanto, erróneamente catalogados de insignificantes. No obstante,

estos núcleos representan a un sector que, en contra de todos los obstáculos, ha mantenido una línea de convicción constante frente a la “Iglesia oficial” y que a los 60 años de haberse realizado el Concilio Vaticano II representa un desafío y un cuestionamiento permanente a las consecuencias de dicha magna reunión eclesial, la cual de forma innegable e independientemente de las posturas que se tengan respecto a ella, marcó un antes y un después en la historia del catolicismo romano.

II

Aspectos conceptuales en torno al tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente

En este capítulo se analizan algunos aspectos de la compleja relación entre catolicismo y modernidad, elemento que es necesario considerar en la conflictividad manifestada por las agrupaciones y personajes objeto de estudio, y que también se enlaza con el papel que lo religioso ha tenido históricamente en el ámbito público. Desde luego, los sectores tradicionalistas en el catolicismo plantean como una de las razones de su enemistad con la modernidad la separación entre la Iglesia y el Estado, que ha definido los procesos de laicidad y secularización propios de dicha modernidad, por lo que se considera pertinente abordar estas materias.

Asimismo, se incluyen nociones y conceptos teóricos referentes a los objetos de estudio, lo cual será útil para una mejor comprensión de las similitudes y diferencias entre el tradicionalismo católico (en sus variantes lefebvrista y sedevacantista) y el conservadurismo intransigente. Con ello se facilitará la identificación y categorización de los diversos actores estudiados en este libro, así como de las características de su respectiva relación con el papado.

Adicionalmente, se presenta la conceptualización de ciertos elementos ideológicos presentes de manera frecuente entre los seguidores del tradicionalismo católico y el conservadurismo intransigente como lo son el antijudaísmo, el antiliberalismo, el anticomunismo y el antiecumenismo. Precisar estos componentes ayudará a identificar de una manera más clara las herramientas discursivas que los opositores a los cambios que fueron consecuencia del

Concilio Vaticano II, utilizaron en su actividad y, de esta manera, entender mejor las modalidades de identificación de los adversarios.

Catolicismo y modernidad: una relación conflictiva

Las agrupaciones y actores individuales que se estudian a lo largo de esta investigación presentan continuidades relacionadas con las estrategias y el discurso con los que el catolicismo romano enfrentó desde sus inicios a la modernidad misma. Lo político y lo religioso, por muchos siglos, constituyeron una unidad en el mundo occidental, en la que el poder público colaboraba, en sus acciones de gobierno, de manera más o menos estrecha, con los representantes del ámbito de lo espiritual y los ministros religiosos participaban activamente en la vida política de la comunidad (sea como funcionarios o haciendo valer el peso de la doctrina en la legislación oficial), por lo que la separación entre ambas esferas que planteó la modernidad suscitó dificultades y asperezas altamente complejas.

En los territorios de los futuros países occidentales, desde que la religión cristiana fue favorecida por casi la totalidad de los últimos emperadores romanos a partir de Constantino, en el siglo IV y, posteriormente, en los imperios bizantino y carolingio, así como en el resto de los reinos medievales que pueden considerarse los antecedentes directos de las naciones europeas actuales, los gobernantes consideraron como uno de sus deberes fundamentales promover la salvación eterna de las almas de sus súbditos. Esto llevó a quienes ejercían la autoridad civil a apoyar, a través de privilegios legales y económicos, la difusión de la religión cristiana y preservar su pureza doctrinal mediante la negación de derechos a aquellos que sustentaran ideas contrarias al dogma. A lo anterior se sumaba una sociedad donde lo religioso, y concretamente lo católico romano, era parte central tanto de la vida pública como de la privada de todos sus miembros, lo cual define las características de la denominada “cristiandad”.¹

¹ Francisco Elías de Tejada, “La cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones”, *Verbo*, núm. 103, Madrid, Fundación Speiro, marzo 1972, pp. 243-280.

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

Es precisamente a partir del Renacimiento y de la Reforma protestante que algunos autores consideran que inició la era de la modernidad.² Al hablar de modernidad, puede pensarse en una concepción general referente a una actitud, como la que ofrece, en un primer término, Felipe Reyes: “La inclinación del pensamiento occidental por una manera de proceder específica sustentada en principios racionales. Señala el apego por lo nuevo, el gusto por lo actual [...] una voluntad de avance y evolución constante para la consolidación de mejores estadios históricos racionalmente concebidos y fundados en la idea de civilización”.³ No obstante ello, este mismo autor plantea que la modernidad surge como época a partir de acontecimientos como el Renacimiento y la Reforma.⁴

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

² Como un ejemplo de este planteamiento se puede tomar en cuenta la visión de Francisco Elías de Tejada, quien consideraba a Nicolás Maquiavelo y a Martín Lutero como padres de una Europa moderna en contraposición con la España católica mantenedora de la cristiandad. *Vid.* Juan Fernando Segovia, “Elías de Tejada, historiador de las ideas políticas”, *Fuego y Raya*, año 7, núm. 13, Madrid, Fundación Elías de Tejada, abril de 2017, pp. 150-153; y Álvaro Rodríguez Núñez, “El pensamiento tradicionalista de Elías de Tejada”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año 26, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada, 2020, pp. 141-142.

³ Felipe Reyes, *La idea de modernidad y la construcción del Estado nación en México, cambio, crisis y utopía*, México, Itaca-Universidad del Caribe-Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2013, pp. 21-22.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

se comenzó a experimentar de manera titubeante; la segunda inició con las corrientes revolucionarias que surgen a partir del ejemplo francés, al iniciar la década de los noventa del siglo XVIII y que a lo largo del siglo XIX se desarrollan de manera simultánea a la permanencia de lo no moderno, y la tercera fase, que se desarrollaría durante el siglo XX, en la que la modernización se expande por todo el mundo.⁵

En este libro se consideran como expresión por excelencia de la modernidad las dos últimas fases que propone Berman (es decir, las derivadas de la Revolución francesa y las correspondientes al siglo XX), debido a que representan el punto culminante de la expansión y hegemonía de las corrientes de pensamiento que avanzaron decisivamente a partir de la difusión y gradual puesta en práctica de las ideas de la Ilustración del siglo XVIII, especialmente las provenientes del iluminismo francés.

El propio Berman reconoce que pensadores ilustrados como Juan Jacobo Rousseau marcaron las pautas del pensamiento de la modernidad: “[Rousseau] es la fuente de algunas de nuestras tradiciones modernas más vitales, desde la ensoñación nostálgica hasta la introspección psicoanalítica y la democracia participativa”.⁶ La modernidad, en el sentido que se le ha dado en esta obra, implica el impulso hacia el individualismo, la soberanía popular y la secularización, surgidos precisamente de la Ilustración francesa del siglo XVIII, que fue un antecedente central del surgimiento del liberalismo en boga durante el siglo XIX.

Este planteamiento coincide con la conceptualización de “Ilustración francesa” que plantea Gertrude Himmelfarb,⁷ la cual se fundamenta de forma especial en la preponderancia de la razón, aspecto que incidió de manera particularmente agresiva en la crítica tanto de lo religioso como de la institución eclesiástica católica, no sólo en Francia sino en los países hispánicos, entre ellos México, y que influyó tanto en el énfasis que el liberalismo desarrollado en esos

⁵ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 2011, pp. 2-3.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment*, Nueva York, Vintage Books, 2005.

países puso en la necesidad de la laicidad y de la secularización, como en la concepción negativa que la jerarquía del catolicismo romano⁸ tuvo respecto a la modernidad ilustrada racionalista por más de dos siglos.

La Revolución francesa fue el gran acontecimiento simbólico que marcó el estallido de esta modernidad ilustrada en contra de la sociedad fundamentada en la religión. En cierto sentido, la oposición entre catolicismo y liberalismo fue consecuencia de la violencia anticlerical del proceso iniciado en julio de 1789, pues en la memoria colectiva de los fieles del mundo quedaron por mucho tiempo como recuerdo recurrente las matanzas de sacerdotes y la entronización de la “diosa razón” en *Notre Dame*, lo que fue un elemento emocional que intensificó por mucho tiempo el rechazo católico al liberalismo. A partir del auge de la modernidad ilustrada en países como Francia, España y México, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, las tendencias conducentes a la secularización y a la laicización han sido constantes tanto por parte de los Estados como de múltiples movimientos políticos y sociales.

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

⁸ Autores como Juan Maiguashca y algunos otros han retomado el concepto de “modernidad católica” para caracterizar algo muy concreto, el régimen de Gabriel García Moreno en el Ecuador de mediados del siglo XIX, un proyecto político que se caracterizó por promover un desarrollo económico e industrial siguiendo las pautas del capitalismo y, a la vez, conservando y fortaleciendo la unión Iglesia-Estado y la preeminencia de lo religioso en el espacio público de dicho país (Juan Maiguashca, “El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875”, Martha Irurozqui (ed.), *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)*. Siglo XIX, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 233-259; Ana Buriano, *Navegando en la borrasca: construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador 1860-1875*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2008; y Perla Valero, “Un proyecto de modernidad católico. El Ecuador de García Moreno”, *De Raíz Diversa*, vol. 1, núm. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre-diciembre, 2014). Ni las consideraciones sobre la oposición entre tradicionalismo y modernidad referidas en esta obra, ni los objetos de estudio de esta investigación, guardan relación directa con dicho planteamiento, aun cuando ideológicamente pueda haber coincidencias entre el discurso de García Moreno y varios puntos de lo expresado por algunos de los actores representativos del tradicionalismo católico en México.

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

Los católicos tradicionalistas e intransigentes frente a los procesos de secularización y laicidad

Como se puede inferir de lo señalado en el apartado anterior, entre los tradicionalistas existe una actitud de apego a la idea de que la religión se mantenga presente en el conjunto de la sociedad como pieza central (aun cuando hay sectores conservadores moderados que no necesariamente son fieles a esta idea), y esto sería lo que puede plantearse como el modelo de cristiandad, que José Zanca sintetiza de este modo: “La cristiandad fue el modelo que intentó frenar el desarrollo de teorías modernistas dentro del catolicismo y promover una religiosidad de combate, intransigente, que ‘reconquistara’ el mundo para Cristo”.⁹ Zanca usa el término no en su acepción temporal medieval de armonía entre los poderes civil y religioso, sino más bien como un modelo de aspiración al retorno a dicha colaboración que en el siglo xx luchó contra el avance de la modernidad aun al interior de la Iglesia.

Es precisamente esta religiosidad combativa, ajena a toda componenda con el enemigo, la que caracterizaría el discurso tradicionalista y parcialmente

⁹ José A. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Universidad de San Andrés, 2006, p. 15.

al del conservadurismo intransigente. Su combate no sólo implicaba luchar contra la modernidad al exterior de la Iglesia, sino también contra toda tendencia modernizadora o propiamente modernista,¹⁰ que se incubó desde dentro de la institución eclesiástica ya a partir de inicios del siglo xx. No obstante, hacia afuera el enemigo era muy claro, pues los procesos de laicización y secularización al plantear la salida de lo religioso de la esfera pública atentaban contra aquello que los tradicionalistas y católicos intransigentes planteaban como los derechos irrenunciables de Dios.

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

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

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se

¹⁰ Como se mencionará en el capítulo III de esta obra, el modernismo fue una tendencia filosófica dentro del propio catolicismo que planteaba fortalecer el diálogo con las filosofías de la modernidad y con el mundo científico; dicha tendencia fue condenada por el papa san Pío X.

negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios.¹¹

Para los tradicionalistas, la concepción de laicismo ha penetrado en la Iglesia a través de la doctrina sobre la libertad religiosa establecida por el Concilio Vaticano II, misma que niega la coerción de cualquier autoridad en materia de fe. Con esto, la jerarquía eclesiástica a partir de Paulo VI renunció a la propuesta del modelo de cristiandad, lo que representó para los tradicionalistas algo inaceptable, pues se trataba de una concesión a las ideas de la modernidad en torno a los estados laicos.

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

Diferencias entre secularización y laicidad

Uno de los rasgos más importantes de la modernidad ilustrada es el proceso de secularización, término que a pesar de que pudiera confundirse con el de

¹¹ Pío XI, “Carta encíclica *Quas Primas* del sumo pontífice Pío XI sobre la fiesta de Cristo Rey”, núm. 23. Página oficial del Estado Vaticano. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html>. Consultada el 5 de marzo de 2015.

la laicización, ya que ambos actúan en un sentido opuesto al régimen de cristiandad, en realidad representan dos procesos diferentes, pues mientras la secularización se refiere a un proceso cultural que va asumiendo lentamente la sociedad, el laicismo alude al proceso político de salida de lo religioso de las leyes y del discurso de la autoridad gubernamental.

La investigadora Miranda Lida señala que la teoría clásica de la secularización implica, entre sus componentes, la idea de que la religión entraría gradualmente en declive a la par que se desarrollara la racionalidad moderna y, además, según esta autora: “En las sociedades modernas se suponía [...] que la religión quedaría relegada a la esfera privada e íntima de los individuos”.¹² En consecuencia, la religión era algo que se perdería a medida que la humanidad fuera adquiriendo una mentalidad “científica”, pues se creía que tarde o temprano la ciencia lo iba a poder explicar todo. Como las religiones siguen presentes y no sólo eso, sino que en muchos puntos del planeta parecen revitalizarse y las tendencias sociopolíticas opositoras a los procesos de secularización y laicización se resisten a desaparecer, es evidente que las cuestiones antes mencionadas, basadas en una concepción lineal del proceso histórico, no son del todo exactas.

Es preciso tomar en cuenta que aún dentro de sociedades secularizadas y laicas, se manifiestan religiosidades intensas con el potencial de, en un momento dado, presentar desafíos y cuestionamientos al modelo del mundo moderno, como es el caso de los actores objeto de estudio de este libro. La misma Miranda Lida comenta:

Hasta la década de 1960, existía un fuerte consenso heredado de los padres de la sociología acerca de que las sociedades modernas conllevarían un inevitable proceso de secularización [...] hoy en día en la sociología ya no se piensa el declinar de la religión como un destino ineluctable en el marco de una teleología predefinida, sino como un proceso complejo que en lugar de llevar a la muerte como pregonaba

¹² Miranda Lida, “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia*, núm 9, Serie Economía y Sociedad, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, diciembre de 2007, p. 47.

la vieja doctrina, habría –según algunos autores– llevado incluso a su revivificación.¹³

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

No obstante, el catolicismo, al menos hasta antes del Concilio Vaticano II, siempre vio en la secularización el afán destructivo del ateísmo con respecto a la religiosidad, lo cual fue parte constante de su discurso: “Independientemente de si la secularización tuvo o no un asidero de realidad, se constituyó en un mito que fue utilizado de manera efectiva por la Iglesia católica para la movilización de diferentes actores sociales que se proponían combatir los así llamados efectos perniciosos del proceso de secularización”.¹⁴ La secularización, como se señala en estas líneas, era el enemigo a vencer por el catolicismo desde el siglo xix, la intención de expulsar lo religioso como fundamento de las relaciones sociales y políticas, se interpretó como una expresión de agresión no tanto en contra de la institución sino en contra de Dios mismo.

Para Jean Meyer, con la secularización “empieza la famosa salida de la religión, que no es desaparición de la religión, sino fin de su papel totalizador en una sociedad ‘holista’. Termina la edad de la religión como estructura, nada más. En este sentido, se acabó la cristiandad y podemos hablar de poscristiandad”.¹⁵ En este planteamiento Meyer reafirma la idea del proceso secularizador como impulsor de la salida de la religión del centro de la sociedad, no de su destrucción, como lo asimilaron en su discurso los católicos preconciliares y, después, los tradicionalistas, con lo cual el “papel

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ Jean Meyer, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica*, vol. 6, núm. 22, marzo-abril de 2002, p. 35.

totalizador” de la religión habría llegado a su fin, algo inaceptable para quienes postulaban que la voluntad divina, que era interpretada por las normativas de la institución eclesiástica, tenía que ser tomada en cuenta al momento de redactar las leyes civiles y estructuras del poder público.

En cuanto los términos laicidad y laicismo que, como se ha dicho, implican un proceso diferente a la secularización, que se enfoca más en lo político que en lo cultural, Roberto Blancarte explica que la laicidad “se refiere al estado de cosas en un régimen específico, mientras que el laicismo es una actitud combativa para alcanzar o hacer permanecer ese estado de cosas”,¹⁶ lo que supone la distinción entre una situación y un elemento ideológico que, sin embargo, alude a un proceso en que el Estado separa lo religioso de lo público. Para el mismo Blancarte, la laicidad “es un régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad crecientemente plural, o que reconoce una diversidad existente”.¹⁷ De este modo, se puede decir que laicidad es un término especialmente aplicable a las instituciones, a las posibilidades que tiene el Estado de generar un ambiente en que todas las religiones sean consideradas en pie de igualdad, en el ámbito de lo civil y en el que la libertad, en el ámbito religioso, sea respetada sin restricciones por parte del poder público.

En este sentido, la laicidad en los países latinos, especialmente en el siglo XIX, implicaría “la creación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa. La idea de preservar la libertad de conciencia había conducido a una ‘privatización’ de lo religioso y a su consecuente marginación de la esfera pública”.¹⁸ El modelo de la laicidad es aquel que mediante las leyes puede orillar a la religión al ámbito de lo privado, lo que es una injuria para el tradicionalismo, pues si Dios es el creador de todo, debe ser honrado públicamente e inclusive por el Estado mismo, que debe tender hacia el bien común de sus gobernados. Lo anterior es una de las razones por las que los grupos estudiados se oponen a la laicidad e incluso al pluralismo religioso,

¹⁶ Roberto Blancarte, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, México, El Colegio de México, p. 140.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

que pone en duda el planteamiento de que la religión católica romana es la única verdadera.

A modo de profundizar en la diferencia entre laicizar y secularizar, como se señaló en páginas anteriores, se puede mencionar lo que dice al respecto Jean-Pierre Bastian: el término “laicizar” refiere a una acción que, desde la coerción de la autoridad, trata de imponer una estructura de separación entre la esfera política y la religiosa, y se relaciona en mayor medida con el ámbito de las instituciones del Estado, mientras que “secularizar” implica la diferenciación de las distintas esferas sociales que se independizan de lo religioso, en tanto que esta se vuelve una esfera más de la sociedad que tiende a permanecer en lo privado;¹⁹ es decir, la separación de lo político y lo religioso es asumida por la misma sociedad en lo referente a su cultura política y su imaginario colectivo. El autor de esta obra concuerda con Bastian, pues es claro que la laicidad profundiza en la diferencia entre lo público y lo privado y la secularización toca el ámbito de las ideas y las mentalidades.

La modernidad ilustrada impuesta de manera gradual como el sistema idóneo de desarrollo sociopolítico —al menos desde el estallido de la Revolución francesa, a finales del siglo xviii y cuando menos hasta los años sesenta del siglo xx— implica la limitación de la expresión de la religiosidad del espacio público al privado, el fin de la unión entre la Iglesia y el Estado, la separación de ambos y, en consecuencia, la imposición de la secularización y de la laicidad en la sociedad. Estos son los componentes centrales de la oposición de los tradicionalistas católicos a la modernidad, aun cuando a primera vista eso no sea tan explícito en sus planteamientos, pues representan, para su mentalidad, elementos de la gran tragedia de las sociedades que han dejado avanzar las tendencias desacralizadoras de los espacios públicos y que ahora se aprestaban, a partir del Concilio Vaticano II, a avanzar en el interior mismo de la Iglesia.

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, “La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo xix”, Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo xix*, México, Condumex-El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 424-425.

Los planteamientos de algunos teóricos contrarrevolucionarios frente a la modernidad, la laicidad y la secularización

Los fundamentos intelectuales de la oposición católica a la modernidad, la laicidad y la secularización fueron detonados por la Revolución francesa y el derrumbe que este acontecimiento representó para la monarquía y la influencia de la Iglesia, por medio de diversos intelectuales como Edmund Burke, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, Juan Vázquez de Mella y Francisco Elías de Tejada.

En general, lo que plantearon estos autores era la preservación de las instituciones del pasado como una forma efectiva en que la tradición pudiera recuperar espacios frente a la modernidad, por ejemplo, la plena colaboración de la Iglesia con el Estado o la monarquía. Lo anterior tiene similitudes con la manera en que los tradicionalistas católicos de la segunda mitad siglo xx trataban de resguardar las instituciones litúrgicas y doctrinarias antiguas frente a las reformas conciliares que llevaron la modernidad al seno del catolicismo.

Edmund Burke escribió, en 1790, su obra *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, en la que, reflexionando desde el protestantismo, llegó a ser una de las primeras voces que elevaron su condena contra el modelo secularizador promovido por las ideas liberales de la Revolución francesa:

Persuadidos (los hombres que conforman la sociedad inglesa, tanto los instruidos como los ignorantes) de que todo debe hacerse con un fin, y refiriéndolo todo al punto que debe dirigirse, no solo como individuos se creen obligados a renovar en el fondo de su alma la memoria de su alto origen y de su especie, sino también como cuerpo político se creen a sí mismos obligados a tributar un homenaje [sic] nacional al fundador, autor y protector de la sociedad civil; sociedad sin la que el hombre se vería privado no sólo de la posibilidad de llegar a la perfección de que su naturaleza es susceptible, sino aun de aproximarse a ella de

alguna manera. Ellos conciben que el que quiso dotar a nuestra naturaleza del atributo de poder perfeccionarse por su propia virtud, creó al mismo tiempo los medios necesarios que pueden conducir a esta perfección. Quiso pues que hubiese sociedad civil y que tuviera relaciones con la fuente y primer modelo de toda perfección. Los que están bien convencidos de que tal es la voluntad suprema de aquel que es la ley de leyes y soberano de soberanos no pueden negar que cuando prestamos en cuerpo, el juramento de fidelidad y homenaje y cuando reconocemos la presencia de un señor, iba a decir cuando ofrecemos el estado mismo en oblación como ofrenda grande sobre el altar de los homenajes [*sic*] universales, procedamos con toda solemnidad pública que corresponde a los actos solemnes y religiosos.²⁰

Burke planteaba una sociedad civil cimentada en lo religioso, que reconociera el papel de Dios como fundamento y guía de la sociedad, lo cual era una expresión de rechazo al panorama de anticlericalismo y antirreligiosidad que se percibía respecto al proceso iniciado en 1789 en el país galo.

Por su parte, el francés Joseph de Maistre tuvo una interpretación peculiar de las consecuencias del evento revolucionario que sacudió a su nación a partir de 1789: “La Revolución francesa no había hecho a los hombres mejores de lo que eran, sino que, bajo la prédica de la democracia y los derechos humanos, los había liberado de las cadenas que, en el Antiguo Régimen, impedía que se matasen entre ellos. El espectro del *pecado original* se cierne sobre el mundo democrático [...] dado que, se piensa, el hombre es bueno por naturaleza”.²¹ Como consecuencia de lo anterior, se llegó a lo que De Maistre llamó “despotismo del pecado original”, en el que la violencia se volvía incontrolable al no tener las personas ninguna limitación que las detuviese. Esto implicaba el cuestionamiento de la idea roussoniana de la bondad natural del ser humano, la cual sería una de las bases de la

²⁰ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, México, s. e., 1826, pp. 99-100.

²¹ Luis Gonzalo Díez, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 67.

democracia liberal. El hombre, al ser bueno por naturaleza, se olvidaba de la necesidad de la gracia de Dios y esa idea sería el primer paso para el fortalecimiento del secularismo.

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

La doctrina contrarrevolucionaria de De Maistre apunta a un entendimiento religioso del hecho político que cabría enunciar como la política religiosa de la soberanía. En las resonancias de esta formulación, se percibe, en primer lugar, el carácter sagrado del poder y, en segundo lugar, el carácter político de la religión. La soberanía “siempre es una, absoluta e inviolable” porque la religión constituye su espina dorsal, el aliento infalible del deseo políticamente justo.²²

De manera similar a como lo plantearían algunos tradicionalistas católicos y conservadores intransigentes, para De Maistre la soberanía del poder público debía estar apoyada en lo religioso; si el origen de la soberanía venía de Dios y no del pueblo, el Estado tenía que rendir culto al Creador. Esta es sin duda una postura totalmente en la línea del modelo de “cristianidad” que el Concilio Vaticano II descartaría como parte de los planteamientos del catolicismo en materia política.

Por otro lado, el español Juan Donoso Cortés manejó, como parte de su propuesta intelectual, una oposición entre la “civilización católica”, que era postulada por la Iglesia, y la “civilización filosófica”, promovida por los agentes de la secularización y el liberalismo; dicha oposición se resume en las siguientes líneas: “El destino de la humanidad es un misterio profundo que ha recibido dos explicaciones contrarias: las del catolicismo y la de la filosofía; el conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa: entre estas dos civilizaciones, hay un abismo insondable, un antagonismo absoluto [...] la una es el error, la otra es la verdad; la una es el

²² *Ibid.*, p. 210.

mal, la otra es el bien; entre ellas es necesario elegir con una suprema elección”.²³ Este planteamiento de las dos civilizaciones es muy claro en cuanto a la oposición de las dos concepciones de lo humano que se disputaban desde fines del siglo XVIII; el fundamento de los distintos sistemas de pensamiento es el reflejo de la oposición entre tradicionalismo y modernidad. La concepción de Estado católico es una de las características centrales del pensamiento de Donoso Cortés, para quien lo político siempre es parte de lo religioso:

De la unidad del orden universal Donoso infiere que toda enunciación social o política es también una enunciación sobre Dios y, por lo tanto, corresponde a una verdad teológica. La verdad religiosa [...] es también la verdad política y social, pues posee la verdad política aquel que conoce las leyes del gobierno y posee la verdad social aquel que conoce las leyes de las sociedades humanas y todas esas leyes son conocidas empero por quien reconoce a Dios.²⁴

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

La revolución liberal será el preámbulo de una revolución mucho más ambiciosa que irrumpirá en el reino de Dios “tomándolo por asalto”. Los socialistas socavarán los cimientos de la religión y sociedad establecidas aprovechando el impulso político de los imprudentes “sofistas” liberales. Estos, sin ser conscientes de ello, al rebelarse contra la Monarquía, iniciaron un proceso incontenible de descrédito de las creencias, autoridades y jerarquías tradicionales que solo podía terminar con

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ José María Beneyto, *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 179.

la instauración de un “gigantesco despotismo” liderado por un “plebeyo de satánica grandeza”. Las hordas socialistas, las falanges de demagogos, tribunos, pobres y miserables, los nuevos bárbaros campean a sus anchas en una sociedad que la Revolución ha dejado huérfana de un poder político y religioso unificado y sujeta al imperio de las ficciones ideológicas.²⁵

Para Donoso, el liberalismo había debilitado la monarquía y frustrado en varios países la posibilidad de construcción de un poder que unificase fe y patriotismo para enfrentar a los enemigos del catolicismo, eso sería un señuelo muy atractivo para los socialistas enemigos de todo orden: “El liberalismo desemboca lógicamente en el socialismo y en el comunismo, en el ‘despotismo universal’ de la deificación del Estado concebido consecuentemente como paraíso teopolítico en la tierra”.²⁶ Donoso Cortés consideró que el liberalismo podía ser un factor favorable a la expansión del comunismo, al minar el papel en la sociedad de los llamados “cuerpos intermedios” (familia, gremio, municipio, etc.) y, de esta manera, propiciar una estructura política ajena a la tradicional monárquica y cada vez menos comunitarista, lo que traería consigo una posible explosión de los antagonismos de clase.

Por su parte, el intelectual español carlista Juan Vázquez de Mella consideraba que “secularizar es ‘descristianizar’, es ‘descatolizar’, es quitar el influjo de la Iglesia en ciertos órdenes de la vida para emancipar de ella a la sociedad y al Estado. Los eufemismos no sirven; no sirve hablar de la superioridad del Estado civil; no sirve hablar de secularizar, para descifrar la impiedad”.²⁷ Con estas palabras, el pensador hispano deja en claro que, para él, la intención secularizante de la modernidad liberal era prácticamente despojar a las sociedades de la religión, y que era falsa la pretendida primacía de los Estados nacionales en sus decisiones respecto del papel de la Iglesia. Esas pretensiones podrían tener repercusiones aún más graves:

²⁵ Díez Álvarez, *op. cit.*, pp. 203-204.

²⁶ Beneyto, *op. cit.*, p. 125.

²⁷ Juan Vázquez de Mella y Fanjul, *Obras completas-Ideario III*, vol. IV, Madrid, Junta del Homenaje a Mella, 1943, p. 267.

Es el Estado el que fijará los límites en donde la Iglesia se ha de encajar, en donde se ha de contener la Religión constreñida por el Estado mismo. Y esto ¿Qué supone ya? Pues supone la “estadolatría”, supone ya un Estado que domine las conciencias, que señale los deberes que han de tener con Dios sus súbditos, que tase por un lado la gracia y determine por otro lado el deber religioso; es un Estado que no reconoce la soberanía absoluta de Dios, sino la suya propia puesta en lugar de la de Dios; es el absolutismo más desbordado que han conocido los hombres.²⁸

Poco a poco las entidades estatales irían usurpando el papel de la Iglesia sobre la formación y guarda de las conciencias para abarcar cada vez mayores atribuciones, a costa del reconocimiento debido a la soberanía divina y en favor de su propio engrandecimiento, lo cual se puede interpretar como una prefiguración de los totalitarismos.

Para Vázquez de Mella, la contradicción entre aquellas sociedades que seguían la voluntad divina y aquellas que, adhiriéndose al modelo de la secularización, la desobedecían, según los dictados de la modernidad, se expresaba en dos campos antagónicos:

Aparecerían de un lado, las sociedades modeladas según el Símbolo, el Decálogo, y el Sermón de la Montaña y del otro [...] el neopaganismo apóstata, fraguado por la Protesta, el Enciclopedismo, la Revolución, el Racionalismo y el Positivismo de la Edad Contemporánea, que llega a esta consecuencia, que hubiera sublevado a los mismos pueblos paganos asentados en las tinieblas del error, pero no de la impiedad, que ignoraban pero no odiaban a Jesucristo: romper toda relación con la divinidad, negándola y declarándola inaccesible a la razón y a la voluntad humana, es decir, arrancando toda idea religiosa, primero del Estado, después de la sociedad y, por último, del individuo, secularizando la vida entera, desde el nacimiento hasta la muerte, para que en vez de la oración, del reconocimiento

²⁸ *Ibid.*, pp. 267-268.

y del amor, se levante de ese mar muerto de la conciencia humana el vaho de una inmundada blasfemia que provoca la ira del Cielo como en las ciudades degradadas de Pentápolis.²⁹

Según estas palabras, la modernidad habría traído consigo un grado de impiedad y degradación moral que los mismos paganos hubiesen rechazado; paradójicamente, el autor señala que un nuevo paganismo, aunque esta vez irreligioso, se podía hacer presente ante las nuevas circunstancias que negaban la necesidad de que las sociedades tributasen su sumisión al Creador y a sus leyes.

Por otro lado, subraya la tajante oposición entre catolicismo y liberalismo, haciendo hincapié en el rechazo de este último a que las leyes de Dios pusiesen un límite a la libertad:

El liberalismo es absolutamente incompatible con el catolicismo. No es menester que el Papa y los obispos lo declaren; se declara ello mismo. La lógica más elemental sobra para confirmarlo [...] el que confiese que el dogma, la moral, el culto y la jerarquía de la Iglesia deben ser límites jurídicos de la libertad, reconoce el deber de conformarse con ellos, y no es liberal. El que niegue la existencia jurídica de esos límites, niega la de aquellos deberes y principios que suponen, y no es católico. Luego, comparadas la proposición negativa liberal y la afirmación católica, la repugnancia entre las dos es intrínseca y esencial, y no pueden coexistir doctrinalmente juntas [...] La Iglesia afirma de sí misma; que es la depositaria de la verdad revelada y su intérprete infalible. El liberalismo sostiene; que no hay ninguna verdad revelada, doctrina ni principio, que deba limitar jurídicamente la libertad de las opiniones.³⁰

²⁹ Juan Vázquez de Mella y Fanjul, *Obras completas-Ideario II*, vol. III, Madrid, Junta del Homenaje a Mella, 1941, pp. 64-65.

³⁰ *Ibid.*, pp. 287-289.

Este planteamiento de incompatibilidad entre catolicismo y liberalismo, sería un aspecto que quedaría un tanto eclipsado en la doctrina difundida en el catolicismo del posconcilio, al privilegiarse el diálogo con la modernidad; por lo tanto, los tradicionalistas, con fundamentos muy similares a los presentados por Vázquez de Mella, protestaron contra las tentativas, muchas veces provenientes de la misma jerarquía eclesiástica, en el sentido de tratar de acercar e incluso asimilar la fe de la Iglesia al discurso liberal.

Ya en el siglo xx, el pensador, también español y carlista, Francisco Elías de Tejada, renovó en diversas ocasiones los ataques de la filosofía política tradicionalista a la modernidad. Con el fin de ejemplificar lo anterior, se pueden mencionar sus críticas a la laicidad impuesta en la estructura naciente del entonces denominado Mercado Común Europeo —que sería la semilla de la posterior Unión Europea—. Para este intelectual, “no hay ni puede haber mayor contraste que las cláusulas del Tratado de Roma, democráticas, ateas en cuanto se prescinde de Dios en la vida social común europea, liberales y revolucionarias al gusto de los planteamientos liberal-burgués o social-democrático”.³¹ Elías de Tejada hacía patente el contraste entre la cristiandad medieval, que desde hace casi mil años había unido a Europa bajo una sola confesión de fe y que respetaba el papel de lo religioso en el gobierno de lo secular, y las definiciones laicas vigentes en el Tratado de Roma, las cuales negaban cualquier relevancia de las leyes divinas en la estructuración del bloque y eso debía tener por consecuencia el avance del ateísmo:

La Europa a la que vamos es atea, porque los pueblos que la forman, aun siendo cristianos en su totalidad, deliberadamente han eliminado a Cristo de la vida social, desde el instante en que anteponen la profesión de fe en la libertad del hombre a la profesión de fe en las enseñanzas del Redentor, colocando lo divino debajo de lo humano, la Verdad de Cristo bajo la libertad de los hombres, al teocentrismo bajo el antropocentrismo, a las certezas del Evangelio bajo las opiniones de los individuos [...] elude el momento en que la sociedad como tal, o el Estado

³¹ Elías de Tejada, *op. cit.*, p. 244.

como encarnación del poder que la regula, no reconoce la Verdad de Cristo con la exclusividad que la verdad requiere. Por fueros de que no cabe la existencia de dos verdades de fe, tal sociedad y tal Estado caen en el agnosticismo de proclamar públicamente no saber quién sea el verdadero Dios. Agnosticismo que lleva directamente al ateísmo y al antropocentrismo; al ateísmo, porque la ignorancia del Dios verdadero es la afirmación de que Dios como verdad única no existe; al antropocentrismo, porque hace a la razón humana juez supremo para dirimir las contiendas entre los posibles dioses, exaltando a esta razón, limitada y falible, a definidora de las cosas eternas religiosas.³²

El resultado final de la separación Iglesia-Estado era, para Elías de Tejada, la inevitable ausencia de la idea de Dios en las conciencias individuales de las personas. El que los poderes públicos no reconociesen los derechos de la religión predicada por Cristo, implicaba que esta fuese poco a poco ignorada por los individuos que conformaban las sociedades europeas y se llegase a la descristianización progresiva de las naciones. El ascenso gradual del antropocentrismo es un componente que preocupa a De Tejada, debido a que implica la sustitución del culto a Dios por el culto al ser humano y a su capacidad de razón, lo cual es el cumplimiento de las ambiciones de los ilustrados y los revolucionarios de 1789. Con ello se concluye que la Europa surgida del Tratado de Roma sería lo opuesto a la cristiandad medieval:

Esta Europa moderna, liberal, marxistizante, capitalista, burguesa, fragmentada por revolucionarios de opereta reunidos en logias masónicas o supuestamente católicas, atea o agnóstica, es. La antítesis de la Cristiandad que ahora se trata de definir. Es cabalmente lo que no es la Cristiandad, es la negación de la Cristiandad, ni sus instituciones ni su espíritu tienen nada de común con la Cristiandad que nos preocupa. Es su enemiga y su antítesis.³³

³² *Ibid.*, p. 246.

³³ *Ibid.*, p. 247.

La alusión a la masonería como la institución que respalda desde las sombras esta descristianización de la sociedad europea es un rasgo frecuente entre los tradicionalistas. Esta negación de la cristiandad no sería más que la culminación del proceso de modernidad iniciado en el siglo XVIII, impulsado en Occidente por las ideas liberales promovidas específicamente por las logias y que impondrían, lenta pero efectivamente, el avance de las ideas de laicidad en el conjunto de las naciones.

En los párrafos anteriores se han podido observar algunas muestras de cómo el pensamiento de varios autores contrarrevolucionarios europeos ha tenido una relevancia central en la formulación de argumentos opuestos a la modernidad, los cuales —según se verá más adelante— tendrán amplias similitudes con el discurso con el que los tradicionalistas católicos y los conservadores intransigentes se opusieron a los rasgos de modernidad y progresismo, vistos con mayor simpatía en el mundo católico después del Concilio Vaticano II.

Rasgos de la oposición entre tradición y modernidad en el conservadurismo mexicano

En lo que se refiere a México, desde la primera mitad del siglo XIX, la disputa entre tradición y modernidad se expresó de maneras específicas. A pesar de que el proceso mismo de independencia implicó una ruptura con la tradición política premoderna, la unidad religiosa de los mexicanos y la colaboración entre Iglesia y Estado se mantuvo por algunas décadas: “La modernidad política que se impulsó no fue acompañada por las ideas de la modernidad religiosa pluralista, porque romper con la unidad católica corporativa podía desestabilizar profundamente un Estado-nación naciente para el cual el principal principio unificador era la común pertenencia al catolicismo”.³⁴ Esta idea de unidad nacional fundamentada en la fe, que se conservó durante las primeras décadas de vida independiente, tanto entre centralistas como entre federalistas,

³⁴ Bastian, *op. cit.*, pp. 423-424.

se diluyó con los procesos históricos de las guerras de Reforma y de la Intervención francesa, que enfrentaron a liberales y conservadores, y que con las victorias de los primeros en 1861 y 1867, respectivamente, sustentaron las bases de la laicización y secularización en México.

Desde el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, Miguel Miramón y Tomás Mejía, el Estado mexicano ha intentado impulsar una laicización capaz de consolidar la modernidad en el ámbito político-religioso como paradigma estructurante de la identidad social de los mexicanos, pretendiendo confinar la expresión de lo religioso al ámbito de lo privado. A pesar de este propósito, el catolicismo se ha mantenido como elemento de influencia en diversos actores políticos que durante el siglo xx continuaron con su intención de impulsar la vuelta de lo religioso como elemento rector de la sociedad, así como de mantener la percepción de la doctrina católica como la religión mayoritaria del país.

Entre estos actores se pueden mencionar las organizaciones influidas por la doctrina social de la Iglesia, activas durante el porfiriato,³⁵ inspiradas en la encíclica *Rerum Novarum*, el Partido Católico Nacional, las agrupaciones que coordinaron la lucha cristera, entre las que destacan la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, y la Unión Nacional Sinarquista, organizaciones que en distintas épocas y contextos impulsaron una respuesta de los laicos católicos a un entorno de anticlericalismo hostil y fanático que impulsaba una laicidad maximalista y radical, principalmente durante la lucha contra el huertismo y en los años inmediatamente posteriores a la fase armada de la Revolución mexicana.

Otra forma de oposición a la secularización y a la modernidad en general se expresó también en el ámbito de lo cultural, cuando varios intelectuales católicos conservadores, entre ellos algunos líderes y militantes de las agrupaciones mencionadas, dejaron la acción directa en la vida pública para enfocar sus esfuerzos casi exclusivamente en escribir artículos para diversos

³⁵ Entre estas organizaciones, se pueden encontrar los Obreros Católicos de Guadalajara, fundada en 1895; el Círculo de Estudios Sociales León XIII, de 1902; la Unión Católica Obrera, de 1908 y los Operarios Guadalupanos, surgidos en 1909.

órganos de prensa y libros editados, entre otros, por editorial Jus (cuyo gerente fue por muchos años el exlíder sinarquista Salvador Abascal). Aun cuando las teorías de estos personajes no tuvieron la originalidad o el impacto mundial de los autores mencionados en párrafos anteriores, sus planteamientos dejaron huella y son referentes obligados en el desarrollo del pensamiento católico intransigente en México. Entre estos personajes se pueden mencionar a Salvador Abascal, Alfonso Trueba, Eduardo J. Correa, Andrés Barquín y Ruiz, Alfonso Junco, Miguel Palomar y Vizcarra, Jesús Guiza y Acevedo, Carlos Alvear Acevedo, Celerino Salmerón, entre otros.

Los textos de estos pensadores expresaban críticas hacia diversos aspectos de la sociedad y la política nacional, y hacían una interpretación de la historia de México que, en buena parte de los autores, se basaba en la creencia en que existía una conspiración judeomasónica-comunista que aspiraba a destruir al catolicismo. Estos escritos fueron clasificados por Jaime del Arenal dentro de la historiografía conservadora,³⁶ la cual puso sobre la mesa una visión alternativa del pasado nacional en un sentido claramente opuesto al de las interpretaciones liberales y revolucionarias y, en muchos aspectos, anticatólicas, que se divulgaban desde las esferas gubernamentales. Una vez que los grupos opositores o críticos de la modernidad vieron reducidas sus oportunidades de participación político-social en cuanto a movimientos de masas se refiere, la labor editorial y periodística fue la trinchera en la que los intelectuales conservadores continuaban tratando de difundir sus postulados hacia el resto de la sociedad, por lo que se puede considerar que este fue precisamente su campo de acción privilegiado durante la segunda mitad del siglo xx.

No obstante, un cambio trascendental se presentaría en la Iglesia católica en el ámbito mundial, a través de las directrices emanadas del Concilio Vaticano II, las cuales —como se ha mencionado— propiciaron una serie de transformaciones en diversos ámbitos del pensamiento de los católicos

³⁶ Jaime del Arenal, “La historiografía conservadora mexicana del siglo xx”, *Metapolítica*, núm. 22, Centro de Estudios de Política Comparada, marzo-abril de 2002, pp. 47-55; y Jaime del Arenal, “La otra historia: la historiografía conservadora”, Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de historiografía mexicana del siglo xx*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 63-90.

mexicanos que se oponían a la modernidad, generando una diversidad de respuestas, cuyas expresiones más radicales fueron el tradicionalismo y el conservadurismo intransigente, objetos de estudio de esta investigación.

Precisiones en torno a los conceptos intransigentismo, tradicionalismo y conservadurismo

El estudio de los actores –tanto individuos como grupos– que se abordan en la presente investigación, es decir, los católicos opositores a los cambios propiciados por el Concilio Vaticano II en la Iglesia, requiere de un análisis de los conceptos que aspiran a definir sus principales características, además de enunciar las razones por las que se ha preferido la utilización de ciertos términos en lugar de otros.

Son tres los conceptos que serán claves en la designación de los objetos de estudio que se abordarán en esta obra: intransigentismo, tradicionalismo y conservadurismo.

Intransigentismo

Émile Poulat aporta una serie de elementos que clarifican la categoría de “intransigentismo”. En uno de sus textos describe y sintetiza algunas concepciones que un sacerdote de apellido Bouyer planteaba respecto al deber ser del catolicismo:

Intransigente, esto quiere decir dos cosas: en primer lugar, antiliberal, la negación y la antítesis de este liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta su oposición. Integral, o en otras palabras que se rehúsa a que su papel se reduzca a las prácticas de culto y a las convicciones religiosas privadas, pues está ansioso de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta indicada por la Iglesia. “Social” en varios sentidos, porque tradicionalmente, penetra toda

la vida pública, porque ha adquirido una esencial dimensión popular y finalmente porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social, cuya solución exige una gran movilización de las fuerzas católicas.³⁷

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

Lo intransigente subraya la ruptura dramática producida por la Revolución francesa, la sociedad que se deriva de ella y de los principios que la fundamentan, con las cuales como lo repetirá el Syallbus de Pío IX, no hay ni reconciliación, ni transacción concebibles [...] Lo integral, se expresará cuando la Iglesia pase de la defensiva a la contraofensiva y que se asuma como un movimiento católico movido por la grandiosa ambición de un nuevo orden mundial (“rerum ordo in terris futurus”). Lo social, finalmente pone el acento en el proyecto histórico en torno a la cuestión obrera y las clases trabajadoras.³⁸

Poulat comenta que la interpretación intransigente del catolicismo plantea la oposición a todo lo moderno, a todo lo liberal, a todos los valores representados por la Revolución francesa, sin ninguna concesión, la cual a la vez sería la base de un modelo de sociedad en que todo giraría alrededor de lo religioso, algo como un espejo de la modernidad liberal. Lo religioso tendría que ser el fundamento de la sociedad y los católicos no deberían ceder ni dejarse influir por la modernidad liberal, pues eso debilitaría las posibilidades de reconstruir el orden social católico. El intransigentismo católico plantea, además, una idea de Iglesia que ha “tratado de constituirse en una gigantesca institución total, esto es, suficiente a sí misma y a sus miembros en todos los dominios, incluidos el político, sindical, educativo y científico. Esta fue su utopía

³⁷ Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation. Entretien avec Guy Lafon*, París, Editions du Centurion, 1983, p. 100.

³⁸ *Idem*.

que afrontó a las pretensiones de otras instituciones, totales como ella, cada una rivalizando con las otras, según sus medios”.³⁹ En este sentido, la gran meta del catolicismo intransigente sería una Iglesia que lo dominara todo, una religión que fuera, hasta cierto punto, parte central de cada una de las expresiones y actividades de lo social, lo cultural y, en general, de todo lo humano, es decir que proporcionara una solución a todos los problemas de la existencia, no sólo en lo espiritual, sino inclusive en lo material.

María Luisa Aspe, basándose en los aportes de Poulat, considera en su estudio de algunos movimientos católicos mexicanos preconciarios conformados por laicos en el siglo xx, que estos tendrían un componente importante de intransigencia, la cual implica:

La oposición al liberalismo ante todo y su negación como ideología oficial de toda la sociedad moderna; y en segundo término la actitud inquebrantable de no dejarse reducir al ejercicio de meras prácticas religiosas y culturales; aludía a la imposibilidad de hacer concesiones en materia de principios. Se debió a la intransigencia que el pensamiento católico de la época asumiera un carácter apologetico, defensivo y ofensivo, ante el ataque de las supuestas “certezas” que pretendían contradecir a la “única verdad”.⁴⁰

En función de lo anterior, el intransigentismo se puede interpretar como una actitud ofensiva e inquebrantable contra lo moderno y, por extensión, contra todo lo que cuestione su propuesta de centralidad de lo religioso. La actitud hostil contra la modernidad y el progreso deriva de que estos se oponen a que lo religioso vuelva a ser un aspecto central en las sociedades. El tener en mente estos dos rasgos resulta indispensable para entender el objeto de estudio de esta investigación y la crítica de los rasgos modernizadores que se fueron implementando en el catolicismo después del Concilio Vaticano II.

³⁹ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁰ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008, p. 25.

Después de exponer lo anterior, hay más elementos para afirmar que, en general, las expresiones del catolicismo opuestas a las corrientes progresistas y abiertas a la modernidad ilustrada pueden considerarse como intransigentes y, dentro de estas, distinguirse a los tradicionalistas y a los conservadores intransigentes en función del grado de radicalidad de su oposición a los cambios posconciliares y al progresismo católico. No obstante, como se aclarará más adelante, no todos los católicos conservadores pueden considerarse intransigentes, pues estos son sólo aquellos que, además de plantear la necesidad de que toda la sociedad fuese impregnada por un sentido religioso, muestran cierto grado de radicalismo en sus interpretaciones, al fundamentar sus argumentos en discursos como el de la “conspiración judeomasónica”, y al oponerse con fuerza y combatividad a las corrientes progresistas dentro del catolicismo. Conservadores y tradicionalistas pueden, frente a ciertos temas y coyunturas, presentar posturas y argumentos que entran dentro de la categoría de intransigente,⁴¹ pero es conveniente diferenciarlos, lo cual ayuda a comprender y designar adecuadamente a los actores estudiados en esta investigación.

Tradicionalismo

El tradicionalismo aspira, en términos generales, a que los cambios en las sociedades no se lleven a cabo y evidentemente esto se aplica de manera especial en el ámbito religioso. Es pertinente hacer alusión al concepto de tradición del catolicismo preconiliar, la cual era considerada como una fuente de la revelación divina (es decir, la forma en que, de acuerdo con la doctrina católica, Dios expresa a la humanidad lo que debe creerse) junto con la Sagrada Escritura (la

⁴¹ Es pertinente mencionar que en la tesis doctoral presentada en 2016 y que es la base de la presente obra, se usa la palabra “integrismo” en un sentido similar al que se da en este libro al término “intransigentismo”; en parte por algunas observaciones hechas, entre otros, por el doctor Miguel Ayuso, jurista adscrito a la Universidad Complutense de Madrid y, en parte, porque se ha considerado que el concepto de “integrismo” puede ser limitado y confuso, al ser discutible en un ámbito académico e historiográfico, que es lo que se puede considerar como la integridad de una doctrina religiosa. Por ello se ha preferido resaltar la característica de no ceder en sus planteamientos que se observó en los actores objetos de estudio y que, a juicio del autor, describe mejor, por lo ya señalado en los párrafos anteriores, el término “intransigentismo”.

Biblia). En una obra impresa en 1960 en Colombia, el sacerdote Rafael Faria propone la siguiente definición: “Llámase Tradición la doctrina revelada por Dios que no está contenida en la Escritura, sino que se ha conservado por enseñanza oral. La Tradición ha llegado hasta nosotros por la predicación o enseñanza infalible de la Iglesia. Esta se nos presenta bajo diferentes formas [...] la tradición acompañada de las debidas condiciones tiene el mismo valor que la Sagrada Escritura, porque también es la palabra de Dios fielmente transmitida hasta nosotros”.⁴² En este sentido, la tradición sería el conjunto de enseñanzas no escritas en la Biblia que se cree fueron transmitidas desde tiempos muy antiguos, incluso desde los tiempos de los apóstoles de Jesucristo, para que fueran parte del cuerpo de creencias de la Iglesia.

Más adelante Faria menciona lo que serían las fuentes de la tradición: “La Tradición se halla contenida principalmente: 1°. En los Símbolos de la fe, 2°. En las declaraciones dogmáticas de los Papas y Concilios; 3°. En los escritos de los padres y doctores de la Iglesia; 4°. En las palabras y ritos de la sagrada liturgia”.⁴³ La concepción de Faria en cuanto a lo que es la tradición y sus fuentes es compartida prácticamente por todos los tradicionalistas católicos y consideran que si una disposición reciente, aun cuando sea ordenada por el Papa, va en contra de lo que la Iglesia ha transmitido por siglos como tradición, debe seguirse esta última sin contradecirla. Aun cuando una de las fuentes de la fe sean precisamente las declaraciones de los Papas y Concilios, es fundamental que estas sean dogmáticas; de hecho, buena parte de la actitud de no obediencia al Concilio Vaticano II se deriva de que dicho Concilio no fue dogmático y de que los Papas posteriores a él no han usado la facultad de hacer declaraciones explícitamente dogmáticas.

Este concepto de Tradición al que suelen apelar los opositores al Concilio Vaticano II, es diferente de aquel al que se hace referencia en el *Catecismo de la Iglesia católica* publicado durante el pontificado de Juan Pablo II, en 1992, y que limita el término a la enseñanza oral transmitida por los apóstoles:

⁴² Rafael Faria, *Curso superior de religión*, Bogotá, Voluntad, 1960, p. 41.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación [...] la Tradición de la de que hablamos aquí es la que viene de los Apóstoles y transmite lo que estos recibieron de las enseñanzas y del ejemplo de Jesús y lo que aprendieron por el Espíritu Santo. En efecto, la primera generación de cristianos no tenía aun un Nuevo Testamento escrito, y el Nuevo Testamento mismo atestigua el proceso de la Tradición viva. Es preciso distinguir de ella las “tradiciones” teológicas disciplinares, litúrgicas o devocionales nacidas en el transcurso del tiempo en las iglesias locales. Estas constituyen formas particulares en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas. Sólo a la luz de la gran Tradición aquéllas pueden ser mantenidas, modificadas o también abandonadas bajo la guía del Magisterio de la Iglesia.⁴⁴

Con esta redacción, constituida como la oficial en la Iglesia católica romana, el concepto de tradición se reduce de manera notable, ya que prácticamente la única fuente de la misma serían las enseñanzas que provengan sólo de tiempos apostólicos, restando en cierta forma valor a las disposiciones de los siglos posteriores (aunque sin negar del todo su validez), para de esta manera abrir la puerta hacia posibles transformaciones en las creencias y costumbres que la jerarquía pudiera considerar como no apostólicas. En este párrafo del catecismo se omite la mención a las declaraciones dogmáticas –y a los Padres de la Iglesia– que, especialmente después del Concilio, se ha interpretado que están contenidas implícitamente en la expresión denominada “magisterio de la Iglesia”.⁴⁵ No obstante, al no especificarse cuáles son las tradiciones que se diferencian del cuerpo de la gran tradición, se

⁴⁴ *Catecismo de la Iglesia católica*, Buenos Aires, Lumen, 1992, núms. 81 y 83, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, núms. 85-90, pp. 33-34.

reafirma la postura de puertas abiertas al cambio y de posible supresión de ciertas prácticas, lo cual es algo indeseable para los tradicionalistas.

Una vez que se han comentado a grandes rasgos algunas de las diferencias entre la definición de “tradición” para el catolicismo romano preconiliar y posconiliar, se analizan ciertos componentes teóricos relevantes para la reflexión conceptual sobre el tradicionalismo, en este caso de la pluma de uno de los principales pensadores afines a esta postura en el ámbito político español,⁴⁶ como lo fue el ya citado Juan Vázquez de Mella, para quien la tradición implica una progresión en la acumulación de invaluables elementos intergeneracionales:

La tradición, que representa el caudal que nos legaron los siglos, supone el progreso, que es, con relación a esa riqueza secular, lo que el trabajo respecto al producto. Pero la tradición, como caudal de ideas, sentimientos e instituciones que unas generaciones reciben de las anteriores y a su vez transmiten a las siguientes, supone, como toda obra, la unidad del intento y del plan, y el vigor y la energía suficientes en la voluntad para producirla y conservarla. Y por eso, si las tradiciones reducen a la unidad superior la variedad de las generaciones, ligándolas con vínculos comunes y haciéndolas en cierto modo solidarias por reflejar en ellas unas mismas ideas y encender unos mismos amores, y juntarlas en un abrazo fraternal alrededor de unas mismas instituciones consagradas por la mano de los siglos, es porque todas esas unidades descansan sobre otra superior, la unidad de las creencias, que por dar un objetivo permanente al entendimiento y a la voluntad, produce la unión moral de las almas que es el pedestal sobre el cual se levantan toda serie de comunidades

⁴⁶ Es importante señalar que en España el término tradicionalismo tiene una connotación política, al referirse al carlismo que desde la muerte de Fernando VII, en 1833, enarbola la causa de la legitimidad monárquica católica representada en ese momento inicial por Carlos María Isidro de Borbón (conocido entre sus seguidores como Carlos V). El carlismo se considera un tradicionalismo político al afirmar que España debe gobernarse por una monarquía que rechace la modernidad y, por consiguiente, a las instituciones constitucionalistas y democráticas. Su base doctrinal es el cuatrilema “Dios, Patria, Fueros y Rey”, Juan Vázquez de Mella fue un representante destacado de esta corriente política.

sociales que tengan consistencia y duración, y no sean meros agregados causados y mantenidos por la fuerza.⁴⁷

El legado de las diversas generaciones es un componente central de la tradición para Vázquez de Mella, inclusive la misma transmisión de esta herencia constituye paradójicamente un “progreso”, entendido como el avance de las ideas e instituciones que resguardan lo que han recibido del pasado y, a su vez, lo transmiten a otros sin negarlo o romper abruptamente con ello. Esta preservación del legado implica la unidad de creencias transgeneracional, la cual asegura la solidez de cualquier comunidad. Lo anterior, si se piensa en función de la institución eclesiástica, ayuda a comprender la relevancia de la tradición para los actores que son el objeto de estudio de este libro.

En otro texto, Vázquez de Mella plantea: “La tradición, si incluye el derecho de los antepasados a la inmortalidad y al respeto de sus obras, implica también el derecho de las generaciones y de los siglos posteriores a que no se le destruya la herencia de las precedentes por una generación intermedia amotinada”.⁴⁸ Para este intelectual, las nuevas generaciones tienen un derecho imprescriptible a disfrutar del legado del pasado, de la herencia de aquellos que históricamente han construido instituciones y que a través de estas han prolongado su propia vida. Desde luego se rechaza con firmeza cualquier ruptura con dicho legado, ya que se interpreta como una rebeldía ilegítima y alevosa, y que impide que las generaciones por venir conozcan y se beneficien del legado de las anteriores. Se podría establecer un paralelismo entre lo anteriormente explicado y las innovaciones posconciliares en materia de doctrina y liturgia: los tradicionalistas consideran que la imposición de la nueva misa y de las modificaciones doctrinales posteriores al Concilio Vaticano II privan a las futuras generaciones de católicos de la magnificencia de las antiguas prácticas, y de la belleza y espiritualidad de la misa tridentina, es decir, del legado espiritual de las antiguas generaciones de católicos.

⁴⁷ Vázquez de Mella, *Obras*, vol. III, pp. 376-377.

⁴⁸ *Ibid.*, vol. IV, p. 394.

Vázquez de Mella reflexiona también sobre la universalidad de la tradición, incluso para aquellos que la ignoran o la combaten: “Y esta es la causa de que todo hombre, aun sin advertirlo y sin quererlo, sea tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada. Que se despoje si puede, de lo que ha recibido de sus ascendientes, aunque sea prescindiendo de su ser, y verá que lo que queda no es él mismo, sino una persona mutilada que reclama la tradición como el complemento de su existencia”.⁴⁹ Estas palabras son una negación del individualismo, ya que se afirma la inevitabilidad de que cada persona sea nutrida por el legado de las generaciones anteriores y en la medida en que recibe esa herencia intelectual, cultural o espiritual, resulta invariablemente sujeto a una tradición específica que contribuye a moldear su presente y a ser el punto de partida de su futuro.

Una vez que se han mencionado algunas de las ideas de Vázquez de Mella sobre el significado de la tradición, es preciso referirse a un concepto más directamente relacionado con el objeto de estudio de este libro. Demetrio Velasco define el tradicionalismo católico de la siguiente forma:

La ideología que rechaza al mundo ilustrado y revolucionario moderno, porque, además de verlo como fruto de una razón y libertad humanas ejercidas irracional y libertinamente, refleja el rechazo impío del plan que la Providencia Divina ha dispuesto para los seres humanos y para sus sociedades. La larga y rica tradición es el único y verdadero referente que todo proyecto humano debe contemplar como norte, si quiere evitar el camino de la perdición. Para la cosmovisión tradicionalista es tan importante caminar por la senda del bien, siguiendo los preceptos divinos y la ley natural, tal como los recoge la tradición, como su observancia y defensa beligerante frente a sus enemigos.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, vol. IV, p. 396.

⁵⁰ Demetrio Velasco Casado, “El resurgimiento del tradicionalismo católico”, *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, Asociación Iglesia Viva, núm. 235, 2008, p. 8.

Esta definición contiene muchos de los elementos del lenguaje de los tradicionalistas. La alusión a la beligerancia es un rasgo distintivo de esta tendencia, el ataque y la crítica al adversario constituye un elemento identitario fundamental. En tanto que la condena al uso de la razón y de la libertad humana ejercidas de forma “irracional y libertinamente” hace alusión a la necesidad que plantean los tradicionalistas de que la humanidad continúe rigiéndose por la ley divina sin confiar en sus razonamientos independientes, que si prescindien de Dios, tarde o temprano se verán extraviados y eso es aún más válido y necesario si se habla de lo que ocurre al interior de las estructuras eclesiales.

Joaquín Gomis, por su parte, menciona que la raíz del talante del tradicionalismo católico se puede observar en una negación de la sociedad contemporánea en su conjunto:

Negación de valor que condena globalmente a la sociedad –a la cultura– moderna considerándola como causa de todos los males presentes e incapaz de hallar caminos auténticamente humanos para estructurar un orden social que no cause una progresiva disgregación moral y cultural. Ante panorama tan tenebroso, se afirma que sólo se podrá conseguir la salvación social –no sólo la individual, sino también la social– buscando las respuestas en la doctrina cristiana, ya que en ésta se hallan las respuestas que dan solución a la actual problemática social, moral, cultural... De ahí que el papel de la Iglesia –de los católicos– deba ser, abandonando todo acomplexado intento de diálogo o adaptación a lo característico de la modernidad, proclamar muy claramente su verdad, sus respuestas, impulsar una recristianización salvadora, fomentando o aliándose sólo con aquellos movimientos sociales, políticos, culturales que estén de acuerdo con las soluciones católicas.⁵¹

⁵¹ Joaquín Gomis, “Resurgimiento tradicionalista”, *El Ciervo*, año 39, núms. 475-476, septiembre-octubre de 1990, p. 17. En este artículo, del mismo modo que como lo hace con el texto de Demetrio Velasco citado anteriormente para su crítica al pontificado de Benedicto XVI, Joaquín Gomis parece identificar el discurso de Juan Pablo II y los miembros del alto clero vaticano con el tradicionalismo, postura que no coincide con la del autor de este libro, que, como se verá en este mismo capítulo, considera que planteamientos como los promovidos por Juan Pablo II y Benedicto XVI durante sus respectivos pontificados son conservadores y no tradicionalistas.

De acuerdo con lo anterior, el tradicionalismo propone que la salvación de todos los males radica única y exclusivamente en los planteamientos del propio catolicismo, todo diálogo con aquellos que plantean propuestas distintas desde la modernidad (y establecerlo fue uno de los propósitos del Concilio Vaticano II) debe abandonarse para que los católicos se reafirmen como los únicos capaces de reconstruir las condiciones generales que den marcha atrás con la “progresiva disgregación moral y cultural” que ha traído por consecuencia la civilización moderna. La religión, de este modo, se concibe como herramienta de resurgimiento de una auténtica civilización cristiana capaz de regenerar al mundo. Los tradicionalistas se apegan a la convicción de que la Iglesia es algo eterno y que como Dios mismo es inmutable y permanece sin que el dogma y las leyes eclesiásticas puedan cambiar en lo más mínimo.

Conservadurismo

Varios autores que han propuesto conceptualizaciones del conservadurismo, han asumido bajo este término una serie de componentes que coinciden con aquellos del intransigentismo y del tradicionalismo, ya que suelen asumir que el conservadurismo es simple y llanamente lo opuesto al liberalismo y a la modernidad, sin que se distingan con claridad los matices referentes al grado de disposición y aceptación con respecto al cambio, por mínimo que sea, lo cual, como se verá más adelante, es un factor decisivo para distinguir el conservadurismo del tradicionalismo.

Con base en el pensamiento de Edmund Burke y su obra de 1870, *Reflexiones en torno a la Revolución francesa*, Russell Kirk sistematizó los principales elementos del pensamiento conservador de la siguiente forma:

- 1.- La creencia de que un designio divino rige la sociedad y la conciencia humana, forjando una eterna cadena de derechos y deberes que

No obstante, tanto Velasco como Gomis aportan elementos valiosos en la caracterización del tradicionalismo y su postura de enfrentamiento contra la modernidad.

liga a grandes, y humildes, a vivos y muertos. Los problemas políticos son, en el fondo, problemas religiosos y morales.

- 2.- Cierta inclinación hacia la proliferante variedad y misterio de la vida tradicional, frente a los limitativos designios de uniformidad, igualitarismo y utilitarismo de la mayor parte de los sistemas radicales.
- 3.- La convicción de que la sociedad civilizada requiere órdenes y clases. La única igualdad verdadera es la moral: todos los demás intentos de nivelación conducen a la desesperación si son reforzados por una legislación positiva.
- 4.- La creencia de que propiedad y libertad están inseparablemente conectadas y de que la nivelación económica no implica progreso económico.
- 5.- Fe en las normas consuetudinarias y desconfianza hacia los sofistas y calculadores.
- 6.- El reconocimiento de que cambio y reforma no son cosas idénticas y de que las innovaciones son con mucha frecuencia devoradores incendios más que muestra de progreso. La sociedad debe cambiar, pero su conservación exige cambios lentos como la perpetua renovación del cuerpo humano.⁵²

Aun cuando sean ilustrativos del conservadurismo, la reivindicación de la sociedad jerarquizada, el apego a la propiedad y la lealtad a las normas de la costumbre, destacan de esta enumeración el primer punto y el sexto. Aunque se señala la creencia en Dios y la asimilación de los problemas religiosos con los

⁵² Russell Kirk, citado en Reynaldo Sordo, "El pensamiento conservador del partido centralista en los años treinta del siglo XIX mexicano", Humberto Morales y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-University of Saint Andrews, 1999, p. 137.

políticos y morales, no existe una absolutización ni una insistencia vehemente en la necesidad de que se reconozca en el ámbito político de manera abierta y explícita la sumisión del poder político con respecto a Dios, como sí lo hacen los tradicionalistas. En cuanto al punto sexto, se puede visualizar un aspecto clave del conservadurismo, que es la aceptación del cambio; desde luego, lento y moderado, evitando la brusquedad en las innovaciones que pudiesen desatar situaciones caóticas.

El conservadurismo implica, ciertamente, preservar un orden, unos elementos sociales o culturales que se perciben como próximos a perderse. No obstante, como se mencionó anteriormente, puede admitir cambios graduales, siempre y cuando lo esencial se preserve. Sin embargo, si la aceptación del cambio implica admitir la salida de la religión como base del orden social, podría hablarse de un conservadurismo moderado y no intransigente.

Son pocos los autores que hacen referencia a la actitud favorable del conservadurismo hacia los cambios moderados; sin embargo, los siguientes planteamientos dejan entrever esta idea, de manera más o menos explícita. Erika Pani caracteriza a los conservadores como “aquellos actores –cambiantes– que se lanzaron a la acción política consciente y decisiva, que adoptaron estrategias discursivas, de organización y acción política para, antes de retroceder, resistir o controlar ciertos cambios específicos”.⁵³ En este sentido, se caracterizan por su reacción ante “cambios específicos” y la aspiración a controlarlos, es decir, a regularlos de tal forma que, aun sin que puedan detenerlos, intentan que sus efectos sean menos devastadores. Lo anterior reafirma el planteamiento de que no necesariamente ni en todo momento los conservadores se oponen a las transformaciones.

Por su parte, Conrado Hernández, hablando del conservadurismo mexicano del siglo xix, señala que “los conservadores ilustrados y poco proclives a los extremismos planteaban un cambio gradual también derivado del legado de Alamán [...] conviene precisar que el carácter ‘reaccionario’ de los conservadores no se debía a un rechazo al progreso, como afirmaba la

⁵³ Erika Pani, “‘Las fuerzas oscuras’: el problema del conservadurismo en la historia de México”, Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 23.

propaganda liberal, sino a los peligros del cambio radical”.⁵⁴ Tal como se señala en estas líneas, el político decimonónico Lucas Alamán planteó un aprecio por los cambios necesarios para alcanzar el progreso material; no obstante, el conservadurismo se mantenía alerta ante la inestabilidad que pudieran acarrear los desórdenes sociales.

William Fowler y Humberto Morales mencionan que al menos para el siglo xix mexicano los sentimientos conservadores hacían referencia a “valores éticos que la gente de bien quería conservar ante la amenaza de un mundo inmoral y nefando que parecía estar implícito en cualquier revuelta popular”.⁵⁵ Este texto refleja el miedo de los conservadores a aquello que amenaza los propios valores, del mismo modo que nuestros objetos de estudio ven en las reformas del Concilio Vaticano II una amenaza a la Iglesia misma y sus enseñanzas. Por otro lado, el temor al que se hace referencia se da ante “revueltas populares”, es decir, movimientos sociales que pudieran traer consigo cambios violentos y radicales, pero no hacia los cambios lentos y graduales.

Estos autores señalan que aun antes de la formación del Partido Conservador de Lucas Alamán en 1849, los mexicanos afines a esta doctrina “fueron aquellos que, sin rechazar el concepto de la modernidad, abogaron siempre por reformar a la nueva nación lentamente, conservando a la vez esos valores tradicionales que consideraban no sólo fundamentales para preservar el orden, sino que también eran una parte íntegra y esencial de la nueva y emergente nacionalidad mexicana”.⁵⁶ Si bien los autores citados analizan para un periodo y espacio concretos, su categorización claramente se puede aplicar a los actores que se definen como conservadores en la presente investigación, pues no siempre rechazan la modernidad como idea general, sino que la reinterpretan según sus intereses, estando dispuestos a adoptar cambios lentos.

⁵⁴ Conrado Hernández López, “El conservadurismo mexicano en el siglo xix”, *Metapolítica*, vol. 6, núm. 22, México, Centro de Estudios de Política Comparada, marzo-abril de 2002, pp. 68-69.

⁵⁵ Humberto Morales y William Fowler, “Introducción”, *El conservadurismo mexicano en el siglo xix*, p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

¿En qué se diferencia un tradicionalista de un conservador?

Como se habrá intuido, la gran diferencia entre el tradicionalismo y el conservadurismo es su grado de conflicto o aceptación con respecto a los cambios: mientras los tradicionalistas rechazan en general todo cambio, los conservadores lo asumen, siempre que este sea moderado y gradual, y nunca abrupto y revolucionario. Este aspecto también se conecta con la relación de tradicionalistas y conservadores con la modernidad, pues para los primeros, esta última es rechazada de manera tajante por todos los cambios doctrinales e institucionales que implica; mientras que entre los conservadores las transformaciones modernas tienden a ser aceptadas, aunque a un ritmo sosegado y siempre que se alejen de radicalismos, apresuramientos o contextos violentos.

A este respecto se puede hacer mención del planteamiento de Reynaldo Sordo, quien con fundamento en las reflexiones del investigador Clinton Rossiter, considera que: “El conservadurismo admite el cambio, pero asegura que este debe ser gradual, firme y respetar el pasado. El tradicionalista piensa que la sociedad no debe cambiar y que es posible mantenerla estática”.⁵⁷ Esta diferenciación es clave en el presente libro, pues frente a la aceptación de transformaciones lentas que muestran los conservadores, los tradicionalistas aspiran a que no haya ningún cambio, debido a que para ellos el catolicismo es inmutable como Dios mismo, mientras que los conservadores tienden a ver la institución eclesial como algo dinámico, sujeto a la influencia de su contexto histórico, aunque desde luego en un sentido mucho más moderado que, por ejemplo, los progresistas. Lo anterior no implica que los mismos tradicionalistas no hayan cambiado ni que no se hayan visto influidos por las modificaciones de su entorno, sino que aspiran y tienen por ideal la ausencia de todo cambio, o bien el retorno a una situación previa al gran punto de quiebre, que en el caso de los actores que se estudian fue el Concilio Vaticano II.

⁵⁷ Rossiter, citado en Sordo, *op. cit.*, p. 136.

Otra distinción es la que plantea Antolín Sánchez en un artículo sobre el conservador colombiano de finales del siglo XIX, Miguel Antonio Caro:

No es lo mismo tradicionalismo que conservadurismo, aun cuando ambas concepciones tengan obvios puntos en común, empezando por una visión contrarrevolucionaria de la política. Al menos si aceptamos que la mentalidad conservadora no se distingue sólo por el apego a la tradición, sino también por un propósito de insertarla en el programa de la modernidad (aun en sus versiones más doctrinarias u oligárquicas) o de reconciliarla (aun de una manera restringida o acotada) con la ciencia y la política modernas.⁵⁸

En este planteamiento se hace notar la ya mencionada aceptación de la modernidad por parte de los conservadores, lo que fue decisivo en sus esfuerzos por reconciliarse con la misma para no ser dejados fuera de dicho proceso, algo que los tradicionalistas no harían, pues esa modernidad es el máximo enemigo a vencer y aún más en cuestiones religiosas. Los conservadores, según Sánchez, pretenderían, aunque de forma muy acotada, aunar la tradición con la modernidad, lo cual para los tradicionalistas es sinónimo de transigir con el enemigo. Este propósito de amalgama por parte de los conservadores es parte del esfuerzo de inserción que se mencionó anteriormente y en cierto sentido una estrategia pragmática, la cual es considerada como indispensable para asegurar alguna posibilidad de llegar al éxito, aun cuando eso implique renunciar a algún punto de la doctrina original.

María Victoria Grillo hace una distinción análoga a la que aportó Reynaldo Sordo, y plantea lo siguiente:

La base de la oposición de los conservadores consistía no tanto en cuestionar los fines de la Ilustración sino en los medios utilizados para lograrlos. Aquí la diferencia con los reaccionarios. Estos difieren de los

⁵⁸ Antolín Sánchez, "Miguel Antonio Caro y el Hispanismo", Enver Joel Torregroza y Pauline Ochoa (eds.), *Formas de hispanidad*, Rosario, Universidad del Rosario, 2010, p. 129.

conservadores en cuanto cuestionan los temas medulares de los principios revolucionarios: la libertad, la igualdad y la fraternidad. El reaccionario es un tradicionalista, es el promotor de una vuelta al pasado prerrevolucionario a una supuesta edad de oro [...] el conservador es un hombre que puede transitar, preocuparse y debatir con su tiempo tomando los recaudos necesarios para preservarse tanto del ritmo como de los modos del cambio, mientras que el reaccionario se afirma en el pasado con esperanzas de inmovilizar el futuro.⁵⁹

Si bien en estos planteamientos Grillo utiliza el término “reaccionario”⁶⁰ como sinónimo de “tradicionalista” (lo cual podría ser discutible), es válida la distinción referente a que el conservador, una vez aceptados los puntos centrales de las propuestas de la Ilustración y los lemas de la Revolución de 1789, puede tener una más amplia base en común con su adversario, a fin de asegurar la viabilidad de “dialogar” con el entorno liberal. En contraparte, el tradicionalista se opone a todo acercamiento con el opositor y plantea inflexiblemente una condena absoluta contra las filosofías y doctrinas surgidas de las ideas del siglo XVIII.

Si esto se plantea desde el análisis de las consecuencias del Concilio Vaticano II en el catolicismo, el conservadurismo aceptó los cambios lentos y graduales que se desprenden de los documentos conciliares (que en sí mismos son moderados) y de la doctrina de los papas Juan XXIII y Paulo VI, rechazando, a la vez, el radicalismo revolucionario de ciertos sectores progresistas. En tanto que el tradicionalismo se opuso férreamente a las modificaciones doctrinales, litúrgicas y prácticas que las jerarquías eclesásticas implementaron a partir de 1965, las cuales, no obstante, se aceleraron pocos años después. En el siguiente apartado se detallarán las categorías mencionadas y a grandes rasgos se analizará cuáles de los objetos de estudio se pueden considerar en una u otra categoría.

⁵⁹ María Victoria Grillo, “Introducción”, María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999, p. 10.

⁶⁰ El término “reaccionario” suele tener connotaciones despectivas, por lo que no se le considerará en este análisis conceptual, aun cuando intelectuales católicos mexicanos en su momento, como Jesús Guiza y Acevedo, aceptaron esa etiqueta como legítima en su oposición a la Revolución mexicana.

El intransigentismo católico y sus vertientes: tradicionalismo (sedevacantismo y lefebvrismo) y conservadurismo (intransigente y moderado)

Ya definidos los conceptos principales que se utilizarán a lo largo del libro, se puede decir que el intransigentismo católico engloba tanto al tradicionalismo como al conservadurismo. A su vez, el tradicionalismo católico posconciliar se divide en dos vertientes principales: el sedevacantismo y el lefebvrismo (categorías que se definirán en este apartado). Por su parte el conservadurismo es un fenómeno muy amplio y se analizarán en esta obra sólo aquellas vertientes más intransigentes en su oposición a las manifestaciones progresistas derivadas de las reformas del Concilio Vaticano II, dejándose de lado otras expresiones de conservadurismo católico moderado.

Vertientes del tradicionalismo católico

Sedevacantismo

Este término se deriva del planteamiento de que la sede episcopal de Roma, es decir, el trono papal, está vacante debido a que los Papas que dirigieron el Concilio Vaticano II o que asumieron el cargo después del mismo, o no fueron electos legítimamente o han caído en herejía, esto es, la Iglesia se encuentra en “sede vacante”. Sin embargo, debe hacerse la distinción de que aun cuando los sedevacantistas condenen abiertamente a los papas Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, se consideran a sí mismos fieles a la institución del papado, pues observan una contradicción flagrante entre el magisterio de la Iglesia a lo largo de su historia y, particularmente, a partir del Concilio de Trento y las disposiciones del Concilio Vaticano II. Para el sedevacantismo, el papado como institución sigue siendo la norma suprema aun cuando considere que no hay Papa. Las encíclicas y disposiciones canónicas y litúrgicas de los Papas anteriores a Juan XXIII son

todavía la ley suprema para los sedevacantistas, pero todo ello porque se consideran coherentes entre sí y que mantienen un mismo espíritu en cuanto a ciertas reglas disciplinarias, litúrgicas, sacramentales y morales, lo que no ocurre con las directrices del Concilio Vaticano II.

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

Desde sus expresiones iniciales, a fines de los años sesenta, no existe una jerarquía unificada para quienes se identifican con esta corriente; no obstante, hay una diversidad de individuos, asociaciones y sacerdotes independientes que ante la falta de jerarquización se han ido fragmentando cada vez más en todo el mundo, tal como se analizará más adelante. Los planteamientos de estas agrupaciones, aunque coinciden en la vacancia de la sede de Roma, difieren en las razones concretas por las que esta se encuentra vacante y el momento a partir del cual se da dicha vacancia. Mientras unos argumentan que Juan XXIII fue electo ilegítimamente, otros consideran a este Papa como legítimo, pero aceptan que a partir de Paulo VI se puede hablar de una herejía abierta por parte del pontífice. Hay inclusive quien argumenta que el papa Montini fue sustituido por un impostor y que este sería precisamente el líder ilegítimo del catolicismo a partir del cual comenzaría en realidad la sede vacante.

Otras divergencias de estos grupos radican en las distintas apreciaciones sobre la posibilidad de la restauración plena del papado. Existen corrientes, como la Fundación San Vicente Ferrer (FSVF), que se analiza en otro capítulo, que creen en la posibilidad de que pueda nombrarse un nuevo Papa por parte de los tradicionalistas, un pontífice que pudiera unificar a la mayor

parte de los opositores al Concilio Vaticano II. No obstante, aunque han existido varios intentos de elección de Papas “legítimos”, los resultados han sido más bien desalentadores.

Otras comunidades de esta tendencia plantean que no es viable elegir un nuevo Papa debido a que este debe salir de entre los cardenales, los cuales, en la mayoría de los casos, han sido nombrados ya por los pontífices posconciliares. Por lo tanto, su visión es más bien apocalíptica, en el sentido de que no quedaría más que esperar la intervención directa de Dios en el fin de los tiempos que, según ellos, dada la gravedad de la situación en el Vaticano, debe de estar próximo y de esta manera se pondrá fin a esta situación anómala en la Iglesia. El elemento apocalíptico es muy frecuente en los tradicionalistas y aún más entre los sedevacantistas; para ellos “Roma ha perdido la fe y se ha convertido en la sede del Anticristo”, según lo que señalaban las profecías de la Virgen de La Salette que se apareció en Francia a mediados del siglo XIX.⁶¹ Por lo tanto muchos se inclinan a creer que se está en los últimos tiempos y que, en consecuencia, el regreso de Nuestro Señor Jesucristo está cerca.

Lefebvrismo

El lefebvrismo,⁶² representado por los fieles de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX) fundada en 1970 por el arzobispo Marcel Lefebvre, podría ser considerado una corriente intermedia entre el sedevacantismo y el conservadurismo, pues al mismo tiempo que denuncia lo que considera prácticas heréticas propiciadas por el Concilio Vaticano II, casi en los mismos puntos que han criticado los sedevacantistas, nunca ha negado la legitimidad de los pontificados de Juan XXIII hasta el actual (al momento de escribir esta obra), Francisco. Los Papas recientes han seguido siendo considerados por los seguidores

⁶¹ El relato del mensaje y las apariciones de la Virgen de La Salette se pueden consultar en Léon Bloy, *La que llora (Nuestra Señora de la Salette)*, Madrid, Homo Legens, 2020.

⁶² Como se ha mencionado anteriormente, los seguidores de la organización fundada por el mencionado prelado francés rechazan ser designados como “lefebvristas”, pero se utiliza el término en este libro sólo con fines descriptivos y para diferenciarlos con mayor claridad de las demás corrientes del intransigentismo católico y nunca en un sentido despectivo.

de la FSSPX como verdaderos Papas, aunque plantean como un deber moral que sus seguidores no obedezcan su autoridad cuando esta se refiere a las normas litúrgicas y pastorales innovadoras.

Aunque los lefebvristas consideran legítimos a los pontífices posconciliares, también argumentan que las disposiciones emitidas por ellos resultan erróneas por contradecir la tradición preconiliar, por lo que deben ser desobedecidas, además de que, en todo caso, no son normas dogmáticas sino pastorales. Para ellos ningún Papa ha hecho uso de las condiciones de infalibilidad pontificia establecidas por el Concilio Vaticano I en 1870,⁶³ a excepción de cuando Pío XII proclamó el dogma de la Asunción de la Virgen María en 1950, e inclusive el mismo Concilio Vaticano II al haber establecido explícitamente que sería un Concilio pastoral y no dogmático, tampoco cumple con el requisito mencionado de legitimidad. Debido a lo anterior, la desobediencia a las directrices posconciliares se considera no sólo moralmente aceptable, sino necesaria, además de que no se trata de definiciones que necesariamente obliguen en conciencia para su obediencia a los católicos en general.

El fundador de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X se destacó como uno de los principales jerarcas opositores al progresismo, quienes durante el Concilio se agruparon en el Coetus Internationalis Patrum. Fundó en 1971 un seminario tradicionalista en Écône (cantón del Vales, Suiza), aunque el año previo se considera el inicio de su congregación, que agruparía a los sacerdotes de esta corriente.⁶⁴ En 2014, el obispo británico consagrado por monseñor Lefebvre en 1988, Richard Williamson, quien llevaba dos

⁶³ El dogma de la infalibilidad papal se puede interpretar en el sentido de que no implica que el Papa no pueda equivocarse, sino que sólo conlleva a que el Papa no pueda fallar cuando habla *ex cathedra*, es decir, al proclamar una enseñanza dogmática con las debidas condiciones, que en este caso implicaría ejercer el oficio de pastor y doctor supremo universal de la Iglesia, teniendo la intención de establecer una enseñanza dogmática en materia de fe o de moral. Esta distinción resulta muchas veces poco conocida, pero los seguidores de la FSSPX consideran que es poco probable que las condiciones necesarias para las definiciones *ex cathedra* se concreten en los tiempos actuales, negando que otras disposiciones ordinarias tengan un rigor que exija obediencia incondicional (para una explicación detallada de los fundamentos teológicos relacionados con las condiciones para que algo que diga un Papa se considere como *ex cathedra*, se puede consultar Gustavo Thils, *La infalibilidad pontificia*, Santander, Sal Terrae, 1972, pp. 257-266).

⁶⁴ En el capítulo III se hará referencia con mayor amplitud a la trayectoria del arzobispo Marcel Lefebvre y a la de la propia Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

años de haber sido expulsado de la Fraternidad, fundó la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre. Esta agrupación fue pensada como alternativa a la FSSPX, que es considerada por el jerarca inglés como tibia y proclive a ceder ante Roma. Por tanto, aunque actualmente el lefebvrismo puede considerarse dividido en estas dos agrupaciones, debido a la temporalidad que comprende el presente estudio sólo se analizará a la congregación fundada originalmente por el prelado francés.

Los lefebvristas tienen la esperanza de que la Iglesia en algún momento futuro, cuando llegue al solio pontificio un Papa que tenga el propósito de recuperar la tradición católica auténtica, reconozca que todas las innovaciones establecidas a partir del Concilio Vaticano II son un error y que dé marcha atrás a las mismas. Lo ideal para ellos sería que ese futuro Papa restablezca la situación eclesial previa al mencionado Concilio, aunque no por ello pueda decirse que el sentido apocalíptico esté del todo exento de algunos de sus argumentos.

Vertientes del conservadurismo católico

Conservadurismo intransigente

El fenómeno del conservadurismo católico es sumamente amplio y no se analizará en el presente trabajo, sino sólo en la medida en que sea útil para caracterizar a los grupos e individuos conservadores que se opusieron a las innovaciones propuestas por los sectores progresistas de la Iglesia como consecuencia del Concilio Vaticano II. Para designar a los opositores radicales (pero en menor grado que los tradicionalistas) de dicho Concilio, el autor de la presente obra propone el término “conservadurismo intransigente”.

A pesar de que esta corriente se oponía a las tendencias más innovadoras y audaces dentro de la Iglesia, tanto en materia pastoral como litúrgica, aceptaron algunos de los cambios propuestos, interpretando que los mismos no afectaban la esencia de la Iglesia, como por ejemplo la misa nueva en lengua vernácula, siempre y cuando esta fuera dicha con dignidad y respeto.

También mantuvieron su reconocimiento al papado e incluso sus representantes se veían a sí mismos como los defensores más firmes del obispo de Roma. En consecuencia, consideraron cismáticos tanto a sedevacantistas como a lefebvristas, aunque mantenían, al igual que estos, posturas anticomunistas, antiliberales, antimasónicas y, en algunos casos, antijudías.

Un claro ejemplo de este posicionamiento conservador intransigente, en el cual se profundizará más adelante, es el pensamiento de Salvador Abascal Infante, quien además de sostener ideas anticomunistas, antiliberales y antijudías (aspectos a los que se hará referencia posteriormente, vinculados con la creencia en la denominada “conspiración judeomasónica”), consideraba que el Papa nunca puede equivocarse en cuestiones de fe y moral. Este autor exigió varias veces desde su medio impreso, *La Hoja de Combate*, una sumisión total a las directrices pontificias y trató de justificar e interpretar en clave conservadora todas las acciones de los Papas posconciliares, siendo esto una muestra del modo en que se puede diferenciar a un conservador intransigente de un tradicionalista.

Otros ejemplos de conservadurismo intransigente se pueden encontrar en aquellos sectores de la Iglesia católica que se manifestaron opuestos al progresismo, mantuvieron diversas expresiones devocionales y actitudes pastorales preconciliares, y pugnarón por la reivindicación de la misa tridentina, aunque diferenciándose de los tradicionalistas al decidir permanecer bajo la autoridad papal y mostrando un discurso más moderado o, a veces, inexistente en cuanto a las críticas al liberalismo, la masonería o el judaísmo. Las agrupaciones que podrían clasificarse bajo esta categoría se hallan reguladas según los lineamientos del *motu proprio*, *Ecclesia Dei* promulgado por Juan Pablo II en 1988, justo después de la excomunión de Marcel Lefebvre y los cuatro obispos que ordenó sin la autorización papal. Quizá la organización con más presencia en México que se puede adscribir a esta categoría es la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP), congregación sacerdotal que, con la autorización de Roma, celebra misas en latín según el rito tridentino. No todos sus sacerdotes y feligreses comparten la creencia en la conspiración judeomasónica, pero esta tendencia se halla presente en la Fraternidad. No obstante, la reivindicación del rito tridentino se argumenta en este caso más con base

en una preservación del patrimonio cultural de la música gregoriana y no con relación a los argumentos doctrinales que plantean los tradicionalistas. Por otro lado, la agrupación laica Una Voce, fundada a finales de los años sesenta en Alemania, se ha destacado como una asociación promotora de la misa tridentina con base en argumentos de preservación cultural similares a los de la FSSP y en ocasiones con amplia cercanía con sus sacerdotes.

En el ámbito político de México, una agrupación de índole reservada que podría clasificarse como conservadora intransigente, al menos en sus décadas iniciales, es la Organización Nacional del Yunque (o simplemente Yunque), misma que de hecho fue fundada en los años cincuenta en Puebla por agentes de los Tecos y con el respaldo de la Compañía de Jesús. Los miembros del Yunque se opusieron tajantemente a negar la obediencia al Papa, razón por la que tuvieron una ruptura violenta con los Tecos. El Yunque mantuvo una ideología fundamentada en la creencia en la conspiración judeomasónica y una aversión permanente contra el progresismo católico. En un capítulo posterior de este libro se hablará con más detalle del desarrollo de esta agrupación.

Conservadurismo moderado

En el catolicismo existe una amplia gama de sectores que, sin demostrar un rechazo tajante a la modernidad ilustrada, sino más bien retomando de ella ciertos elementos o bien reinterpretándolos, se mantienen afines a una serie de valores que especialmente en el ámbito de la moral sexual y familiar pueden considerarse ajenos a los de aquellos sectores más progresistas del catolicismo; estos sectores se pueden denominar “conservadores moderados”. Podría cuestionarse si estas expresiones de conservadurismo resultan realmente moderadas, pero se les ha designado bajo esta categoría a partir de la comparación con posturas más radicales que son las de los tradicionalistas y las de los conservadores intransigentes, además de tomar en cuenta que, en general, aceptan sin reticencias las innovaciones que trajo consigo el Concilio Vaticano II. El análisis del conservadurismo moderado es ajeno a esta investigación, por lo que no se profundizará en él; no obstante, con la finalidad de clarificar una

distinción general entre este tipo de tendencia y el resto de las categorías analizadas en este apartado, se hará una breve enumeración de algunos sectores que dentro del catolicismo pueden ejemplificar a esta vertiente.

Los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI fueron considerados como conservadores,⁶⁵ principalmente por sus posturas en contra del aborto y la eutanasia, así como por su actitud adversa a cualquier aceptación de la homosexualidad entre los católicos y a las uniones de pareja entre ellos, y la equiparación de estas con el matrimonio. No obstante, los tradicionalistas consideraron algunas de sus acciones como casi heréticas por la continuidad que mostraron respecto a las innovaciones posconciliares, especialmente en materia de ecumenismo y promoción de la libertad religiosa. Aun con lo anterior, buena parte de los posicionamientos expresados en dichos pontificados se ubican en la categoría de conservadurismo moderado. Alrededor del mundo, numerosos obispos y clérigos en puestos relevantes después del Concilio Vaticano II han mostrado tendencias conservadoras que incluso se han manifestado en lo político. Sólo por mostrar un ejemplo, en América Latina destaca la postura de varios miembros de la Conferencia Episcopal Argentina, quienes favorecieron la dictadura militar compartiendo el discurso anticomunista del régimen que gobernó ese país entre 1976 y 1983,⁶⁶ en especial prelados como Adolfo Tortolo, arzobispo de Paraná, Victorio Bonamín, provicario de las fuerzas armadas argentinas, y José Miguel Medina, obispo de Jujuy.

⁶⁵ Algunas obras en las que se pueden consultar aspectos del conservadurismo en estos dos pontificados desde puntos de vista variados son: Lourdes Vázquez y Wolfgang Vogt, *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia católica en el tercer milenio*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006; Claudio Fantini, *Infalible y absoluto. Una visión crítica sobre Juan Pablo II*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2003; George Weigel, *Juan Pablo II. El final y el principio*, trads. Emilio Muñiz, Emma Fondevilla y Olaya Muñoz, Barcelona, Planeta, 2014; Peter Seewald, *Una vida para la Iglesia: Benedicto XVI*, Madrid, Palabra, 2007; Paolo Rodari y Andrea Tornielli, *En defensa del Papa*, Madrid, Martínez Roca, 2011; y José Catalán, *Después de Ratzinger, ¿qué? Balance de cuatro años de pontificado y los desafíos de su sucesión*, Barcelona, Península, 2009, entre muchos otros.

⁶⁶ Sobre la actuación de algunos jerarcas católicos durante el régimen militar argentino se puede consultar Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura*, 2a. ed., Buenos Aires, Calihue, 2006; Rubén Dri, *La hegemonía de los cruzados*, Buenos Aires, Biblos, 2011; Loris Zanatta, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015, entre otros.

En México una figura relevante en este ámbito del conservadurismo moderado fue Octaviano Márquez y Toriz⁶⁷ (quien fuera arzobispo de Puebla de 1951 a 1975) y, más recientemente, Juan Sandoval Íñiguez,⁶⁸ quien asumió notorias posturas en contra de los homosexuales. En general, la mayoría de los obispos mexicanos han mantenido posturas conservadoras en varios temas, como lo fue en los setenta el conflicto con el gobierno de Echeverría por el tema de la educación sexual en los libros de texto y por la promoción del control poblacional o, más recientemente, por cuestiones como el aborto y las uniones entre personas del mismo sexo.⁶⁹ Es precisamente en la temática de la lucha contra el aborto en donde los grupos católicos conservadores moderados han tenido una actividad más notoria en las últimas décadas. Alrededor del mundo existen numerosos ejemplos de este tipo de agrupaciones, algunas de las cuales no se limitan a protestar contra el aborto, sino que apoyan a las mujeres con embarazos no deseados o que desean tratamiento posaborto. En México, el Comité Nacional Provida surgió en 1978, siendo Jorge Serrano Limón uno de sus líderes más connotados y representativos.⁷⁰ De hecho, Provida no sólo ha desarrollado campañas contra el aborto, sino que también ha protestado contra muestras de arte o películas que considera ofensivas contra la religión.

Con los elementos señalados en los apartados anteriores, se pueden distinguir con mayor claridad las distintas vertientes del intransigentismo católico, así como las subcategorías en que se pueden dividir tanto el tradicionalismo como el conservadurismo en el contexto analítico del presente libro. Esta distinción se puede resumir en el siguiente esquema, que también

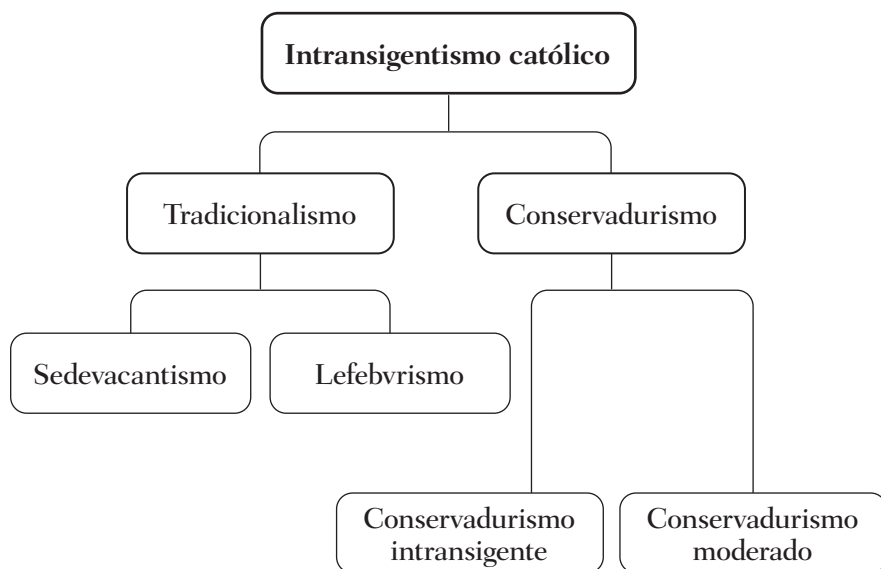
⁶⁷ Para una biografía de Octaviano Márquez y Toriz, se puede revisar Luis Nava Rodríguez, *Octaviano Márquez y Toriz, quinto arzobispo de Puebla*, México, Jus, 1978.

⁶⁸ Algunos aspectos de la relación de Juan Sandoval Íñiguez con grupos católicos tradicionalistas y conservadores intransigentes se detallarán en el capítulo VI.

⁶⁹ Sobre este tipo de posturas conservadoras en la jerarquía eclesiástica mexicana véase Édgar González Ruiz, *La última cruzada. De los cristeros a Fox*, México, Grijalbo, 2001; Édgar González Ruiz, *La sexualidad prohibida: intolerancia, sexismo y represión*, México, Plaza y Janés, 2002; y Soledad Loaeza, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México, 2013.

⁷⁰ Sobre Serrano Limón y el Comité Nacional Provida, véase Salvador Frausto y Temoris Grecko, *El vocero de Dios. Jorge Serrano Limón y la cruzada para dominar tu sexo, tu vida y tu país*, México, Grijalbo, 2008.

incluye los términos sedevacantismo, lefebvrismo (considerados tradicionalistas) y las variantes mencionadas anteriormente del conservadurismo:



Elementos ideológicos relevantes en el intransigentismo católico

Las agrupaciones e individuos afines al tradicionalismo y, en algunos casos, al conservadurismo intransigente, suelen dar cabida en su discurso ideológico a cuatro elementos relevantes: el antijudaísmo, el antiliberalismo, el anticomunismo y el antiecumenismo. Se trata de elementos reactivos que tienden más a la defensa contra el adversario que a una propuesta concreta en orden a un proyecto político o eclesiológico como tal, aunque, como se ha mencionado, su propuesta de sociedad ideal es representada por el régimen de cristiandad. La oposición al Concilio Vaticano II tiene su raíz en varios de estos elementos, al que se le podría agregar el de la correcta interpretación de la tradición que caracteriza, como se ha comentado, al tradicionalismo.

La mayoría de los grupos e individuos analizados en esta obra concentraron su labor en el debate religioso, específicamente litúrgico y pastoral, aunque no por ello dejaron de tocar puntos relacionados con lo político-ideológico, que se ven entremezclados en sus argumentos. Para varios de los intelectuales e ideólogos tradicionalistas y conservadores intransigentes, el Concilio Vaticano II representa la infiltración del liberalismo y del comunismo en la Iglesia católica, ambos como instrumentos del judaísmo, enemigo bimilenario del cristianismo.

Antijudaísmo

El antijudaísmo es un elemento central y frecuente en el discurso de varios de los autores cercanos al intransigentismo católico opositor al Concilio Vaticano II. Sus argumentos principales, en términos generales, están basados en los postulados de libros como *Los protocolos de los sabios de Sión* y *El judío internacional* de Henry Ford, así como, en el caso mexicano, en diversas publicaciones de autores como Traian Romanescu y Salvador Borrego.

La visión de la historia de esta corriente ideológica manifiesta que desde que los judíos rechazaron a Jesucristo al crucificarlo, se han convertido en un pueblo que ha hecho todo por hostilizar a los cristianos y aniquilar a la Iglesia. Incluso para algunos autores los judíos han estado detrás de todas las herejías que han amenazado con romper la unidad del cristianismo, desde el arrianismo hasta el mismo progresismo. Los judíos pretendieron continuar siendo el pueblo escogido y, por tanto, llamado a gobernar a todos los demás, para lo cual se valieron de un lento y gradual movimiento de subversión del orden cristiano que muchos autores antijudíos denominan la “revolución mundial”.

Mientras el Estado y la Iglesia mantenían una alianza sólida en el mundo occidental cristiano, los judíos se mantuvieron aislados en los *ghetos*, aunque desde ahí pretendían debilitar a la sociedad cristiana mediante la usura. A partir del siglo XVIII, según la argumentación antijudía, el pueblo de Israel contó con un nuevo instrumento para penetrar el poder político de las naciones occidentales, la masonería, a través de la cual se atrajeron a su favor

a amplios sectores de las élites europeas. Desde el estallido de la Revolución francesa y de la Independencia de Estados Unidos, los judíos obtuvieron la ciudadanía de manera gradual en varios países, lo que habría contribuido a su lento encumbramiento político.

A mediados del siglo XIX, el comunismo fue creado por el judío Kiesel Mordekai (verdadero nombre, según la literatura antijudía, de Karl Marx), como una forma de acelerar el control judío de la humanidad, pues aun cuando se argumentara el bien de los pobres y oprimidos, el comunismo no era más que un medio para asegurar por vías más rápidas y violentas que las que ofrecía el liberalismo, el dominio judío sobre los pueblos y la aniquilación de las religiones cristianas. Frente a estas dos fuerzas, el liberalismo masónico democrático y el comunismo soviético ateo, se erigirían algunos movimientos nacionalistas reactivos, los cuales serían derrotados en 1945, con lo que iniciaría el dominio judío mundial pleno a través de las dos vertientes mencionadas, representadas por los bandos de la *guerra fría*.

Este breve resumen de la visión histórica del antijudaísmo da la pauta para señalar una correcta conceptualización de esta corriente y diferenciarla del término antisemitismo. Como se observa, la religión es un elemento fundamental para los actores objeto de este estudio, pues para ellos el judaísmo es un enemigo del cristianismo no en función de su raza sino con base en argumentos religiosos. Por lo tanto, el adversario no es tanto el judío por su raza sino por oponerse a Cristo y por seguir esperando al Mesías; es decir, el enemigo es en buena medida la religión judía. Cabe mencionar que esta postura contra la religión judía fue respaldada por la Iglesia católica romana por muchos siglos. Desde las primeras centurias del cristianismo, doctores de la Iglesia, como san Juan Crisóstomo o san Agustín, habían considerado a los judíos como poseídos por el espíritu de mal y como siervos del demonio.⁷¹ Esta visión del judío como portador de males y enemigo del cristianismo, sin duda se reflejó en muchas de las actitudes de los cristianos tanto en el Imperio bizantino como en Occidente y derivó en una actitud de desconfianza generalizada hacia el pueblo depositario de la Antigua Alianza.

⁷¹ Norman Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza, 1983, p. 17.

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

Para casi todos los cristianos aquellas extrañas criaturas eran demonios con forma humana y parte de la demonología que se fue tejiendo en torno a ellos a lo largo de tantos siglos ha resultado extraordinariamente duradera [...] (la idea de la conspiración judeo masónica) representa una adaptación moderna de esa tradición demonológica antigua [...] los restos de los terrores demonológicos antiguos se mezclan con ansiedades y resentimientos que son típicamente modernos [...] la conspiración judía mundial es una expresión especialmente degradada y deformada de las nuevas tensiones que surgieron cuando con la Revolución Francesa y la llegada del siglo xix, Europa entró en un periodo de cambios excepcionalmente rápidos y profundos.⁷²

En este sentido, puede verse que el antijudaísmo tiene una índole religiosa que lo diferencia del antisemitismo. El mismo uso del término semita, que engloba no sólo a los judíos sino a diversos pueblos del Medio Oriente, incluidos los árabes, patentiza el contexto racista de su uso; el antisemitismo no condenaría únicamente a los judíos herederos de una confesionalidad definida, sino a todos los pueblos de Medio Oriente que pueden considerarse étnicamente como semitas y, en todo caso, sus argumentos están más fundamentados en cuestiones de pureza racial que en motivaciones religiosas.

Hannah Arendt también plantea que “el antisemitismo, una ideología secular decimonónica –cuyo nombre, aunque no su argumentación, era desconocido hasta la década de los años setenta de ese siglo– y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa”.⁷³ En este sentido, el antisemitismo tendría, en su oposición a los judíos, motivaciones ajenas a la religión, mientras que los argumentos de fe serían la principal

⁷² *Ibid.*, p. 19.

⁷³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1. Antisemitismo, Madrid, Alianza, 1998, p. 15.

norma en cuanto al antijudaísmo promovido en buena medida por la autoridad eclesiástica durante varios siglos.

A lo anterior hay que agregar que en México, y más concretamente en Guadalajara (ciudad donde el tradicionalismo católico se manifestó de forma especial), la población judía es insignificante numéricamente, por lo que este antijudaísmo fue algo abstracto que, más que enfrentarse a enemigos físicos concretos, luchaba contra algo que si bien no existía físicamente, se consideraba influyente en el mundo, principalmente a través de la masonería y el comunismo.

Antiliberalismo

El liberalismo, cuyos planteamientos parten de las filosofías de la Ilustración del siglo XVIII y que se fundamentan especialmente en el individualismo y la reivindicación de la soberanía popular, traería consigo una nueva serie de concepciones del mundo que contribuirían a la salida de lo sagrado de la vida pública. Aun con concepciones variables en los últimos tres siglos, el liberalismo parte de varias ideas clave, entre las que cabe destacar el papel preponderante del individuo, de la soberanía popular y de la libertad, tanto política como económica.

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

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

Para poder comprender a quienes pertenecen a la tradición antiliberal debemos primeramente hacer inventario de los peligros, amenazas o fuerzas diabólicas de las que nos previenen con total seriedad. Su enemistad se prodiga, característicamente, con el individualismo, el racionalismo, el humanitarismo, el desarraigo, la permisividad, el universalismo, el materialismo, el escepticismo y el espíritu cosmopolita [...] estas actitudes son a la vez síntomas tempranos de la decadencia cultural y la desintegración moral del mundo moderno.⁷⁴

Aun cuando el estudio de Holmes se aleja de las críticas de índole religiosa que se estudian en la presente obra, es innegable la coincidencia entre los elementos que refiere como blanco de la crítica de los antiliberales con aquellos de los intransigentistas. La “decadencia cultural” y la “desintegración moral” son categorías que cualquier tradicionalista usaría en su ataque al liberalismo y a la modernidad.

El antiliberalismo implica la oposición a colocar en el centro de la preocupación social al individuo; por el contrario, resalta el papel del sentido comunitario y de los cuerpos intermedios de la sociedad (familia, corporación profesional, municipio, etc.). Asimismo, desprecia el concepto de democracia fundamentada exclusivamente en la soberanía del pueblo pues, en cambio, apuesta por modelos jerárquicos que preserven la autoridad tradicional de los cuerpos sociales. Muchos antiliberales “compartieron la idea de que la naturaleza corrupta e irremediable del hombre hacía inevitable la necesidad de la autoridad, la jerarquía y la obediencia. Por ello, minimizaban la parte que la premeditación y la voluntad habían tenido en la creación de las leyes. Por eso estas debían reposar en un principio trascendente”.⁷⁵ De aquí se desprende que uno de los elementos más destacables del antiliberalismo es precisamente la reivindicación del sentido de una sociedad jerárquica, frente al igualitarismo democrático promovido por las corrientes liberales.

⁷⁴ Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, versión de Gonzalo del Puerto, Madrid, Alianza, 1999, p. 24.

⁷⁵ Hernández López, *op. cit.*, p. 64.

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

Cabe mencionar que un elemento del discurso tradicionalista y conservador intransigente, que es clave en los grupos analizados, es la permanente asociación entre liberalismo y masonería; se considera que la política e ideología del liberalismo surgió como creación directa de las logias masónicas, las cuales difundieron las ideas de libertad, igualdad y fraternidad como parte de su conspiración contra el trono y el altar; ello aunado a que las logias masónicas se constituyeron como centros auténticos de formación y difusión del liberalismo, especialmente durante los siglos XVIII y XIX. La masonería fue condenada por el catolicismo no sólo por su ideología liberal sino también por ser considerada una asociación secreta que maquinaba la destrucción de la Iglesia. Las condenas papales a la masonería existieron desde el siglo XVIII, pero sería León XIII quien en su encíclica *Humanus Genus*, de 1890, renueva las condenas contra las logias masónicas.

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

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

religiosa, el liberalismo, la libertad de prensa, el divorcio, la propiedad individual casi sin límites, el individualismo, el laicismo en la educación y la secularización de la vida en todo sentido.⁷⁶

La lucha permanente entre catolicismo y masonería era un episodio más de la eterna lucha entre el bien y el mal; la masonería, al promover el liberalismo, se mantenía firme en la lucha por desplazar al catolicismo de la vida pública, lo cual era considerado sólo el primer paso para la destrucción misma del cristianismo. Los tradicionalistas y conservadores intransigentes harían eco de las condenas pontificias tanto al liberalismo como de la masonería, pero fue precisamente el Concilio Vaticano II el que marcó la pauta en la Iglesia para una cierta apertura a estas corrientes, incluso la pertenencia a la masonería dejó de ser motivo de excomunión.

Anticomunismo

El marxismo y sus derivaciones socialistas y comunistas son, por definición, opuestos no sólo al catolicismo sino a toda religión, la cual es considerada por los representantes de estas ideologías como “opio del pueblo”. En este sentido, antes del Concilio Vaticano II, el catolicismo romano no tenía sino firmes condenas hacia este sistema de pensamiento. Como un ejemplo del anticomunismo católico preconiliar, el sacerdote Rafael Faria mencionaba que “el comunismo se propone la destrucción de la sociedad cristiana en sus mismos fundamentos: religión, moral, familia y propiedad. Y para conseguirlo todos los medios, aun los más vedados, le parecen buenos. Por eso sus consecuencias son fruto legítimo de sus doctrinas”.⁷⁷ El comunismo era para los católicos preconiliares y posteriormente para los tradicionalistas una amenaza a sus valores fundamentales.

Aunque Faria habla ya en la época de la *guerra fría*, en un contexto de enfrentamiento entre bloques muy específico, la condena católica al comunismo

⁷⁶ Arenal, “La historiografía conservadora...”, p. 48.

⁷⁷ Faria, *op. cit.*, p. 660.

viene de mucho tiempo atrás. Desde el siglo XIX, las autoridades papales condenaron el marxismo en todas sus expresiones. El anticomunismo católico es un elemento que tiene sus raíces en el antagonismo que surge desde los mismos inicios de la corriente marxista, precisamente por sus postulados ateos y materialistas. Ya el beato Pío IX condenaba las agrupaciones socialistas, especialmente cuando algunas revoluciones europeas, desde 1848, dejaban ver la influencia que en los movimientos de masas podía tener la corriente de los seguidores de Marx.

León XIII, con la encíclica *Rerum Novarum*, además de proponer una serie de lineamientos para la labor social de los católicos a favor de obreros y campesinos, condenó tanto los excesos del capitalismo, como la alternativa del marxismo que, por su materialismo y su lucha contra la propiedad privada, se descartaba como opción viable para el bienestar de los pobres; de hecho, en esta encíclica, León XIII prácticamente consideraba la propiedad privada como un derecho natural del hombre.⁷⁸ Ya en el periodo de entre-guerras y con la Unión Soviética como primer Estado marxista del mundo, las preocupaciones del papado y de los católicos en general crecieron considerablemente: Pío XI renovó y fortaleció las condenas contra el comunismo, primero en la encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931, y, posteriormente, en 1937, con la *Divini Redemptoris*, donde manifestó que el comunismo era intrínsecamente perverso.⁷⁹ Después de la segunda Guerra Mundial y con el escenario de la *guerra fría*, Pío XII fue el último Papa en condenar explícitamente el marxismo, cuando en 1950, ante las elecciones presidenciales en Italia, llamó a los católicos a votar en contra del comunismo y decretó la excomunión contra todos aquellos que colaborasen de alguna manera en su expansión. Fue precisamente con el Concilio Vaticano II cuando la oposición al comunismo por parte de los católicos se volvió más discreta.

Entre los católicos intransigentistas mexicanos, el anticomunismo se mezcló con muchos otros elementos como la oposición a la Revolución

⁷⁸ Joseph Ferraro, *La lucha de la Iglesia contra el comunismo (de León XIII al Segundo Concilio Vaticano)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2009, pp. 21-25.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 32-37.

mexicana en general y, en especial, al cardenismo, procesos que se consideraron resultado de la acción directa de los grupos judeomasónicos internacionales para hacer avanzar lentamente el comunismo en el país, con cada vez menos obstáculos, ello como parte de una “Revolución” más amplia en el mundo. Mario Santiago comenta que en el México posrevolucionario:

La oposición al socialismo-comunismo-marxismo fungió como motor de lucha, dadas las interpretaciones que se hacían de la “amenaza roja”, una “ideología atea y peligrosa” o bien, una “conspiración centenaria de judíos y masones”. Recordemos que amplios sectores del catolicismo veían con recelo y hasta odio cualquier proceso que cupiera en el término “revolución”. En este sentido, es lógico pensar que cualquier reivindicación social, frase en un discurso, política pública, ley o decisión económica “sospechosa” fuera tildada de “comunista”, “roja” o “bolchevique”.⁸⁰

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

⁸⁰ Mario Virgilio Santiago, “Anticomunismo católico. Origen y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975”, p. 58.

Antiecumenismo

El ecumenismo, como se observará en los capítulos siguientes, fue un elemento central de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II y representa uno de los motores principales de otros cambios, por ejemplo, la serie de modificaciones litúrgicas promovidas después del Concilio; tenían como objetivo hacer de la liturgia católica romana un espacio que propiciara el encuentro y el diálogo con los miembros de confesiones protestantes.

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

El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.⁸¹

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

Los intransigentistas católicos se oponen al ecumenismo y al diálogo interreligioso, debido a que consideran que la religión católica romana es la única verdadera. Esta percepción mantiene concordancia con la idea que prevalecía en los años preconciliares sobre la necesidad de que, para lograr

⁸¹ Carlos Arboleda, “Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 40, núm. 93, Medellín, enero-junio 2013, p. 206.

la salvación eterna del alma, era indispensable pertenecer a la Iglesia católica romana. De acuerdo con esta visión, el catolicismo romano no tiene por qué dialogar con los representantes de comunidades religiosas equivocadas o heréticas, pues ello sería propiciar y permitir el error en materia de fe; por el contrario, el error y la herejía debían ser denunciados para evitar que las almas se condenasen.

En esta investigación se toma en cuenta la categoría “ecumenismo” desde una concepción amplia, es decir, no sólo en relación con el contacto en vías de la integración entre las distintas concepciones cristianas (católicos romanos, cristianos católicos ortodoxos y cristianos protestantes), sino también como expresión del diálogo que la Iglesia católica romana ha promovido, precisamente a partir del Concilio Vaticano II, con otras confesiones religiosas como el islamismo, el judaísmo, el budismo, entre otras.⁸²

El ecumenismo comenzó como movimiento desde el ámbito protestante cuando, en 1910, la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo planteó nuevos elementos para iniciar un proceso de unidad de todas las confesiones cristianas. El papa Benedicto XV vio con suspicacia las primeras acciones concretas para establecer un diálogo entre confesiones protestantes y el catolicismo romano. En 1921 se fundó el Consejo Misionero Internacional en Londres y en ese mismo año se iniciaron las denominadas “Conversaciones de Malinas” entre clérigos católicos y anglicanos. En 1928 el papa Pío XI publicó su encíclica *Mortalium Animos*,⁸³ en la que condenó los acercamientos de diálogo ecuménico que se venían dando en los años anteriores. Juan XXIII, en sentido opuesto a las condenas antiecuménicas de sus predecesores, favoreció tanto el ecumenismo como el diálogo interreligioso, entre otras acciones con la creación del “Secretariado para la

⁸² Podría argumentarse que no es correcto agrupar bajo el término “ecumenismo” tanto el diálogo del Vaticano con los cristianos no católicos romanos como el diálogo con las religiones no cristianas; sin embargo, esta agrupación se hace sólo de manera práctica y en función del estudio de las corrientes tradicionalistas y conservadoras intransigentes, pues la raíz de la oposición de estos a las mencionadas manifestaciones de diálogo es la misma, a saber, la idea de igualación del catolicismo romano con religiones falsas.

⁸³ Elías Wolff, “La enseñanza ecuménica del Concilio Vaticano II”, Agenor Brighenti, Juan Carlos Casas y Francisco Merlos (coords.), *El Concilio Vaticano II: ¿Batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-Universidad Pontificia de México, 2015, p. 196, nota 1.

promoción de la unidad de los cristianos”, dirigido por el cardenal Agustín Bea desde 1960,⁸⁴ como comisión preparatoria al cvii. Dicho organismo se convirtió después de 1965 en el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. Desde luego, el Concilio Vaticano II y varios de los documentos emanados de él, principalmente los que se titulan *Unitatis Redintegratio* y *Nostra Aetate*, fortalecieron las iniciativas en favor del ecumenismo y del diálogo interreligioso, lo que constituyó uno de los cambios criticados con más severidad por los católicos intransigentes.

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

Reflexiones finales

Este análisis conceptual pretende ser una guía para la identificación y la caracterización de los objetos de estudio de esta obra. En primer término, las tensiones entre catolicismo y modernidad y el choque con los procesos de secularización y laicismo describen los puntos de conflicto recurrentes para los tradicionalistas y conservadores intransigentes, quienes fundamentan parte de su postura de rechazo a las reformas del Concilio Vaticano II en su oposición a la pretensión de sacar la religión del espacio público; algo que contrasta con su apego a la imagen de la era de cristiandad, en la que Iglesia y poder político colaboraban plenamente.

En cuanto a la caracterización conceptual del objeto de estudio, el término “intransigentismo” puede considerarse clave porque designa una postura

⁸⁴ *Ibid.*, p. 201.

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

Con respecto a la forma en que puede clasificarse el intransigentismo, es posible establecer una división básica entre tradicionalistas y conservadores. Los tradicionalistas se dividen en sedevacantistas, quienes niegan la legitimidad de los Papas desde el Concilio Vaticano II y los lefebvristas, que reconocen a los Papas posconciliares, pero no los obedecen. Para estas corrientes, Papa y papado son dos elementos distintos: aunque el Papa sea hereje (sedevacantismo) o sea necesario desobedecerlo (lefebvrismo), se mantiene la coherencia con las normas del catolicismo obedeciendo al magisterio de la Iglesia y al papado como institución histórica. Aun cuando no se otorgue autoridad al Concilio Vaticano II, se consideran válidas, a título supletorio, todas las normas papales vigentes antes de 1962, con lo que se podría decir que se coloca a una serie de documentos doctrinales del pasado como base de la acción de los propios tradicionalistas, rechazando el presente del catolicismo institucional que, se considera, ha traicionado las esencias mismas de las enseñanzas eclesiásticas y se ha contaminado de liberalismo y modernismo.

Asimismo, una categoría que junto con los tradicionalistas puede caber dentro del rubro del intransigentismo, es el conservadurismo intransigente, pues quienes la conforman, aun aceptando el *cvii*, reclaman una presencia de la religión activa en la sociedad, aceptan en su totalidad o en parte la teoría de la conspiración judeomasónica y rechazan las corrientes progresistas dentro del catolicismo. Por otro lado, los conservadores moderados caerían fuera de esta categoría por su aceptación de la mayoría de los componentes de la modernidad.

El anticomunismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo y el antiecclesianismo representan aspectos que suelen estar ligados a la expresión discursiva de los intransigentistas católicos, lo cual nos muestra que es más frecuente en ellos la crítica y el ataque contra lo que se oponen, que las propuestas concretas que realizan en favor de algún punto. Para los actores analizados, los enemigos del catolicismo habrían sido introducidos en la Iglesia por el Concilio Vaticano II y atentan directamente contra la tradición católica auténtica e, indirectamente, contra el orden cristiano que debería prevalecer en la sociedad.

Este segundo capítulo sienta las bases para que se comprenda por qué se designan de una forma y no de otra a los actores objeto de estudio que se comenzarán a analizar a continuación, en el tercer capítulo de este libro. En el mismo se abordará al intransigentismo católico desde una perspectiva histórica internacional, para comprender su contexto, sus orígenes y diversos aspectos de su desarrollo fuera de México.

III

El Concilio Vaticano II, sus consecuencias en el catolicismo y los orígenes y desarrollo del intransigentismo católico en el ámbito internacional

Las corrientes tradicionalistas y conservadoras intransigentes católicas, que se desarrollaron entre 1965 y 2012, no sólo en México sino en otros países, necesariamente se vieron influidas por un contexto caracterizado por tensiones internacionales que se reflejaron en algunos aspectos de lo religioso. Durante este periodo, se suscitaron innumerables cambios en el mundo y en Latinoamérica, tanto en lo político y social como en lo económico y cultural.

Dichos procesos históricos, desde luego, desempeñaron un papel decisivo en las transformaciones al interior del catolicismo; el Concilio Vaticano II y sus consecuencias alrededor del mundo no hubiesen sido las mismas de no ser por el panorama de tensión y confrontación definido por la llamada *guerra fría*, la cual implicó que Estados Unidos, al frente del bloque capitalista, y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como principal potencia del bloque marxista, se disputasen la supremacía geopolítica en distintos ámbitos.

Además de algunos conflictos militares y de la carrera armamentista,¹ las tensiones también se desarrollaban en el plano propagandístico y

¹ A lo largo de la *guerra fría*, diversos conflictos bélicos se desarrollaron alrededor del mundo bajo el discurso del enfrentamiento entre capitalismo y comunismo, con la participación directa o indirecta de las potencias que encabezaban cada bloque. Algunos hitos fundamentales fueron la construcción del Muro de Berlín (1961), la crisis de los misiles (1962), la guerra de Vietnam (1959-1975) y la guerra de Afganistán (1978-1992), los cuales fueron considerados por muchos, en esos años, como el preludio de un gran conflicto mundial en el que se daría el auténtico enfrentamiento de los dos bloques (sobre aspectos generales de la *guerra fría* véase Fernando García de Cortázar, *Breve historia del siglo xx*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 249-257).

discursivo,² en el que cada bando pretendía condenar al adversario como una amenaza para el futuro de la humanidad. A partir de 1989, la caída del Muro de Berlín simbolizó el fin del mencionado enfrentamiento y el derrumbe de los regímenes del bloque comunista, incluido el de la propia Unión Soviética;³ parecía que el capitalismo liberal y el liderazgo mundial de Estados Unidos sería indiscutible y durante los años noventa se hablaba de un inminente proceso de globalización. No obstante, la llegada del siglo xxi trajo consigo nuevos desafíos a las grandes potencias como el aumento de la amenaza del terrorismo islámico,⁴ de los problemas causados por las migraciones masivas y el creciente deterioro del medio ambiente.

Con relación a la economía mundial, después de la prosperidad relativa derivada de la reconstrucción de posguerra en los cincuenta y sesenta, frenada por la crisis energética de los años setenta, se llegó en los años ochenta al auge del neoliberalismo como política económica preponderante,⁵ la cual alcanzó su consolidación con el proceso de globalización posterior a la caída del Muro de Berlín, que promovió la creación de bloques comerciales⁶ y una mayor interdependencia de las economías, lo que aumentó la gravedad de las recesiones, como se observó entre 2008 y 2010.

Los años de 1965 a 2012 también trajeron consigo una serie de transformaciones sociales, como el aumento de la migración de los medios rurales

Sobre otros aspectos particulares como la guerra de Vietnam, véase Marc Nouschi, *Historia del siglo xx. Todos los mundos, el mundo*, 2a. ed., Madrid, Cátedra, 1999, pp. 309-313).

² Parte de la propaganda global que manejaban ambos bloques se desarrollaba a partir de los respectivos avances en diversas materias de descubrimientos espaciales o incluso de hazañas deportivas, como símbolo del nivel de avance tecnológico, competitivo o institucional que cada sistema era capaz de lograr.

³ Sobre la perestroika, el fin de la URSS y otros aspectos el derrumbe del comunismo en Rusia y el resto de Europa del Este, véase Nouschi, *op. cit.*, pp. 384-394, García de Cortázar, *op. cit.*, pp. 372-373 y 384. Para una información pormenorizada de este proceso país por país, véase Tony Judt, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. de Jesús Cuéllar y Victoria Gordo, Madrid, Taurus, 2006, pp. 864-894, 898-910 y 933-944.

⁴ El terrorismo islámico jugó un papel central en la política internacional, particularmente desde que el 11 de septiembre de 2001 dos aviones comerciales se estrellaron contra las Torres Gemelas de Nueva York. El hecho fue atribuido a la agrupación Al-Qaeda y sirvió como parte de los pretextos de Estados Unidos para eventualmente atacar a Afganistán e Irak.

⁵ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 411-413.

⁶ Judt, *op. cit.*, pp. 1021-1034.

a los urbanos⁷ y mayor visibilidad de la juventud (particularmente, aunque no exclusivamente, como consecuencia de las movilizaciones de 1968),⁸ así como de las mujeres como actores con necesidades y demandas propias.⁹ Por otra parte, en lo referente a las prácticas culturales, la familia como institución sufrió una crisis que se reflejó en el incremento de las tasas de divorcio y la disminución de las de natalidad, principalmente en los países desarrollados de Europa. Numerosas expresiones contraculturales que protagonizaron las generaciones más jóvenes cuestionaron los valores familiares, sociales y religiosos de las sociedades occidentales,¹⁰ fenómenos que impactaron el resto del siglo xx e inicios del xxi, junto con el uso de medios como la televisión e internet.

En lo que respecta a América Latina, de igual manera que en el resto del mundo, la *guerra fría* tuvo una influencia notable. El triunfo de la Revolución cubana en 1959,¹¹ así como su posterior decantación por el marxismo, impactó profundamente a los movimientos de izquierda e inspiró un relativo auge de la lucha de las guerrillas.¹² Por los mismos años proliferaron los regímenes militares autoritarios en varios países del continente, los que mediante la profesión de la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional”, reprimieron de manera radical a varios individuos y movimientos inclinados al marxismo en la región.¹³ Hacia los años ochenta, los gobiernos castrenses fueron cayendo lentamente, dando paso a procesos democratizadores que restablecieron gobiernos civiles y liberalizaron las instituciones, no sin sortear diversos obstáculos.¹⁴ Ya en los años noventa, los gobiernos democráticos

⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 292-297.

⁸ García de Cortázar, *op. cit.*, pp. 345-353.

⁹ Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 312-321.

¹⁰ Judt, *op. cit.*, pp. 575-580.

¹¹ Patricia Funes, *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 200, 208-212.

¹² Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 436-440; Funes, *op. cit.*, pp. 213-214.

¹³ Para una interpretación general de estos regímenes y de la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional véase Funes, *op. cit.*, pp. 239-254. Una compilación ilustrativa sobre el papel de los partidos políticos en algunos de estos procesos se encuentra en Silvia Dutrenit (coord.), *Diversidad partidaria y dictaduras: Argentina, Brasil y Uruguay*, México, Instituto Mora, 1996.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 77-88, 215-230, 251-254, 286-297.

se fueron consolidando en casi la totalidad de las naciones, y en la primera década del siglo **xxi** varios regímenes de América Latina dieron un giro a la izquierda, al asumir el poder, con gobernantes tanto de tendencia populista como socialdemócrata, opositora a las corrientes neoliberales que prevalecieron en el decenio anterior.¹⁵

En lo económico-social durante el periodo en cuestión, aunque la mayoría de los países de la región mantenían una estabilidad precaria, hubo algunos casos como los de México y Brasil en que la industrialización fue acelerada, sin que eso disminuyera las problemáticas sociales. Para los años noventa, como efecto de la globalización económica y las tendencias neoliberales,¹⁶ cobrarían importancia algunas formas de integración económica. Si bien se mantuvieron las desigualdades entre las distintas clases sociales, hubo mejoras en aspectos como el educativo, pues la oportunidad de estudiar fue prácticamente generalizada para todos los sectores.¹⁷ Las luchas sociales se fueron modificando al hacerse presentes sectores como los defensores de derechos humanos,¹⁸ los indígenas, las mujeres y los homosexuales. En lo referente a las prácticas culturales, América Latina se vio influida por prácticamente los mismos cambios que el resto del mundo occidental, aunque el aumento de divorcios y la disminución de la natalidad no fueron tan radicales en comparación con Europa.¹⁹ A partir de los años ochenta, al igual que en Estados Unidos y Europa, el consumo de drogas fue en aumento, lo cual contribuyó a incrementar la violencia del narcotráfico.

El contexto histórico señalado tuvo influjo de diversas maneras en los objetos de estudio de esta obra. La *guerra fría* fue importante en el discurso

¹⁵ Hugo Chávez, de Venezuela, con la llamada revolución bolivariana, fue un caso paradigmático en la construcción del denominado “socialismo del siglo **xxi**”, aunque este fenómeno de “izquierdización” de los regímenes políticos se pudo observar con mayor o menor cercanía a planteamientos propiamente socialistas en Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile.

¹⁶ Durante estos años, varios gobernantes iniciarían políticas enfocadas a implementar o fortalecer el neoliberalismo, como por ejemplo Carlos Menem en Argentina, Fernando Henrique Cardoso en Brasil y Eduardo Frei Ruiz-Tagle en Chile.

¹⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 355.

¹⁸ Funes, *op. cit.*, pp. 268-272.

¹⁹ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 325.

anticomunista de los intransigentistas católicos, que veían como una amenaza, entre otros factores, la presencia guerrillera en la región latinoamericana. Una vez que cayó el Muro de Berlín, el fenómeno de la globalización y una mayor liberalización de las prácticas culturales implicaron que los intransigentistas católicos percibieran como su principal enemigo las tendencias hacia la homogeneidad cultural, liberal y secularizada que traería consigo el proceso globalizador. Las múltiples transformaciones que tuvo la Iglesia católica romana después de 1965 serían consideradas un factor de debilidad frente a estas amenazas.

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

Los procesos históricos descritos anteriormente en una era de posguerra plantearon numerosas tendencias de cambio y de cuestionamiento a los valores tradicionales de Occidente y la misma Iglesia católica romana no fue la excepción. A continuación se analizarán algunos de los aspectos más relevantes del panorama eclesiástico internacional y latinoamericano que influyeron en el desenvolvimiento del intransigentismo católico en México.

Un acontecimiento central en la institución en Latinoamérica, además del Concilio Vaticano II, fue la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) de Medellín, celebrada en 1968, que si bien tuvo un alcance regional, sus consecuencias fueron de resonancia global. Entre los tradicionalistas y los conservadores intransigentes, estos dos acontecimientos adquirieron una importancia trascendental en el viraje de la Iglesia hacia actitudes favorables a la modernidad y para ellos sería la prueba de que la institución se hallaba infiltrada por sus enemigos.

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

El Concilio Vaticano II marcó el inicio de la hegemonía institucional de la apertura al diálogo con el mundo moderno, cuya principal preocupación (al menos en lo discursivo) fue el hombre y su dignidad como persona. Ello propició la acogida de planteamientos ajenos a los lineamientos fundamentados en la filosofía escolástica, que habían sido predominantes en el catolicismo desde la Edad Media y, de manera más enfática, a partir del Concilio de Trento del siglo xvi. El *aggiornamento* proclamado por Juan XXIII pretendía actualizar las bases del mensaje que la Iglesia católica romana deseaba promover, no sólo ante sus fieles, sino ante el mundo entero. Sin embargo, estas corrientes de “modernización” del catolicismo romano tienen una larga data, pues desde el siglo xix y durante buena parte del xx han sido numerosos los filósofos y teólogos que habían planteado una serie de propuestas, y con el Concilio Vaticano II fueron alcanzando posiciones de poder y prestigio dentro de la misma Iglesia. Estas tendencias aperturistas se habían enfrentado a la condena de papas como San Pío X o Pío XII.

Los ideales decimonónicos de progreso, aunados a ciertos avances científicos y tecnológicos, representaron en Occidente parte de la afirmación de la modernidad. Con ello y con la expansión global de las ideas liberales, diversos teólogos, filósofos, clérigos e intelectuales católicos tuvieron el objetivo de encontrar fórmulas para mejorar la relación del catolicismo con el proceso de modernidad, por lo que la búsqueda de un *aggiornamento* era algo que se visualizaba desde mucho tiempo antes de la convocatoria a un Concilio hecha por Juan XXIII. Uno de los primeros pensadores que planteó una armonía entre liberalismo y catolicismo fue el filósofo y sacerdote francés Félicité de Lamennais, cuyas ideas favorables a aspectos entonces condenados por la jerarquía eclesiástica como la libertad de prensa, la libertad de conciencia, algunas actitudes favorables a la separación Iglesia-Estado y la regeneración del catolicismo hacia un sentido más a tono con las nuevas ideas de igualdad, que habían sido publicadas en su periódico

L'Avenir,²⁰ fueron condenadas por la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI, en 1832. A pesar de ello, el espíritu de su movimiento mantuvo influencia entre varios católicos liberales, especialmente después de que el propio Lamennais abandonara el sacerdocio.

A partir de la primera década del siglo xx, Marc Sangnier planteó la validez de la colaboración entre las ideologías políticas republicana y democrata con el catolicismo, a través del movimiento de Le Sillon,²¹ así como un apego firme a la democracia liberal y sus valores, por lo que sería condenado por San Pío X en su encíclica *Notre Charge Apostolique*. En materia filosófica, Henri Bergson, entre 1907 y 1932 aproximadamente, publicó varios textos en los que, aun siendo de religión judía, tomó algunas bases teológicas del misticismo católico y las intentó compaginar con el evolucionismo.²² Su principal argumento giró en torno a la idea de la “evolución creadora”, en que la única verdad firme era el cambio constante: “La realidad es fluida, una creación que continúa sin cesar, es movimiento”.²³ Este tipo de ideas fue la base para que muchos intelectuales católicos aceptaran, en las décadas posteriores, la viabilidad de cambios en diversos aspectos del catolicismo, pues nada sería inmutable, siendo la invariabilidad de las normas y directrices eclesásticas una parte importante del respaldo doctrinal del catolicismo preconciliar.

Por otro lado, el filósofo Maurice Blondel, a partir de 1893, trató de conciliar, con el fin de crear un nuevo método de hacer apologética católica, la filosofía de la inmanencia (según la cual nada puede entrar en el hombre

²⁰ Para un análisis desde puntos de vista intransigentistas del pensamiento de Lamennais, consúltese Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoria, 1967; Jacques Ploncard, *La revolución mediante la Iglesia*, México, Tradición, 1975; y Jacques Ploncard, *La Iglesia ocupada*, Buenos Aires, Fundación San Pío X, 1989, pp. 57-90.

²¹ Ploncard, *La Iglesia...*, pp. 187-206.

²² François Heidsieck, “El influjo de Bergson (1859-1941) en el pensamiento católico”, Neidl Walter M. Coreth Emerich y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 3. Corrientes modernas en el siglo xx, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 354-362.

²³ Dominique Bourmaud, *Cien años de modernismo. Genealogía del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Fundación San Pío X, 2006, p. 151; y Paul Favraux, “El segundo Blondel (1861-1949) y su influencia”, Neidl Walter M. Coreth Emerich y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 3. Corrientes modernas en el siglo xx, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 363-387.

que no salga de él, en este caso de su propio pensamiento) con los aspectos sobrenaturales del cristianismo.²⁴ Sus planteamientos eran incompatibles con la apologética tradicional de corte tomista y, por lo tanto, fue ampliamente criticado en varios medios eclesiásticos.

El sacerdote Alfred Loisy, desde aproximadamente 1880, planteó la utilización del método histórico crítico para interpretar los Evangelios, rechazando la idea de la Revelación divina,²⁵ lo que lo llevó a la conclusión de que los Evangelios contenían varios elementos míticos, desarrollados en la etapa primitiva de la Iglesia, entre ellos la propia creencia en la Resurrección. Esto, aunado al planteamiento de la inevitabilidad de la evolución constante de la Iglesia y su adaptación al medio,²⁶ propició que fuera condenado por San Pío X, como se verá más adelante. Por su parte, el jesuita inglés George Tyrrell, entre 1901 y 1909, propuso el restablecimiento de la fe cristiana sobre las bases de la experiencia íntima, con base en la idea de evolución y vida de la Iglesia. Según sus ideas, el Dios histórico y externo debe desaparecer ante la creación de un Dios interior que cada quien se forma en sí mismo según su conciencia.²⁷ Para Tyrrell la revelación es fruto de la propia conciencia colectiva de los creyentes, lo que lo llevó a plantear la inutilidad de la Iglesia y la posibilidad de una religión universal.²⁸

Las ideas de los autores mencionados (Bergson, Blondel, Loisy y Tyrrell) se designaron bajo el nombre de “modernismo” y fueron condenadas en bloque por el papa San Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de 1907.²⁹ Dicho Papa condenó de esta forma las nuevas propuestas teológicas que partían del planteamiento común de una necesaria evolución del dogma católico, cosa incompatible con la entonces visión dominante de la autoridad eclesiástica, ya que contradecía los principios de inmutabilidad e infalibilidad de la fe, proclamados por el catolicismo.

²⁴ Bourmaud, *op. cit.*, p. 158.

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶ Ploncard, *La Iglesia...*, pp. 242-243.

²⁷ Bourmaud, *op. cit.*, pp. 182 y 185.

²⁸ *Ibid.*, p. 188.

²⁹ Ploncard, *La Iglesia...*, pp. 236-240.

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

Jacques Maritain³⁰ y Emmanuel Mounier,³¹ sin caer en formulaciones totalmente heterodoxas, plantearon una nueva visión del mundo a través de las doctrinas personalistas, según las cuales la dignidad de la persona humana y aun la misma idea de “persona” pasarían a ser la preocupación principal de los cristianos, lo cual generaría la posibilidad de colaborar en lo político y social con todos aquellos que, aun no siendo católicos, compartieran la misma idea de valoración de la persona humana. Esta fue una de las piedras angulares de la doctrina de la democracia cristiana y posteriormente de la doctrina social católica ulterior al Concilio Vaticano II, ya que el personalismo plantea la aceptación de la democracia como el sistema político relativamente más compatible con los valores cristianos.

En el plano de la teología, una figura relevante de lo que podría denominarse el “progresismo preconiliar”, fue el jesuita, filósofo y paleontólogo Teilhard de Chardin,³² quien desarrolló una teoría que trató de hacer concordar las tesis evolucionistas con el catolicismo. Fue planteada la idea del “Cristo cósmico” en la que, con ciertos matices panteístas, se maneja la idea de una materia que fue evolucionando hasta crear al hombre, cuyo pensamiento tendrá que ir avanzando hacia una convergencia de todos los

³⁰ Para un análisis del pensamiento de Maritain véase Jude P. Dougherty, *Jacques Maritain, an Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003; y James V. Schall, *Jacques Maritain. The Philosopher in Society*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998. Para una crítica intransigentista de las ideas de este filósofo, véase Meinvielle, *De Lamennais...* y Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Epheta, 1993.

³¹ Arnold Kopcke-Duttler, “Emmanuel Mounier” (1905-1950), Neidl Walter M. Coreth Emerich y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos xix y xx*, t. 3. Corrientes modernas en el siglo xx, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 414-423.

³² Sobre el pensamiento de Teilhard de Chardin, véase Alfonso Pérez de Laborda, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin. La emergencia de un pensamiento transfigurado*, Madrid, Encuentro, 2001. Para una crítica intransigentista, véase Rigoberto López Valdívila, *La ciencia ficción de Teilhard de Chardin*, México, Tradición, 1981.

espíritus que, a su vez, llegará a unirse algún día en una comunidad de amor en la que participe toda la humanidad (lo que Chardin denominaba “punto omega”); de esa forma los hombres engrandarán al “Cristo total”.³³

El sacerdote francés Henri de Lubac, con base en la crítica histórica y un interés profundo en las fuentes de los Padres de la Iglesia, pretendió una renovación de la teología al criticar la escolástica tomista. Planteó la idea de la “Tradición viva de la Iglesia”, pieza clave de la posterior legitimación del Concilio Vaticano II, según la cual “si la verdad es la vida, y si la Tradición debe transmitir la verdad, entonces la Tradición debe ser algo vivo o no debe ser nada. En otras palabras, el pasado, por el sólo hecho de haber pasado, no es verdadero porque no vive el instante presente”.³⁴ De esta manera se sientan las bases para la gradual aceptación de que la idea de la Tradición de la Iglesia sería algo mudable y dinámico que va transformándose conforme corren los tiempos

El teólogo alemán Karl Rahner, por su parte, incorporó a su pensamiento algunos aspectos del existencialismo de Heidegger y de la dialéctica de Hegel³⁵ para estructurar sus propuestas que, entre otras cosas, planteaban la gracia santificante y la salvación eterna como inherentes a todo ser humano aun sin ser católico. Según el teólogo alemán, todo hombre con el simple hecho de aceptar la grandeza de Dios, aun sin ser parte de la Iglesia y sin conocer el Evangelio, puede salvarse, pues se convierte en un “cristiano anónimo”,³⁶ lo cual alentaría indirectamente el ecumenismo y el diálogo interreligioso. Asimismo, Rahner estructuró una teología antropocéntrica según la cual “la humanidad es Dios desarrollado en la plenitud de su potencial, y Dios se hace uno con el mundo”,³⁷ es decir, la propia conciencia humana es capaz de manifestar a Dios por sí misma, sin necesidad de una revelación externa como lo maneja la teología tradicional.

³³ Bourmaud, *op. cit.*, pp. 232-233.

³⁴ *Ibid.*, p. 264.

³⁵ Padraic Conway y Ryan Fainche, *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-First Century*, Berna, Peter Lang, 2010.

³⁶ Bourmaud, *op. cit.*, p. 295.

³⁷ *Ibid.*, p. 297.

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

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

El desarrollo del Concilio Vaticano II

En noviembre de 1958 asumió el pontificado Giuseppe Roncalli, quien tomó el nombre de Juan XXIII y sería apodado “el Papa bueno”. Con amplia experiencia diplomática, planteó una apertura de la Iglesia a la modernidad, idea que se expresó no sólo en el Concilio Vaticano II, sino ya desde sus encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, esta última incluía por primera vez el tema de los derechos humanos. El CVII fue convocado por dicho Papa en enero de 1959,³⁸ ante la sorpresa generalizada del orbe católico. Para su preparación, se nombró en mayo de ese mismo año una comisión antepreparatoria, dirigida por el cardenal Domenico Tardini, entonces secretario de Estado, la cual implementó un sistema de consulta a todos los obispos del mundo para determinar qué temas eran de interés tratar en el Concilio. En junio de 1960,

³⁸ Juan Carlos Casas, “¿Continuidad o ruptura?: dos visiones sobre el significado histórico del Vaticano II”, Agnora Brighenti, Juan Carlos Casas García y Francisco Merlos Arroyo (coords.), *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Universidad Pontificia de México-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015, pp. 56-57.

Juan XXIII estableció las comisiones y secretariados preparatorios que comenzaron a redactar los esquemas que se discutirían.

El Concilio se desarrolló en cuatro etapas o sesiones, y en ellas fue notorio el intenso debate entre una mayoritaria ala liberal, dirigida por lo que algunos llamaron la “alianza del Rhin” por conformarse por obispos procedentes en su mayoría de países como Alemania, Holanda, Francia y Bélgica,³⁹ y una minoritaria ala conservadora (que apenas representaba aproximadamente 10 % de los obispos participantes en el Concilio), agrupada en el núcleo denominado Coetus Internationalis Patrum, el cual, sin embargo, sólo comenzó a trabajar coordinadamente bajo la inspiración del cardenal Alfredo Ottaviani, prefecto de la entonces denominada Congregación del Santo Oficio. Marcel Lefebvre fue pieza clave de dicho grupo conservador, como se verá más adelante.

La primera sesión conciliar se llevó a cabo de octubre a diciembre de 1962 y fue inaugurada por Juan XXIII el 11 de octubre; desde un principio el Papa manejó un discurso enfocado no en condenar errores sino en la promoción de un “mensaje de misericordia”, además de proclamar que el fin de la institución eclesiástica era la unidad del género humano.⁴⁰ Por primera vez fueron invitados observadores no católicos a un Concilio de la Iglesia católica romana.

Desde la jornada del 13 de octubre se observó el ambiente de desafío e innovación que propiciaron los obispos pertenecientes al ala progresista. En este día el cardenal francés Liénart propuso modificar el procedimiento para la elección de los miembros de las comisiones encargadas de los temas que se discutirían, pidiendo un sistema de elección más abierto, lo cual prácticamente canceló el reglamento previo del Concilio y propició mayores espacios en las comisiones para los obispos progresistas, dejando de lado a aquellos que durante los años previos habían trabajado en las labores preparatorias.⁴¹ Aunque hubo cierta oposición a esta modificación del procedimiento electoral, los innovadores contaron con el aval de Juan XXIII.

³⁹ Michael Davis, *El Concilio del papa Juan*, Buenos Aires, s. e., 2013, pp. 40-43.

⁴⁰ Casas, *op. cit.*, pp. 61-62.

⁴¹ Davis, *op. cit.*, pp. 46-47.

El esquema sobre liturgia y la redacción de la constitución dogmática *Dei Verbum*, que trata sobre las fuentes de la revelación divina, fueron algunos de los primeros temas de debate intenso entre los padres conciliares que ejemplificaron el ambiente de discusión cotidiano en las actividades. La polémica acerca del tema de la Revelación giró en torno a que parecía poco ecuménico insistir en que la Biblia y la Tradición son las dos fuentes de aquélla,⁴² cuando los protestantes consideran que sólo lo es la primera. Otro de los puntos que se debatieron en la mencionada primera sesión, fue la misión de la Iglesia en el mundo moderno. Hacia fines de noviembre se entregaron a los padres conciliares para su estudio las propuestas de los esquemas *De Ecclesia* (que después se convertiría en la constitución dogmática *Lumen Gentium*) y un apéndice con un esquema sobre la Virgen María (*De beata María Virgine*). Los temas de discusión en esos últimos días de la primera sesión se enfocaron en el texto sobre la Iglesia y los medios de comunicación, y en el esquema sobre la unidad de los cristianos, el cual había sido inicialmente preparado sólo haciendo referencia a las comunidades ortodoxas orientales, omitiendo menciones al protestantismo, lo que fue rechazado por la mayoría de la asamblea conciliar, que propició la elaboración de un texto que se transformaría en la base de un diálogo con un mayor número de confesiones religiosas.

Ya durante los primeros días de diciembre de 1962, se discutió el polémico esquema *De Ecclesia*, que abordó el papel de los obispos en la estructura de la Iglesia. Los jerarcas más progresistas, como el cardenal belga Leo Jozef Suenens, deseaban que el documento estuviera enfocado no sólo en la vida interna de la Iglesia sino también en la relación de esta con el mundo moderno,⁴³ sentando las bases de las discusiones al respecto en las futuras sesiones. El 5 de diciembre, Juan XXIII creó una Comisión de Coordinación a cargo de la Secretaría de Estado, que tuvo por finalidad evitar la repetición de discusiones de los temas ya definidos y trabajar en la

⁴² Giuseppe Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 56-57.

⁴³ *Ibid.*, p. 60.

redacción final de los textos. En dicha comisión, el ala progresista tuvo una participación muy relevante.

Se llegó al final de la primera sesión conciliar el 8 de diciembre de 1962 sin ningún acuerdo ni redacción de documentos, salvo la aprobación del primer capítulo del esquema sobre liturgia, el cual fue aprobado con sólo 11 votos en contra;⁴⁴ posteriormente, se abrió paso al primer periodo de “inter sesión”. Durante los periodos que había entre cada sesión se elaboraron nuevos esquemas de trabajo que se turnaban al Papa para su aprobación; la mayoría de ellos estaban influidos preponderantemente por el ala progresista, los cuales sirvieron de base para las discusiones conciliares. El pontífice, a su vez, los hacía llegar a los padres conciliares para que estos indicaran las enmiendas consideradas oportunas a la Comisión de Coordinación antes del inicio de la segunda sesión. Esta, por su parte, creó nuevos esquemas totalmente diferentes de los preparados por la Comisión Preparatoria antes del inicio del Concilio, lo que dio mayor cabida a las ideas renovadoras.

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

La segunda sesión transcurrió del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963, y en ella se debatieron temas relativos a la naturaleza de la Iglesia y al papel de los obispos, la renovación de la Iglesia, el logro de la unidad de los cristianos y el diálogo con el mundo contemporáneo.⁴⁵ Se lograron acuerdos que favorecieron el establecimiento del concepto de la colegialidad que

⁴⁴ Davis, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁴⁵ Alberigo, *op. cit.*, p. 81.

daba un papel más amplio a los obispos y a las conferencias episcopales en el gobierno eclesiástico,⁴⁶ lo que después monseñor Lefebvre y sus seguidores considerarían como un atentado a la doctrina de la supremacía papal. En lo relativo a la discusión sobre la unidad de los cristianos, se amplió el debate a la relación con los no cristianos y, en especial, con los judíos, gracias a las acciones del cardenal Agustín Bea. Se promulgaron, al final de esta segunda sesión, los esquemas sobre la liturgia y sobre los medios de comunicación. Asimismo, por influjo de la “alianza del Rhin”, se rechazó, aunque por un margen no muy amplio, la elaboración de un esquema que tratase sobre la Virgen María, por considerarlo un obstáculo en el diálogo con el protestantismo.⁴⁷ Al final el tema de la Virgen María sólo apareció como parte del esquema sobre la Iglesia.

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

El 14 de septiembre de 1964 se inauguró la tercera sesión del Concilio, en la cual se continuó el análisis del esquema sobre la Iglesia (mismo que suscitó gran polémica por la decisión de incluir o no el texto sobre la Virgen María mencionado anteriormente); también se discutieron los esquemas relacionados con el episcopado y el 23 de septiembre se presentó la primera propuesta para un esquema sobre libertad religiosa,⁴⁸ el cual propició divisiones porque su aprobación representaba la renuncia a la reivindicación en favor del Estado católico. También se puso a consideración un esquema sobre el pueblo judío, que fue ampliado tomando en consideración

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 84-88.

⁴⁷ Davis, *op. cit.*, pp. 172-179.

⁴⁸ Alberigo, *op. cit.*, pp. 115-116.

a varias religiones no cristianas; fue aprobado en esta sesión, transformando la tradicional condena del catolicismo en contra de los judíos. Otros documentos que se presentaron al pleno fueron los relacionados con la Revelación, tema que había sido discutido de manera amplia y finalmente fueron aprobados el texto sobre el apostolado de los laicos y el documento sobre la Iglesia en el mundo actual.

En octubre de 1964 se trataron los esquemas más breves que se sometieron sólo a votación sin que se propusieran para discusión, entre los que estaban los textos sobre los presbíteros, la formación sacerdotal, las iglesias de rito oriental, las misiones, los religiosos, la educación cristiana y el matrimonio. Este último fue finalmente turnado al Papa para su análisis particular. Durante noviembre reiniciaron las discusiones en torno al tema de la colegialidad episcopal y se aprobó el documento denominado *Lumen Gentium*, que no fue otra cosa que la versión final del esquema sobre la Iglesia.⁴⁹ Se prosiguió con la discusión en torno a los documentos sobre libertad religiosa y ecumenismo. Al final de esta tercera sesión, el 21 de noviembre, se aprobaron además del ya mencionado *Lumen Gentium*, los decretos sobre ecumenismo y sobre las iglesias orientales. Adicionalmente Paulo VI proclamó a la Virgen María como madre de la Iglesia.⁵⁰

Para el tercer periodo de inter sesión, todavía quedaban 11 esquemas que debían discutirse en la cuarta sesión, los cuales se habían sometido ya desde los meses previos a revisión por parte de los obispos conciliares. El 14 de septiembre de 1965 se inauguró la cuarta y última sesión, y en esa fecha se anunció la creación del Sínodo de Obispos como una manera efectiva de poner en práctica la colegialidad episcopal. Durante este periodo se continuó la discusión sobre los temas de la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo moderno, y se aprobó finalmente el esquema sobre este último tema, que se convirtió en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Otros documentos que se discutieron y finalmente aprobaron fueron *Nostra Aetate*, sobre el diálogo con

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 132-135.

⁵⁰ Davis, *op. cit.*, pp. 181-182.

los judíos y las religiones no cristianas,⁵¹ el esquema sobre las misiones, el cual tuvo dificultades al debatirse algunas reformas relativas a la curia romana, que al final quedaron como competencia exclusiva del Papa, y el decreto sobre los presbíteros, el cual causó cierta polémica por la cuestión del celibato, tema que Paulo VI decidió reservarse para futuras consideraciones.

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

Durante noviembre continuaron las discusiones en torno a lo que sería el documento sobre la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et Spes*, debido a la insistencia de algunos padres conciliares en que se condenara expresamente al comunismo, misma que no fructificó, al parecer por complacer a la Iglesia ortodoxa rusa. Por último, el 7 de diciembre se promulgó la ya mencionada constitución pastoral *Gaudium et Spes*, los decretos *Ad Gentes* (sobre las misiones) y *Presbyterorum Ordinis* (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros), y la declaración *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa).⁵² Asimismo, se leyó la declaración común que retiraba las excomuniones recíprocas con la Iglesia ortodoxa. El Concilio concluyó con una misa presidida por Paulo VI el 8 de diciembre de 1965. Como se puede observar, el CVII fue un proceso en el que debatieron visiones heterogéneas del catolicismo, pero al final un sector progresista supo imponerse. Se puede considerar, no obstante, que los documentos conciliares fueron redactados en un lenguaje ambiguo que puede ser interpretado tanto por progresistas como por conservadores, según sus propios intereses.

⁵¹ Alberigo, *op. cit.*, p. 162.

⁵² *Ibid.*, pp. 167-173.

Innovaciones principales de algunos de los documentos del Concilio Vaticano II

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

La “Constitución sobre la Sagrada Liturgia” (conocida también como *Sacrosantum Concilium*) sentó las bases para la reforma de la misa, que desembocó en el *Novus Ordo Missae* establecido para la Iglesia católica romana en el mundo en noviembre de 1969. En dicha Constitución se disponía, por ejemplo, que “la santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas [...] al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación del pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano”.⁵³ En estas líneas se observa una intención por incre-

⁵³ Paulo VI, “*Sacrosantum Concilium*. Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, núm. 14, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 13a. ed., México, Librería Parroquial de Clavería, 1991. Aunque Paulo VI aparezca en el texto oficial y, por consiguiente, en las notas y en la bibliografía de este libro, como quien expide este tipo de documentos conciliares, la redacción de estos fue un trabajo conjunto tanto de las comisiones particulares como del pleno de los obispos asistentes a las sesiones del Concilio Vaticano II.

mentar la importancia de los feligreses en la liturgia; al parecer se percibía que la misa en latín y de espaldas al pueblo, implicaba una cierta exclusión de los asistentes al acto litúrgico, por lo que se procuró hacer lo posible para que la presencia de los fieles en el templo fuera más activa. Cabría preguntarse si estas reformas se concibieron desde una perspectiva elitista, sin analizar realmente si la feligresía pedía y necesitaba un cambio de esta naturaleza.

También se planteó lo siguiente: “Para que en la sagrada liturgia el pueblo cristiano obtenga con mayor seguridad gracias abundantes, la santa madre Iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general [...] en esta reforma los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan para que en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por una celebración plena, activa y comunitaria”.⁵⁴ Aquí nuevamente se insiste en la necesidad de incrementar la participación de los fieles en el culto y de darles más elementos para que comprendan mejor lo que sucede en el altar, lo cual iba a traer consecuencias sumamente importantes al reformar un rito centrado desde hacía siglos en la acción del sacerdote, en el cual el pueblo, si bien era un espectador, es de dudarse que fuera ajeno a lo que acontecía y no lo comprendiera en lo absoluto. Cabe mencionar también que esta centralidad del pueblo como sujeto de las reformas fue interpretada por los tradicionalistas y conservadores intransigentes como una de las tantas maneras en que la autoridades eclesiásticas, después del Concilio Vaticano II, optaron por centrar su atención en complacer al pueblo y no en servir a Dios, con lo cual se tergiversa lo que los tradicionalistas consideran el verdadero propósito de la misa: ofrecer el sacrificio eucarístico al Creador, más allá de si el fiel es un ser pasivo o activo en el culto.

Respecto a la utilización del latín en la liturgia, en su numeral 26 la Constitución mencionaba: “Se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos salvo derecho particular. Sin embargo, como el uso de la lengua vulgar es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia se le

⁵⁴ *Ibid.*, p. 108.

podrá dar mayor cabida”.⁵⁵ Aunque, como se observa, supuestamente el uso de la lengua vulgar iba a estar limitado y se preservaría el uso del latín, en la práctica la interpretación general que se hizo de la anterior disposición abrió las puertas para que, al realizarse la reforma, prácticamente toda la misa fuera celebrada en lengua vernácula, quizás apoyándose en la reserva que hace el documento de la utilidad para el pueblo. Más adelante se dice en el mismo documento: “En las misas celebradas con asistencia del pueblo puede darse el lugar debido a la lengua vernácula [...] procúrese sin embargo, que los fieles sean capaces de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponden”.⁵⁶ Naturalmente la práctica posconciliar no siguió esta disposición y para indignación de los tradicionalistas, el latín se convirtió en prácticamente inexistente en el culto católico romano, con lo que se despojó a este de una cierta aura de solemnidad y misterio.

En lo que se refiere a la música en las ceremonias de culto, aunque explícitamente la Constitución sobre la divina liturgia se proponía conservar la esencia de los estilos sacros y otorgaba un lugar preeminente al canto gregoriano, a la polifonía y al uso del órgano de tubos,⁵⁷ también abrió la puerta al uso de melodías populares: “Como en ciertas regiones principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dese a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia”.⁵⁸ Esta apertura a la música popular fue también un elemento que se interpretó entre los intransigentistas como una desacralización del culto, y de hecho con esta justificación se comenzó a permitir el uso de guitarras e instrumentos de distinta índole que contribuyeron a eliminar o cuando menos disminuir la solemnidad de muchas de las misas, todo con el objetivo de que el pueblo pudiera participar con mayor entusiasmo en las ceremonias.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

Otro documento de carácter innovador fue la constitución *Gaudium et Spes*, el cual abordó la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Este documento puede considerarse parte de la doctrina social de la Iglesia y es de destacar que no condenó ninguna ideología ni régimen en particular, como sí lo habían hecho otros documentos representativos del catolicismo social, principalmente al hacer referencia al marxismo. Aunque este documento sólo manifestó rechazo al ateísmo, sin mencionar al comunismo, abrió la puerta para que los católicos colaborasen con no creyentes en asuntos de índole político-social: “La Iglesia, aunque rechaza de forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres creyentes y no creyentes, deben colaborar con la edificación de este mundo en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo”.⁵⁹ La apertura a la colaboración con todos aquellos hombres “de buena voluntad” marca una innovación destacable que se enmarca en la centralidad del discurso en torno a la apertura hacia el mundo moderno que propuso desde sus inicios el Concilio y que pretendía silenciar las condenas que Papas anteriores como Pío XI y Pío XII habían hecho explícitas respecto a cualquier acercamiento con actores no católicos, especialmente con los marxistas en general.

Un elemento relevante de *Gaudium et Spes*, es la presencia de un discurso influido por el personalismo (tendencia impulsada por Maritain y Mounier, como se mencionó anteriormente) en el que la “persona humana” debía ser el elemento central de todo esfuerzo social y económico: “La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social”.⁶⁰ A través de estas expresiones derivadas de la filosofía del personalismo, también denominado “humanismo

⁵⁹ Paulo VI, “*Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, p. 151.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 154.

integral”, se daba un paso hacia la modificación del discurso político y social predominante en el catolicismo, dejando atrás el tono condenatorio y beligerante contra el liberalismo, y disminuyendo la intensidad de las condenas hacia las ideologías de izquierda.

Otro tema abordado en esta Constitución fue la desigualdad social: “Aunque existen diversidades justas entre los hombres, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarios a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional”.⁶¹ Este tipo de manifestaciones, aun cuando se fundamentaban en un humanismo personalista, daban la pauta para que diversos núcleos católicos se sumaran a una militancia de índole izquierdista, que consideraban el único medio viable de hacer desaparecer las desigualdades sociales, y es probable que corrientes como la teología de la liberación usaran este tipo de pasajes como justificantes de sus planteamientos. Asimismo, *Gaudium et Spes* propuso líneas de acción que relativizaban la propiedad privada:

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

⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

familias [...] quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sobrevivir.⁶²

La noción del “destino universal de los bienes” planteaba, en resumen, que todos los bienes de la creación debían ser puestos a disposición de todos los seres humanos para la satisfacción de sus necesidades y no podían concentrarse de forma exclusiva en pocas manos. Esto fue considerado por varios intransigentistas y tradicionalistas como una postura que podía confundir a muchos fieles y acercarlos a posturas afines al marxismo, y estaba en contradicción con la cuasisacralidad de la propiedad privada que León XIII había proclamado en la encíclica *Rerum Novarum*, de 1891. No obstante, es necesario decir que ya desde antes de esta encíclica, varias tendencias en el catolicismo se habían expresado en contra de la absolutización de la propiedad, sobre todo aquellas que planteaban un desprecio de las riquezas materiales y que negaban que la propiedad fuera un atributo consustancial al ser humano otorgado por Dios. Esta transformación se refiere sólo a la doctrina pontificia reciente, pues la condena de las riquezas incluso la propugnaban las órdenes mendicantes desde la Edad Media y los mismos pontífices condenaban prácticas abusivas como la usura.

Este documento también sostiene la licitud de la resistencia civil contra un poder injusto, del siguiente modo: “Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia oprime a los ciudadanos, estos no deben rehuir las exigencias propias del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica”.⁶³ Aun señalando límites de una manera que dejaba la puerta abierta a muchas interpretaciones y justificaciones, se reiteraba una postura de licitud de la rebelión contra un poder opresor establecido, que si bien era constante desde hacía ya tiempo en la moral católica, reiterarlo de este modo en el contexto de los años sesenta podía abrir la posibilidad de interpretaciones favorables

⁶² *Ibid.*, pp. 198-199.

⁶³ *Ibid.*, p. 204.

a ciertos grupos que veían en la lucha armada la única opción para transformar la sociedad en un sentido conducente a lo que ellos consideraban una mayor justicia social.

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

Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes. Recuerden todos los ciudadanos el derecho y el deber que tienen de votar con libertad para promover el bien común.⁶⁴

Al retomar conceptos como “ciudadano” y alabar la práctica del sufragio universal (es decir, sin discriminación de ninguna índole), el catolicismo romano daba su aval a los sistemas democráticos representativos electorales y partidistas de Occidente, al considerarlos implícitamente como los más conformes con la dignidad de la persona humana. Con ello se daba un giro contrario con relación a la simpatía de varios jerarcas católicos hacia diversos regímenes autoritarios en décadas anteriores y aun en ese momento de los años sesenta. De hecho, más adelante se condenan explícitamente los totalitarismos y las dictaduras, aunque en cierta forma se justifica la restricción de las libertades cuando así lo exigiesen las circunstancias y de forma limitada en el tiempo (lo cual, a su vez, de forma contradictoria, abría la puerta a interpretaciones que podían favorecer coyunturas autoritarias):

⁶⁴ *Idem.*

Según las diversas regiones y la evolución de cada pueblo, pueden entenderse de diverso modo las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona. Esto, no obstante, allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todos modos, es inhumano que la autoridad pública caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales, que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales.⁶⁵

Es necesario resaltar otro aspecto de *Gaudium et Spes*: la actitud favorable al pacifismo y a la condena de toda guerra. Incluso alaba la labor de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), pero sin nombrarla explícitamente: “Debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra. Esto requiere el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos”.⁶⁶ La declaración favorable al establecimiento de una autoridad política universal sería otro argumento por el cual los tradicionalistas condenarían el Concilio Vaticano II, ya que muchos de ellos manifestaban que la ONU y otros organismos internacionales estarían controlados por judíos y masones que pretendían dominar el mundo a través de dichas entidades supranacionales y construir las bases para un gobierno global controlado precisamente por la judeomasonería.

El tema de la colegialidad episcopal también fue un aspecto digno de destacarse, pues se pretendió dar una mayor participación en el gobierno de la Iglesia a los obispos, a partir del fomento de las conferencias episcopales como órganos colegiados de las jerarquías, que si bien ya funcionaban en diversos países, aumentaron y consolidaron su papel en el periodo posconciliar: “Juzga este Santo Concilio que es muy conveniente que en todo el mundo los obispos

⁶⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 212.

de la misma nación o región se reúnan en asambleas, en fechas prefijadas, para que, comunicándose las perspectivas de la prudencia y de la experiencia y contrastando los pareceres, se constituya una santa conjunción de fuerzas para el bien común de las iglesias”.⁶⁷ De este modo, la conferencia episcopal sería un organismo de cooperación mutua entre obispos, que les daría a estos mejores herramientas para el gobierno de sus diócesis: “La conferencia episcopal es como una asamblea en que los obispos de cada nación o territorio ejercen unidos su cargo pastoral, para conseguir el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo por las formas y métodos de apostolado, acomodados a las circunstancias del tiempo”.⁶⁸ El aspecto que fue duramente criticado por los intransigentistas fue la posibilidad de que este tipo de conferencias abrieran espacios de autonomía y horizontalidad entre los obispos, lo cual haría peligrar el poder vertical del papado como institución.

La introducción de votaciones para la toma de decisiones de las conferencias episcopales incrementó la interpretación de los detractores tradicionalistas de que con este sistema se pretendía establecer la democracia liberal en la Iglesia: “Las decisiones de la conferencia episcopal, legítimamente adoptadas por una mayoría de dos terceras partes de los votos de los obispos que pertenecen a la conferencia con voto deliberativo y aprobadas por la Sede Apostólica, obligan jurídicamente tan sólo en casos en que lo ordenare el derecho común o lo determine una orden expresa de la Sede Apostólica”.⁶⁹ Aun cuando en este documento se explicita el control y la dependencia que de Roma debían tener las conferencias episcopales, varios tradicionalistas temían que los obispos llegaran a tener un mayor poder de decisión que el propio Papa,⁷⁰ lo cual pondría en peligro la estructura monárquica tradicional de la Iglesia y las disposiciones del Concilio Vaticano I.

⁶⁷ Paulo VI, “*Christus Dominus*. Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos”, núm. 37, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, p. 244.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁰ Podría parecer contradictorio que los tradicionalistas, tanto sedevacantistas como lefebvristas, se mostraran tan celosos de la autoridad papal frente a los obispos, cuando ellos mismos o desconocían a los Papas reinantes o los desobedecían aun reconociendo su legitimidad. Sin embargo, esto debe entenderse a la luz de un respeto a la institución histórica del papado; los opositores al Concilio Vaticano II, sin duda aprecian la

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

Quienes ahora nacen en esas comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor. Porque estos que creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo, gozan de una cierta comunión con la Iglesia Católica, aunque no perfecta [...] justificados por la fe en el bautismo están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia Católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor.⁷¹

Evidentemente, el ecumenismo es un elemento opuesto a las posturas de los tradicionalistas, para quienes aquellos que no son católicos romanos, resultan ser herejes o cismáticos, dependiendo de su afiliación. El Concilio Vaticano II aceptó la validez de elementos espirituales positivos dentro de otras confesiones cristianas: “Los hermanos separados de nosotros practican no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada Iglesia o comunidad, pueden sin duda producir la vida de la gracia y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de salvación”.⁷² Esto es inaceptable para los tradicio-

estructura monárquica y autoritaria de la Iglesia católica romana, pero la interpretan desde una visión histórica de largo plazo.

⁷¹ Paulo VI, “*Unitatis redintegratio*. Decreto sobre el ecumenismo”, núm. 3, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, p. 395.

⁷² *Idem*.

nalistas, pues implica una negación práctica de que la única religión verdadera es la católica romana.

El movimiento ecuménico es definido de la siguiente forma en el documento que se ha venido citando: “Las actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos. Tales son en primer lugar, todos los esfuerzos para eliminar palabras, juicios y acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de los hermanos separados y que por lo mismo hacen más difíciles las relaciones mutuas”.⁷³ Sin duda la eliminación de “palabras, juicios y acciones” incluía términos como “hereje” o “cismático” que obstaculizaban el diálogo interconfesional. Para los intransigentistas era necesario continuar defendiendo la fe frente aquellos que se habían apartado de ella; por lo tanto, el ecumenismo no es una opción aceptable para ellos; por el contrario, es una negación del deber de defender la Verdad.

También se autorizaba a orar con los no católicos: “Es lícito y deseable que los católicos se unan con los hermanos separados para orar en ciertas circunstancias especiales, como en las oraciones ‘por la unidad’ y en las asambleas ecuménicas. Estas oraciones son medio extraordinariamente eficaz, sin duda para lograr la unidad y expresión genuina de los lazos que unen todavía a los católicos con los hermanos separados”.⁷⁴ Disposiciones como estas, naturalmente suscitarían críticas de los tradicionalistas, quienes condenan radicalmente la práctica de hacer oración en común con aquel que está apartado de lo que ellos consideran la única Iglesia verdadera.

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

⁷³ *Ibid.*, p. 396.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 400.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrina, que, por más que, discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres [...] por consiguiente exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales, que en ellos existen.⁷⁵

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

En lo que refiere a la relación con los judíos, *Nostra Aetate* marcó un quiebre en las relaciones entre el catolicismo y el judaísmo, dejando atrás siglos de condenas en los que los católicos romanos consideraron al pueblo israelita como deicida y réprobo. Como muestra de ello, el documento, después de enaltecer la común filiación espiritual en Abraham, Moisés y los profetas, menciona que “la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios por su inefable misericordia se dignó establecer la Antigua Alianza”.⁷⁶ Sin duda este reconocimiento sería una de las pautas de los posteriores diálogos entre judaísmo y catolicismo romano, en los cuales todos los Papas

⁷⁵ Paulo VI, “*Nostra Aetate*. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, p. 433.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 434.

subsiguientes al Concilio Vaticano II han tenido una labor destacada. También se señala lo siguiente:

Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno. Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (Jn. 19, 6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras.⁷⁷

Justo en estas líneas se condenaba uno de los fundamentos del antijudaísmo religioso que ha sido parte integral de la ideología de los tradicionalistas, así como de diversas tendencias políticas que se apoyan en un catolicismo radical. Adicionalmente a lo anterior, la declaración señala: “Además la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos”.⁷⁸ La declaración *Nostra Aetate* fue interpretada por los intransigentes como un gran triunfo del propio judaísmo, al lograr la condena de toda forma de odio contra ellos por parte de Roma.

Otro de los documentos más revolucionarios del Concilio fue la declaración *Dignitatis Humanae*, la cual promovió un nuevo modo de percibir la libertad religiosa que rompió con los esquemas de los Papas anteriores, al afirmar que ningún poder gubernamental puede imponer convicción religiosa alguna y que la libertad de profesar cualquier fe es parte de los derechos

⁷⁷ Paulo VI, “*Nostra...*”, p. 435.

⁷⁸ *Idem*.

inherentes a la dignidad de la persona humana. Con esto se condenaba de manera tácita a los gobiernos confesionales y se aceptaba e, incluso, se aconsejaba la separación Iglesia-Estado, una actitud prácticamente opuesta a la de los pontífices anteriores. La libertad religiosa, según esta declaración, “consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros dentro de los límites debidos”.⁷⁹ Ampliando esta concepción de la importancia de la libertad de conciencia en la persona, la *Dignitatis Humanae* menciona: “El hombre percibe y reconoce los dictámenes de la ley divina por medio de su conciencia, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según ella principalmente en materia religiosa”.⁸⁰ En otras palabras, *Dignitatis Humanae* no niega la tradicional idea de la necesidad de que el hombre busque la religión verdadera, sino que afirma que la conciencia individual debe ser respetada en todo momento.

De esta manera se dejaba en el olvido la doctrina que señalaba que la única religión verdadera tenía derechos superiores a los de las demás expresiones espirituales, dejando una mucho más amplia libertad a la conciencia individual. Esto propició una expresión totalmente diferente, e incluso revolucionaria, de lo que debía ser la actitud del Estado ante lo religioso:

La protección y promoción de los derechos inviolables del hombre es un deber esencial de toda autoridad civil. Debe, pues, la potestad civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos con leyes justas y otros medios aptos, y facilitar las

⁷⁹ Paulo VI, “*Dignitatis Humanae*. Declaración sobre la libertad religiosa”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, p. 438.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 439-440.

condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa [...], si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas. Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos.⁸¹

Esta nueva actitud tuvo como consecuencia la demolición de los argumentos sobre los que se sustentaban los Estados católicos, especialmente los más autoritarios, como los entonces existentes en España o Portugal, los cuales se quedaban sin la justificación doctrinal que hasta ese momento les había otorgado la autoridad católica. Con esta transformación, el papa prácticamente aceptaba la separación Iglesia-Estado y, en consecuencia, la laicización liberal con todas sus implicaciones, lo cual sería para los intransigentes una abominable claudicación, algo reprochable y absolutamente condenable.

Más adelante se menciona una condena a cualquier coacción que tendiese a favorecer la conversión de cualquier grupo o individuo: “el hombre al creer debe responder voluntariamente a Dios [...] por tanto nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza”.⁸² De este modo, se condenaban las conversiones forzadas que, en diversas circunstancias históricas, pudieron haberse dado, pues se reconocía que el ámbito de la conciencia no podía ser violentado de ningún modo y mucho menos por el poder gubernamental.

Después de que en este apartado se han analizado algunos de los ejemplos por los que se considera que los documentos del Concilio Vaticano II fueron innovadores, se analizan a continuación algunas de las

⁸¹ *Ibid.*, p. 442.

⁸² *Ibid.*, p. 444.

consecuencias de este y hasta qué punto ha habido continuidad en las acciones de los Papas posconciliares, en relación con el espíritu de innovación del Concilio.

Algunas consecuencias del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica

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

La disposición interna de la mayoría de los templos cambió en el sentido de que el tabernáculo, que es el sitio donde se colocan las hostias que una vez consagradas en la misa se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, de estar colocado en el centro del altar, se cambió a espacios laterales. Las modificaciones anteriores fueron especial blanco de ataque de los tradicionalistas, quienes las consideraron expresiones palpables de la desacralización de la Iglesia y de la protestantización de la misma. Las innovaciones litúrgicas no se hicieron de la noche a la mañana, sino que fueron introduciéndose de manera gradual, además de que justo en la segunda mitad de los sesenta, se dio una amplia libertad a varios sacerdotes en aras de fomentar la “creatividad litúrgica”,⁸³ introduciéndose innovaciones que supuestamente tenían el objetivo de hacer del catolicismo algo más atractivo, especialmente

⁸³ Davis, *op. cit.*, pp. 338-339.

para los jóvenes, pero que resultaron, para muchos fieles, una fuente de abusos e irreverencias.

En los años posteriores al Concilio se vivió en el catolicismo una seria crisis, en la cual se constató que en Europa⁸⁴ y América Latina disminuía no sólo el número de fieles que asistían a misa de forma regular, sino que se desplomaron las vocaciones sacerdotales y de vida religiosa, a lo que se sumaron las frecuentes deserciones de sacerdotes respecto de su labor espiritual. Adicionalmente, las conversiones de miembros de otras religiones hacia el catolicismo disminuyeron alarmantemente al igual que los bautismos de infantes.

El ecumenismo y el diálogo interreligioso con los no cristianos fueron puestos en práctica no sólo por Paulo VI, sino también por Juan Pablo II y Benedicto XVI. En 1964, todavía en pleno Concilio, Paulo VI se reunió con Atenágoras, el patriarca ecuménico ortodoxo de Constantinopla y ambos jerarcas se levantaron recíprocamente las excomuniones que se mantenían vigentes desde 1054 entre ambas iglesias.⁸⁵ En ese mismo año de 1964, Paulo VI creó la Secretaría para las Religiones no Cristianas, rebautizándola luego como Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Durante el resto de su pontificado, mantuvo constantes reuniones no sólo con jerarcas ortodoxos sino también con altas autoridades anglicanas y de otras confesiones protestantes.

Por su parte, Juan Pablo II también dio continuidad a la agenda posconciliar sobre ecumenismo y diálogo interreligioso,⁸⁶ pues fue el primer Papa en la historia en visitar y orar en una iglesia luterana en Roma, en 1983, y el primero en acudir a una mezquita en Damasco, Siria, en 2001. Otro acto de Juan Pablo II que escandalizó a los tradicionalistas fue la Jornada Mundial de Oración por la Paz de Asís, en 1986, en donde los líderes de las principales religiones del mundo hicieron una oración en común por la paz. Los

⁸⁴ Para los datos de algunos países europeos referentes a esta situación crítica del catolicismo posconciliar durante los años setenta, véase Davis, *op. cit.*, pp. 401-405.

⁸⁵ Paul Johnson, *La historia del cristianismo*, Barcelona, Zeta, 2010, p. 693. Este gesto no implicó la reconciliación canónica ni mucho menos la reunificación de las dos confesiones cristianas.

⁸⁶ Luigi Accatoli, *Karol Wojtyła: el hombre más famoso del siglo xx*, Bogotá, San Pablo, 2006, pp. 98-103.

intransigentistas consideraron este acto como una manera de igualar a Jesucristo con dioses falsos y poner en el mismo plano a todas las religiones, como si no hubiese una única verdadera. Dicho encuentro se repitió en la misma ciudad italiana en 1992, aunque con un eco mucho menor, pues el encuentro fue boicoteado por las comunidades ortodoxas. Benedicto XVI también continuó en la línea de avanzar en el ecumenismo y el diálogo interreligioso, a pesar de un episodio polémico que tuvo con el islamismo, a raíz de un discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona, en septiembre de 2006, que fue interpretado como agresivo en contra de esta religión. Asimismo, el papa Ratzinger convocó a dos reuniones de líderes religiosos en Asís en octubre de 2002 y en octubre de 2011 para orar por la paz (emulando las realizadas por Juan Pablo II).

Las relaciones con el judaísmo se han mantenido en general cordiales y respetuosas, destacando en este ámbito Juan Pablo II, quien en 1986 se convirtió en el primer Papa en visitar la sinagoga de Roma, lo cual, aunado a sus visitas a Auschwitz, en 1979, y a Israel, en 2000, y al establecimiento de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el Estado de Israel en 1993, hacen de este Papa uno de los más cercanos al judaísmo en toda la historia.⁸⁷ Sumado a lo anterior, el papa Wojtyła publicó en 1998 el documento titulado “Recordamos: Una reflexión sobre la Shoá”. Benedicto XVI también continuó por este rumbo con su visita a Auschwitz en 2006 y a Israel en 2009.

En lo que se refiere al ministerio episcopal, se pusieron de manera efectiva en práctica las disposiciones conciliares al crearse y consolidarse en varios de los países de mayoría católica la institución de las conferencias episcopales. Asimismo, en los años inmediatos al Concilio se suscitó una especie de “contestación” tanto de algunos obispos, e inclusive de conferencias episcopales enteras, como de ciertos sacerdotes hacia algunas disposiciones papales. Ejemplos de esto fueron las reacciones suscitadas por las encíclicas *Sacerdotalis celibatus* de junio de 1967, que mantiene la doctrina católica romana de obligatoriedad del celibato sacerdotal, y *Humanae Vitae* de

⁸⁷ José Orlandis, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx*, Madrid, Palabra, 1998, pp. 269-270.

julio de 1968, que dio continuidad a las condenas papales al uso de anticonceptivos aun entre casados y al aborto.⁸⁸ La apertura a la modernidad mostrada por la Iglesia en el Concilio Vaticano II había hecho pensar que podía haber cambios en estos temas, pero las encíclicas citadas decepcionaron a muchos liberales y progresistas que criticaron a Paulo VI por su conservadurismo al respecto.

En el ámbito de la doctrina social, los documentos posconciliares de los Papas han seguido la línea de *Gaudium et Spes*, manifestando un interés por la crítica de las desigualdades y promoviendo la participación política de los católicos y la aceptación de las reglas de la democracia electoral. Uno de los primeros documentos de índole social publicados después del Concilio fue *Populorum Progressio*, encíclica dada a conocer en marzo de 1967, que se acercó al tema del desarrollo socioeconómico de los pueblos desfavorecidos; en este documento, por primera vez, se abrió la puerta a la posibilidad de la licitud del uso de la violencia como medio para defender la justicia social, elemento que fue clave en el origen de la teología de la liberación y en el acercamiento de varios católicos a posturas de izquierda ligadas al marxismo y a la lucha de clases. Más adelante, en 1971, Paulo VI publicó la encíclica *Octogesima Adveniens*, la cual además de alabar el avance de las sociedades democráticas e incluir la preocupación por los derechos humanos, analiza los puntos positivos y negativos tanto del marxismo como del liberalismo, además de comentar las consecuencias que el progreso del mundo moderno puede traer para el conjunto de la humanidad.

Juan Pablo II también publicó algunas encíclicas sociales a lo largo de su pontificado; en la primera de ellas, *Laborem Exercens*, de 1981, hace una serie de aportes en torno a la concepción del trabajo del hombre, reflexiona sobre la manera en que con su labor cada persona puede llegar a su plenitud y critica la instrumentalización que del trabajador hacen tanto el socialismo marxista como el capitalismo mercantilista. En *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987 analiza la problemática del enfrentamiento de bloques representativo de la *guerra fría* y habla de la necesidad de los pueblos por

⁸⁸ Johnson, *op. cit.*, p. 680.

alcanzar un “desarrollo humano integral” y, finalmente, en *Centesimus Annus* de 1991 reflexiona sobre las consecuencias de la caída del Muro de Berlín y señala algunos aspectos negativos de los regímenes comunistas que fueron la causa de su derrumbe. Asimismo, profundiza en la necesidad de tomar en cuenta el concepto ya mencionado en *Gaudium et Spes* de “destino universal de los bienes”.

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

Por su parte, la única encíclica social de Benedicto XVI fue *Caritas in Veritate* de 2009, en la que el Papa alemán analiza los problemas suscitados por la crisis financiera global que se vivía en ese año, además de reflexionar en torno al concepto de desarrollo sostenible y reiterar la adhesión al concepto de “dignidad de la persona humana”.

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

Antecedentes y desarrollo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín⁸⁹

La Iglesia en América Latina vivía, desde los años cincuenta, un proceso de comunicación entre los miembros de la jerarquía más intenso que en etapas anteriores, debido a la conformación del Consejo Episcopal Latinoamericano (que después se llamaría Conferencia del Episcopado Latinoamericano, [Celam]), como un intento de lograr un diálogo e intercambio de experiencias más fructífero entre los obispos de la región. En 1955 se llevó a cabo en Río de Janeiro la primera de estas reuniones,⁹⁰ la cual se centró en temas relativos al culto y a la defensa doctrinal frente al protestantismo, lo cual coincidía con las actitudes generalizadas de la Iglesia preconciliar.

Las manifestaciones de progresismo entre los católicos se exacerbaban en su expresión a partir de 1965 al amparo de las innovaciones conciliares, lo cual se visualizó en Latinoamérica con las crecientes simpatías sacerdotales hacia el marxismo, como lo ejemplificó el caso del sacerdote colombiano Camilo Torres, quien se unió a la guerrilla y murió en el frente, en febrero de 1966. Algunos fieles consideraron que era su obligación como creyentes sumarse a la lucha de clases del lado del proletariado, incluso por la vía violenta. El obispo brasileño de Recife, Helder Cámara, fue otro ejemplo de este “giro a la izquierda” en el catolicismo; no obstante, en su acercamiento a los pobres, si bien mantuvo un discurso cercano a la lucha de clases, se preservó como un pacifista y recibió el sobrenombre de “obispo de las favelas”. Otro elemento que propició la radicalización clerical fue la serie de interpretaciones que recibió la encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*⁹¹ mencionada anteriormente, sobre todo en lo relativo a aspectos como la

⁸⁹ Algunos puntos que se sintetizan en este apartado y el siguiente se plantearon ya, de manera preliminar, en Martínez Villegas, “La condena del tradicionalismo...”.

⁹⁰ Rodolfo Soriano, *Religión y democracia en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009, p. 184.

⁹¹ Paulo VI, “Carta encíclica *Populorum Progressio* del papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”, Santa Sede. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Consultada el 20 de junio de 2015.

crítica a las desigualdades, los llamados a la solidaridad y la posible licitud de las insurrecciones frente a las tiranías, aun cuando el pontífice cuestionó el uso de la violencia.

Estas ideas influyeron en el pensamiento del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, quien encabezó la formulación y difusión de la teología de la liberación,⁹² como una manera de interpretar el papel de la Iglesia en su entorno como agente de “transformación estructural” en favor de la justicia social, por medio de la “opción preferencial por los pobres”. La primera vez que Gutiérrez sistematizó esta teología fue en julio de 1968, en un ciclo de conferencias realizado en la población de Chimbote, Perú, aunque su primer libro dedicado íntegramente al tema no se publicó sino hasta 1971. Durante los años siguientes otros autores dieron seguimiento al desarrollo y difusión de esta corriente, entre ellos Leonardo Boff y su hermano Clovis.

La segunda reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) de Medellín representó la expresión más clara en el continente en favor de la aplicación de las innovaciones conciliares y su adaptación al medio latinoamericano. Para la inauguración de este evento se contó con la presencia del propio Paulo VI, en la primera visita en la historia que realizaba un obispo de Roma a este continente. Durante los meses previos a la visita papal, se le hicieron llegar al pontífice cartas abiertas solicitándole cancelar su presencia en Colombia si su posicionamiento era opuesto al “compromiso por los pobres”.⁹³ Lo anterior reflejaba el temor de varios de los jerarcas de que el jefe del catolicismo condenara sus posicionamientos sociales, cosa que al final no ocurrió de forma contundente. Algunos de estos obispos progresistas, no obstante, se opusieron a la vía armada revolucionaria, como Helder Cámara,⁹⁴ quien pugnaba por ejercer “presión moral” contra los miembros de las clases acomodadas.

⁹² Johnson, *op. cit.*, pp. 689-690.

⁹³ Ejemplos de estas cartas se pueden encontrar en Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Río Piedras, Cordillera-Sígueme, 1983, p. 61 y nota núm. 62, p. 62, así como en Rodolfo Ramón de Roux, “La Iglesia colombiana desde 1962”, Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. VII, Salamanca, Sígueme-CEHILA, 1981, p. 572.

⁹⁴ Iosif Grigulevich, *La Iglesia y la sociedad en América Latina*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1982, p. 174.

Ya desde la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá, días previos a la reunión de la Celam, Paulo VI se expresó de manera innovadora,⁹⁵ pues habló de los pobres como sacramento de Cristo y se posicionó favorablemente al desarrollo humano integral, a la lucha en favor de las víctimas de injusticias de todo tipo y de los oprimidos en general. A pesar de ello, la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano comenzó el 24 de agosto de 1968 con una condena por parte del Papa al marxismo ateo, a la rebelión y a la violencia⁹⁶ en el discurso inaugural. Lo anterior fue decepcionante para varios sacerdotes y obispos izquierdistas, aunque eso no fue obstáculo para que siguiesen mostrando sus simpatías hacia las tendencias de izquierda y continuasen durante el resto de las sesiones de la Conferencia, que concluyeron el 6 de septiembre siguiente, con una línea progresista que se dejó ver en los documentos finales; aun cuando esto se oponía a la actitud moderada mostrada por Paulo VI, los documentos nunca fueron condenados por Roma. La manera en que se desarrollaron las reuniones plenarias se basó en la presentación de ponencias que después se discutían y constituyeron el material para la elaboración de los textos oficiales. Algunos de los obispos que más destacaron en el encuentro fueron Eugenio de Araujo, de São Salvador da Bahia; Eduardo Henríquez, de Caracas; Eduardo Pironio, de La Plata; Pablo Muñoz, de Quito; Leónidas Proaño, de Riobamba, y quien un par de décadas después sería famoso por ser representante de la teología indígena y por su relación con el movimiento neozapatista en Chiapas, Samuel Ruiz.

Aspectos destacables de los documentos finales de Medellín

Fueron tres los ejes principales de los textos oficiales derivados de la reunión de la Celam, de Medellín: la promoción humana, la evangelización y

⁹⁵ Josep Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen José Alejos (coord.), *Teología en América Latina*, vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2002, p. 124.

⁹⁶ Paulo VI, "Peregrinación apostólica a Bogotá. Inauguración de la II Asamblea General de los Obispos en América Latina. Homilía del santo padre Pablo VI", sábado 24 de agosto de 1968, Santa Sede. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680824.html>. Consultada el 14 de junio de 2015.

crecimiento de la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras. Uno de los puntos que argumentaron los obispos latinoamericanos en el primero de los ejes mencionados fue la falta de oportunidades en los países de la región para alcanzar una plena dignidad integral de la persona, además de la renovación de la religiosidad popular, la revisión de estructuras al interior de la Iglesia consideradas obsoletas y la promoción de la participación de los laicos, entre otros aspectos.⁹⁷ Los documentos de la II Celam se seccionaron en 16 apartados agrupados a su vez en los tres ejes señalados. De dichos apartados los más polémicos fueron: “Justicia”, “Paz”, “Movimientos de laicos”, “Pastoral de élites” y “La pobreza en la Iglesia”.

Como muestras de algunos puntos controversiales de los textos finales, se puede señalar en el apartado “Justicia” el punto 16, que critica a los “sistemas que atentan contra el bien común o favorecen a grupos privilegiados”,⁹⁸ y el punto 17, que alentaba a tomar en cuenta la necesidad de fomentar una conciencia social atenta a los problemas y estructuras de las comunidades.⁹⁹ Dichos puntos fueron interpretados por los sectores católicos anticomunistas como una amenaza al orden establecido y un acercamiento del progresismo al lenguaje de la lucha de clases. En estas líneas, la Iglesia se asume a sí misma como un actor relevante en la renovación de la sociedad y en la lucha social por los sectores populares.

El apartado “Paz” ofrece en el punto número 5 un diagnóstico sobre algunas actitudes de las clases altas, que “califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios”.¹⁰⁰ Estas palabras representaban una condena indirecta a la doctrina de seguridad nacional, y continuaban en el punto 6, donde se valorizó lo que se consideraba una gran facilidad por parte de las fuerzas que resguardaban el orden público de encontrar justificaciones ideológicas para

⁹⁷ Saranyana y Alejos, *op. cit.*, pp. 127-128.

⁹⁸ “Justicia, punto 16”, Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam), *Medellín, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México, Dabar, 2007, p. 42.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁰ “Paz”, Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam), pp. 47-48.

justificar su actividad represiva.¹⁰¹ El rechazo al discurso clasista es muy claro en estos párrafos, así como la oposición al anticomunismo beligerante. El punto 14 hacía llamados a buscar una verdadera paz construida de manera dinámica y, a la vez, respetuosa del “cambio de estructuras”.¹⁰²

También en este mismo apartado, el punto 16 reprueba la violencia institucionalizada de los poderes políticos y económicos;¹⁰³ en tanto que los puntos 17 y 18 plantean fincar responsabilidades a las clases privilegiadas, en caso de que en algún momento, llevados por la desesperación, existan reacciones populares contra las injusticias.¹⁰⁴ Por otro lado, los puntos 22 y 23 proponen entre las líneas pastorales de acción para los obispos de la región: “Defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad [...] Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración”.¹⁰⁵ El cuestionamiento de la desigualdad y la reivindicación de los derechos de las clases populares se expresaban en estas líneas con palabras que podrían considerarse una síntesis de los postulados de la teología de la liberación. Las críticas y señalamientos expresados en el apartado “Paz” en contra de las clases altas y la defensa de los intereses de los oprimidos, fueron relevantes para el crecimiento de las tendencias progresistas al interior del catolicismo latinoamericano.

Otros ejemplos del lenguaje progresista utilizado en la II Celam de Medellín, se pueden observar en el apartado “Movimientos de laicos”, cuyo punto 2 hace el siguiente diagnóstico del orden social en Latinoamérica: “Una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza y condicionada en última instancia por estructuras de dependencia económica, política y cultural respecto de las metrópolis industrializadas que

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰² *Ibid.*, p. 52.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 57.

detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo)".¹⁰⁶ Adicionalmente, el apartado denominado "La pobreza en la Iglesia" menciona en su punto 10: "Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres [...] esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Eso ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión".¹⁰⁷ Es destacable que los textos finales de la reunión episcopal de Medellín reflejasen en varias partes el espíritu de progresismo social y cercanía con las expresiones izquierdistas que mostraron los obispos, lo que implicó una rápida transformación en el lenguaje institucional a sólo tres años de concluido el Concilio Vaticano II. El carácter beligerante en contra de las clases privilegiadas y en favor de los sectores populares fue clave para que los documentos analizados en este apartado constituyeran parte del caldo de cultivo idóneo para el desarrollo no sólo de la teología de la liberación, sino de otras expresiones como las Comunidades Eclesiales de Base.

Consecuencias en el ámbito latinoamericano de la segunda reunión de la Celam de Medellín

La radicalización de varios clérigos y obispos en materia político-social que, como se ha señalado, fue propiciada por los documentos de la II Reunión de la Celam de Medellín, representó un punto de quiebre para varios católicos del continente. Esta serie de inquietudes en materia social se manifestaron principalmente a finales de los años sesenta y durante la mayor parte de la década de los setenta, propiciando la organización de grupos de clérigos abiertamente afines al socialismo marxista, como los Curas de Golconda, de Colombia;¹⁰⁸ Sacerdotes por el Tercer Mundo, de Argentina;¹⁰⁹ la Iglesia joven de Chile (punto de partida de Cristianos por el Socialismo); el Movimiento

¹⁰⁶ "Movimientos", Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam), p. 121.

¹⁰⁷ "Pobreza", Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam), p. 169.

¹⁰⁸ Silva Gotay, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

Populorum Progressio, de Panamá, y la Organización Nacional de Información Social (ONIS), de Perú, entre varios más.¹¹⁰

Los postulados y acciones de este tipo de movimientos tensaron las relaciones Iglesia-Estado, principalmente debido a que, al colaborar con otros grupos de izquierda, algunos de ellos de índole guerrillera, fueron considerados como subversivos, especialmente en los países que contaban con gobiernos militares anticomunistas. Ejemplo de ello fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, cuyos miembros colaboraron con la guerrilla del peronismo de izquierda radical, denominada “Montoneros” o con otras guerrillas abiertamente marxistas. No obstante lo anterior, hubo sacerdotes en el país rioplatense que siguieron una línea pacifista teñida de un lenguaje beligerante en favor de los oprimidos, como el padre Carlos Múgica, quien sin embargo no escapó de la represión gubernamental, pues fue ejecutado al parecer por un comando de la Alianza Anticomunista Argentina, coordinada en secreto por José López Rega, quien detentaba una posición estratégica desde el regreso del peronismo al poder en 1973.

Otro caso paradigmático del activismo católico progresista de los setenta fue el movimiento chileno Cristianos por el Socialismo, que apoyó notoriamente al régimen de Salvador Allende (1970-1973), al sector de la Iglesia que respaldó al régimen castrista en Cuba y a las corrientes antifranquistas del clero en España. Las Comunidades Eclesiales de Base fueron otra de las formas de asociación que los laicos aprovecharon para dar cauce a su acción social en varios países, principalmente en Brasil. De hecho, en muchas latitudes, este tipo de estructuras eran el instrumento clave de proyección de la teología de la liberación y de su difusión entre las masas de las clases más desfavorecidas.

Entre enero y febrero de 1979 se llevó a cabo la Tercera Reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México, siendo inaugurada por el papa Juan Pablo II. En los documentos derivados de esta se moderó relativamente el radicalismo progresista que se había difundido en Medellín, lo que para muchos significó el inicio del declive de la teología de la liberación en América Latina. No obstante, uno de los temas

¹¹⁰ Grigulevich, *op. cit.*, p. 172.

principales de la conferencia fue la denominada “opción preferencial por los pobres”, que pretendió dar continuidad a los documentos de Medellín al colocar en el centro de la labor eclesiástica a los más desfavorecidos socialmente en los países latinoamericanos, aunque al mismo tiempo acotando y moderando las posturas más radicales, al aclarar que esa opción era preferencial, pero no exclusiva.

Por estos años, a pesar del tono de los documentos de Puebla, muchos católicos fueron actores clave en la vida social y política de diversos países de Latinoamérica, particularmente en América Central. En Nicaragua, en 1979 triunfó la revolución sandinista contra el régimen autoritario de Anastasio Somoza; un buen número de los militantes sandinistas y de sus líderes estaban identificados con la teología de la liberación y otras tendencias progresistas, como los sacerdotes Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal y Miguel D'Escoto. Por otro lado, en El Salvador, entre 1981 y 1992, se desarrolló una guerra civil de consecuencias trágicas para amplios sectores de la población. En ella los católicos tuvieron una participación clave; de hecho, la ejecución de dos clérigos críticos del régimen anticomunista, Rutilio Grande y el obispo de San Salvador, Óscar Arnulfo Romero, fueron el detonante, en buena medida, del estallido del conflicto. El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional, afín al marxismo, contó entre sus filas con un buen número de adherentes a la teología de la liberación.

A mediados de los años ochenta, la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, emitió dos documentos que condenaban los elementos marxistas de la teología de la liberación: “*Libertatis Nuntius*. Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de Liberación” (1984) y “*Libertatis Conscientia*. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” (1986),¹¹¹ los cuales fueron la base para aplicar algunas penas canónicas a los exponentes más radicales de esta corriente y marcó el fin de su apogeo en América Latina.

En octubre de 1992 se llevó a cabo la Cuarta Reunión de la Conferencia del Episcopado en Santo Domingo, República Dominicana, cuyos

¹¹¹ Johnson, *op. cit.*, p. 691.

documentos se centraron en el llamado de Juan Pablo II para promover una “nueva evangelización”. Por su parte los documentos resultantes de la Quinta Reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil, en 2007, inaugurada por Benedicto, enfatizaron el argumento en favor del carácter misionero de todos los católicos. Lo anterior, junto con el derrumbe del socialismo tras la caída del Muro de Berlín, propició que desde los años noventa y al menos hasta 2012, la mayor parte de los clérigos en Latinoamérica dejase atrás el mensaje social de los años setenta, para centrarse en el seguimiento de los mensajes papales según esquemas más conservadores. Sin embargo, algunas Comunidades Eclesiales de Base y otras iniciativas progresistas se han mantenido activas en Latinoamérica, pero han tenido que renovar su discurso y dejar atrás el lenguaje de la “lucha de clases” para centrarse en temas como la causa de los indígenas, los derechos de los migrantes o los derechos humanos en general.

El intransigentismo católico en el ámbito mundial y el surgimiento de las distintas corrientes tradicionalistas

Una vez que se ha analizado el contexto que rodeó el Concilio Vaticano II y sus consecuencias, así como lo relacionado con la Conferencia del Episcopado de Medellín, se hará referencia en este apartado a algunos planteamientos que difundió el intransigentismo católico en los años posconciliares frente a las reformas en boga. Posteriormente se comentarán algunas de las expresiones más notables de las tendencias intransigentistas en América y en Europa, esto con el objetivo de ubicar al tradicionalismo y al conservadurismo intransigente en México no como fenómenos aislados, sino como expresiones de tendencias internacionales se hicieron presentes de distintas maneras y con efectos variables.

Mundialmente, el intransigentismo católico se manifestó mediante diversas modalidades; hubo tendencias sedevacantistas, lefebvristas y conservadoras intransigentes en varios países, lo cual refleja la diversidad de las características de la oposición a otro proceso global: el avance de las

reformas del Concilio Vaticano II. Evidentemente cada una de estas expresiones pudo haber recibido influencias del contexto nacional o regional que marcaron diferencias en su discurso.

El intransigentismo se manifestó con fuerza relativa en varios países en los cuales el catolicismo mantuvo un papel relevante en el aspecto histórico en la configuración de la identidad nacional (a excepción del caso estadounidense) y era frecuente que diversas expresiones intransigentistas se vinculasen, al menos parcialmente, a movimientos nacionalistas o monarquistas legitimistas de índole confesional y antiliberal. Por lo tanto, una visión general de dichas manifestaciones en algunos países facilitará comprender cómo se originaron las agrupaciones y los liderazgos que dieron cobertura internacional, y con los que mantuvieron contacto algunos representantes del intransigentismo mexicano.

Los orígenes del intransigentismo católico opositor al Concilio Vaticano II

Antes del Concilio Vaticano II, la mayor parte de las posturas que tomó el intransigentismo católico, después de 1965 en su oposición a la modernidad, eran las mismas que postulaba el papado, y constituían a la vez la línea dominante en el discurso de la jerarquía eclesiástica. No obstante, la lucha contra el progresismo se manifestó ya desde inicios del siglo xx de diversas formas, una de las cuales fue la creación del grupo conocido como La Sapinière o *Sodalitium Pianum*, fomentado por la misma jerarquía del Vaticano; sus miembros debían “recoger los documentos sobre la infiltración modernista, realizar una infiltración contraria en la prensa y las editoriales y dar ejemplo de una vida íntegramente católica, sin compromiso con el espíritu del siglo”.¹¹² Esta organización de índole reservada surgió en el contexto de la promulgación por San Pío X de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* contra las tendencias modernistas en materia teológica y, según se dice, contó con el apoyo y la simpatía de este pontífice.

¹¹² Ploncard, *La Iglesia...*, p. 264.

La Sapinière fue fundada en 1906 bajo la dirección de un sacerdote, profesor de historia en el Ateneo de San Apolinar, Umberto Benigni, quien tomó la iniciativa de publicar un boletín de noticias, *La Corrispondenza de Roma*,¹¹³ en torno al cual organizó una red informal de corresponsales que se dedicaban a buscar información de otros eclesiásticos o de miembros de congregaciones religiosas que fueran sospechosos de practicar el modernismo teológico, para de esta forma facilitar su represión por parte de las autoridades papales. Benigni fue nombrado subsecretario de Asuntos Eclesiásticos de la Secretaría de Estado de la Santa Sede, con lo que aumentó su influencia. En su programa, La Sapinière proclamaba:

Sabemos que, en las contingencias momentáneas y locales, existe siempre por lo menos en el fondo, la lucha secular y cosmopolita entre dos grandes fuerzas orgánicas: de un lado la única Iglesia de Dios, católica y romana; del otro, sus enemigos internos y externos. Los externos (las sectas judeomasónicas y sus aliados directos) están entre las manos del Poder Central de la Secta; las internas (modernistas, demoliberales, etc.) le sirven de instrumentos conscientes o inconscientes para la infiltración y descomposición entre los católicos.¹¹⁴

Como se puede observar, el miedo a la “infiltración” era un elemento clave del accionar de La Sapinière y un rasgo en común con aquellos movimientos intransigentistas posteriores a 1965. La capacidad de operación de la red se redujo a partir de 1914, con la elección del papa Benedicto XV, quien sin embargo no la desautorizó de inmediato, sino que esperó hasta 1921 para disolverla oficialmente. En 1915, los trabajos de La Sapinière fueron incautados en Bélgica por los ocupantes alemanes durante la primera Guerra Mundial, que querían usarlos contra Francia, con lo que su existencia y forma de operar salió a la luz pública.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 262-263.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 266.

Para 1921, cuando La Sapinière fue disuelta, el modernismo católico estaba debilitado y en buena medida la labor de la organización ya no era tan necesaria. Los papas Pío XI, nombrado en 1922 y Pío XII, que desempeñó el cargo entre 1939 y 1958, evitaron mediante su autoridad cualquier nuevo brote de tendencias modernistas, las cuales se mantuvieron al margen, aunque poco a poco fueron ganando posiciones, en algunos países europeos, las tendencias en favor de reformas a la misa, a través del llamado “movimiento litúrgico”.¹¹⁵ A finales de los años cuarenta parecían resurgir algunas expresiones de modernismo que pretendían conciliar la fe con la ciencia moderna, pero Pío XII impidió su expansión con la proclamación de la encíclica *Humani Generis*, de agosto de 1950.

Ya en el contexto del Concilio Vaticano II, cuando el papado se mostraba mucho más tolerante con el progresismo, en nombre del *aggiornamento* se creó, como se mencionó al principio de este capítulo, el Coetus Internationalis Patrum (Grupo Internacional de Padres) constituido por 250 obispos que durante los debates conciliares asumió la postura conservadora frente a las propuestas más progresistas.¹¹⁶ Comenzó este grupo su acción pública en la tercera sesión del Concilio en 1964, particularmente debatiendo temas como la libertad religiosa y la colegialidad episcopal. Su número minoritario y el trabajo que desde tiempo atrás venían ya realizando los obispos más progresistas, particularmente la llamada “alianza del Rhin”, disminuyeron la eficacia de su acción, que fue insuficiente para frenar el avance de las tendencias innovadoras.

Como se mencionó en un apartado anterior, el grupo era encabezado por el cardenal Alfredo Ottaviani, y en él monseñor Marcel Lefebvre tuvo un papel central. El Coetus Internationalis Patrum se reunía en un principio en la abadía de Solesmes y, más adelante, en la curia generalicia de los agustinos, y contaba también con los cardenales Francis Spellman, Giuseppe Siri y Geraldo de Proença Sigaud de Diamantina; los obispos Casimiro Morcillo, de Madrid; Antonio de Castro Mayer, de Campos; Luigi Carli, de Segni; Ruffini,

¹¹⁵ Véase Didier Boneterre, *El Movimiento Litúrgico*, Buenos Aires, Voz en el Desierto, 1982.

¹¹⁶ Davis, *op. cit.*, pp. 201-202.

de Palermo; Morilleau, de La Rochelle, y el cardenal Browne.¹¹⁷ También lo apoyaban peritos como el padre Cándido Pozo, entre otros.

La difusión de los mensajes del Coetus Internationallis Patrum se dio a través de medios modestos, comparados con los que tenían a su alcance los progresistas; los textos eran impresos en mimeógrafo y una impresora *offset* por la noche y en la mañana un grupo de jóvenes los repartía por la ciudad de Roma en el coche del arzobispo Lefebvre.¹¹⁸ De este modo se pretendía dar una cierta difusión a los planteamientos de los obispos conservadores que participaban en el Concilio. Los textos del Coetus también eran difundidos internacionalmente por la agencia Divine Words News Service, del sacerdote Ralph Wiltgen, que sin embargo contaba con un rango de difusión relativamente modesta si se compara con las grandes agencias de prensa que daban preferencia a la difusión de las posturas progresistas.

El obispo miembro de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, Tissier de Mallerais, comenta que el estilo de los documentos del Coetus “se caracterizaba por la extrema atención que se daba al aspecto jurídico de los temas en discusión, y al gran cuidado por la corrección formal del desarrollo del Concilio; por eso recurría con frecuencia al reglamento conciliar y a acciones procedimentales impecables llevadas a cabo con la intención de bloquear o entorpecer las avanzadas innovadoras”.¹¹⁹ Un conocimiento amplio del derecho eclesiástico fue una herramienta útil para las maniobras contra algunas formulaciones demasiado progresistas. Con ello, además, se hacía un reclamo a favor del respeto a los procedimientos establecidos.

Tissier también comenta que “la obra esencial del Coetus fue la elaboración de un ‘caudal casi ininterrumpido’ de circulares, comentarios sobre los esquemas, propuestas de enmiendas (o *modi*) lo más claras posible, acompañadas de su motivo (o *ratio modi*) con el fin de corregir, reemplazar,

¹¹⁷ Una lista más amplia se puede consultar en Tissier, *op. cit.*, pp. 684-685. En dicha lista, que según ese autor incluye a los miembros “más valientes” del Coetus Internationallis Patrum, aparecen dos jerarcas mexicanos: Carlos Quintero Arce, obispo de Ciudad Valles, y Alfonso Espino y Silva, arzobispo de Monterrey. Sin embargo, ninguno de los dos después del Concilio se destacó por ningún tipo de oposición a las innovaciones del Vaticano II.

¹¹⁸ Tissier, *op. cit.*, pp. 325-326.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 327.

o completar términos ambiguos, frases o párrafos equívocos y las omisiones intencionales de los esquemas propuestos”.¹²⁰ De este modo, el Coetus difundía entre los padres conciliares su propio análisis de los documentos que se estaban discutiendo para intentar influir en la redacción final. Aun cuando los progresistas siguieron teniendo un ascendiente muy fuerte, varias modificaciones y notas aclaratorias de los documentos conciliares fueron el resultado final de las objeciones formuladas por el Coetus. Al terminar el Concilio, salvo los contactos y la amistad entre algunos cuantos obispos, como por ejemplo la del propio monseñor Lefebvre y monseñor De Castro Mayer, no hubo continuidad en la cohesión del grupo, por lo que sus componentes se dispersaron y la mayoría de ellos aceptaron e implementaron sin reservas los cambios conciliares.

A partir de finales de los años sesenta, como reacción frente a todas las innovaciones del Concilio Vaticano II fueron manifestándose, en varios países de Europa y América, una serie de planteamientos que cuestionaban la legitimidad de las decisiones tomadas y de los medios para aplicarlas. Algunas de estas expresiones se analizarán en los siguientes apartados.

El caso del obispo Ngo Dinh Thuc, la fuente de legitimación de los sedevacantistas

Uno de los principales líderes de las posturas sedevacantistas y quizá de los más reverenciados en el mundo entre los seguidores de esta corriente, fue el jerarca vietnamita Pierre Martin Ngo Dinh Thuc quien, como obispo de Huê, tenía los poderes legítimos de sucesión apostólica para conferir ordenaciones episcopales que fueron la base de legitimación, que argumentan hasta la fecha los sedevacantistas para asegurar la validez de las consagraciones de sus obispos y sacerdotes, así como de los sacramentos que administran.

El obispo Dinh Thuc nació en Phu-Cam, Vietnam, el 6 de octubre de 1897 en una familia católica de la aristocracia local, realizó sus estudios sacerdotales tanto en seminarios de Vietnam como en Roma y París,

¹²⁰ *Idem.*

incluyendo doctorados en derecho canónico por la Universidad Gregoriana y un diplomado en La Sorbonne. En 1925 fue ordenado sacerdote y en 1927 volvió a Huê, donde fue consagrado obispo en 1938.

En 1954, Ngo-Dinh-Diem, hermano del obispo Thuc, se convirtió en jefe de gobierno y al año siguiente fue nombrado primer jefe de Estado y presidente de Vietnam del Sur; su ideología tenía varios rasgos afines al nacionalismo católico y por consiguiente fue un anticomunista radical, factor que fue determinante para que se desencadenara la guerra de Vietnam que, como es sabido, involucró la intervención estadounidense en contra de las fuerzas de la guerrilla marxista del Viet Cong.

El 2 de noviembre de 1960, Dinh Thuc fue nombrado arzobispo y a partir de 1962 viajó para asistir a las sesiones del Concilio Vaticano II, y fue por eso que se salvó de ser asesinado, pero su familia fue ejecutada en el contexto del golpe de Estado del 1 de noviembre de 1963, que derribó del poder a su hermano Dinh-Diem.¹²¹ Como resultado, primero de la guerra en su país y después del triunfo de los comunistas, se vio obligado a vivir en el exilio durante el resto de su vida.

Paulo VI presionó para que el obispo vietnamita dimitiera de su cargo debido a la postura tradicionalista y de oposición a las directrices del Concilio Vaticano II que Dinh Thuc comenzó a manifestar, por lo que vivió de manera precaria por varios años en las ciudades italianas de Roma, Casamari y Arpino.¹²² Dinh Thuc siempre mostró desconfianza hacia otros obispos tradicionalistas como Marcel Lefebvre¹²³ pues el vietnamita manifestó desde el final del Concilio una actitud claramente tendiente al sedevacantismo.

Hacia 1975 se acercó a la comunidad del Palmar de Troya, en España, donde se fundó una congregación de carácter tradicionalista que giraba en torno a unas supuestas apariciones marianas y que estaba dirigida por Clemente Domínguez, a quien consagró obispo, junto con otros cuatro

¹²¹ Apostolado Caballero de la Inmaculada, Blog. <<http://caballerodelainmaculada.blogspot.mx/2010/09/monspierre-martin-ngo-dinh-thuc-el.html>>. Consultada el 28 de octubre de 2015.

¹²² *Idem*.

¹²³ “Arzobispo Petro Martinus Ngo-Dinh-Thuc, obispo de la sucesión”, *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial, mayo de 1999, p. 11.

miembros de su comunidad, en enero de 1976; como consecuencia de dichas consagraciones, Paulo VI lo excomulgó.¹²⁴ Posteriormente, Ngo Dinh Thuc se alejó de Domínguez y de sus seguidores debido a que sus ideas parecían cada vez más extravagantes, ya que el propio Domínguez se autoproclamó Papa de la Iglesia Palmariana con el nombre de Gregorio XVII.

Más tarde, Dinh Thuc se retiró a Toulon, Francia, en donde, entre finales de los años setenta y principios de los ochenta, recibía constantes visitas de grupos de sedevacantistas que buscaban alternativas para resolver lo que ellos consideraban una situación de desolación total en la Iglesia. Algunos sacerdotes de esta tendencia que visitaron durante este periodo al obispo vietnamita, recibieron la ordenación episcopal de sus manos y de esa manera adquirieron liderazgo entre sus respectivas comunidades. Entre ellos se pueden mencionar los franceses Jean Laboire y Guérard des Lauriers, y los mexicanos Moisés Carmona y Adolfo Zamora (cuya actuación se detallará en un capítulo posterior).

Dinh Thuc murió el 13 de diciembre de 1984, en Carthage, Missouri, en circunstancias relativamente extrañas,¹²⁵ que se han prestado a leyendas relacionadas con un supuesto secuestro y con una presunta marcha atrás forzada de sus ideas, que lo habría hecho reconocer de nuevo la autoridad de Roma. Sin embargo, lo anterior es algo no comprobado y aunque el Vaticano difundió la versión de una carta de retractación, esta ha sido considerada como un engaño por los sedevacantistas.

El intransigentismo católico en Francia y otros países de Europa

En Francia, el intransigentismo católico tuvo entre sus principales representantes a Guérard des Lauriers. Nació en Suresnes, en 1898, se graduó como ingeniero por la Escuela Politécnica de París y realizó estudios en la Escuela Normal Superior, pero en 1926 ingresó en la orden de los dominicos. En julio de 1931 fue ordenado sacerdote y ya desde antes del Concilio Vaticano II

¹²⁴ Apostolado Caballero...

¹²⁵ "Arzobispo Petrus...", p. 11.

se definió como antiprogresista, criticando los escritos de Teilhard de Chardin y Henri de Lubac.

Después del Concilio, en 1969, elaboró un examen crítico sobre la nueva liturgia y apoyó las críticas que a esta hicieron los cardenales Bacci y Ottaviani. Pocos meses después, Des Lauriers se adhirió al sedevacantismo y formuló la tesis denominada *Cassiciacum* o *Materialiter*, que es una variante un tanto compleja del sedevacantismo; se basa “en la distinción entre ‘materia’ y ‘forma’. Además, parte del principio que la Iglesia posconciliar y sus jerarcas no fueron declarados legalmente como no católicos, proclama que nadie puede juzgar al Papa, aunque es un principio canónico que un Papa dudoso no es Papa y por lo tanto se lo puede desobedecer para defender la fe católica”.¹²⁶

En otras palabras, según dicha teoría, los Papas posteriores al Concilio Vaticano II no son verdaderos Papas, sino únicamente “Papas materiales”, es decir, Papas electos que no pueden convertirse realmente en los sucesores de san Pedro porque se adhieren a las herejías posconciliares. Como Papas materiales tienen únicamente la sucesión material; en cambio, si se convirtieran a lo que el tradicionalismo plantea como la verdadera fe católica, podrían ejercer sus poderes con total licitud. De la misma manera, quienes sostienen la tesis de *Cassiciacum* postulan que los jerarcas de la Iglesia posconciliar tienen una elección lícita, pero por ser herejes no pueden asumir sus cargos. En caso de abjurar de sus errores y herejías, recibirían la sucesión, no sólo material, sino formal.

Finalmente, Des Lauriers fue consagrado obispo por monseñor Thuc en 1981 y consagró, a su vez, a otros tres obispos.¹²⁷ Murió el 27 de febrero de 1988 a la edad de 90 años. En Italia el Instituto Mater Boni Consilii es el principal centro que hasta la fecha sostiene la teoría de *Cassiciacum* y publica una revista periódica, *Sodalitium*.

¹²⁶ “Sedevacantismo y sedevacantistas”, Miles Christhi resístens. Blog, 29 de noviembre de 2013. <<http://www.mileschristhi.blogspot.mx/2013/11/sedevacantismo-y-sedevacantistas.html>>. Consultada el 24 de octubre de 2015.

¹²⁷ Apostolado Caballero...

George de Nantes, conocido también como el “abad de Nantes”, otro de los primeros en denunciar las innovaciones del Concilio Vaticano II, fundó en 1970 la Liga de la Contrarreforma Católica. Desde su juventud se mostró favorable al régimen de Vichy y al maurrasianismo, y fue un crítico implacable del sistema democrático. Fue suspendido *ab officio* desde 1963 y posteriormente suspendido *a divinis* (es decir, suspendido de sus funciones sacerdotales) el 25 de agosto de 1966. Mantuvo una postura fuertemente crítica contra el Concilio, principalmente con relación al ecumenismo y a la reforma litúrgica

El abad de Nantes declaró que Paulo VI favorecía la imposición de un orden democrático universal que sería la preparación del reinado del Anticristo y llegó a proclamar la necesidad de un Concilio Vaticano III para corregir los errores del Concilio Vaticano II. Su discurso tuvo un tono apocalíptico y se basaba de forma especial en las profecías de la Virgen de Fátima. Acusó a Paulo VI de cismático, hereje y escandaloso. Sus ideas eran difundidas a través de las llamadas *Lettres à mes amis* y de otras publicaciones. George de Nantes continuó su labor en los años siguientes permaneciendo en sus posturas, pero sin incurrir en algo que le hiciera acreedor a la excomunión, aunque en 1983 recibió una nueva sanción por parte de Juan Pablo II¹²⁸ y años después, fue puesto en entredicho por el obispo Dacourt de Troyes, en 1997, y en 2000 el abad apeló al Tribunal Superior de la Signatura Apostólica. George de Nantes murió el 15 de febrero de 2010.

Otro sacerdote francés que se destacó como líder moral del sedevacantismo fue Noël Barbara, quien nació el 25 de diciembre de 1910 y murió el 10 de octubre de 2002. Fue ordenado el 26 de junio de 1938 en Argelia¹²⁹ y hecho prisionero durante la segunda Guerra Mundial; posteriormente residió en el poblado de Chabeuil, en el obispado de Valence. Poco después del final del Concilio Vaticano II, el padre Barbara creó la Association Forts dans la Foi (Asociación Fuertes en la Fe), que publicó una revista bimestral en la que eran constantes las referencias a la teoría de la

¹²⁸ Alberto Martínez, “Los enemigos ‘católicos’ del Papa”, *Unidad en la verdad*, núm. 7, julio-agosto de 1995, p. 24.

¹²⁹ “Résumé de la vie du R. P. Noël Barbara”. <<http://ddata.over-blog.com/0/46/19/78/Pere-Barbara.pdf>>. Consultada el 30 de octubre de 2015.

conspiración judeomasónica y su influjo en el catolicismo a partir del Concilio. Esta revista sería también uno de los principales medios de difusión del tradicionalismo católico.¹³⁰

Además de los sacerdotes independientes, existió en Francia un núcleo de sacerdotes franceses que se agruparon, alrededor de 1972 aproximadamente, en una asociación denominada Las trompetas de Jericó. Según una hoja mecanografiada que la organización difundía como volante,¹³¹ la agrupación se autoconsideraba una “fraternidad clandestina” de 14 sacerdotes, la cual criticaba al abad Georges de Nantes por considerar que había traicionado sus planteamientos críticos hacia Paulo VI. En sus escritos se hacía un amplio énfasis en temas morales, como por ejemplo el enaltecimiento de la virginidad.

El 24 de noviembre de 1970 se conformó en París, Francia, la *Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica*, autodenominada también como la “Alianza Mundial” cuyo secretario general era Franco Antico.¹³² Al parecer fue un intento por constituir una gran confederación internacional de organizaciones tradicionalistas en las que se respetaría la autonomía de cada una de sus integrantes y que tuvo su sede principal en Roma, Italia. Entre otras cuestiones, postulaba que la Iglesia estaba siendo infiltrada, como resultado del Concilio Vaticano II, por diversas ideologías y filosofías ya previamente condenadas por el magisterio eclesiástico como el marxismo, el evolucionismo, el modernismo y el neomodernismo, entre otras, y cuyas consecuencias habrían sido, por mencionar algunas:

La falsa convicción por la cual todas las diferentes religiones y en todas las diferentes Iglesias está la verdad; [...] las dudas sobre la real presencia de Cristo en la Eucaristía; [...] la deformación de la Santa Misa y de la liturgia; la agresión al primado de Pedro y el pretender sustituirlo

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ “A nos confrères. A tous nos frères”, núm. 40, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM), Base Cancillería, caja 130 exp. 7, ff. 1-6.

¹³² “*Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica*. Breve nota ilustrativa”, AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39.

por la equivocada colegialidad insinuando la “democracia” de la Iglesia; las dudas sobre la virginidad de María Santísima Madre de Dios y aun sobre la divinidad de Cristo; el ecumenismo entendido como un matrimonio entre el error y la herejía y encuentro entre el cristianismo y el equivocado “humanismo moderno”; el complejo de culpa por la obra de la Iglesia en los siglos pasados; la negación de todos los órdenes civiles cristianos; [...] la errada convicción de que la verdad se busca en todos los lugares y que la verdad y el error pueden en cualquier momento coexistir y tener los mismos derechos.¹³³

Se desconoce el alcance real de esta confederación, aunque en una revista italiana denominada *Vigilia Romana*, de principios de los años setenta, aparece una relación de los representantes de las organizaciones, editoriales, instituciones y publicaciones que formaron parte de la Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica, así como su país de origen, datos que se mencionan a continuación: Clarence E. Duffy (*The Catholic Christian Crusader*, de Gran Bretaña), Elizabeth Geramer (*Roman Catholic European Center*, de Alemania Federal), Noël Barbara (*Fort dans la Foi*, de Francia), Georges Essautier (*Amis de la Tradition Catholique*, de Francia), Louis Coache (*Combat de la Foi*, de Francia), Jean Louis Guibert (*Aide au Progrès Spirituel*, de Francia), Christian Doublier (*Confederation Nationale des Familles Chrétiennes*, de Francia), Pierre Fautrad (*Auto-defense Familliale de l'Ouest*, de Francia), Frank A. Capell (*The Voice. A Catholic Traditionalist-Conservative Newsletter Journal* y *The Herald of Freedom*, de Estados Unidos), Tommaso Serpico (*The Christian Book Club of America*, de Estados Unidos), Marian Palandrano (*Saint Michel's News*, de Estados Unidos), Francisco Santacruz y Baya (Hermandad Sacerdotal Española), Joaquín Sáenz Arriaga (Hermandad Sacerdotal Mexicana), Anacleto González Flores Guerrero (Unión de Católicos Anticomunistas Mexicanos),¹³⁴ Franco Antico (*Civiltà Cristiana*,

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ La Hermandad Sacerdotal Mexicana pudo haber sido un membrete del grupo de sacerdotes y fieles que después se conoció como Unión Católica Trento (uct) y la Unión de Católicos Anticomunistas Mexicanos muy probablemente era un membrete usado por posibles miembros de los Tecos de Guadalajara.

de Italia), Maurizio Giraldi (*Crittica Cattolica*, de Italia), Franco Andreini (*Vigilia Romana*, de Italia), Luigi Severini (*Fraternità Sacerdotale Italiana*), Luigi Cagliari (*Movimento Cattolico per la Famiglia*, de Italia) y Oriette Taglioni (*Gruppo San Michele Arcangelo*, de Italia).¹³⁵

En Alemania también surgieron núcleos tradicionalistas que se adhirieron a las tesis sedevacantistas que difundieron en la revista *Einsicht*, dirigida por el laico Eberhard Heller. Por su parte, en Gran Bretaña los católicos intransigentistas se agruparon y publicaron sus ideas en las revistas *Approaches*, de Escocia, y *Christian Order*, de Inglaterra.¹³⁶

Si bien se trata de un sedevacantismo *sui generis* por hallarse fundamentado en supuestas apariciones marianas, no se puede dejar de mencionar el caso de la comunidad española de El Palmar de Troya, que fue dirigida por Clemente Domínguez quien, como se mencionó anteriormente, fue consagrado obispo por Martin Ngo Dinh Thuc. Dicha comunidad se consideraba guiada por unas supuestas revelaciones manifestadas en apariciones de la Virgen María y de Jesucristo, las cuales llevaron a la autoproclamación de Domínguez como Papa bajo el nombre de Gregorio XVI, quien incluso ha contado con varios sucesores en su peculiar “papado”, que hasta la fecha continúa.

Un ejemplo de los mensajes que supuestamente Domínguez recibía por parte de Jesucristo aparece en un texto localizado en el Archivo del Arzobispado de México fechado el 3 de junio de 1972, en el cual, aunque todavía no se desconoce la autoridad de Paulo VI, ya se pueden observar diversas críticas a los planteamientos posconciliares: “Hoy desgraciadamente, con eso de llamarse hermanos separados, se ha perdido la noción de la herejía. Y hoy, todo es discutible, todo es relativo; y todos llegan a caer en la misma herejía, y ensalzando a calvinistas y luteranistas. Pero, ¿qué pasa con mi Iglesia? ¿Es que lo que antes fue condenado hoy ya no es condenado?”.¹³⁷

¹³⁵ *Vigilia Romana*, s. f., s. p., AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39. De la mayoría de las organizaciones aludidas en este párrafo, sólo se sabe su nombre al encontrarlas mencionadas como parte de Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana, no obstante, esta puede ser la primera pista para una construcción más amplia de la historia del tradicionalismo católico europeo.

¹³⁶ Davis, *op. cit.*, p. 412.

¹³⁷ “Visiones y mensajes dados a Clemente Domínguez Gómez, vidente del Palmar de Troya (Utrera, Sevilla, España), en el lugar y fechas que se indican a continuación”, AHAM, Base Cancillería, caja 130, exp. 7, f. 12.

En el mismo mensaje, más adelante En este supuesto mensaje divino se observa una clara postura antiecumenista muy común entre los opositores al Concilio Vaticano II en la que se condena todo diálogo y acercamiento con los protestantes herederos de la reforma de Lutero y Calvino.

En el mismo mensaje, más adelante se declaraba lo siguiente: “La misa ha sido cambiada y la Iglesia está en peligro. Porque, si no hay auténtico sacrificio ¿Cómo pueden venir las gracias? Si en la Misa hay ambigüedades, ¿cómo puede decirse que Cristo está presente en la consagración en Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad? [...] ¿Qué pasa con las misas actuales? que todo es relativo, puede quedar en un banquete y nada más, en una cena”.¹³⁸ En estas líneas quedan expresadas las argumentaciones con las que los tradicionalistas solían condenar la misa del *Novus Ordo*, la que, según ellos, hacía dudar de que se hiciera un sacrificio e incluía numerosos elementos protestantizantes.

Más adelante, en la supuesta visión que Clemente Domínguez tuvo de Jesucristo, este le decía explícitamente por quién tomaba partido en esta crisis posconciliar: “Aquí sólo caben dos tensiones: tradicionalistas y progresistas. No medias tintas. Yo estaré con los tradicionalistas, porque serán los que restaurarán a mi Iglesia y reinarán conmigo en el reino de paz, en mi próximo advenimiento. Los progresistas seguirán al Anticristo y a su falso profeta, que vendrá pronto”.¹³⁹ Con mensajes como este, Domínguez argumentaba ante sus seguidores que creyeron en él tener asegurado el apoyo divino para su obra y para la lucha por la preservación de la Tradición en contra de la Iglesia del Concilio.

Tradicionalismo católico en Estados Unidos y otros países de América

En países como Estados Unidos existe una variedad importante de grupos intransigentistas.¹⁴⁰ Una de las primeras expresiones de esta tendencia fue el

¹³⁸ *Ibid.*, f. 13.

¹³⁹ *Ibid.*, f. 15.

¹⁴⁰ Tanto en este apartado como en el siguiente se hará referencia a distintos movimientos o individuos que se designan genéricamente como intransigentistas, pues mientras algunos de ellos plantearon desde el inicio

denominado Traditionalist Catholic Movement (Movimiento Tradicionalista Católico) que, según la descripción de un folleto de un grupo corresponsal mexicano, surgió en diciembre de 1964 en la ciudad de Nueva York y estaba liderado por el sacerdote Gommar A. de Pauw, quien era profesor de teología moral y derecho canónico en el Seminario Mayor de Mount Saint Mary, en Emmitsburg, Maryland.¹⁴¹ Una de las primeras acciones de este grupo fue el envío a las altas jerarquías del Vaticano, a los padres conciliares y a todos los obispos estadounidenses, de un manifiesto fechado el 31 de diciembre de 1964.

En dicho documento se hacen varias declaraciones especialmente relacionadas con la crítica a la reforma litúrgica y a las innovaciones que ya desde 1964 se hacían sentir en varias regiones del mundo, aun cuando todavía no se implantaba una nueva misa. Un ejemplo de lo anterior es lo siguiente: “El progresismo litúrgico cada vez mayor en número y cada vez más alarmante, parece ser tan sólo la primera etapa de un programa más amplio que pretende ‘protestantizar’ toda la Iglesia Católica”.¹⁴² Quizás esta fue una de las primeras manifestaciones en el mundo de cómo los tradicionalistas católicos percibían las innovaciones litúrgicas como una forma de transformar lentamente al catolicismo en una más de las sectas protestantes, como una forma de ceder ante el enemigo, todo en nombre de un ecumenismo que pretendía destruir la identidad de la religión revelada por Cristo.

Respecto a la misa tridentina solicitaban, entre muchos otros puntos, “que la forma litúrgica latina de la misa, que fue aprobada por muchos siglos no sea prohibida, y que si no le dan una completa prioridad, por lo menos le permitan coexistir con las nuevas formas vernáculos, y que así los sacerdotes y el pueblo puedan tener una verdadera opción y una oportunidad adecuada

de sus intervenciones públicas posturas tanto sedevacantistas como conservadoras intransigentistas, hubo otros que evolucionaron del conservadurismo intransigente al sedevacantismo o al lefebrismo sin que se tengan datos suficientes para afirmar categóricamente en qué momento cambiaron sus planteamientos. Siendo el objetivo de estos apartados el hacer sólo una alusión general a las diferentes expresiones de las tendencias opositoras al Concilio Vaticano II que se ubicaron en varios países de Europa y América, no se profundizará en las posturas que cada agrupación o individuo fue tomando en el tiempo.

¹⁴¹ Folleto *La tradición contra el progresismo en la Iglesia*, México, Movimiento Tradicionalista Católico Mexicano, 1965, p. 1, AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

¹⁴² *Ibid.*, p. 5.

para celebrar y asistir a la misa en forma tradicional latina”.¹⁴³ Es de notar-se que, a diferencia de las exigencias posteriores de sedevacantistas y lefeb-vristas, el Traditionalist Catholic Movement de Estados Unidos aspiraba a la coexistencia entre la misa tridentina y las liturgias en lengua vernácula. Ello se debía posiblemente a que aún no se conocía el alcance real que en la práctica iba a tener la imposición de una nueva misa.

El manifiesto también señala, aunque de manera un tanto velada, una crítica al ecumenismo. “Mientras que por una parte realmente res-pectamos a los no católicos que siguen sus conciencias, nosotros con franqueza cristiana debemos continuar llamando errores objetivos o verdades parcia-les sus doctrinas”.¹⁴⁴ En estas breves líneas se observa ya una inconformi-dad respecto de la actitud de diálogo con los no católicos y no cristianos, que se dejaba percibir en el Concilio que entonces se celebraba en Roma, aunque sin condenar tajantemente el acercamiento con los representantes de otras religiones.

En febrero de 1965 una carta fue enviada a los obispos estadouni-denses para responder de manera más amplia algunas preguntas remitidas por algunos de los jerarcas, la cual constituyó una profundización de los ar-gumentos anteriores en contra de las innovaciones litúrgicas. Según el pa-dre De Pauw, el manifiesto del Movimiento Tradicionalista Católico había sido apoyado por 30 obispos estadounidenses (de hecho, un apoyo destacado para el movimiento fue el cardenal Francis Spellman) y por unas 60 mil per-sonas.¹⁴⁵ A mediados de 1965, De Pauw fue removido de su cargo como pro-fesor en el Seminario Mayor de Mount Saint Mary por el cardenal Lawrence Shehan, arzobispo de Baltimore, con quien había entrado en conflicto por sus divergencias en torno al Concilio. Después, De Pauw fue destinado por Shehan a una parroquia en los suburbios de Baltimore, pero el clérigo tra-dicionalista viajó a Roma y en noviembre de ese mismo año el obispo Luigi

¹⁴³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

Faveri lo transfirió a su diócesis de Tívoli en Italia, lo cual tuvo por objetivo liberar a De Pauw de los obstáculos impuestos por el cardenal Shehan.

No obstante, el arzobispo de Baltimore consideró ilegal esta transferencia, con lo que se dio una controversia canónica durante 1966 que frustró el cambio de incardinación de De Pauw a Tívoli y lo obligó a retornar a Estados Unidos, a pesar de que en esta polémica contó con el apoyo del obispo Blais Kurz, prefecto apostólico de Yungchow, China, en el exilio. Kurz publicó una declaración fechada el 22 de mayo de 1966,¹⁴⁶ en la que argumentaba en contra del cardenal Shehan, alegando la legitimidad de la incardinación de De Pauw en Tívoli y hacía una amplia recomendación a todos los católicos para seguir los lineamientos del Traditionalist Catholic Movement de Estados Unidos, comentando la bendición dada a De Pauw por el cardenal Alfredo Ottaviani.

En junio de 1968, De Pauw estableció la capilla Ave María en Westbury, Long Island, en donde ejerció su ministerio hasta su muerte, el 6 de mayo de 2005, siempre a favor de la postura intransigentista en el catolicismo. El clérigo editaba dos revistas: *Sounds of Truth and Tradition* y *Quote... Unquote*.

Otro de los grupos de tendencia sedevacantista más importantes en Estados Unidos es la Congregación de María Reina Inmaculada o CMRI (Congregatio Mariae Reginae Immaculatae), fundada en Coeur d'Alene, Idaho, en 1967, como una asociación de religiosos y religiosas dedicados a difundir el mensaje de la Virgen de Fátima. La Congregación tuvo su primer capítulo general en julio de 1986, en el Monte San Miguel, Spokane, Washington.¹⁴⁷ Durante esta reunión, la CMRI estableció sus reglas y constituciones y, en el mismo año, sus reglas fueron aprobadas por el obispo sedevacantista Robert McKenna.¹⁴⁸ Desde 1989 el superior general de la CMRI es el obispo Mark Anthony Pi-

¹⁴⁶ "Declaration by the Most Reverend Blaise S. Kurz, O. F. M., D. D. LL. D.", *Roman Catholics ...who Still Dare to Think and Want to Retain the Faith of your Fathers. Stand Up and be Counted!*, Nueva York. Catholic Traditionalist Movement, 1966, p. 2. AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

¹⁴⁷ "Breve Historia de la Congregación de María Reina Inmaculada", *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial, mayo de 1999, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 23

varunas, quien fue consagrado en el episcopado por el prelado sedevacantista mexicano Moisés Carmona.¹⁴⁹ Según su página web, los religiosos de esta congregación atienden 29 iglesias y capillas en Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y las islas Fiyi.¹⁵⁰ También llevan un seminario en Omaha, Nebraska. La residencia principal de las religiosas está en Spokane, Washington.

Con lo que respecta a América Latina también existen diversos grupos tradicionalistas y conservadores intransigentes; uno de ellos es el movimiento Tradición, Familia y Propiedad (TFP), fundado el 26 de julio de 1960 por Plinio Correa de Oliveira, en Brasil, quien escribió el libro *Revolución y contrarrevolución*, que serviría de guía ideológica para sus seguidores.¹⁵¹ Correa decía que los defensores de la contrarrevolución, destinada a salvar a la Iglesia, tenían que aceptar convertirse en “esclavos, guerrilleros y monjes”, para lo cual inclusive había ceremonias que implicaban juramentos.¹⁵²

Si bien la lucha de la TFP se ha enfocado en el ámbito político, en el que ha destacado por su anticomunismo, se incluye en este apartado como una de las más relevantes organizaciones que se han opuesto al progresismo católico y, en particular, a la teología de la liberación, tanto en Brasil como por medio de sus filiales en varios países sudamericanos como Chile, Argentina, Colombia y Venezuela, entre otros. Nunca optó ni por el sedevacantismo ni por el lefebrismo, sino que se mantuvo en una postura conservadora intransigente leal al papado, aunque en décadas más recientes ha sido objeto de cuestionamientos debido a cierto culto a la personalidad de su fundador y de su madre.

En Argentina, Carlos Disandro fue el principal intelectual que difundió, desde fines de los años sesenta, las tesis sedevacantistas, impulsor de la revista denominada *La Hostería Volante*; fue posiblemente uno de los pensadores que influyó en Joaquín Sáenz Arriaga para adherirlo a esta

¹⁴⁹ “Currículum vitae de Mons. Mark Anthony Pivarunas”, *Claves. Revista de la Fundación San Vicente Ferrer*, año 1, núm. 2, octubre de 1992, p. 26.

¹⁵⁰ “La historia de la CMRI”, Congregación María Reina Inmaculada. <<http://www.cmri.org/span-history.html>>. Consultada el 25 de octubre de 2015.

¹⁵¹ *Deslíces de la TFP y contubernio FLJA-MURO-Guía*, México, s. e., 1975, p. 11. AHAM, base cancillería, caja 107, exp. 25.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 12-13.

teoría. También en Argentina existió la Sociedad Católica de Jesús y María (en adelante SCJM), dirigida por el obispo Andrés Morello, quien se separó de la FSSPX a raíz del conflicto de 1989 en el que, como se verá más adelante, tuvieron un papel central algunos sacerdotes y seminaristas mexicanos.

Durante los años sesenta estuvo activa una asociación denominada Ojos de América que presuntamente habría tenido su sede en San Juan de Puerto Rico. Dicha agrupación publicó, al parecer en 1964 o 1965, mientras sesionaba el Concilio Vaticano II, un volante en el que exhibe una ideología radical, fundamentada en la conspiración judeomasónica comunista, que lo mismo denunciaba el “supercapitalismo judaico político de Wall Street” que el “supercapitalismo de Estado soviético”, a la vez que recomendaba los libros de Salvador Borrego, *América peligra* y *Derrota mundial*; de Traian Romanescu *La gran conspiración judía, traición a Occidente* y *Amos y esclavos del siglo xx*; del argentino Alberto Triana, *Masonería: Historia de los hermanos tres puntos*, y el Nuevo Testamento.¹⁵³ El contenido de este volante es de interés para esta investigación porque, además de lo ya señalado, Ojos de América formula la siguiente advertencia a las jerarquías eclesíásticas que omitían la condena al comunismo durante el Concilio Vaticano II:

No se equivoquen, padres conciliares, en asunto tan grave y por otro lado de una ridiculez inmensa, cuando un mundo cristiano les pide en su defensa, fervientemente, la condenación conciliar, en respaldo a la del glorioso Pío XII, al comunismo ateo, hijo de la judería marxista, enemiga siempre del cristianismo, y hoy más que nunca, porque con la ayuda del “progresismo liberal” confía enterrar en las próximas décadas. La torpeza y la mala fe de unos pocos indignos pueden perjudicar a la Iglesia gravemente y para siempre.¹⁵⁴

Como era lógico, para una agrupación radicalmente anticomunista y antijudía el hecho de que el Concilio no continuara la política previa del

¹⁵³ “¡¡¡Libros..., libros..., libros.....!!!”, AHAM, base Cancillería, caja 131, exp. 21.

¹⁵⁴ *Idem.*

catolicismo de condenar al comunismo decepcionó ampliamente las expectativas que se tenían y provocó que los clérigos que participaban en el Concilio Vaticano II fueran considerados traidores o, en el mejor de los casos, “torpes”, por dejar a la Iglesia a merced de sus enemigos.

El desarrollo histórico de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en el ámbito internacional

Los denominados lefebvristas, según lo explicado con anterioridad, son seguidores de los planteamientos del arzobispo francés Marcel Lefebvre, quien se destacó como uno de los principales jefes conservadores en el Concilio Vaticano II, después de haberse desempeñado primero como misionero en Gabón y, posteriormente, como delegado apostólico para toda el África francesa, arzobispo en Dakar, Senegal, y obispo en Tulle, Francia.

En 1962, el mismo año de inicio del Concilio, Marcel Lefebvre fue nombrado superior general de la Congregación de Padres del Espíritu Santo,¹⁵⁵ a la cual perteneció desde sus años de formación sacerdotal. Con ese carácter asistió a las sesiones conciliares y formó parte del *Coetus Internationalis Patrum*, del que ya se hizo mención. Después de que el Concilio concluyó, en 1965, monseñor Lefebvre experimentó como superior de su congregación el embate de numerosas expresiones de renovación que pretendían, según el denominado “espíritu del Concilio”, impulsar diversas reformas modernizadoras en la vida interna de la orden, especialmente después de que un capítulo general implementó ciertas innovaciones que disgustaron profundamente al prelado francés.¹⁵⁶ Al percibir que las nuevas orientaciones en su congregación disminuían y obstruían el ejercicio de su autoridad, renunció a su cargo en 1968.

Un grupo de seminaristas, la mayoría de origen francés, descontentos con la orientación que habían tomado las instituciones formativas a las que concurrían, en particular el Seminario Francés de Roma, a cargo

¹⁵⁵ Senta Lucca, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁵⁶ Tissier, *op. cit.*, pp. 408-411.

precisamente de su antigua Congregación de Padres del Espíritu Santo, se acercó a monseñor Lefebvre, aproximadamente en 1969, para recibir orientación sobre dónde seguir estudios que fueran más apegados a la tradición preconiliar, por lo que el prelado francés les aconsejó estudiar en la Universidad de Friburgo, Suiza, siguiendo a su vez la recomendación del obispo de Lausana, Ginebra, y Friburgo, François Charrière.

Al observar que dicha universidad ya se hallaba bajo la influencia de las corrientes teológicas innovadoras, monseñor Lefebvre decidió fundar también en Friburgo una casa de formación de sacerdotes, para lo cual conformó oficialmente, el 6 de junio de 1969, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X,¹⁵⁷ la cual quedó erigida canónicamente hasta el año siguiente bajo la forma canónica de “pía unión”, por un periodo de seis años, con la autorización del obispo Charrière, según decreto del 1 de noviembre de 1970.¹⁵⁸

La casa de formación primero funcionó en la Rue de La Vignettaz, en Friburgo, pero por la necesidad de alojar a un cada vez más amplio número de seminaristas, en 1971¹⁵⁹ fue trasladada a Écône (cantón del Vales, Suiza), en la edificación que anteriormente perteneció a los canónigos de San Bernardo¹⁶⁰ y en donde la Fraternidad tiene hasta la fecha su principal instituto de formación sacerdotal. Debido a la creciente concurrencia de jóvenes deseosos de recibir una educación tradicional en el sacerdocio, rápidamente se granjeó la enemistad del episcopado francés, que llamaba al Seminario de Écône “seminario salvaje”. No obstante, entre 1970 y 1973 no hubo ninguna crítica explícita ni pública al Concilio Vaticano II, o a la reforma litúrgica por parte del prelado francés.

En 1972 fueron fundadas las Hermanas de la FSSPX como congregación de religiosas en cierta forma afiliadas a la obra de monseñor Lefebvre y el mismo año también se creó una orden regular masculina.¹⁶¹ En 1973,

¹⁵⁷ Muzzio, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁸ “Decreto de erección de la fsspx”, Seminario de Nuestra Señora Corredentora. Fraternidad Sacerdotal San Pío X. <<http://lareja.fsspx.org/es/decreto-de-erecci%C3%B3n-de-la-fsspx>>. Consultada el 28 de octubre de 2015.

¹⁵⁹ Tissier, *op. cit.*, pp. 486-490.

¹⁶⁰ Gamba, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶¹ Tissier, *op. cit.*, pp. 503-507.

por su parte, se fundó otra orden de religiosas simpatizante del jerarca galo, las Oblatas de la Fraternidad,¹⁶² en tanto que una asociación piadosa de laicos, la Tercera Orden de San Pío X,¹⁶³ se erigió en 1981.

A petición de la jerarquía episcopal francesa, fueron enviados a Écône, en 1974, dos visitantes apostólicos, los obispos Descamps, secretario de la Comisión Bíblica de Roma, y Onclin, secretario para la reforma del derecho canónico,¹⁶⁴ quienes en su informe criticaron la rigidez y lo que consideraron un manejo demasiado dogmático de las enseñanzas que implicaba la formación sacerdotal. Dicho informe fue sólo el primer golpe que el arzobispo Lefebvre recibió de la autoridad vaticana para tratar de obstruir el desarrollo de la FSSPX, y ante las crecientes presiones de las autoridades eclesásticas en su contra, el prelado francés fue radicalizando cada vez más sus posiciones, pasando a la crítica abierta en contra del Concilio.

En noviembre de 1974, monseñor Lefebvre, como reacción a las actitudes mostradas por los visitantes apostólicos y por el episcopado francés, redactó un manifiesto que se publicó íntegro hasta enero de 1975 en la revista *Itinéraires*, que definió su posición:

Nos adherimos de todo corazón, con toda nuestra alma, a la Roma católica guardiana de la fe católica y de las tradiciones necesarias al mantenimiento de esa fe, a la Roma eterna, maestra de sabiduría y de verdad. Por el contrario, nos negamos y nos hemos negado siempre a seguir la Roma de tendencia neomodernista y neoprotestante que se manifestó claramente en el Concilio Vaticano II y después del Concilio en todas las reformas que de este salieron [...] habiendo esta Reforma nacida del liberalismo, del modernismo, está totalmente envenenada; sale de la herejía y desemboca en la herejía, incluso si todos sus actos no son formalmente heréticos. Es pues imposible a todo católico consciente y fiel adoptar esta Reforma y someterse a ella de cualquier manera que sea. La única

¹⁶² *Ibid.*, pp. 507-508.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 509-510.

¹⁶⁴ Senta Lucca, *op. cit.*, p. 37.

actitud de fidelidad a la Iglesia y a la doctrina católica, para nuestra salvación, es el rechazo categórico a aceptar la Reforma.¹⁶⁵

Una vez concluido el término de cinco años durante el cual la existencia de la congregación fue puesta a prueba de acuerdo con las normas canónicas, el sucesor del obispo Charrière en la sede de Friburgo, Pierre Mamie, tras recibir una solicitud de Roma, no renovó el permiso para que la misma subsistiera, acto que posteriormente fue refrendado por una comisión de tres cardenales (Garrone, Tabera y Wright),¹⁶⁶ nombrada por Paulo VI. Dicha comisión había tenido, previamente, con monseñor Lefebvre un par de entrevistas en las que le informaron sobre la suspensión de la Fraternidad, con base en los resultados del informe de los dos visitadores apostólicos, aunque le ofrecieron que dicha medida no surtiría efecto si el prelado tradicionalista se retractaba de su manifiesto y si abandonaba la misa tridentina,¹⁶⁷ a lo que este se negó.

Ante dicha situación y alegando la ilegalidad canónica del proceso que llevó a la suspensión, el arzobispo Lefebvre interpuso un recurso suspensivo ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, pero su presidente, el cardenal Dino Staffa, se negó a darle trámite respondiendo a un pedido del cardenal Jean-Marie Villot, entonces secretario de Estado de Paulo VI.

El jerarca tradicionalista también envió una carta personal al papa Paulo VI apelando la decisión de suspender a la Fraternidad, pero el obispo de Roma le contestó con una misiva remitida el 7 de julio de 1975, en la que argumentaba que el Concilio Vaticano II tenía la misma relevancia que todos los Concilios anteriores y que en algunos aspectos era incluso más importante que el de Nicea. Como respuesta, monseñor Lefebvre denunció en diversos textos, cada vez con mayor vehemencia, el liberalismo y la

¹⁶⁵ “Declaración del año 1974”, Fraternidad Sacerdotal San Pío X. Distrito de Sudamérica. <<http://www.fsspx-sud-america.org/secciones/declaracion1974.html>>. Consultada el 29 de octubre de 2015.

¹⁶⁶ Antonio Gómez Robledo, “El caso Lefebvre. Meditación sobre la Iglesia actual”, *Obras completas. Ópera varia*, t. 12, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 314.

¹⁶⁷ Gamba, *op. cit.*, p. 33.

contemporización con lo mundano que para él representaba el *CVII*, así como varios cuestionamientos a la validez de la liturgia del *Novus Ordo*.

Dado que estaba pendiente de resolución final el recurso de supresión de la FSSPX, monseñor Lefebvre consideró que su congregación continuaría existiendo hasta que la Santa Sede no se pronunciase sobre el asunto. Con ese razonamiento, decidió no obedecer el pedido que se le hiciera de cerrar el seminario en Écône y dispersar a los seminaristas, a los cuales continuó formando.

Después de una serie de recursos legales fracasados y de que Paulo VI expresara condenas abiertas a su oposición al Concilio Vaticano II y a su apego por la misa tridentina, monseñor Lefebvre decidió hacer caso omiso de la suspensión canónica en que se hallaba la Fraternidad y llevó a cabo ordenaciones sacerdotales sin la autorización de Roma, el 29 de junio de 1976, que lo llevaron a ser suspendido *a divinis*¹⁶⁸ (es decir, se le suspendió de sus funciones sacerdotales) el 22 de julio siguiente.

Un acto que tuvo amplia resonancia mediática por el simbólico desafío hacia el papado que representó, fue una misa tridentina multitudinaria celebrada por el arzobispo Lefebvre en el palacio de los deportes de la ciudad francesa de Lille, el 29 de agosto de 1976.¹⁶⁹ En la homilía de dicha celebración litúrgica criticó con dureza los frutos del Concilio Vaticano II, responsabilizándolo de la crisis sacerdotal y de vocaciones por la que pasaba la Iglesia, además de condenar las ideas liberales que se expresaban con cada vez más fuerza en los ambientes eclesiásticos; criticó vehementemente todo diálogo con la masonería o con el comunismo. En un momento de la homilía incluso llegó a hacer comentarios elogiosos del régimen militar argentino,¹⁷⁰ que desde hacía unos meses había reprimido duramente a las fuerzas izquierdistas de ese país.

El 11 de septiembre del mismo 1976, monseñor Lefebvre y Paulo VI sostuvieron una entrevista semisecreta en el Vaticano, en la cual, según se

¹⁶⁸ Tissier, *op. cit.*, pp. 539-540.

¹⁶⁹ Senta Lucca, *op. cit.*, pp. 51-59.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

desprende del testimonio del propio jerarca tradicionalista,¹⁷¹ el Papa hablaba al prelado francés en un tono recriminatorio y como si la ruptura entre ambos se hubiese originado por una ofensa personal. Ante la petición hecha por monseñor Lefebvre en esta entrevista de que se le permitiese “hacer la experiencia de la tradición”, Paulo VI respondió que debía consultarlo con la curia romana; la respuesta fue negativa. El 28 enero de 1978, el cardenal Franjo Seper, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, envió a Écône un cuestionario con el fin de analizar posibles errores en la enseñanza impartida en el seminario, el mismo fue contestado íntegramente por el arzobispo Lefebvre, pero el proceso correspondiente no continuó debido a la muerte de Paulo VI.

Con la llegada a la sede de San Pedro de Juan Pablo II, se abrió una nueva era en las relaciones entre el Vaticano y la FSSPX, pues el Papa polaco no se mostraba tan radicalmente opuesto a un acercamiento con el arzobispo Lefebvre, a quien incluso recibió en Roma el 11 de noviembre de 1979. Aunque Juan Pablo II mostró buenas disposiciones en cuanto a permitir la libre celebración de la misa tridentina, por influencia del cardenal Seper no se continuó con ningún avance en ese sentido ni con ningún acercamiento hacia monseñor Lefebvre y sus seguidores.

El arzobispo tradicionalista francés radicalizó sus críticas a la Iglesia posconciliar durante los años ochenta, aunque sin caer en argumentos sedevacantistas y a la vez manteniendo contactos esporádicos con agentes papales, especialmente con Joseph Ratzinger, el sucesor de Seper en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Debido a su avanzada edad, en 1982 monseñor Lefebvre dejó en manos de Franz Schmidberger el cargo de superior de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, aunque aquel continuó ejerciendo su liderazgo moral sobre la congregación.

El ecumenismo y los cada vez más numerosos encuentros entre Juan Pablo II y varios líderes no sólo de comunidades ortodoxas orientales y confesiones protestantes sino incluso con representantes de religiones no cristianas, fueron factores que dispusieron negativamente hacia el Papa al

¹⁷¹ Gamba, *op. cit.*, p. 43; y Tissier, *op. cit.*, pp. 544-547.

fundador de la FSSPX. El 9 de diciembre de 1983, monseñor Lefebvre y el obispo de Campos, Brasil, Antonio de Castro Mayer (quien había pertenecido al Coetus Internationalis Patrum y se había mantenido en contacto con el prelado francés) enviaron una carta al papa Wojtyła protestando contra los acercamientos con anglicanos, luteranos y algunos errores doctrinales que consideraban se hallaban presentes en el Código de Derecho Canónico publicado ese año.¹⁷² La carta no recibió respuesta.

En octubre de 1984, Roma concedió el llamado “indulto”, según el cual los sacerdotes que quisieran celebrar la misa tridentina podían hacerlo, siempre y cuando contasen con la autorización de su obispo y reconociesen la plena validez y legitimidad de la misa del *Novus Ordo*, lo cual resultó inaceptable para monseñor Lefebvre. El 31 de agosto de 1985 el obispo francés y De Castro Mayer volvieron a enviar una misiva a Juan Pablo II para protestar por la intención de reafirmar las enseñanzas posconciliares en favor de la libertad religiosa que planteó el Sínodo de Obispos, que se iba a celebrar en noviembre y diciembre de ese año.

La reunión para orar por la paz de líderes religiosos de todo el mundo, celebrada en Asís en octubre de 1986, con motivo de la jornada alusiva decretada por la Organización de las Naciones Unidas y por la cual los templos católicos de la ciudad italiana se abrieron a los actos de culto de las diversas religiones participantes, y el mismo Papa hizo oración conjunta con representantes de múltiples creencias, tanto cristianas como no cristianas, fue duramente condenada por monseñor Marcel Lefebvre y sus seguidores, ya que implicaba la negación práctica de que el catolicismo es la única religión verdadera.¹⁷³ Aunado a ello, en marzo de 1987 Juan Pablo II envió una carta al jerarca tradicionalista en la que reafirmó su adhesión a los postulados en favor de la libertad religiosa, en respuesta a la carta del arzobispo francés y De Castro Mayer, de agosto de 1985.

Como consecuencia de la persistencia de Roma en reafirmar las enseñanzas del Concilio Vaticano II, visibles en los acontecimientos

¹⁷² Gamba, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷³ Muzzio, *op. cit.*, pp. 53-54.

mencionados en el párrafo anterior, monseñor Lefebvre decidió consagrar el 30 de junio de 1988, sin la autorización papal, a cuatro obispos escogidos de entre los miembros de su congregación: Alfonso de Galarreta, Bernard Fellay, Richard Williamson y Bernard Tissier de Mallerais.¹⁷⁴ Esto a pesar de que los contactos con las autoridades romanas para regularizar canónicamente a la FSSPX se intensificaron con las gestiones de Ratzinger y del cardenal Edouard Gagnon,¹⁷⁵ quien incluso realizó una visita pastoral a Écône después de que el prelado francés, desde julio de 1987, anunciara la posibilidad de las consagraciones episcopales, y de que inclusive este ya había firmado un protocolo que liberaba el camino hacia la regularización con Roma, el 5 de mayo de 1988.¹⁷⁶ Sin embargo, por desconfianza hacia Roma y las sospechas de que no se cumpliría con prontitud la demanda del nombramiento de un nuevo obispo para la Fraternidad, su fundador rechazó dicho convenio al día siguiente.

A consecuencia de las mencionadas consagraciones, el arzobispo Marcel Lefebvre fue excomulgado junto con los recién consagrados, además del obispo Antonio de Castro Mayer, que había participado en la ceremonia. Sin embargo, el propio jerarca francés y sus seguidores nunca aceptaron la validez de dicha excomunión, debido en buena medida a que argumentaban que en ningún momento estaban desconociendo la autoridad papal y que se habían visto obligados a realizar las consagraciones por las necesidades urgentes de la Iglesia. El 2 de julio de 1988, Juan Pablo II publicó el *motu proprio*, *Ecclesia Dei*, que reiteró la condena de las consagraciones llamando “cismático” a monseñor Lefebvre e intentó atraer a los feligreses que decidieran abandonar al arzobispo tradicionalista después de su excomunión, estableciendo una comisión pontificia para la regularización de los sacerdotes y grupos de fieles que desearan mantener la misa tridentina y la plena comunión con el papado.

Después de junio de 1988 todo contacto entre la FSSPX y Roma se rompió. Marcel Lefebvre continuó su labor de líder moral de la congregación por

¹⁷⁴ Tissier, *op. cit.*, pp. 625-627.

¹⁷⁵ Gamba, *op. cit.*, pp. 55-56; y Muzzio, *op. cit.*, pp. 84-89.

¹⁷⁶ Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 316-317.

él fundada hasta que murió el 25 de marzo de 1991.¹⁷⁷ En tanto que De Castro Mayer falleció justo un mes después, el 25 de abril del mismo año. En 1994 Franz Schmidberger dejó el cargo de superior general de la Fraternidad, mismo que fue ocupado desde entonces y hasta el 11 de julio de 2018 por el obispo Bernard Fellay, uno de los cuatro consagrados en junio de 1988.

Las relaciones entre el papado y la FSSPX fueron restablecidas en el año 2000 cuando, por motivo del jubileo de ese año, una peregrinación de clérigos y feligreses de dicha congregación acudió a Roma,¹⁷⁸ dejando una buena impresión en Darío Castrillón Hoyos, el líder de la Comisión Pontifica Ecclesia Dei, quien invitó al obispo Fellay a reanudar las conversaciones con vistas a la regularización de su congregación, las cuales se reiniciaron contando con el visto bueno tanto del cardenal Ratzinger como de Juan Pablo II; no obstante, no se resolvió nada en concreto con el paso de los años.

Cuando Joseph Ratzinger asumió el papado con el nombre de Benedicto XVI en abril de 2005, nuevas esperanzas de acuerdos surgieron entre Roma y la FSSPX debido a las tendencias conservadoras del entonces nuevo obispo de Roma. De hecho, el 29 de agosto de 2005, el obispo Bernard Fellay sostuvo su primera entrevista con el Papa alemán, que fue el inicio de una serie de conversaciones durante su pontificado. El 7 de julio de 2007, Benedicto XVI promulgó el *motu proprio Summorum Pontificum* que dejó en libertad a cualquier sacerdote para celebrar la misa tridentina sin necesidad de permiso de los obispos y reconoció que dicha liturgia nunca había sido abrogada, lo cual fue recibido de forma positiva por los miembros de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

La excomunión en la que se encontraban los cuatro obispos que lideraban la Fraternidad (Fellay, Tissier de Mallerais, De Galarreta y Williamson) fue levantada en enero de 2009 por Benedicto XVI en medio de un gran escándalo mediático debido a la publicación, días después, de una

¹⁷⁷ Para relatos de los últimos días de vida del arzobispo Marcel Lefebvre véase Muzzio, *op. cit.*, pp. 105-108; y Tissier, *op. cit.*, pp. 674-679.

¹⁷⁸ Hoag, *op. cit.*, p. 28.

entrevista televisiva en que el obispo Richard Williamson hacía declaraciones polémicas en torno a los judíos y la segunda Guerra Mundial.

Entre 2009 y 2012 se dieron diálogos doctrinales entre Bernard Fellay, actual líder de la FSSPX y las autoridades papales, las cuales casi dieron por resultado la aceptación de los llamados “lefebvristas” dentro de la institución católica romana bajo la figura de la prelatura personal. No obstante, prácticamente las negociaciones se rompieron en julio de 2012, luego de una intensa polémica al interior de la congregación fundada por monseñor Lefebvre, entre quienes estaban a favor del acercamiento con el Vaticano y quienes se oponían.

El obispo Williamson se opuso a los diálogos doctrinales con Roma ya mencionados, manteniendo una actitud crítica ante el superior Fellay, por lo que fue expulsado de la FSSPX en 2012. Poco después, en 2014, fundó una nueva agrupación denominada Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, la cual aun cuando asumió las mismas posturas doctrinales que el grupo liderado por Fellay, pues también rechazaba el sedevacantismo, se negó a todo diálogo con la sede romana en tanto que prosiguieran las tendencias liberalizantes en el papado. Williamson, en marzo de 2015, consagró como obispo, sin autorización de Roma, al sacerdote Jean Michel Faure, con lo que, según la normativa del Vaticano, de nuevo le fue impuesta la excomunión. Sin embargo, en los años recientes Williamson continuó las consagraciones episcopales con los siguientes prelados: el brasileño Miguel Ferreira de Acosta (marzo de 2016), el estadounidense de origen mexicano Gerardo Zendejas (mayo de 2016), el italiano Giacomo Ballini (enero de 2021), el polaco Michal Stobnicki y el británico Paul William Morgan (marzo de 2023).

En 2014 reiniciaron los diálogos entre Roma y la FSSPX, pero ahora bajo los auspicios del papa Francisco, aunque en junio de 2016 fueron suspendidos por los líderes de la Fraternidad fundada por monseñor Lefebvre, debido a que el papado persistía en actitudes abiertamente liberalizantes.

El desarrollo de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y otras agrupaciones conservadoras intransigentes

Como se mencionó en el capítulo anterior, el conservadurismo intransigente es una categoría que designa a los individuos y organizaciones que, sin salir de la estructura oficial de la Iglesia católica romana, mantienen una postura favorable a la preservación de la misa en latín, a la crítica al progresismo religioso y en algunos casos creen en la conspiración judeomasónica.

Surgida en Francia en abril de 1966, Una Voce es una organización que pugna desde sus inicios por la preservación de la misa en latín, manteniéndose siempre bajo las normas y la institucionalidad de la Iglesia posconciliar y sin criticar abiertamente ninguna otra de las doctrinas del Concilio Vaticano II como el ecumenismo o las disposiciones en favor de la libertad religiosa.

Más recientemente, la Fraternidad Sacerdotal San Pedro fue fundada el 18 de julio de 1988 en la abadía de Hauterive, Suiza.¹⁷⁹ La mayoría de los sacerdotes, seminaristas y fieles que se incorporaron a esta agrupación, decidieron dejar la FSSPX después de la excomunión de Marcel Lefebvre. El obispo Joseph Stimpfle, gracias a las gestiones del cardenal Joseph Ratzinger, aceptó acoger canónicamente a la nueva congregación en su diócesis de Aubsburgo, Alemania. La congregación contaba en 2016 con 140 sacerdotes y 120 seminaristas, y con dos casas de formación ubicadas en Wigratzbad, Alemania, y en Denton, Nebraska, en Estados Unidos.¹⁸⁰ Tiene presencia en varios países como Austria, Italia, Alemania, Estados Unidos, Francia, Suiza, Gran Bretaña, Australia, Canadá, México y Nigeria, entre otros.

Otras organizaciones que pueden clasificarse dentro del conservadurismo intransigente fundadas antes del pontificado de Francisco son: el Instituto Cristo Rey Soberano Sacerdote con sede en la Toscana, fundado en 1990 por Gilles Wach; los Canónigos Regulares de San Juan Cancio,

¹⁷⁹ “Presentación Fraternidad Sacerdotal San Pedro”, Fraternidad Sacerdotal San Pedro. <<http://www.fssp.org/es/presentation.htm>>. Consultada el 23 de junio de 2016.

¹⁸⁰ *Idem*.

congregación fundada en 1988 por Frank Phillips, en Chicago, y la Administración Apostólica Personal de San Juan María Vianney, en Campos, Brasil, que fue erigida en dicha diócesis para atender y reincorporar a la Iglesia posconciliar a los antiguos seguidores del obispo Antonio de Castro Mayer.¹⁸¹ Cabe recalcar que estas asociaciones, de la misma manera que la FSSP, sólo reivindican la misa tridentina y la promueven sin que critiquen ningún otro aspecto de la doctrina posconciliar, además de que suelen enviar a sus representantes justo en las comunidades en donde hay una presencia relativamente fuerte de feligreses de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

Reflexiones finales

El intransigentismo católico con sus vertientes tradicionalistas y conservadoras intransigentes se desarrolló en un contexto internacional en el que la *guerra fría*, antes de 1989, y el proceso de globalización después de ese año marcaron la pauta de un mundo secularizado que delineaba un espacio cada vez más acotado para lo religioso. Las dificultades sociales y económicas, así como las rápidas transformaciones culturales de las décadas posteriores al Concilio Vaticano II, han forjado un mundo conflictivo, en el cual las tensiones a todos los niveles parecen no haberse frenado en ningún momento.

La Iglesia católica romana con su *aggiornamento* pretendió hacer frente a un escenario internacional de complejidad creciente, el cual sin embargo tuvo resultados cuestionables desde varios puntos de vista, pues no se puede afirmar que la institución eclesiástica realmente haya obtenido un balance positivo de su pretendido acercamiento a la modernidad. El Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín trataron de llevar a cabo la apertura del catolicismo impulsando diversos aspectos innovadores. En el caso del CVII se buscó una reforma litúrgica y una promoción inédita del diálogo con

¹⁸¹ Hoag, *op. cit.*, pp. 27-28.

otras religiones, entre otros temas; mientras que en Medellín se impulsó la preocupación de la institución eclesiástica por los pobres y oprimidos, sembrando la semilla de lo que sería la teología de la liberación.

Ante este panorama, surgieron numerosos individuos y agrupaciones que protestaron porque percibían que las autoridades eclesiásticas se estaban dejando llevar por ideas contrarias a las enseñanzas eclesiásticas tradicionales como el comunismo y el ecumenismo y, de este modo, en países como Francia, Italia o Estados Unidos, se dejaron sentir las voces de descontento que reclamaban la defensa de lo que consideraban la auténtica tradición católica. Fueron varios los personajes y congregaciones que intervinieron en esa reacción en contra de las innovaciones progresistas alrededor del mundo, y aunque en este capítulo sólo se mencionan algunos, es evidente que la reacción frente a las reformas conciliares fue amplia en el tiempo y en el espacio. En esta coyuntura destacó, sin duda, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X del arzobispo Marcel Lefebvre, que representa uno de los grupos más relevantes del tradicionalismo en el mundo.

La trayectoria y algunos aspectos ideológicos de estos núcleos tradicionalistas y conservadores intransigentes fueron consecuencia del entorno en el que se desarrollaron, y ejemplifican la serie de reacciones que tuvieron lugar frente a las innovaciones conciliares. En el siguiente capítulo se analizará el panorama general del intransigentismo católico en México, lo que permitirá comprender mejor el pensamiento de los opositores al Concilio Vaticano II en Guadalajara.

IV

La recepción del Concilio Vaticano II en México y el desarrollo del intransigentismo católico en el país

Los católicos mexicanos reaccionaron de diversas maneras a la difusión de las nuevas directrices establecidas en la Iglesia como consecuencia del Concilio Vaticano II, aunque cabe señalar que la mayoría de ellos se inclinó por una aceptación desde un enfoque que podría considerarse “centrista”. Salvo por el papel de algunos obispos como el de Cuernavaca y de otras diócesis del sureste mexicano, realmente fue débil la fuerza del progresismo radical en México, en comparación con lo que ocurría en otros países latinoamericanos. No obstante, las expresiones progresistas de esos pocos obispos y de algunos sacerdotes y laicos destacados dieron de qué hablar a los opositores a la renovación conciliar.

Tanto tradicionalistas y conservadores intransigentes como en general el resto de los católicos, se vieron marcados por el contexto político, económico, social y cultural mexicano entre 1965 y 2012. Diversos factores como la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), con los matices particulares de cada sexenio, la transición a una democracia de relativa alternancia y parcial pluripartidismo –que ha sido considerada por muchos como fallida– y el tránsito hacia una sociedad culturalmente más heterogénea fueron aspectos que influyeron en los creyentes de manera decisiva. A continuación, se presenta una síntesis de estos procesos de la historia nacional que marcaron la temporalidad en que se ubica la presente obra.

Cuando concluyó el Concilio Vaticano II en 1965, México vivía el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz, percibido como uno de los mandatarios más

represivos contra el izquierdismo. No obstante, los sucesos de 1968 relacionados con el movimiento estudiantil obligaron en el mediano plazo al régimen del PRI a abrir algunos espacios de expresión a la crítica antigubernamental. Luis Echeverría asumió la presidencia en 1970 y promovió, con base en un discurso populista, la ampliación del papel económico del Estado.¹ Este presidente implantó la denominada “guerra sucia” contra grupos armados marxistas, aunque contradictoriamente hacia el exterior pretendía un liderazgo entre los países tercermundistas² y un acercamiento a regímenes de izquierda.³ Por su parte, José López Portillo inició su periodo presidencial en diciembre de 1976; su política dio continuidad a las estatizaciones y al populismo de Echeverría, aunque se concedieron mayores espacios de apertura política con la nueva Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales de 1977.⁴ Al final de su sexenio se estatizó la banca y se implementó un sistema de control de cambios, medidas que derivaron en enfrentamientos con el empresariado.

Con Miguel de la Madrid, presidente desde 1982, se intensificaron las presiones por parte de diversos actores en materia electoral,⁵ lo cual fue un elemento clave para la democratización del sistema político en los años siguientes. Carlos Salinas de Gortari asumió el poder para el periodo de 1988 a 1994 con un cuestionado triunfo,⁶ por lo que en aras de consolidar su legitimidad impulsó reformas en los ámbitos electoral, agrario y en las relaciones

¹ La compra de empresas por parte del gobierno suscitó una serie de tensiones con la clase empresarial que se intensificaron con el asesinato, a manos de la guerrilla marxista, de Eugenio Garza Sada, representante del llamado Grupo Monterrey.

² Enrique Suárez, *¿Legitimación revolucionaria del poder en México? (Los presidentes 1910-1982)*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 127-130.

³ Echeverría simpatizaba con los regímenes de tendencia marxista como el de Salvador Allende en Chile, el castroismo cubano y la China de Mao-Tse Tung, y además ofreció asilo a los disidentes exiliados de los regímenes militares sudamericanos.

⁴ Suárez, *op. cit.*, pp. 160-162; y Miguel Ángel Gallo, Humberto Ruiz y Matías Franco, *Historia de México contemporáneo II. De Zapata a Marcos*, México, Quinto Sol, 1996, p. 144.

⁵ Enrique Krauze, *La presidencia imperial*, México, Tusquets, 2002, pp. 441-452.

⁶ Cuauhtémoc Cárdenas y Manuel Clouthier, candidatos del Frente Cardenista para la Reconstrucción Nacional y del Partido Acción Nacional, respectivamente, alegaban la existencia de un fraude que habría viciado el proceso electoral de 1988. Véase Gloria M. Delgado de Cantú, *Historia de México. Legado histórico y pasado reciente*, 2a. ed., México, Pearson Educación, 2008, pp. 487-488.

Iglesia-Estado.⁷ A Salinas le correspondió enfrentar al final de su sexenio varios asesinatos de personajes públicos relevantes y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de inspiración católica izquierdista. Durante el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000) se consolidaron las reformas electorales, lo que permitió que la oposición tuviera mayoría en el Congreso en 1997 y que ganara cada vez más espacios municipales y estatales.⁸

Dicho proceso de cambio democrático se consolidó con la llegada de Vicente Fox, del Partido Acción Nacional (PAN), a la presidencia del país en 2000 quien, aunque impulsó diversas reformas a la administración pública⁹ y propuso una mayor transparencia y rendición de cuentas de los funcionarios, no desmontó del todo el aparato autoritario priista, por ejemplo, en el ámbito sindical. Felipe Calderón, también del PAN, gobernó entre 2006 y 2012, y llegó al poder en medio de cuestionamientos electorales.¹⁰ La principal acción del gobierno calderonista fue la llamada “guerra contra el narcotráfico”, que generó un ambiente de violencia, cuyas consecuencias se prolongan hasta la fecha de publicación de este libro.

En el aspecto económico se transitó de un periodo de estabilidad, a fines de los sesenta, derivado de la aplicación, con muy buenos resultados del modelo de desarrollo estabilizador,¹¹ a poco más de 20 años de crisis recurrentes entre los años setenta y noventa, iniciados con el fracasado modelo de “crecimiento compartido” de Echeverría, y profundizados por los errores del sexenio de López Portillo, quien no supo aprovechar el breve auge del petróleo nacional.¹² Este panorama negativo continuó con Miguel de la Madrid, a quien le correspondió dar un nuevo giro a la política económica y comercial del país al iniciar la implantación del neoliberalismo,¹³ el cual se consolidó

⁷ Gallo, Ruiz y Franco, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁸ Delgado de Cantú, *op. cit.*, pp. 524-526.

⁹ *Ibid.*, p. 548.

¹⁰ Los meses que siguieron a la elección de Calderón tuvieron un nivel de tensión política importante, debido a que mientras se esperaba el fallo del Instituto Federal Electoral, hubo una serie de movilizaciones por parte de los seguidores de su rival, Andrés Manuel López Obrador, en medio de un ambiente de creciente polarización.

¹¹ Entre 1963 y 1971 se tuvo un promedio de crecimiento del PIB de 7.1 %. Véase Delgado de Cantú, *op. cit.*, p. 445.

¹² Suárez, *op. cit.*, p. 167; y Krauze, *op. cit.*, p. 433.

¹³ Gallo, Ruiz y Franco, *op. cit.*, pp. 174-175.

con las privatizaciones y la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá por parte de Salinas de Gortari.¹⁴ Zedillo, Fox y Calderón mantuvieron el mencionado modelo económico, el primero de ellos logró superar la grave devaluación de 1994-1995, con un paquete de préstamos de rescate por parte del gobierno estadounidense y una serie de medidas como el Fobaproa.¹⁵ Los presidentes panistas experimentaron un buen nivel de estabilidad, aunque sin llegar a un crecimiento lo suficientemente dinámico.

Por lo que se refiere al aspecto social, México experimentó entre 1965 y 2012 transformaciones similares a las que se registraron en el resto de Latinoamérica, como la mejora del nivel educativo y el aumento de la migración a Estados Unidos. El país observó también numerosas transformaciones en lo que se refiere a las prácticas culturales como la denominada “liberación sexual” y la influencia de la contracultura a partir de los años sesenta. El aumento de la participación en la vida laboral y política de la mujer fue notorio igualmente, mientras que el papel de los medios de comunicación en las prácticas culturales cotidianas adquirió una importancia creciente. Todos estos factores influyeron, en mayor o menor medida, en el actuar del intransigentismo católico mexicano frente a las innovaciones posconciliares.

La Iglesia católica en México y la recepción del Concilio Vaticano II

Estas modificaciones en los contextos político, económico y social en México durante el casi medio siglo analizado impactaron sobre una institución, la Iglesia católica, que vivía además las incertidumbres de sus propios cambios internos. El catolicismo en México durante el periodo posterior al Concilio

¹⁴ *Ibid.*, pp. 175-180.

¹⁵ El Fondo Bancario de Protección al Ahorro (Fobaproa) fue utilizado para sanear las finanzas de los bancos cuya cartera era incobrable, con cargo a la deuda pública, lo que generó severas críticas. Véase Delgado de Cantú, *op. cit.*, pp. 531-533.

Vaticano II presentó numerosas transformaciones tanto en aspectos litúrgicos, como en la pastoral social.¹⁶

Aunque buena parte del discurso aperturista que trajo consigo el Concilio Vaticano II fue adoptado por varios sectores eclesiásticos, como se hizo mención anteriormente, en México sólo una minoría de los jerarcas tuvieron posturas realmente innovadoras en lo que se refiere al ámbito sociopolítico, pues la mayoría osciló entre la neutralidad política y el conservadurismo moderado que ha centrado sus reclamos en temas relacionados con la moral familiar y sexual. Esta falta de compromiso político en un sentido izquierdista por parte de la mayoría de los jerarcas impidió que, como ocurrió en otros países de América Latina, las corrientes más radicalmente progresistas se desarrollasen con mayor fuerza.

Los años inmediatos del posconcilio: entre el radicalismo posconciliar y la continuidad del anticomunismo

Aunque esta obra considera el periodo de 1965 en adelante, se hará mención en este apartado del panorama de la Iglesia católica en México en los años inmediatos previos al Concilio, sobre todo en lo que se refiere a la intensa campaña anticomunista llevada a cabo por la jerarquía episcopal, la cual inició en octubre de 1960. Fue entonces cuando la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), presidida por José Garibi, arzobispo de Guadalajara, con ocasión de la inauguración de un “año mariano”, advertía de los peligros del avance del comunismo que amenazaba con destruir la religión y la patria,¹⁷ sobre todo después del triunfo de la Revolución cubana. Con ello se puede observar que, aun con las primeras señales de disposición al diálogo con la modernidad

¹⁶ Aunque como se vio en el capítulo anterior, la influencia de la reunión de la Celam de Medellín fue fundamental para sentar las bases del desarrollo de la teología de la liberación en América Latina, no se debe negar el influjo que tuvieron las siguientes reuniones, tanto en México como en el resto del subcontinente para definir las líneas generales de la pastoral eclesiástica (Puebla, en 1979; Santo Domingo, en 1992 y Aparecida, en 2007).

¹⁷ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, pp. 179-181; y Alejandro Gálvez. “La Iglesia mexicana frente a la política exterior e interior del gobierno de Adolfo López Mateos”, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI-Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California-San Diego, 1985, p. 73.

mostradas ya por Juan XXIII, la mayoría de los obispos mexicanos denunciaban que el enemigo a vencer era el comunismo.

No obstante lo anterior, algunos sacerdotes comenzaron a manifestarse en favor del espíritu de diálogo promovido desde Roma. El padre Pedro Velázquez, quien fungía como presidente del Secretariado Social Mexicano a inicios de los años sesenta, estructuró la Confederación de Organizaciones Nacionales,¹⁸ con el objetivo de que funcionara como un frente coordinador de organizaciones seglares católicas para hacer frente al comunismo. La oposición a dicha ideología por parte de este sacerdote se basaba más en la comprensión del fenómeno y en la búsqueda de alternativas desde la doctrina social católica que en un combate apasionado e intransigente contra ella. Curiosamente, el padre Velázquez se convertiría después del Concilio Vaticano II en uno de los promotores del progresismo, aunque desde una perspectiva relativamente moderada. Entre 1961 y 1962 los católicos mexicanos mostraron una faceta de su anticomunismo al polemizar contra la implantación de los libros de texto que realizó el régimen de Adolfo López Mateos.¹⁹ El conflicto fue suavizándose al final de 1962 y durante 1963, como reflejo del ambiente conciliar y de publicación de la encíclica *Pacem in terris* en abril de 1963.²⁰

La participación de los obispos mexicanos en el Concilio Vaticano II fue mínima, aunque hay quien señala las intervenciones del jerarca de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, en temas como el judaísmo, la masonería y

¹⁸ María Martha Pacheco, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005, pp. 86-90.

¹⁹ Aunque los libros de texto gratuitos ya habían sido implantados desde 1958 y 1959, fue hasta unos años después que se generó una reacción más organizada por parte de los católicos, debido a que se consideraba que ese “texto único” podría significar el inicio de la implantación de políticas “totalitarias” en la educación, negándose de este modo el derecho de los padres a que sus hijos fueran educados según sus propias convicciones. Véase Gálvez, *op. cit.*, pp. 74-77; y Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 94-98.

²⁰ De hecho, días después de la publicación del mencionado documento pontificio, 20 de los 50 obispos mexicanos dieron a conocer una “Exhortación pastoral sobre la paz en México”, Dicho documento no fue firmado, por ejemplo, por los obispos de Guadalajara (José Garibi), México (Darío Miranda) y Puebla (Octaviano Márquez), y reflejó una profunda división en el episcopado. Después de la publicación del escrito, el conflicto sobre los libros de texto continuó disminuyendo su nivel de confrontación hasta desaparecer.

el psicoanálisis, contando con la asesoría de Gregorio Lemerrier.²¹ Por estos años, la diócesis de Cuernavaca fue escenario de los experimentos más audaces en materia de innovaciones religiosas en México, por lo que a continuación se abordarán las trayectorias y las principales iniciativas de tres de los representantes más relevantes del progresismo católico, que estuvieron activos en los territorios jurisdiccionales del prelado de la capital del estado de Morelos, después de lo cual hay un apartado en donde se alude a otros personajes progresistas de relativa menor influencia en su momento.

La labor de Sergio Méndez Arceo, “el obispo rojo”, desde la diócesis de Cuernavaca

Sergio Méndez Arceo asumió el cargo de obispo de Cuernavaca a partir de 1952; sus padres eran primos de Lázaro Cárdenas. Aunque sus primeros años al frente del episcopado de la capital morelense fueron en general discretos, fue de los primeros obispos que favoreció algunas innovaciones litúrgicas, aun antes del Concilio Vaticano II y ya desde 1959 se mostró favorable a la Revolución cubana.

Méndez Arceo planteó una renovación del interior de la catedral de Cuernavaca, la cual incluyó la supresión de las imágenes y esculturas de santos y de la Virgen María (incluida una que estaba en el centro del altar). Dicha remodelación fue encargada al arquitecto y artista benedictino fray Gabriel Chávez de la Mora y duró de 1957 a 1959. Sobre Chávez de la Mora, cabe mencionar que fue uno de los monjes benedictinos que participó en la experiencia del psicoanálisis del monasterio de Santa María Ahuacatitlán.

Chávez de la Mora nació en Guadalajara y fue miembro de la primera generación de arquitectos de la Universidad de Guadalajara (UdeG), a él se le encargó la construcción de la capilla circular con el altar en medio del

²¹ Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 120-121.

monasterio de Santa María de la Resurrección,²² y en los años setenta participó en la construcción de la nueva basílica de Guadalupe, junto con Pedro Ramírez Vázquez y José Luis Benlliure. Aunado a lo anterior y a su participación en diversas construcciones eclesiásticas diseminadas por todo México, creó varias esculturas religiosas con diseños innovadores y un tipo de letras que se utilizaron tanto en su convento como en la catedral de Cuernavaca y en la nueva basílica de Guadalupe. Fue uno de los artistas más representativos de una corriente vanguardista en materia de arquitectura y arte religioso posconciliar, por lo que también fue objeto de ataques por parte de los católicos intransigentistas.

Como parte de la mencionada remodelación arquitectónica de la catedral de Cuernavaca, que se desarrolló entre 1957 y 1959, se retiró el recubrimiento de las paredes del templo dejando al descubierto pinturas murales del siglo XVI y se dejó, en el centro del templo, una escultura de Cristo colgante con la idea de representar la centralidad de Jesús en el rito litúrgico, y además, aun antes de las reformas conciliares se colocó el altar con la estructura de una mesa para que la misa se celebrara de frente a los fieles.²³ Asimismo, en la entrada del templo se construyó una gran pila bautismal que pretendió emular los bautizos de los orígenes del cristianismo. Según el sacerdote Baltasar López, la intención de Méndez Arceo para estas reformas se debían a que deseaba “una catedral que evangelizara, aunque se empezase a anunciar el evangelio con la que él llamó entonces ‘pastoral de escándalo’ al estilo de san Juan Bautista; una catedral de símbolos, un catecismo de piedra y de bronce. En ella tomaban relevancia el valor de la comunidad, la importancia del espacio litúrgico y la orientación hacia la participación activa del pueblo por el canto y las respuestas a las plegarias del celebrante”.²⁴ Con ello, Méndez Arceo se adelantaba al espíritu del Concilio Vaticano II, en donde participó

²² Fernando M. González, *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968*, México, Tusquets, 2011, p. 15, nota 4.

²³ Emiliano Ruíz Parra, “El volcán de sangre roja”, Blog La cueva de montesinos, Gatopardo. <<http://www.gatopardo.com/detalleBlog.php?id=29>>. Consultada el 25 de noviembre de 2015.

²⁴ Baltasar López Bucio, “Los pasos de don Sergio”, María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 303-304.

e intervino para proponer que se retirasen todas las condenas a la masonería y que se estableciera con esta una relación cordial. De igual manera, fueron célebres sus innovaciones litúrgicas, las cuales tuvieron su máxima expresión en la llamada “misa panamericana”, que incluyó música de mariachi y algunos otros ritmos modernos, aspecto que, como se verá en el capítulo V de este libro, fue blanco constante de los ataques de los intransigentistas.

Por otro lado, fue el obispo mexicano que de manera más firme se mostró abiertamente como simpatizante del marxismo y en diversas ocasiones afirmó que no era contradictorio ser cristiano y socialista. Como lo menciona Tania Hernández, “creía en la necesidad de una transformación que derivara en un compromiso claro con los grupos más necesitados, razón por la que abogaría por una teología encarnada en la experiencia que hiciera de las masas el principal agente del cambio social”.²⁵ Para Méndez Arceo, el compromiso con el llamado “cambio de estructuras” era definitivo y dicho cambio tendría que ser hacia una sociedad sin clases, según los postulados de Carlos Marx. Como lo afirmó en una homilía a principios de los ochenta: “Yo sí creo que según las plataformas políticas se puede votar por un partido marxista y que, más aún, en la variedad dialéctica del pensamiento marxista se puede ser católico fiel a Jesucristo y marxista”.²⁶

Desde los años sesenta se pronunció en contra del bloqueo a Cuba y se opuso a la intervención estadounidense en la guerra de Vietnam, se posicionó a favor de quienes argumentaban que los sucesos de 1968 fueron una matanza estudiantil²⁷ y propuso cambios al artículo 130 constitucional para permitir oficialmente que los clérigos pudieran opinar públicamente sobre política. Fue parte del movimiento Cristianos por el Socialismo,²⁸ e inclusive viajó a Chile durante el régimen allendista, al encuentro internacional de dicha

²⁵ Tania Hernández Vicencio, “Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista”, *Política y Cultura*, núm. 38, otoño, 2012, p. 98.

²⁶ Sergio Méndez Arceo, *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 1, México, Nuevaomar-Centro de Estudios Ecueménicos, 1985, p. 77.

²⁷ López Bucio, *op. cit.*, pp. 304-307.

²⁸ En México se había conformado una organización afín denominada Sacerdotes por el Pueblo, que contaba en sus filas con unos 20 clérigos y que fue disuelta por las presiones del episcopado. Véase Blancarte, *op. cit.*, pp. 278 y 281.

agrupación, del 23 al 30 de abril de 1972; en el evento “fue uno de los principales promotores de la discusión de textos sobre la ideología marxista, así como sobre los temas del cambio social, el fenómeno religioso y su influencia en el proceso de transformación de las sociedades latinoamericanas”.²⁹ De esta manera se observa cómo en su acción, el obispo de Cuernavaca planteaba que la religión, según él, debía convertirse en una fuerza dinámica en favor de las clases explotadas contra los poderosos del mundo terrenal.

Después del golpe de Estado en Chile, de Augusto Pinochet en 1973, Méndez Arceo condenó desde el púlpito las políticas del régimen militar y apoyó la llegada a Cuernavaca de varios militantes de izquierda exiliados chilenos. En general, el obispo fue siempre bastante crítico con los regímenes militares sudamericanos y centroamericanos, y con el anticomunismo (el cual decía que era atizado por el ídolo imperial)³⁰ y promovió la acogida a exiliados no sólo chilenos sino de varios países de Latinoamérica. El llamado “obispo rojo” fue muy activo en el ámbito social en la entidad morelense, pues además de apoyar diversos movimientos estudiantiles y campesinos de la región, propuso y propició una serie de procesos que llevaron a la conformación de sindicatos independientes que lo enfrentaron con el líder de la Confederación de Trabajadores de México, Fidel Velázquez.³¹

Más adelante apoyó la revolución sandinista e impulsó la creación del comité Manos fuera de Nicaragua para oponerse a la ayuda y financiamiento estadounidense a las fuerzas anticomunistas en el país centroamericano. A principios de los años ochenta promovió comités de solidaridad a favor de los sectores izquierdistas de El Salvador y Guatemala. El 17 de abril de 1981 lanzó una excomunión contra todos aquellos que practicasen la tortura en el estado de Morelos.³² Apoyó, asimismo, el desarrollo y difusión de la teología de la liberación y diversas labores de las Comunidades

²⁹ Hernández Vicencio, *op. cit.*, p. 101.

³⁰ Méndez Arceo, *op. cit.*, p. 186.

³¹ López Bucio, *op. cit.*, p. 312.

³² Baltasar López Bucio, “Don Sergio Méndez Arceo, semblanza”, Fundación Sergio Méndez Arceo. <<http://www.fundaciondonsergio.org/esp/donsergio/biografia.html>>. Consultada el 25 de noviembre de 2015.

Eclesiales de Base (CEB),³³ las cuales fueron difundidas y estructuradas de manera amplia en su diócesis, hasta el fin de su periodo episcopal en 1983, después de lo cual se retiró a pasar sus últimos años como huésped de un convento hasta su muerte en 1992.

Gregorio Lemerrier y el psicoanálisis en el monasterio

Uno de los casos más relevantes en cuanto a experimentos progresistas en México, fue el del monje benedictino belga Gregorio Lemerrier, quien fue el primero en introducir la práctica del psicoanálisis en un monasterio de su orden.³⁴ Nació en 1912 y se ordenó sacerdote en 1938, llegó a México en 1944 a reunirse con el mexicano Ignacio Romero Vargas y el belga Thomas D'Aquine Chardome, ambos también monjes, en un monasterio benedictino que se instaló en Guaymas, Sonora, desde 1942. Después de un periodo problemático, los tres se separaron por distintos motivos y Lemerrier terminó por establecerse en el poblado de Santa María Ahuacatitlán, en 1950.³⁵ En los primeros años trató de establecer en este monasterio una vida conventual según la regla primitiva de san Benito.

No obstante, Lemerrier y sus compañeros fueron desde los años cuarenta impulsores de reformas litúrgicas en el catolicismo, pues ya desde la etapa del monasterio de Guaymas los salmos y la misa se leían en español, y se celebraba de frente al pueblo. Asimismo Lemerrier fue el primero en traducir del latín al español el breviario monástico, además de que la comunidad promovió la lectura de la Biblia en una época en la que esta práctica era considerada “protestantizante”.³⁶

En 1959 Gregorio Lemerrier es nombrado prior del convento. Ese año envió a dos de sus monjes a psicoanalizarse y también asignó a Mauricio

³³ Hernández Vicencio, *op. cit.*, p. 107; y López Bucio, “Los pasos...”, pp. 307-308.

³⁴ González, *Crisis...*; y José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, pp. 489-490.

³⁵ González, *Crisis...*, p. 13, nota 1.

³⁶ *Ibid.*, p. 15, nota 4.

González de la Garza (quien sólo era un aficionado del psicoanálisis) y a Dolores Sandoval (quien sin ser médico había recibido una formación básica en la disciplina)³⁷ la tarea de comenzar una serie de asesorías psicoanalíticas para los monjes, mismas que resultaron problemáticas debido a la falta de profesionalismo de González y a los conflictos que este tuvo con el propio Lemerrier.³⁸ En julio de 1961, ahora sí bajo la guía de dos psicoanalistas profesionales, Gustavo Quevedo y Frida Zmud comenzaron las terapias grupales en psicoanálisis, a las cuales se sometió el mismo Lemerrier. Días antes de comenzar la experiencia, la Congregación del Santo Oficio en Roma publicó una advertencia relacionada con la utilización del psicoanálisis en el monasterio,³⁹ la cual sería sólo el primer paso de una serie de procesos jurídicos a través de los cuales diversas instancias romanas juzgaron negativamente sobre la pertinencia de la práctica psicoanalítica entre monjes.

Durante las sesiones del Concilio Vaticano II, Lemerrier se desempeñó, como se mencionó antes, en el cargo de asesor del obispo Méndez Arceo, con lo que ambos personajes fortalecieron su relación de amistad. El 25 de abril 1966 estableció en el monasterio el Centro Psicoanalítico Emaús (CPE),⁴⁰ donde además de Quevedo y Zmud, también colaboró el psicoanalista José Luis González Chagoyán. Dicho centro pretendió convertirse en una comunidad abierta para católicos y no católicos, hombres y mujeres que desearan vivir lo que Lemerrier consideraba nuevas experiencias de fraternidad y de búsqueda interior a través del psicoanálisis.

En mayo de 1967, las autoridades papales, a través de la Rota Romana, decidieron prohibir a Lemerrier que continuase con las prácticas psicoanalíticas en el monasterio.⁴¹ Días después, Lemerrier, junto con 21 de los 24 monjes a su cargo, decidió solicitar a la Santa Sede la dispensa de los votos monásticos, la cual les fue concedida a la vez que se anunció el 11 de junio el cierre del monasterio, lo cual trató de impedir Sergio Méndez

³⁷ *Ibid.*, p. 24, notas 5 y 6.

³⁸ *Ibid.*, pp. 29-31.

³⁹ *Ibid.*, p. 79, nota 20.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 19 y 91.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 95-98.

Arceo, quien deseaba que el recinto conventual continuara bajo otro enfoque, pero la decisión ya estaba tomada por Lemerrier y sus seguidores.⁴² A partir de la disolución del convento, el CPE continuó funcionando como una asociación secular, ya con una independencia total respecto a la Iglesia católica. El centro enfrentó conflictos entre Gustavo Quevedo y los otros psicoanalistas, Zmud y González Chagoyán, que concluyeron con la muerte del primero por cuestiones de salud. En 1968, Lemerrier (quien retomó su nombre de pila, José, pues Gregorio era su nombre monástico) contrajo matrimonio con Graciela Rumayor, lo cual causó un gran revuelo en los medios de comunicación de la época. El CPE continuó funcionando hasta 1982,⁴³ conducido por Lemerrier y Rumayor, adicionalmente se abrió un taller de artesanías. Lemerrier murió el 6 de diciembre de 1987.

Iván Illich y la crítica a diversos aspectos del sacerdocio desde el Centro Intercultural de Documentación

Iván Illich, de origen austriaco, aunque de ascendencia croata y judía, nació en 1926 y fue ordenado sacerdote en Roma, en 1946. Después de ejercer su ministerio sacerdotal en Estados Unidos y Puerto Rico, en 1966 se estableció en Cuernavaca, donde, con el total respaldo de Sergio Méndez Arceo, fundó junto con otros intelectuales el Cidoc,⁴⁴ que tuvo el propósito inicial de impartir cursos de idiomas y también formación para comprender la cultura latinoamericana, estando destinado a los misioneros estadounidenses que fuesen asignados a países de América Latina.

No obstante, el enfoque desde el inicio fue prevenir que los misioneros fueran concebidos como una especie de “avanzada intelectual” del imperialismo estadounidense, que en esos momentos pretendía acrecentar su influencia en Latinoamérica con el fomento al desarrollo (de hecho

⁴² *Ibid.*, p.p. 99-105.

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁴ Blancarte, *op. cit.*, pp. 225-226.

Illich criticó constantemente la noción de “desarrollo” como meta principal de las sociedades modernas). Gradualmente, el Cidoc se convirtió en un espacio de reflexión donde intelectuales diversos impartieron cursos y seminarios como Paul Goodman, Erich Fromm, Peter Berger y Paulo Freire.⁴⁵ Varios de los temas que se discutían en los foros auspiciados por la institución dirigida por Illich, se publicaban en los *Cuadernos Cidoc*, que eran instrumentos de difusión del ideario de los intelectuales cercanos a las corrientes que se discutían.

En los seminarios del Cidoc:

se exploraban las condiciones en las cuales los beneficios de la ciencia moderna podrían utilizarse de forma equitativa en una sociedad, no para la gente, sino por la gente. La teorización que allí se hizo de los conceptos “ciencia para el pueblo” y “ciencia del pueblo” es básica para cualquier persona implicada en las cuestiones de la ciencia y la tecno-ciencia. Allí se acuñó el término “herramienta convivencial” para referirse a los dispositivos, programas e instituciones modernas que permiten que la gente común genere valores de uso que la liberen de las necesidades producidas por las mercaderías comercializadas.⁴⁶

La crítica a diversos aspectos de las sociedades capitalistas abarcaba el consumismo y la forma en que este influía en el comportamiento humano.

En lo que se refiere al ámbito del catolicismo, Iván Illich reprochaba, durante los sesenta, lo que él consideraba el excesivo nivel de institucionalización y burocratización de la Iglesia; pugnó también por la transformación del papel del clérigo para que este estuviera más inmerso en el mundo, llegando incluso a cuestionar la función y la existencia de los sacerdotes y, muy especialmente, criticó la imposición del celibato.⁴⁷ Adicionalmente propuso que los que recibieran la ordenación pudieran trabajar y desarrollarse en el

⁴⁵ Braulio Hornedo, “Iván Illich, hacia una sociedad convivencial”, Bienvenidos a una lectura con Iván Illich. <<http://www.ivanillich.org.mx/vida.htm>>. Consultada el 28 de noviembre de 2015.

⁴⁶ Josep Puig, “¡Iván Illich ha muerto!”, *Ecología Política*, núm. 24, 2003, p. 147.

⁴⁷ González, *Crisis...*, p. 183.

mundo para que así tuviesen una experiencia directa del mismo. Debido a la serie de protestas en contra de las ideas progresistas que se promovían en el Cidoc, la Iglesia católica desde Roma decidió desautorizarlo en 1967, a tan sólo un año de su fundación. Illich renunció al sacerdocio en 1969⁴⁸ y posteriormente al catolicismo, pero permaneció al frente del Cidoc hasta su disolución en 1976.

Illich desarrolló una serie de propuestas académicas en las que criticaría diversos aspectos de las sociedades modernas como la forma escolarizada de la educación, la medicina alópata y las patentes farmacéuticas, entre otros. Uno de sus discípulos, el suizo Jean Robert, comentaba que Illich tenía la idea de que “las escuelas atontan, los transportes paralizan y la medicina te vuelve, más que enfermo un obseso por la salud e incapaz de aceptar la muerte”.⁴⁹ Como puede observarse, Illich tenía la idea de que las instituciones de la vida moderna limitaban las posibilidades de autonomía del individuo.

Otros representantes y expresiones del progresismo religioso en México

Ejemplos adicionales de clérigos que expresaron opiniones innovadoras en el seno del catolicismo mexicano fueron Ramón de Ertze Garamendi, exiliado de origen vasco que llegó a ser canónigo de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, y que publicaba sus ideas en la columna periodística Suma y Resta del diario *Excélsior*, donde propuso temas relacionados con el humanismo cristiano desde un enfoque relativamente liberal. Por su parte, Porfirio Miranda fue un jesuita que aportó varias propuestas para el diálogo entre marxismo y catolicismo, y la mutua colaboración para lograr lo que él consideraba el mejoramiento de la sociedad; su obra más representativa es *Marx y la Biblia*. Finalmente, Pedro Velázquez, el ya mencionado líder del Secretariado Social Mexicano, promovió el apoyo de este organismo a causas

⁴⁸ Puig, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁹ Jean Robert, “En memoria de Iván Illich”, *Ecología Política*, núm. 40, 2010, p. 121.

sociales más comprometidas, lo que no fue del agrado de varios obispos y determinaron que este secretariado se autonomizara de la jerarquía episcopal.

Los obispos de algunas de las regiones más pobres del país fundaron, en diciembre de 1963, la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ), gracias en buena medida al impulso de Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla.⁵⁰ No sólo se unieron esfuerzos en favor de necesidades económicas de las diócesis, sino también en lo referente a las cuestiones pastorales y en buena medida a la capacitación de varios clérigos para aplicar de mejor forma las nuevas directrices conciliares.

Además de los jerarcas y sacerdotes que se mostraron favorables a las tendencias progresistas, también existieron varias organizaciones que tuvieron un papel relevante para difundir las innovaciones en materia de acción social de los católicos en distintas esferas. Una de estas organizaciones fue el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), en México, cuando en los años sesenta destacaron por su militancia en él José Álvarez Icaza y su esposa Luz Longoria.⁵¹ Años después, esta pareja fundó otro organismo muy importante en la difusión de las tesis progresistas, el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), el cual nació como órgano auxiliar en materia de información y prensa del episcopado mexicano.⁵²

Como puede observarse, las expresiones progresistas entre los católicos mexicanos se hacían presentes a través de diversas agrupaciones e individuos. No obstante, la jerarquía episcopal promovió de forma disciplinada y moderada la implantación de las innovaciones posconciliares; aunque puede verse, en términos generales, una tensión entre sectores del clero y del laicado abiertamente progresista y un episcopado más bien conservador, que (con la excepción de obispos como Sergio Méndez Arceo) deseaba evitar

⁵⁰ Romero, *op. cit.*, pp. 483-487.

⁵¹ Además de haber sido auditores laicos durante el Concilio Vaticano II, esta pareja difundió algunas de las innovaciones conciliares entre diversos matrimonios y familias (Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 121-125). Ambos decidieron abandonar el MFC cuando consideraron que dicha organización no había protestado con la fuerza necesaria por la represión al movimiento estudiantil de 1968.

⁵² A medida que varios de sus miembros y dirigentes fueron comprometiéndose políticamente con las causas izquierdistas, hicieron del Cencos un órgano de apoyo explícito a movimientos sociales progresistas, motivando el disgusto de la jerarquía episcopal y causando el gradual deslinde de esta.

cualquier conflicto mayor con el Estado. En 1968 se publicó la “Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país”,⁵³ misma que respaldaba plenamente las reformas del Concilio Vaticano II y marcaba un compromiso para incrementar la atención a los aspectos sociales por parte de la jerarquía eclesiástica,⁵⁴ aun cuando dicho compromiso sólo lo asumieron en la práctica una minoría de obispos.

En lo relativo al movimiento estudiantil de 1968, la Iglesia católica en México no se involucró de manera notable, salvo por una carta que 37 sacerdotes progresistas, varios ligados al Cencos, al Secretariado Social Mexicano y a la Universidad Iberoamericana, publicaron el 10 de septiembre, en la cual apoyaban la expresión de lo que denominaban el “despertar de la juventud”⁵⁵ y hacían un llamado al diálogo y al entendimiento.⁵⁶ Después de la segunda reunión de la Celam celebrada en Medellín en 1968, surgieron nuevas inquietudes sociales en algunos sacerdotes y jerarcas (como los obispos Adalberto Almeida, de Zacatecas, y Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas), influidos por las corrientes progresistas que antecedieron al auge de la teología de la liberación. De hecho, se promovió en agosto de 1969 una “Reflexión Episcopal Pastoral”⁵⁷ y en noviembre del mismo año se llevó a cabo el I Congreso Nacional de Teología, organizado por la Sociedad Teológica Mexicana⁵⁸ que marcó el inicio de la difusión de la teología de la liberación en este país. También se fundaron centros de promoción indígena, como por ejemplo el Centro

⁵³ Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 156-162.

⁵⁴ Blancarte, *op. cit.*, pp. 232-233.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁶ Después de los sucesos del 2 de octubre, varios sacerdotes jesuitas escribieron artículos periodísticos en los que criticaban el silencio y la pasividad del episcopado ante todo lo ocurrido. De hecho, fue hasta el 9 de octubre de 1968 que el Comité Episcopal decidió publicar un “Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil”, en el que los obispos mostraban una actitud relativamente ambigua.

⁵⁷ Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 180-198. Esta reunión tuvo como objetivo la búsqueda de caminos para una mejor aplicación de las directrices de la Celam de Medellín y en la que de nuevo se hizo evidente la diferencia de actitudes de las autoridades episcopales de todo el país.

⁵⁸ Romero, *op. cit.*, p. 497; y Pacheco, *La Iglesia...*, pp. 199-200.

de Ayuda a Misiones Indígenas⁵⁹ y el Centro Nacional de Pastoral Indígena, creado en Xicotepec en 1970.

La consolidación de las disposiciones conciliares y las tensiones con el Estado

Durante los años setenta continuó la aceptación moderada de las transformaciones conciliares por parte de la mayoría de los obispos, junto con algunas innovaciones audaces de la minoría progresista. En 1971, a petición del Vaticano y con vistas al Sínodo General de Obispos que se celebraría en Roma a finales de ese año, el episcopado encargó a representantes de diversas agrupaciones la elaboración de un documento sobre la justicia en México.⁶⁰

Por su parte, Sergio Méndez Arceo, desde Cuernavaca, impulsaba propuestas cada vez más radicales y profundizaba su afinidad con el marxismo, como lo ejemplificó el viaje antes mencionado a Chile durante el periodo de gobierno de Salvador Allende. A su regreso del país andino, el prelado fue bañado en tinta roja en el aeropuerto por jóvenes de un grupo denominado Liga Anticomunista Cristiana.⁶¹ En diciembre de 1973 el episcopado mexicano publicó el documento “El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política”, que fue un texto conciliador y de carácter “centrista” sin ningún compromiso concreto, sobre todo en lo referente al tema político.⁶² Por su parte,

⁵⁹ Clodomiro Siller, “La Iglesia en el medio indígena”, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI-Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California-San Diego, 1985, pp. 235-236.

⁶⁰ Entre ellas se encontraba la Conferencia de Organizaciones Nacionales, el Secretariado Social Mexicano y el Movimiento Familiar Cristiano. El resultado fue “un documento basado en el enfoque teórico de los dependistas y de la Teología de la Liberación, tan crítico de estructuras sociales injustas nacionales e internacionales, como de las estructuras eclesiales y de su participación y responsabilidad en dichas injusticias” (Blancarte, *op. cit.*, p. 271). Como era de esperarse, el texto no fue del agrado del episcopado, por lo que se le hicieron numerosas modificaciones y se suavizó el lenguaje antes de enviarlo al Vaticano.

⁶¹ Esta agrupación pudo haber sido un membrete de alguno de los grupos intransigentistas que se mencionan más adelante en este capítulo, o bien, del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), o de los Tecos de Guadalajara.

⁶² Aun considerando lo anterior, una innovación importante fue la aceptación de la pluralidad de preferencias políticas por parte del fiel católico, lo que muchos interpretaron como una consecuencia de lo dicho en la encíclica *Octogesima Adveniens* de Paulo VI, publicada en mayo de 1971.

Luis Echeverría se reunió con Paulo VI en febrero de 1974 con la intención de buscar apoyo para su iniciativa de la “Carta de derechos y deberes de los Estados”, lo cual generó expectativas en torno a una posible restauración de las relaciones Iglesia-Estado, lo que no sucedió ni suscitó mayor cercanía.⁶³

El episcopado mexicano hizo un balance de la manera en que el Concilio Vaticano II había sido recibido en el país, en el documento “Fidelidad a la Iglesia”, publicado en abril de 1976, en el cual se congratulaban los obispos por la “generosa aceptación” que las disposiciones conciliares habían tenido, pero a la vez condenaban posturas de rebeldía y contestación permanente, tanto desde los ámbitos progresistas radicales como desde el tradicionalismo. De hecho, se condenó a este último al mencionar “la actitud abstencionista y de aislamiento que, originada por diversos motivos y unida generalmente a la apreciación de que la Iglesia posvaticana no es ya la Iglesia de antes, lleva a mantener la vida y práctica cristiana ‘a la antigua’, al margen de todo esfuerzo y actividad renovadora de la comunidad eclesial”.⁶⁴ Puede decirse que esta fue una de las reacciones más duras de la institución eclesiástica contra todos los que discrepaban de las directrices promovidas por el episcopado.

En agosto de 1976 los jerarcas mexicanos Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca; Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas, y Pablo Robalo, exobispo de Zacatecas, viajaron a Riobamba, Ecuador, donde junto con otros prelados sudamericanos fueron detenidos por un grupo policiaco armado siguiendo órdenes del régimen militar imperante entonces en ese país.⁶⁵

⁶³ De hecho, por el contrario, ese mismo año se presentó un par de conflictos entre los obispos y el gobierno, uno de ellos relacionado con la nueva Ley General de Población, que según los jerarcas propiciaba la anti-concepción y el aborto, y el otro, nuevamente con respecto a los libros de texto gratuitos para primaria y sus contenidos relacionados con la educación sexual y materiales relativamente favorables al marxismo y al evolucionismo (Romero, *op. cit.*, pp. 511-512). Esta tensión en torno al tema educativo suscitó la publicación por parte del episcopado, en febrero de 1975, del documento “Nuevo mensaje del Episcopado sobre la Reforma Educativa”, con un tono relativamente conciliador.

⁶⁴ Citado en Blancarte, *op. cit.*, p. 334.

⁶⁵ A su regreso, los obispos que habían sufrido el incidente hicieron varias declaraciones en contra del militarismo y de la doctrina de seguridad nacional, imperante en los regímenes castrenses sudamericanos de entonces. El obispo Ruiz, a diferencia de su colega de Cuernavaca, no acostumbraba expresar admiración alguna hacia el marxismo, sino que se enfocaba más en el desarrollo de una “teología indígena”, propicia para responder a los problemas sociales de su diócesis en Chiapas.

Con la reforma electoral promovida por el presidente López Portillo en abril de 1977, se legalizó el Partido Comunista de México (PCM), el cual, paradójicamente, propuso que se les otorgaran derechos electorales a los sacerdotes (incluso para que pudieran ser candidatos),⁶⁶ Hacia fines de los años setenta, algunos prelados progresistas como Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, obispo de Oaxaca, y Arturo Lona, obispo de Tehuantepec, se agruparon como los representantes episcopales de la Región Pacífico Sur,⁶⁷ y desde una línea cercana a la teología de la liberación trabajaron en conjunto para impulsar los derechos de los indígenas de sus respectivas diócesis.

En 1979 se recibió en México la visita del papa Juan Pablo II, la primera de un obispo de Roma a México, en medio de una gran expectación.⁶⁸ Esta fue la primera de cinco visitas del pontífice polaco, registrándose el resto en 1990,⁶⁹ 1993,⁷⁰ 1999⁷¹ y 2002,⁷² cada una de ellas situadas en un contexto particular tanto en el aspecto interno del ámbito eclesiástico, como en el marco de las relaciones Iglesia-Estado.

Durante los años ochenta, la jerarquía eclesiástica mexicana participó en algunos temas del debate público, por ejemplo, en febrero de 1980 cuando

⁶⁶ Una de las razones de que el Partido Comunista propusiera esta iniciativa, pudo ser la posibilidad de liderazgo popular que habrían tenido los sacerdotes de ideología progresista. Además de ello, como lo dijera el jesuita Enrique Maza, se planteaba la idea de introducir la lucha de clases en el seno mismo de la institución eclesiástica. Esta propuesta suscitó una viva polémica entre los clérigos progresistas que aprobaban la iniciativa, como el mencionado padre Maza o el obispo Méndez Arceo, y la mayoría de los jerarcas que la rechazaban.

⁶⁷ Siller, *op. cit.*, p. 238.

⁶⁸ El viaje tuvo como motivo central la inauguración de la Tercera Celam en Puebla (a la cual ya se hizo referencia en el capítulo III de esta obra). Adicionalmente, el Papa polaco visitó otras ciudades, entre ellas la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y Oaxaca (véase Romero, *op. cit.*, pp. 525-533).

⁶⁹ En esta ocasión Juan Pablo II fue recibido por las autoridades civiles y religiosas, y visitó diversas ciudades del país; aunque el objetivo central de la visita fue la beatificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin, los tres niños mártires de Tlaxcala y José María de Yermo y Parrés, es de destacar que este acontecimiento fue el preámbulo del restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, y del reconocimiento legal de la personalidad jurídica de la institución eclesiástica.

⁷⁰ Juan Pablo II realizó esta tercera visita a México, siendo recibido con los honores correspondientes de jefe de Estado; no obstante, fue el viaje más breve al país, ya que sólo estuvo unas cuantas horas en Yucatán.

⁷¹ En esta travesía, se contó con Ernesto Zedillo como anfitrión y se realizaron diversos actos multitudinarios en el auditorio de los Hermanos Rodríguez y el Estadio Azteca de la Ciudad de México.

⁷² En esta visita, que fue la última, y cuyo objetivo fue la canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin y la beatificación de Juan Bautista y Jacinto, mártires de Cajonos, Oaxaca, Vicente Fox besó el anillo del obispo de Roma, suscitando la indignación de los laicistas.

se opuso a la propuesta del PCM de legalizar el aborto⁷³ o en septiembre de 1981, cuando publicó un documento en el que se hacía una crítica general a algunos aspectos del sistema político mexicano y, por primera vez, se exigía de manera abierta la realización de elecciones libres y el respeto al voto. Por su parte, los obispos de la Región Pacífico Sur publicaron en 1982 el documento “Vivir cristianamente el compromiso político”, en el que también trataban el tema electoral, aunque desde una perspectiva más progresista. Cabe mencionar que las posturas anticomunistas no estaban del todo ausentes entre algunos miembros de la jerarquía episcopal aun en los años finales de la *guerra fría*, como lo ejemplifica la campaña del arzobispo de la Ciudad de México, Ernesto Corripio Ahumada en 1982 contra el Partido Socialista Unificado de México (PSUM).⁷⁴ A lo largo de la década, la CEM trató diversos temas en sus documentos, como las crisis de refugiados en el sur del país, la violación y defensa de los derechos humanos, la cuestión del control demográfico y el aborto, la situación económica del país, la deuda externa, la educación y, de manera especial, los procesos electorales. Todo ello muestra una Iglesia católica capaz de difundir entre sus fieles y en general entre la opinión pública sus puntos de vista, aun cuando seguían vigentes las restricciones constitucionales a su actuación.

La Iglesia católica en México después del reconocimiento jurídico por parte del Estado

En 1992 se dio un partaguas en las relaciones Iglesia-Estado en México, pues se reformaron varios artículos de la Constitución Política y se expidió la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.⁷⁵ Las innovaciones jurídicas que se implementaron, entre otras cuestiones, reconocieron la personalidad

⁷³ Blancarte, *op. cit.*, pp. 396-399.

⁷⁴ Cuando el PCM se unió en 1981 a otras fuerzas izquierdistas para conformar el PSUM, al año siguiente distribuyó en la Ciudad de México un folleto tendiente a acercarse a los católicos desde una perspectiva similar a la del progresismo posconciliar. El arzobispo de la capital del país respondió con otro folleto titulado “¿Cristianos por un partido marxista?”, en el que se recordaban las condenas que la Iglesia católica había hecho desde varias décadas atrás al comunismo.

⁷⁵ Sobre el proceso que en el Congreso de la Unión llevó a la aprobación de la ley y las distintas propuestas partidistas relacionadas con ella, véase Romero, *op. cit.*, pp. 552-571.

legal de las iglesias mediante la figura de “asociación religiosa”, permitieron la posesión, adquisición y administración de bienes raíces de las mismas y aumentaron los derechos ciudadanos de los ministros de culto, aunque con diversas restricciones, sobre todo en materia política.⁷⁶ Esta ley propició que los representantes del catolicismo romano tuvieran nuevas oportunidades para actuar en el espacio público. También en 1992 se establecieron relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano. En 1994 estalló en Chiapas el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en donde el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, tuvo un papel destacado como mediador entre los rebeldes y las autoridades gubernamentales. El jerarca fue señalado en su momento como uno de los inspiradores del movimiento debido a sus posturas sociales progresistas que, como se ha mencionado, favorecieron la promoción de una teología indígena.

Los dos primeros sexenios del siglo xxi, ya en el contexto de la transición democrática y de los gobiernos panistas, se propició, sin romper con la laicidad, una relativa cercanía de los obispos con las autoridades gubernamentales, aunque no exenta de algunos desencuentros, sobre todo en el periodo de Vicente Fox.⁷⁷ En estos años se dio continuidad a la publicación de documentos por parte de la jerarquía episcopal sobre diversos temas de la coyuntura nacional como las nuevas condiciones de participación política democrática,⁷⁸ la violencia,⁷⁹ la celebración del bicentenario de la Independencia.

⁷⁶ María del Pilar Hernández Martínez, “México, las reformas constitucionales de 1992”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 76, Biblioteca Jurídica Virtual, enero-abril de 1993. <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/76/art/art4.htm>>. Consultada el 24 de noviembre de 2015.

⁷⁷ Los casos más notorios de estas rispideces fueron, por un lado, la autorización de la exhibición en 2002 de la película *El crimen del padre Amaro*, financiada con fondos públicos y, por otro, la aprobación, en 2004, del uso y distribución por parte de instituciones públicas de salud de la llamada “píldora del día siguiente”, de la cual se argumentaba que tiene características abortivas. El gobierno panista prefirió actuar pragmáticamente antes que ceder a las presiones eclesásticas.

⁷⁸ El texto denominado “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos” hace un recuento de la historia de la Iglesia en México (con algunos párrafos que reivindican a los católicos que murieron durante la guerra cristera) e incluye una serie de reclamos relacionados con la democracia y la búsqueda de mejores condiciones sociales en el país.

⁷⁹ En el primer documento, publicado en 2010, titulado “Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna”, se analizan las condiciones de violencia que vivía México, debido a la “guerra contra el narcotráfico” que se inició durante el sexenio calderonista.

dencia⁸⁰ y la educación.⁸¹ La visita de Benedicto XVI en 2012, justo en un año electoral, vino a consolidar la relevancia de la institución clerical como actor político digno de tomarse en cuenta.

En este recorrido histórico se observó cómo el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II ha tenido una relación tanto de enfrentamientos como de acercamientos con el Estado, y la forma en que el discurso ha girado en torno a temas que van desde el anticomunismo hasta la reivindicación educativa o la lucha contra el aborto. Dicha transformación en la centralidad de los temas de confrontación con la autoridad civil también se reflejó, aunque con distinta intensidad, en algunos de los grupos intransigentistas.

Surgimiento y desarrollo de agrupaciones y publicaciones relacionadas con el intransigentismo católico en México

Aunque el catolicismo en México ha seguido siendo un actor relevante en los últimos 50 años en el escenario político y social, no lo ha sido de la manera como los intransigentistas podrían haberlo deseado. La Iglesia no pretende dar marcha atrás a los procesos de modernidad, secularización y laicidad pues, como consecuencia del Concilio Vaticano II, la jerarquía ya no tiene interés en ello, aun entre los miembros más conservadores del episcopado. Los intransigentistas en general mantienen el rechazo a la salida de la religión del espacio de lo público y desearían una limitación, cuando no eliminación, de la pluralidad religiosa. No obstante, en México pocas veces se han expresado abiertamente en contra del Estado laico, pues su discurso ha estado dirigido en contra del comunismo, en una primera etapa y, más adelante, se ha centrado en la crítica al ecumenismo y al diálogo interreligioso. No necesariamente los dos elementos han sido mutuamente excluyentes, pues

⁸⁰ El segundo documento, de 2010, fue “Conmemorar nuestra historia desde la fe... comprometernos hoy con nuestra Patria”, que hace alusión al bicentenario de lo que se considera como el inicio de la lucha por la independencia nacional y en el que se destaca la participación de sacerdotes en el bando insurgente.

⁸¹ Publicado en 2012, el documento “Educar para una nueva sociedad”, reivindicó algunos aspectos referentes al papel de la familia en la educación y la importancia de promover los valores morales del catolicismo en ella.

desde que concluyó el Concilio, en 1965, ambos han estado presentes, con modalidades distintas y con cambios de énfasis en uno u otro sentido, según la temporalidad en el discurso.

Entre 1965 y 2012, el intransigentismo católico, tanto en su vertiente tradicionalista (sedevacantismo y lefebvrista) como en su modalidad conservadora intransigente, se ha desarrollado en México a través de distintas agrupaciones, publicaciones periódicas e individuos (por lo general ideólogos o sacerdotes que ejercen un liderazgo moral o intelectual). Relacionadas con ambos, se pueden mencionar varias publicaciones que se convirtieron en espacios de difusión y debate, cuyos planeamientos pudieron llegar a un número más amplio de personas.

La atención de los siguientes apartados de este capítulo se centra tanto en el desarrollo y expansión o de algunas agrupaciones y publicaciones periódicas opuestas al progresismo, como en la influencia y acciones de ciertos líderes intelectuales del intransigentismo católico y las líneas generales de sus posicionamientos. En lo que se refiere a las asociaciones, resaltan las que se pueden considerar las dos principales organizaciones tradicionalistas que han actuado en México: la sedevacantista Unión Católica Trento (UCT), que a partir de 1993 cambió su nombre a Sociedad Sacerdotal Trento (SST), y la lefebvrista Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX). No son, desde luego, las únicas agrupaciones que han actuado en el país, y fuera de ellas hay varios sacerdotes independientes tanto de estas organizaciones como de la Iglesia “oficial” que se encargan de la asistencia espiritual de sus propios núcleos de fieles, pero no es el propósito de esta investigación presentar un panorama exhaustivo de todas las expresiones del intransigentismo católico en México, sino sólo un panorama general que ayude a comprender la actuación de los actores que se analizarán en los capítulos siguientes de esta obra.

Las primeras expresiones del intransigentismo católico en los años siguientes al Concilio Vaticano II (1965-1970)

Las primeras reacciones críticas hacia el Concilio Vaticano II se dieron entre algunos grupos e individuos que, aunque atacaban fuertemente las tendencias

progresistas, no dieron el paso de desconocer la autoridad papal; de hecho, muchos de ellos argumentaban que los progresistas actuaban con base en malinterpretaciones de los documentos conciliares y que violentaban la debida obediencia al papa Paulo VI. Además, hacían una diferencia entre los documentos conciliares y lo que se denominó “el espíritu del Concilio”.

Una de las primeras expresiones de reacción adversa a los cambios promovidos por el Concilio Vaticano II en México, fue el libro *Complot contra la Iglesia*, cuyo autor es supuestamente el francés Maurice Pinay. No obstante, como se detallará en el capítulo VI de esta investigación, se ha señalado como verdadero escritor de esta obra a Carlos Cuesta Gallardo, uno de los principales fundadores de los Tecos. Este libro que se supone fue repartido a todos los prelados que participaban en el Concilio Vaticano II,⁸² realiza un recorrido por toda la historia de la Iglesia desde los tiempos apostólicos, y hace responsables a los judíos de todas las herejías y todas las persecuciones que había sufrido la Iglesia.⁸³

Desde mediados de la década de los sesenta, uno de los personajes que se fue destacando como pensador del intransigentismo católico fue Joaquín Sáenz Arriaga, quien de hecho más adelante se convirtió en líder moral e ideológico de la corriente sedevacantista. Fue miembro de la Compañía de Jesús, hasta que fue separado de dicha orden e incardinado como sacerdote de la arquidiócesis de México en 1958, debido a que, según sus seguidores, sufrió una serie de maltratos e incomprendiones por parte de los dirigentes jesuitas,⁸⁴ cuando por causa de un par de accidentes automovilísticos se le juzgó como portador de problemas psiquiátricos (lo cual nunca se demostró fehacientemente).

⁸² José Urbina Aznar, “Conspiración en el Vaticano”, *La Voz de la Nación*, México, 16 al 22 de septiembre de 1976, AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, exp. 1975-1976. Este autor hace referencia en este artículo de una edición italiana publicada por la editorial Toma, el 31 de agosto de 1962.

⁸³ Por tratarse de un libro que presuntamente fue escrito por uno de los fundadores de los Tecos, se analizará con más detalle el capítulo VI de esta obra, en que se abordará la actuación de los Tecos en la difusión del tradicionalismo en Guadalajara.

⁸⁴ Pacheco, “Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga”, p. 348.

A partir de la década de los treinta se mantuvo en contacto frecuente con la organización de los Tecos de Guadalajara.⁸⁵ A pesar de que, como se verá en el capítulo VI de este libro, los jesuitas se fueron alejando de los Tecos debido a su radicalismo y se enemistaron con ellos explícitamente a partir de fines de los años cincuenta, Sáenz Arriaga permaneció próximo a dicha organización,⁸⁶ en buena medida por coincidir ideológicamente con ellos, en aspectos como la “conspiración judeomasónica”. Por otro lado, Sáenz Arriaga tuvo relación con el Yunque y el Frente Universitario Anticomunista, en los primeros años de dichas agrupaciones fundadas en Puebla.⁸⁷ No obstante, tiempo después se darían fuertes discrepancias entre el líder sedevacantista y los líderes ligados a la organización reservada poblana, en particular con Ramón Plata Moreno.

Ya desde antes de concluir el Concilio Vaticano II, Sáenz publicó diversas obras en las que criticó varios aspectos de la apertura posconciliar. Los títulos de las obras de Sáenz Arriaga que atacaban el progresismo pero no al Papa, entre 1965 y 1971, fueron *El antisemitismo y el Concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?* publicada en Buenos Aires en 1964 y en México, en 1965; *El progresismo en la Iglesia* de 1965; *Con Cristo o contra Cristo* de 1966 y *Cuernavaca y el progresismo religioso* de 1967. Los dos primeros libros alertaban sobre la posibilidad de que el Concilio Vaticano II pudiese incluir cambios trascendentales en la normatividad del catolicismo, según se iban presentando las circunstancias en las sesiones conciliares, especialmente en lo relativo a la relación con otras religiones.⁸⁸ El penúltimo condenaba las disposiciones conciliares en favor de un acercamiento con los judíos,⁸⁹ mientras que el último divulgaba una serie de críticas contra algunos de los representantes más notorios del progresismo

⁸⁵ Antonio Rius Facius, *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*, p. 57.

⁸⁶ Archivo General de la Nación (AGN). Dirección Federal de Seguridad, exp. “Tecos-AFEJ”, f. 32.

⁸⁷ Rius, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁸⁸ Joaquín Sáenz, *El antisemitismo y el Concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1964, y Joaquín Sáenz, *El progresismo en la Iglesia*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1965.

⁸⁹ Joaquín Sáenz, *Con Cristo o contra Cristo*, México, s. e., 1966.

católico de los años sesenta como Sergio Méndez Arceo, Iván Illich y Gregorio Lemercier.⁹⁰

La crítica contra el progresismo que provenía de ideólogos intransigentistas tuvo diversos momentos, pues entre 1965 y 1969 ni Sáenz Arriaga ni algún otro de los intransigentistas que se estudian en este libro condenaron explícitamente al Papa o a su autoridad, ni tampoco se dudaba de la validez del Concilio. Su discurso se estructuraba en la idea de que las disposiciones pontificias no eran obedecidas en su verdadero sentido y que los documentos emanados del Concilio Vaticano II eran interpretados abusivamente por clérigos infiltrados en la institución eclesiástica. Aun con estos argumentos relativamente moderados, el exjesuita recibió dos amonestaciones por parte del arzobispo Miguel Darío Miranda.

En 1968 Sáenz Arriaga viajó por varios países de América del Sur para contactar a varias personalidades, entre las cuales destacaron Antonio Corso, de Uruguay; Antonio Castro Mayer, obispo de Campos, Brasil, y el intelectual argentino Carlos Disandro, quien fue uno de los primeros en plantear la tesis sedevacantista.⁹¹ Es probable que este viaje fuera decisivo en la radicalización de sus posturas, pues después del mismo su oposición a las disposiciones papales fueron más visibles en sus escritos.

Otro autor importante en la oposición al progresismo fue Antonio Rius Facius, quien en estos años escribió un par de libros que muestran parte de su pensamiento intransigentista: *Palestra espiritual* de 1965 y *Lanza en ristre, frente a los ataques del progresismo marxista* de 1968. En el primero el autor no aludía todavía las consecuencias del Concilio Vaticano II, pero es necesario tomarlo en cuenta, porque refleja su rechazo al materialismo producto del liberalismo, al protestantismo y al laicismo, además de que proclamaba la preeminencia de los rasgos de catolicidad e hispanidad en la identidad mexicana.⁹² En *Lanza en ristre, frente a los ataques del progresismo marxista*,⁹³ Rius plantea en un tono similar al usado por Sáenz Arriaga una serie de

⁹⁰ Joaquín Sáenz, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, México, s. e., 1967.

⁹¹ Rius, *op. cit.*, p. 134.

⁹² Antonio Rius, *Palestra espiritual*, México, Jus, 1965; y Nava, "El pensamiento...", pp. 48-50.

⁹³ Antonio Rius, *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista*, México, s. e., 1968.

críticas contra clérigos progresistas, particularmente Méndez Arceo, Illich y Lemerrier, pero también incluye críticas contra las innovaciones en el arte sacro y en la música litúrgica.

Rius Facius fue militante de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana durante la primera mitad de los cuarenta, y reaccionó al Concilio de una manera hostil, viendo la apertura de la Iglesia como signo de un panorama crítico: “La crisis que enfrentaba la Iglesia era *un desbordamiento de errores* que habían sido detenidos de forma acertada por los pontífices anteriores a Juan XXIII, quien con la intención de renovarla permitió la infiltración de actores dañinos para el sentir cristiano, creando confusión en el pueblo católico”.⁹⁴ La idea de “infiltración” de algo dañino en la institución eclesiástica es una constante en varios de los ideólogos intransigentistas, para quienes los deseos de renovación atentarían contra la esencia misma de la Iglesia. Además de sus libros, Rius Facius difundió sus ideas relacionadas con estos temas durante los años finales de la década de los sesenta en medios como *La Hoja de Combate* y *El Sol de México*.

René Capistrán Garza, quien en su juventud fue uno de los fundadores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y al estallar el conflicto Iglesia-Estado fue nombrado por los dirigentes de dicha liga como “comandante supremo” de las fuerzas cristeras,⁹⁵ también apoyó el surgimiento del intransigentismo católico en México. Después del Concilio Vaticano II, publicó numerosos artículos periodísticos, varios de ellos en su propio periódico denominado *Atisbos*, y dos libros, *El reto político de la falsa Iglesia* de 1969 y *Caos en la Iglesia y traición al Estado* de 1970, en donde criticaba el progresismo y la democracia cristiana,⁹⁶ a la vez que planteaba que diversos núcleos

⁹⁴ Nava, “El pensamiento...”, p. 84.

⁹⁵ La participación de Capistrán Garza en el conflicto cristero nunca llegó a ser efectiva en el ámbito de lo militar, pues de hecho sus esfuerzos se concentraron, a partir de 1927, en conseguir dinero y armas en Estados Unidos para los combatientes católicos, aunque con resultados prácticamente nulos. Al terminar el conflicto armado, permaneció exiliado en Texas y en Cuba hasta 1938.

⁹⁶ El término “democracia cristiana”, aunque es usado para designar a varias corrientes políticas que se desarrollaron en Europa y América a lo largo del siglo xx y que tuvieron en común una doctrina política basada en el respaldo al sistema democrático electoral y en la aplicación de la doctrina social de la Iglesia, en el México de los años sesenta se desarrolló una corriente primero entre varios jóvenes del PAN, que después de ser expulsados de dicho partido e intentar organizar sin éxito en México el Movimiento Social Demócrata Cristiano, terminaron

de católicos estaban propiciando la colaboración del catolicismo con el comunismo, lo que era una amenaza para la estabilidad de los gobiernos de la Revolución mexicana, la que era objeto de su admiración, lo cual era un rasgo peculiar y polémico en un católico enemigo del progresismo.

Por lo que se refiere a quienes más adelante serían los representantes de la corriente conservadora intransigente, tuvieron como líder intelectual a Salvador Abascal Infante, quien dirigió la Unión Nacional Sinarquista y era entonces gerente de la editorial Jus. En los primeros años después del Concilio, escribió una gran cantidad de artículos para atacar las corrientes progresistas. Sus principales críticas a finales de los años sesenta, aparecidas en *La Hoja de Combate* (órgano que él mismo dirigía), se enfilaban, igual que las de otros autores, contra Méndez Arceo, Illich y Lemercier, además de condenar a algunos otros sacerdotes innovadores, pertenecientes en buena medida a la Compañía de Jesús y a ciertos clérigos que implementaban propuestas litúrgicas demasiado atrevidas o innovadoras en varios puntos del país.

En cuanto al ámbito de las organizaciones aparecidas entre 1965 y 1970, una las primeras en manifestar posturas intransigentistas en México, inclusive antes de concluir el Concilio pues ya operaba desde mediados 1965, fue el Movimiento Católico Tradicionalista, que se ostentaba como filial de la agrupación estadounidense del mismo nombre, dirigida por el padre Gommar A. de Pauw y cuya trayectoria se comentó en el capítulo III de esta investigación.

El consejo nacional se hallaba conformado por las siguientes personalidades: Manuel Salazar y Arce, Miguel Palomar y Vizcarra (antiguo dirigente del Partido Católico Nacional y de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa durante la guerra cristera) y Carlos Diez de Sollano como consejeros; Jorge Elliot de la Vega como secretario de planeación; Miguel Gómez del Castillo como secretario de prensa; Miguel Ángel Chávez como secretario de relaciones; Arvelino Borbolla como tesorero; Manuel Romero como secretario de propaganda y Augusto D. Guzmán como director

militando en organismos progresistas como el Cencos. Los intransigentistas veían en estos demócrata-cristianos un intento de abrir las puertas a la colaboración entre católicos y marxistas.

nacional.⁹⁷ Sin embargo posteriormente el propio Palomar y Vizcarra decidió renunciar a la agrupación⁹⁸ debido a que se publicaron dos documentos en los que, según su interpretación, se plantearon dudas sobre la necesidad de obedecer a la autoridad eclesiástica.

En un manifiesto fechado el 15 de agosto de 1965, el Movimiento Católico Tradicionalista anunciaba sus propósitos:

Frente a la confusión de ideas que, hoy más que nunca, amenaza con desorientar al pueblo católico, confusión alentada desde el exterior por los enemigos de la fe y a la que da lugar la actitud de muchos dentro de la Iglesia que parecen querer desvincularla de su pasado y adaptarla según la moda de los tiempos, nosotros estamos por la afirmación del verdadero y permanente espíritu cristiano, que no puede encontrarse sino en el Evangelio y en la Tradición bimilenaria de la Iglesia Católica. Por ello es finalidad de nuestro movimiento ayudar a preservar las auténticas tradiciones del pueblo católico que un pretendido y falso progresismo trata de menoscabar; progresismo ya denunciado por S.S. Paulo VI.⁹⁹

La preservación de lo tradicional frente a la innovación es el argumento principal de este movimiento, que anuncia su oposición a cualquier adaptación que exijan los tiempos, lo que en buena parte fue la motivación de Juan XXIII al anunciar el *aggiornamento*. El Movimiento Católico Tradicionalista fue públicamente descalificado en octubre del mismo 1965 por el arzobispo de la Ciudad de México, Miguel Darío Miranda.¹⁰⁰ A pesar de la protesta de los dirigentes contra lo que consideraron una medida injusta,¹⁰¹ poco después la agrupación se desintegró.

⁹⁷ AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 82, exp. 89.

¹⁰¹ *Ibid.*, caja 114, exp. 63.

En lo que respecta a las publicaciones periódicas, en octubre de 1967 apareció el primer número de la anteriormente mencionada *La Hoja de Combate*, revista mensual fundada por Salvador Abascal Infante, en la que, desde una perspectiva conservadora intransigente, además de reivindicar los aspectos relativos a la historiografía conservadora, que enaltecía a personajes como Hernán Cortés, Agustín de Iturbide, Miguel Miramón o los cristeros, se difundían artículos para polemizar en contra de las tendencias progresistas y de izquierda en el interior de la Iglesia y, ya en los años sesenta, contra los tradicionalistas. Esta publicación surgió cuando Abascal todavía trabajaba como gerente de la editorial Jus, lo que le dio la oportunidad de percibir el avance de las tendencias progresistas entre los católicos cultos. *La Hoja de Combate* también dio espacio a diversos autores afines en esos años a Abascal, como Salvador Borrego y Celerino Salmerón, aunque en varios números el conjunto principal de los artículos pertenecía al antiguo líder sinarquista, que utilizó la publicación para participar en polémicas históricas y teológicas en las que mostraba su erudición y se esforzaba por rebatir punto por punto los argumentos del adversario.

Desde su fundación en noviembre de 1968, la revista regionalista *Integridad*, que después de algunos años cambió su nombre a *Integridad Mexicana*, también fue medio de expresión de la corriente conservadora intransigentista. Dirigida por Octavio I. González, no sólo publicaba textos religiosos, sino que reproducía numerosos escritos con un enfoque afín a la historiografía conservadora, además de textos laudatorios de regímenes como el de Francisco Franco, Augusto Pinochet o inclusive el régimen militar argentino surgido del golpe de Estado de 1976, que eran caracterizados como defensores de la catolicidad frente a la amenaza comunista. *Integridad* también expresaba un marcado hispanismo que reivindicaba episodios como la conquista y la evangelización de la Nueva España.

Este enfoque conservador intransigente, opuesto a las tendencias progresistas y que trataba de exaltar cualquier sesgo anticomunista de Paulo VI o de Juan Pablo II, era complementado con una cierta cercanía con los miembros conservadores del episcopado mexicano; esto lo ejemplifica una carta enviada por González, el 30 de octubre de 1971, al cardenal José Garibi,

arzobispo de Guadalajara, en la que decía: “Tenemos la íntima satisfacción de estar sirviendo –en estos momentos de prueba– a nuestra Santa Madre, la Iglesia, y nuestro mayor galardón es mantener nuestra fidelidad inquebrantable al Vicario de Cristo en la Tierra y a la Alta Jerarquía en comunión con Él, entre los que se cuenta indudablemente su Eminencia Reverendísima”.¹⁰² La expresión de deseo de fidelidad a las jerarquías eclesiásticas es una muestra de cómo los editorialistas de *Integridad* procuraban ser bien vistos por estas, pues consideraban que pese a algunos excesos derivados del “espíritu” del Concilio Vaticano II, ello no necesariamente implicaba que toda la institución fuera cómplice de los enemigos del catolicismo. Esta concepción positiva de la “Iglesia oficial” se transformó radicalmente alrededor de 1986, cuando los artículos de *Integridad* se fueron inclinando cada vez más hacia el lefebvrismo, y se dejó atrás cualquier contemporización con Juan Pablo II y a la jerarquía obediente a él. Es probable que, en función de las fechas en que se expresó esta transformación, una de las causas del cambio hubiese sido la Jornada de Oración por la Paz de las religiones del mundo, celebrada en octubre de 1986, en Asís, en la que participaron el Papa y líderes de las principales religiones mundiales. Como se observará más adelante, Octavio I. González contactó en 1987 a la FSSPX y fungió como uno de los principales propagadores de la entrada de dicha agrupación en ciudades del norte del país, como Monterrey, Torreón y Saltillo.

La oposición al *Novus Ordo Missae* y el surgimiento del sedevacantismo en México (1970-1978)

En esta segunda etapa de la historia del intransigentismo católico mexicano, en el ámbito de los planteamientos de los ideólogos, se registraron diversos cambios que fueron delineando de forma más concreta las características de la oposición al Concilio Vaticano II. Aunque los documentos conciliares ya anunciaban modificaciones en la liturgia y, de hecho, varios experimentos se

¹⁰² Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, año 1971-1986, exp. 1971.

llevaron a cabo durante los cuatro años posteriores al Concilio, la autoridad papal no había dictaminado de forma oficial la normativa de la transformación de la misa hasta finales de 1969 cuando se instituyó el denominado *Novus Ordo Missae* (Nuevo Orden de la Misa) que sustituyó a la liturgia tridentina. Lo anterior fue el detonante de la verdadera explosión del intransigentismo en su vertiente tradicionalista y la causa de que un sector de este se rebelara abiertamente en contra de Paulo VI. La introducción de una nueva misa marcaba un cambio radical en la vida cotidiana de millones de católicos y esa transformación no estuvo exenta de dificultades.

Ya en 1969 y 1970 Joaquín Sáenz Arriaga publicó tres obras en contra de la nueva liturgia: *La misa impuesta para el 30 de noviembre no es una misa católica*, de 1969, *El magisterio de la Iglesia y la nueva misa*, de 1970, y *La nueva misa: documentos de controversia*, también de 1970. En dichas obras denunciaba que la nueva misa estaba estructurada de tal forma que disminuía el sentido del sacrificio eucarístico y parecía negar la creencia en la real presencia de Cristo, al convertirse el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre, todo ello con el fin de acercarse a la noción protestante de una simple cena conmemorativa. Por otro lado, esta misa venía a sustituir a la tridentina que se consideraba canonizada por san Pío V y cuyas palabras rituales se hallaban libres de cualquier expresión potencialmente herética.¹⁰³ Estas ideas respecto al *Novus Ordo Missae* fueron muy frecuentes entre los tradicionalistas, y fue un punto común entre sedevacantistas y lefebvristas. De hecho, es quizás el argumento más recurrente que tienen estos grupos para criticar las reformas posconciliares. Sin embargo, en el fondo yace la misma condena al ecumenismo, pues buena parte de las reformas litúrgicas se hicieron para generar cercanía con otras confesiones cristianas.

En 1971, Sáenz Arriaga publicó el libro *¡Apóstata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra*, que es una réplica detallada y pormenorizada del libro *Marx y la Biblia* de Porfirio Miranda, en la que Sáenz Arriaga criticó la interpretación materialista que el jesuita hizo de las Sagradas

¹⁰³ Joaquín Sáenz, *La misa impuesta para el 30 de noviembre no es una misa católica*, México, s. e., 1969; Joaquín Sáenz, *El magisterio de la Iglesia y la nueva misa*, México, s. e., 1970; y Joaquín Sáenz, *La nueva misa: documentos de controversia*, México, s. e., 1970.

Escrituras.¹⁰⁴ Ya en esta obra el exjesuita comenzó a plantear la idea de una ruptura clara entre el magisterio papal previo a Juan XXIII, y el de este último y Paulo VI. En el mismo año de 1971, Sáenz publicó *La Nueva Iglesia Montiniana*, en donde además de dar a conocer una serie de comentarios pormenorizados de los sucesos que rodearon la Segunda Celam de Medellín, manifestó un mayor cuestionamiento a la figura de Paulo VI, en un sentido cercano ya a las tesis sedevacantistas y lo acusó de ser cómplice del avance del comunismo en el mundo. Este libro le valió la excomunión por parte del cardenal Miguel Darío Miranda, arzobispo de la Ciudad de México, en diciembre del mismo 1971.

Al año siguiente, 1972, Sáenz publicó: *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?*, en el que profundizó su crítica a Paulo VI, y comentó varios documentos y declaraciones del obispo de Roma, exhibiendo lo que él consideró desviaciones y herejías de la doctrina católica sostenida hasta antes del Concilio,¹⁰⁵ además de que denunció la debilidad y contemporización de varios jerarcas católicos con el comunismo, que entonces se percibía amenazante. La propuesta de Sáenz en relación con la teoría sedevacantista que, como se mencionó en el capítulo II, implica la creencia de que el Papa cayó en la herejía y, por tanto, no es un Papa legítimo, fue todavía más clara en el libro *Sede vacante: Paulo VI no es legítimo Papa*, de 1973.¹⁰⁶ En dicha obra, Sáenz argumentó con bases teológicas e históricas la posibilidad de que un Papa pudiese caer en herejía y de que, en consecuencia, la sede de Roma se considerase como vacante; aclaró que esa circunstancia no implicaba contradicción alguna con el dogma de la infalibilidad pontificia y condenaba varios aspectos promovidos por la jerarquía durante el posconcilio, como la modificación de programas de estudio en los seminarios o el impulso dado al ecumenismo.

En 1974, Sáenz dio a conocer su último libro, *La "restauración montiniana" de la devoción a la Virgen Santísima*, que consta de una serie de críticas a algunas declaraciones de Paulo VI consideradas por el autor sedevacantista

¹⁰⁴ Joaquín Sáenz, *¡Apóstata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra*, México, s. e., 1971.

¹⁰⁵ Joaquín Sáenz, *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?*, México, s. e., 1972.

¹⁰⁶ Joaquín Sáenz, *Sede vacante*, México, Editores Asociados, 1973.

como irrespetuosas e indignas de la devoción auténtica a la Madre de Dios y, por tanto, constituyen una prueba más de las herejías de Giovanni Battista Montini.¹⁰⁷

Por otra parte, Antonio Rius Facius, después de 1971, inició un proceso de adhesión gradual al sedevacantismo y publicó algunos artículos en la revista *Trento*, de los seguidores de Sáenz Arriaga, además de un par de libros contra el progresismo. En el primero de ellos, titulado *Los demoledores de la Iglesia en México*, de 1972,¹⁰⁸ no muestra aún una plena afinidad con sedevacantismo, pues cree que los progresistas a los que se alude son rebeldes a las disposiciones del papa Paulo VI. Esta obra puede considerarse una continuación de la que publicó en 1968 (*Lanza en ristre*) pues incluye varios textos en que, además de reanudar los ataques contra Méndez Arceo, critica a otros representantes del progresismo nacional e internacional como Pedro Velázquez, Teilhard de Chardin, y Pedro Arrupe, entre otros. Continúan también sus protestas por las innovaciones artísticas, arquitectónicas y musicales en el catolicismo mexicano.

En *Una, santa, católica y apostólica Iglesia*, de 1977,¹⁰⁹ Rius Facius abordó varios temas, además de proseguir sus cuestionamientos contra algunos representantes del progresismo e innovadores del arte religioso, pero esta vez sus críticas a Paulo VI fueron más explícitas, aunque sin llegar a una afirmación abierta de sedevacantismo, no obstante que en numerosos párrafos hizo una defensa rotunda de Joaquín Sáenz Arriaga. Resulta curioso que en 1973 Rius Facius haya publicado en la editorial Tradición, de Salvador Abascal, su autobiografía titulada *Un joven sin historia*, pues para estos años Abascal ya se hallaba enfrentado con los sedevacantistas, aunque al parecer Rius Facius nunca fue beligerante contra los autores conservadores intransigentes y su adhesión explícita a los postulados de Sáenz Arriaga fue más bien discreta y tardía.

¹⁰⁷ Joaquín Sáenz, *La "restauración montiniana" de la devoción a la Virgen Santísima*, México, s. e., 1974.

¹⁰⁸ Antonio Rius, *Los demoledores de la Iglesia en México*, México, Saeta, 1972.

¹⁰⁹ Antonio Rius, *Una, santa, católica y apostólica Iglesia*, México, Saeta, 1977.

René Capistrán Garza también se unió a los seguidores de Joaquín Sáenz y Arriaga, a quien le escribió el prólogo a la segunda edición de *La Nueva Iglesia Montiniana*, publicada en 1972, sin que el exdirigente cristero escribiese otra obra en estos años, más allá de algunos artículos periodísticos sobre el tema.

La poetisa tamaulipeca Gloria Riestra se dio a conocer en estos años como polemista opuesta al progresismo; primero, aliada al conservadurismo intransigente, colaboró bajo las directrices de Salvador Abascal en *La Hoja de Combate*, pero en el trascurso de 1972, aproximadamente, se adhirió al sedevacantismo, por lo que comenzó a colaborar en revistas afines a esta línea como la publicación local de Guadalajara, *Adalid*, y la revista *Trento*, de la cual inclusive llegó a ser directora. También colaboró en la revista alemana sedevacantista *Einsicht* y en el diario cercano a los Tecos *Ocho Columnas*, así como en la revista *Réplica*, de la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (organismo ligado también a los Tecos). De igual manera escribió para medios de comunicación nacionales como las revistas *Impacto* y *Nuevo resumen*, así como en distintos diarios de la cadena García Valseca y más adelante en el diario *El Heraldo de México*. Durante los años setenta publicó dos libros en los cuales se reflejan las dos distintas posturas que adoptó. *Tormenta sobre la Iglesia*, aparecido en 1971,¹¹⁰ que es una recopilación de textos ya publicados en periódicos de la cadena García Valseca y otros inéditos, e incluye además una serie de comunicaciones epistolares entre la autora y el obispo Méndez Arceo (otro de los adversarios atacados en el texto). El sentido general de esta publicación se puede insertar en la línea de un conservadurismo intransigente que, sin criticar al papa Paulo VI, consideraba que los clérigos progresistas habían malinterpretado las normas conciliares.

En cambio, en *Contra la gran traición*, dado a conocer en 1976,¹¹¹ el sedevacantismo de Riestra era explícito y polémico; de hecho, esta obra contiene una serie de réplicas a las críticas hechas por su antiguo jefe, Salvador Abascal, y trata de justificar con bases históricas las teorías

¹¹⁰ Gloria Riestra, *Tormenta sobre la Iglesia*, pról., de Jorge Balcázar, México, s. e., 1971.

¹¹¹ Gloria Riestra, *Contra la gran traición*, México, s. e., 1976.

sedevacantistas. Asimismo, da seguimiento a las actividades y pronunciamientos de monseñor Marcel Lefebvre, lo cual refleja la circunstancia de ese momento del tradicionalismo mexicano, en el que la diferencia entre sedevacantistas y lefebvristas no era aún perceptible y los primeros veían en el arzobispo francés a un posible líder internacional.

En relación con su cambio de postura, esta autora escribió algunas de las motivaciones que la llevaron a dicha transformación:

Quien este artículo escribe [Gloria Riestra], en aquel tiempo, estando bajo la influencia de obispos y sacerdotes que habían sido sus maestros en la ortodoxia, pero descubriendo en medio de una total soledad, en el inicio de su lucha, que muchas cosas andaban mal en la Iglesia, tampoco alcanzó a ver claramente el origen de muchos males, o la realidad de éstos inclusive, porque las circunstancias en que se originó el presente cisma fueron tales, que las almas que angustiadas interrogábamos sobre la verdad a nuestros pastores, en vez de hallar la doctrina verdadera y la instancia a su defensa, nos encontrábamos con que con hábiles sofismas nos conducían al error, poniéndonos en la disyuntiva, —entonces para nosotros espantosa—, de tener que pensar que ellos en su totalidad voluntariamente acataban la herejía, y apartarnos de ellos en una lastimosa situación incomprensible, o bien confiar en ellos en los puntos teológicos que a la mayoría le era imposible investigar por sí mismo, cayendo así al abismo por respeto a una autoridad que ya había perdido la jerarquía, y para colmo, con una actitud de buena fe por parte de quienes en ese entonces nos acogimos desesperadamente al juicio de los que fueran nuestros guías y hasta jefes en anteriores luchas en defensa por la fe.¹¹²

Se puede observar que buena parte de las motivaciones de Riestra para abrazar el sedevacantismo se debieron a que se sintió ignorada por su

¹¹² Gloria Riestra, “Breve reseña sobre el tradicionalismo en México”, Associação Católica Apostólica Romana Coetus Internationalis Fidelium. <<http://coetusinternationalisfidelium.blogspot.mx/2009/12/breve-resena-sobre-el-tradicionalismo.html>>. Consultada el 5 de abril de 2016.

jerarquía, no encontró el respaldo de quienes en ciertos momentos consideró maestros y guías, y que era su deber desobedecer.

Aunque los primeros sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X llegaron a México entre 1978 y 1979, puede decirse que desde los años inmediatos posteriores al Concilio Vaticano II, y especialmente desde la imposición de la nueva misa en 1969, hubo varios núcleos de fieles católicos que, sin declararse todavía como seguidores del arzobispo Marcel Lefebvre, tomaron posturas muy cercanas a las que después mostraría el prelado, es decir, oponerse al Concilio y a la nueva misa pero sin desconocer la legitimidad de los Papas posconciliares. Aunque los lefebvristas mexicanos se formaron primordialmente en función de las declaraciones y escritos del propio monseñor Lefebvre, es probable que aquellos de la generación que ya en los años sesenta y setenta cuestionaba al Concilio Vaticano II, hayan tenido acceso en primer término a los escritos de los autores sedevacantistas, aunque no compartiesen todas las consecuencias de esta postura.

En el ámbito de la polémica escrita, sólo hubo un autor que podría identificarse como perteneciente a la corriente lefebvrista, el periodista Manuel Magaña Contreras, ya que aun cuando sus argumentos en muchas ocasiones fueron cercanos a los sedevacantistas, no dio el paso de declarar que la sede episcopal de Roma estaba vacante, además de que, especialmente durante los últimos años de su vida, fue asiduo feligrés de la FSSPX.

Magaña colaboró durante los años sesenta y setenta en *El Sol de México* y fue reportero de *Excélsior* a partir de 1981. Compartió varias ideas del sedevacantismo como la opinión negativa con respecto a la apertura conciliar, al pensar que los artífices de esta, incluyendo los papas Juan XXIII y Paulo VI, eran unos traidores que “marchan en los incontenibles batallones de la bestia marxista con la que se han confabulado, sus amigos son los enemigos del Catolicismo”.¹¹³ Magaña polemizó en sus obras tanto sobre la amenaza del comunismo, como acerca de lo que él veía como fuerzas de infiltración en la Iglesia: el progresismo religioso y la corriente política de la democracia cristiana, de la

¹¹³ Manuel Magaña, *La hora de la bestia*, México, s. e., 1977, p. 18.

cual tenía un concepto negativo, similar al de René Capistrán Garza, a quien consideraba su maestro.¹¹⁴

El primer libro que Magaña publicó en 1970 como ideólogo tradicionalista fue *Poder laico*,¹¹⁵ en donde denunció la penetración progresista en la Iglesia, a través de varias organizaciones como Cencos y el Secretariado Social Mexicano, y mencionó el financiamiento externo a algunas de ellas proveniente de asociaciones como la organización caritativa europea Adveniat. También criticó ciertos planteamientos que por entonces difundía el PAN, y aunque mencionó a Méndez Arceo, no centró su atención en criticar a ese prelado. Un año más tarde, en 1971, Magaña publicó *Troya juvenil*,¹¹⁶ en donde además de condenar los movimientos estudiantiles que entre finales de los sesenta y principios de los setenta se desarrollaron en varias partes de América Latina, incluyendo el de 1968 en México, criticó la influencia de algunos clérigos progresistas entre ciertos sectores juveniles y lo que él juzgó como complicidad con la subversión comunista de algunos jerarcas y sacerdotes.

Marx en sotana, de 1974,¹¹⁷ fue una obra en la que Manuel Magaña sintetizó argumentos de la historiografía conservadora y analizó la marcada influencia del marxismo en diversos medios católicos, especialmente en su natal Zamora, y dejó asentadas severas críticas a varias acciones de los obispos de Zamora, Michoacán, José Salazar López y Adolfo Hernández Hurtado, sin faltar desde luego las condenas contra Méndez Arceo. En 1977 en *La hora de la bestia*, libro publicado justo un año después de la suspensión *a divinis* contra Marcel Lefebvre, Magaña hizo referencia a la trayectoria del arzobispo francés y esgrimió argumentos por los que estimó injusta la pena impuesta por Paulo VI. Mencionó como antecedente al caso del fundador de la FSSPX, la excomunión a Joaquín Sáenz Arriaga, a quien elogió como defensor de la fe pero sin mostrar una adhesión contundente a las tesis sedevacantistas. Magaña hizo también referencia, en esta obra, a los conflictos suscitados en Atlatláhuacan, Morelos, entre tradicionalistas y progresistas.

¹¹⁴ Entrevista a Manuel Magaña realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 20 de enero de 2015.

¹¹⁵ Manuel Magaña, *Poder laico*, México, Foro Político, 1970.

¹¹⁶ Manuel Magaña, *Troya juvenil*, México, Imprenta Ideal, 1971.

¹¹⁷ Manuel Magaña, *Marx en sotana*, México, Rodas, 1974.

En lo que se refiere a la obra de los ideólogos del conservadurismo intransigente en el periodo 1971-1978, se puede aludir principalmente a Salvador Abascal Infante, quien desde *La Hoja de Combate* y a través de varias obras (que en general fueron compilaciones de artículos publicados previamente en el mencionado medio de prensa), continuó con el ataque al progresismo iniciado la década anterior y, adicionalmente, se enzarzó en diversas polémicas contra los tradicionalistas, enfrentándose sobre todo a los seguidores de Sáenz Arriaga.

Abascal, en 1971, publicó *La secta socialista* en México,¹¹⁸ libro en el que, además de incluir el infaltable conjunto de críticas a Sergio Méndez Arceo y a Iván Illich, analizó y condenó los escritos y declaraciones en prensa de otros católicos progresistas como Ramón de Ertze Garamendi, Enrique Maza, Alejandro Avilés, Rafael Moya García y Genaro María González.

En *Contra herejes y cismáticos*, aparecido en 1973,¹¹⁹ Abascal continuó sus ataques contra el progresismo, condenando en general a los jesuitas en México, al considerar que se habían convertido en agentes del marxismo y también posicionándose desfavorablemente en torno a algunos escritos de Enrique Maza y Alfonso Sahagún. Aunado a lo anterior, rebatió los planteamientos filosóficos de Teilhard de Chardin. Cabe resaltar que un nuevo enemigo fue el objetivo de Abascal en esta obra: el sedevacantismo, pues planteó la imposibilidad de que un Papa caiga en la herejía con base en argumentos históricos, teológicos y filosóficos (basados en el tomismo) y atacó duramente a Sáenz Arriaga y a Capistrán Garza.

También en 1973, el exlíder sinarquista publicó *En legítima defensa y más en defensa del papado*,¹²⁰ obra en la cual presenta su postura en torno a un enfrentamiento que tuvo con grupos ligados a los Tecos y a Anacleto González Flores Guerrero (de quien se hará referencia más adelante). Además, Abascal profundizó en su argumentación para tratar de demostrar que un Papa no puede caer en la herejía.

¹¹⁸ Salvador Abascal, *La secta socialista en México*, México, Ser, 1971.

¹¹⁹ Salvador Abascal, *Contra herejes y cismáticos*, México, Tradición, 1973.

¹²⁰ Salvador Abascal, *En legítima defensa y más en defensa del papado*, México, Tradición, 1973.

Otras personalidades afines a Abascal fueron Celerino Salmerón, autor de *Las grandes traiciones de Juárez*, obra que ponía a discusión el culto a Benito Juárez con base en su papel en el Tratado McLane-Ocampo, y el periodista Salvador Borrego, quien se desempeñó como jefe de la redacción central de la cadena García Valseca (entre 1965 y 1974) y es autor de cerca de 50 libros, entre los que destacan *Derrota mundial*, en el que narra el desarrollo de la segunda Guerra Mundial desde una perspectiva favorable a la Alemania nacionalsocialista, y *América peligra*, donde hace una descripción general de la historia del continente y en especial de México, interpretándola a la luz de la “conspiración judeomasónica”. Salmerón y Borrego también publicaron algunos textos opuestos al progresismo en *La Hoja De Combate*, pero de forma más esporádica y criticando sucesos muy puntuales. Salmerón escribía con frecuencia artículos en los que se atacaba a Sergio Méndez Arceo (con quien incluso tuvo enfrentamientos verbales) y en los que denunciaba innovaciones litúrgicas demasiado radicales en algunas parroquias. Por su parte, Borrego tenía en esta época una sección en *La Hoja de Combate* denominada “Noticias de Fondo” en la que solía comentar sobre diversos sucesos del acontecer nacional e internacional, y de vez en cuando denunciaba alguna expresión favorable a la izquierda de algún obispo o sacerdote. En sus libros de esos años Borrego casi no abordaba el tema religioso, lo cual cambiaría en las décadas siguientes.

Después de revisar las principales obras en las que los autores representativos del intransigentismo católico fundamentaron sus planteamientos ideológicos, las siguientes páginas se enfocan en ciertas comunidades y agrupaciones que destacaron en las corrientes opositoras al progresismo a raíz del Concilio Vaticano II, las cuales se desarrollaron entre 1971 y 1978, y además se mencionan acontecimientos relevantes que impulsaron en estos años la corriente aludida.

Una agrupación surgida en los años setenta fue el Movimiento Cívico Tradicionalista. Entre sus principales dirigentes se hallaban Octavio Elizalde Pérez, jefe nacional; Celerino Salmerón, secretario general (ambos relativamente cercanos a Abascal y de vertiente conservadora intransigente, a pesar del uso del término “tradicionalista” en su nombre); Abelardo Rodríguez,

secretario de finanzas; Gonzalo Codina, secretario del Consejo; Miguel Ángel Perera, delegado del Distrito Federal; José Barragán, secretario de formación, y Óscar Méndez Casanueva, secretario juvenil. Esta organización, que no estaba exclusivamente motivada por la cuestión religiosa sino también por temas político-históricos, reivindicaba la historiografía conservadora y organizaba, entre otras actividades, homenajes anuales a Agustín de Iturbide, a quien consideraban el auténtico libertador de México. Esta agrupación difundió posturas opuestas ante algunas innovaciones que trajo el Concilio Vaticano II, aunque sin criticar a la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo de sus acciones en el campo religioso fue una carta fechada el 6 de octubre de 1970, en la que alertó a la jerarquía episcopal mexicana sobre un foro juvenil a celebrarse en noviembre de ese año en Durango que contó con la participación del obispo de Cuernavaca:

Es significativo el hecho de que se haya invitado a Mons. Sergio Méndez Arceo para encargarlo de la presentación de estos actos. Han sido públicas y notorias las nefastas consecuencias que se han derivado de las intervenciones de este prelado, en “confrontaciones” efectuadas en la Universidad Nacional y en otras instituciones. Su reciente intervención en plan de mitin callejero y populachero en la ciudad de Puebla, en donde hizo profesión de fe marxista en detrimento de nuestra fe católica.¹²¹

Como se puede observar, Méndez Arceo no sólo era atacado en libros sino también por agrupaciones que mostraban un anticomunismo que pretendía obstaculizar cualquier manifestación potencialmente subversiva en el seno mismo de la Iglesia, incluyendo actividades catalogadas como “académicas”. De hecho, eran constantes los ataques a las iniciativas progresistas del jerarca de la capital morelense por parte de Celerino Salmerón, uno

¹²¹ AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

de los líderes del grupo mencionado, tal como lo atestiguan diversos testimonios¹²² referentes a las acciones de dicho militante intransigente.

Al criticar las actividades y declaraciones de Sergio Méndez Arceo en su viaje a Chile, los líderes del Movimiento Cívico Tradicionalista escribieron a los obispos lo siguiente:

Venimos por la presente a pedir de nuestra Jerarquía Eclesiástica una formal y absoluta condenación a la doctrina y a la postura doctrinaria del señor Obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y como consecuencia de lo anterior, la solicitud de parte de Uds., ante la Sede Apostólica, de la destitución de su cargo, de tan nefasta persona. Calificamos de nefasta la personalidad del señor Méndez Arceo, en virtud de que su ejemplo ha sido secundado por algunos miembros de la Jerarquía Eclesiástica, por cada día mayor número de sacerdotes, religiosos y seculares, los cuales, encabezados por el señor Obispo de Cuernavaca, han dado un viraje doctrinario, pretendiendo convencernos e inducirnos a la aceptación de la doctrina y práctica de un materialismo ateo –contrario a la doctrina de Cristo– sintetizado en el socialismo y en el comunismo internacional. Frente a esta actitud no podemos callar, ni la podemos tolerar, en consecuencia, debemos hablar y así lo hacemos.¹²³

Aunque los jerarcas eclesiásticos nunca escucharon las exigencias de los sectores opuestos al progresismo católico en torno a la destitución del obispo de la capital morelense, los conservadores intransigentes, como lo eran los dirigentes del Movimiento Cívico Tradicionalista, nunca renunciaron a la obediencia a la estructura “oficial” de la institución religiosa. Además de sus críticas contra el prelado de Cuernavaca y otros clérigos progresistas, los militantes de este movimiento promovían frecuentes denuncias ante los obispos de aquello que consideraban abusos litúrgicos, como las misas en las

¹²² “Carta pública al obispo de Cuernavaca sobre los acontecimientos de la zona oriental de la diócesis”, s. l.: s.e., s. f.; y Sergio Méndez Arceo, “A los fieles cristianos del Estado de Morelos, diócesis de Cuernavaca”, 29 de marzo de 1973. Archivo Diocesano Sergio Méndez Arceo, referencia de María Luisa Aspe.

¹²³ AHAM, Base Cancillería, caja 74, exp. 2.

que se usaba música profana, documentando los casos de las parroquias en las que tenían lugar prácticas que ellos estimaban como irreverentes y aun blasfemas. Se quejaban inclusive de la innovación de recibir la comunión de pie y en la mano, además de que denunciaban las inclinaciones marxistas que diversos clérigos podían mostrar en sus homilías.

El 6 de noviembre de 1971 se erigió en la diócesis de Tlalnepantla, Estado de México, bajo la dirección del sacerdote Manuel Molina, la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X. Se presentó como un organismo que apoyaría, desde una perspectiva crítica hacia el progresismo, la formación y espiritualidad particularmente de los clérigos y seminaristas (esta agrupación a pesar de su nombre era de índole conservadora intransigente sin ninguna relación con la FSSPX). En su manifiesto fundacional¹²⁴ declaraba su compromiso de fidelidad al Papa y a los obispos, la devoción a la Virgen de Guadalupe, la afirmación de una correcta orientación doctrinal, y el objetivo del fomento de las vocaciones eclesiásticas y de la santidad sacerdotal. Esta asociación no se libró de las críticas del sedevacantismo, como se observa en un panfleto fechado en febrero de 1972 y divulgado por el Círculo Profesional de Católicos del Distrito Federal (que posiblemente era un membrete ligado a simpatizantes de Sáenz Arriaga). En dicho texto se critica al líder de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X, el padre Molina, por haber dicho en un artículo de la revista *Misión Bíblica* que estaban automáticamente excomulgados todos aquellos que criticasen al Papa (desde luego, Sáenz Arriaga entre ellos) y quienes tuvieran amistad con Sergio Méndez Arceo.¹²⁵ No obstante, estos ataques, la asociación siguió funcionando durante algunos años más en la diócesis de Tlalnepantla.

Como se mencionó anteriormente, fue la publicación de *La Nueva Iglesia Montiniana*, lo que le valió a Sáenz Arriaga la excomunión decretada por el arzobispo de la Ciudad de México, Miguel Darío Miranda, el 20 de diciembre de 1971. Este suceso suscitó una serie de reacciones entre los intransigentistas mexicanos y aun extranjeros, que fueron decisivas para que

¹²⁴ *Ibid.*, caja 61, exp. 16.

¹²⁵ *Idem.*

las diferencias entre tradicionalistas (principalmente en estos años sedevacantistas) y conservadores intransigentes se ahondaran.

El exjesuita vio incrementada su fama más allá de las fronteras debido a su excomunión, como lo demuestra el que unos simpatizantes italianos dañasen el escudo cardenalicio de Miranda expuesto en el Vaticano y pintasen un grafiti en el edificio del Colegio Mexicano como protesta,¹²⁶ aunque otras fuentes señalan que el escudo lapidado fue el que se encontraba en el templo de Santa María de Guadalupe de Roma.¹²⁷

Sáenz Arriaga viajó por Europa durante 1972 para exponer su situación ante simpatizantes y visitó entre otras ciudades la capital italiana, donde impartió una ponencia para la Confederazione Civiltà Cristiana¹²⁸ en la que declaró que su excomunión no era válida.¹²⁹ También visitó a Marcel Lefebvre en el Seminario de Écône,¹³⁰ aunque el encuentro fue bastante cordial y tras el mismo ambos se expresaron admiración mutua, el arzobispo francés no compartió su posicionamiento sobre el papado y no hubo ligas tan relevantes entre el exjesuita y el prelado europeo. Sáenz Arriaga después de su excomunión logró un buen nivel de popularidad ante quienes juzgaron la pena canónica como injusta y con ello logró, de hecho, el liderazgo entre quienes siguieron la corriente sedevacantista. Incluso algunos sacerdotes se le unieron en sus labores en favor del tradicionalismo, entre los que destacaban Moisés Carmona, de Acapulco, y Adolfo Zamora Hernández.

La excomunión de Sáenz Arriaga fue uno de los temas que más encendieron la polémica entre tradicionalistas y conservadores intransigentes; numerosos desplegados y artículos periodísticos se publicaron en medios

¹²⁶ Blancarte, *op. cit.*, p. 284; y Pacheco, “Tradicionalismo...”, p. 356.

¹²⁷ AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39.

¹²⁸ La Confederazione Civiltà Cristiana es una asociación italiana de laicos, dedicada a la defensa de la civilización cristiana contra tendencias que considera subversivas y antinaturales; actualmente no son tradicionalistas, aunque puede considerárseles conservadores intransigentes, debido a que en su página web atacan las expresiones progresistas dentro de la Iglesia y hablan del llamado “nuevo orden mundial”, de índole masónica. Véase Confederazione Civiltà Cristiana. <<http://www.civiltacristiana.com/>>. Consultada el 24 de abril de 2016.

¹²⁹ Pacheco, “Tradicionalismo...”, p. 357.

¹³⁰ “Entrevista al padre Jean Michel Faure, 1er. superior del Distrito de México y América Central”, *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 19.

periodísticos de manera frecuente durante los meses posteriores al acontecimiento. Algunos intelectuales católicos, a partir de la mencionada medida disciplinar, hicieron explícita su adhesión al sedevacantismo como Antonio Rius Facius (aunque de manera gradual y discreta) y René Capistrán Garza. Inclusive el periodista Manuel Buendía se expresó en contra de la medida canónica, aunque este último no por coincidir con las ideas sedevacantistas sino por evitar que se hiciera del excomulgado un mártir.¹³¹ No faltaron las agrupaciones que pagaron desplegados en algunos medios de prensa para apoyar a Sáenz Arriaga y protestar por su excomunión; un ejemplo de ello fue el Círculo Profesional de Católicos del Distrito Federal (el cual fue un membrete de algún grupo de seguidores del exjesuita),¹³² que señaló en un texto:

Muchos católicos se preguntan ¿por qué tanta inquina, tanto odio, tanta sevicia, de estos papólatras contra el padre Sáenz? y la respuesta está explicada por el siguiente hecho: Como el Cardenal Darío Miranda cumplió 77, “jueves de Corpus” tratando de cumplir con la norma conciliar de retirarse a los 75 “inviernos” quedó pasmado por la “generosidad” de Paulo VI quien rechazó la renuncia y pidió a Darío Miranda continuara al frente de la Arquidiócesis más grande del mundo [...] el Cardenal que tenía necesidad urgente de manifestar su gratitud y reconocimiento a Paulo VI, por tan señalado favor, no podía desperdiciar la oportunidad –según dijo– que le dio el padre Sáenz al criticar la negligencia del Papa que no combate la herejía y no salvaguarda el depósito que le fue encomendado como Sucesor de Pedro, por lo cual procedió cual moderna Judith a decapitar a “Olofernes” [sic] Sáenz Arriaga.¹³³

¹³¹ Pacheco, “Tradicionalismo...”, pp. 356-357.

¹³² La estrategia de usar membretes fue común en varias agrupaciones tradicionalistas, con la finalidad de dar a la opinión pública la idea de que existían numerosas organizaciones que coincidían con las mismas ideas. No obstante, en la realidad sólo existían de nombre, o bien, eran grupúsculos constituidos por una o dos decenas de personas como máximo.

¹³³ AHAM, Base Cancillería, caja 61, exp. 16.

Sería cuestionable dar la razón a lo que se plantea en este desplegado, en el sentido de las intenciones ocultas que motivaron la penalidad impuesta por Darío Miranda al líder sedevacantista, pero es interesante analizar que buena parte de los argumentos de los defensores de Sáenz Arriaga se basan en la idea de que se había cometido una injusticia porque Paulo VI y los obispos que lo seguían no habían impuesto ninguna sanción canónica a ningún clérigo o jerarca que, según la perspectiva tradicionalista, había caído en herejías mucho mayores que aquellas que se le imputaban al exjesuita.

El Movimiento Cívico Tradicionalista, que no tuvo un pronunciamiento claro, ni a favor ni en contra de la excomunión a Sáenz Arriaga, fue atacado por un simpatizante anónimo del sedevacantismo, en los siguientes términos:

Los seculares antiprogresistas estamos completamente desunidos, divididos y desorientados, actuando a tontas y a locas. Con el Movimiento Cívico Tradicionalista pasa lo mismo que con el Familiar Cristiano. Que ni es movimiento, ni es cívico ni es tradicionalista. Con motivo de la excomunión dictada en contra del padre Sáenz Arriaga, ese “Movimiento” adopta una pose neutralista y la impone a todos sus miembros. (Afortunadamente yo me separe de él), sin caer en cuenta de que quien no está con Cristo está contra Él, y que siempre, especialmente en épocas de peligro, esa pose neutralista sólo se justifica cuando se sufre un idiotismo patológico.¹³⁴

Este duro ataque refleja el grado de antagonismo y polarización que se estaba gestando entre los propios intransigentistas que si bien tenían enemigos comunes muy poderosos, profundizaron sus divisiones después de la excomunión de Sáenz Arriaga y delimitaron sus posturas de manera cada vez más tajante y rígida.

Quienes apoyaron la decisión de la excomunión fueron desde luego buena parte del resto de los católicos de todas las tendencias, aunque también

¹³⁴ AHAM, Base Cancillería, caja 130, exp. 7.

se pronunciaron a su favor algunos conservadores intransigentistas, como Salvador Abascal Infante quien, como se verá más adelante, endureció radicalmente su postura contra los tradicionalistas, tanto sedevacantistas como lefebvristas. Un ejemplo de las posturas favorables a la penalización contra Sáenz, proveniente del propio equipo de trabajo de Miranda, fue la expuesta por Luis Reynoso Cervantes, entonces colaborador cercano del arzobispo Darío Miranda y años más tarde obispo de Cuernavaca. Este clérigo publicó un folleto en defensa del primado de México en el que defendía la legitimidad jurídica y canónica de la pena de excomunión en contra de los argumentos sedevacantistas (especialmente contra un desplegado de René Capistrán Garza publicado en *El Universal* el 17 de mayo de 1972). En dicho escrito, argumentaba que Sáenz Arriaga había sido excomulgado “por haber intentado en su libro *La Nueva Iglesia Montiniana* subvertir la autoridad del Romano Pontífice y de los obispos atacando su autoridad, paralizando su acción, desprestigiándola, aminorándola, y excitando a los fieles a desobedecerles”.¹³⁵ Era lógico que la jerarquía eclesiástica presentara una argumentación en un tono que aspiraba a ser contundente e inapelable, pues para ellos era una prioridad mantener su autoridad incuestionable ante la envergadura de las transformaciones conciliares y la serie de reacciones que estas habían generado.

En 1972 Joaquín Sáenz Arriaga y sus seguidores fundaron la revista *Trento*, que fue el principal medio de difusión impreso de la corriente sedevacantista. El primer número apareció el 1 de diciembre de 1972 y la publicación estuvo dirigida a partir de su inicio por Abelardo Rodríguez Díaz hasta agosto de 1973; posteriormente por Sergio Ramírez de Arellano, de septiembre de 1973 a abril de 1974; por Luis Castellanos, de mayo de 1974 a febrero de 1975; por Jesús Cruz Baños, de marzo de 1975 a julio de 1980 (aunque Gloria Riestra fue nombrada coordinadora general a partir de julio de 1976). En su primer número se insertó un desplegado que defendía al exjesuita con la firma de Óscar Méndez Casanueva.

¹³⁵ Luis Reynoso, *El fanatismo seudotradicionalista: injurias, calumnias e insultos...*, 1972, p. 10 cit. en AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 50, exp. 11.

Trento incluía no sólo artículos de los sedevacantistas mexicanos como Joaquín Sáenz Arriaga, Moisés Carmona y Gloria Riestra, sino que también difundió en México varios textos de tradicionalistas extranjeros como Guérard des Lauriers, George de Nantes e incluso Marcel Lefebvre, antes de que los sedevacantistas mexicanos lo condenaran por no adherirse a sus posturas respecto al Papa. Además del recurrente anticomunismo que proclamaba en sus artículos, en *Trento* se publicaban llamados de alerta contra el ecumenismo, y a veces se amalgamaban ambos elementos. En mayo de 1973, por ejemplo, se publicó un artículo titulado “Operación 76 y la Iglesia universal”, que pretendía denunciar un plan comunista de unificar a todas las religiones en una Iglesia universal de la fraternidad mundial que estaría al servicio de la Unión Soviética y que habría infiltrado tanto al Consejo Mundial de Iglesias, de raíz protestante, como a la Iglesia católica. En dicho texto se comentaba:

Cambios radicales en las enseñanzas tradicionales de 20 siglos han acercado a Roma no con el cristianismo tradicional, apostólico, como creen muchos católicos ignorantes, sino con el neo-paganismo humanístico, sensual y corruptor del Consejo Mundial de las Iglesias [...] y coincidiendo con esta “descristianización de la cristiandad” que opera para sincretizar los bastiones del protestantismo y del catolicismo a lo que viene a ser un “nuevo evangelio”, ha venido del Kremlin lo que a muchos parece un “ablandamiento” recíproco en la clásica lucha del marxismo hacia la religión.¹³⁶

Aunque antes de 1989 el anticomunismo fuera uno de los componentes ideológicos más visibles en el discurso de los opositores al Concilio Vaticano II, el ecumenismo siempre estuvo presente como una de las innovaciones más perniciosas para los tradicionalistas (pero no fue así en los textos de los conservadores intransigentes). El párrafo anterior es un ejemplo

¹³⁶ “Operación 76 y la Iglesia Universal”, *Trento*, núm. 12, 15 de mayo de 1973, p. 3, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

de cómo pueden mezclarse ambos elementos de antagonismo en un lenguaje conspiracionista, según el cual el ecumenismo pretendía formar una gran Iglesia universal que favoreciera la dominación comunista mundial.

En *Trento* también se ventilaban las rivalidades entre núcleos intransigentistas, las cuales desde luego involucraban a las publicaciones de cada una de las tendencias. En mayo de 1974, Luis Castellanos, director de *Trento*, publicó una carta abierta en la que criticó lo que consideraba una actitud ambigua por parte de Octavio I. González, el director de *Integridad*: “Exijo, no pido, defina usted su posición ambigua, ya que esta unas veces se inclina aparentemente a la derecha y otras veces abiertamente se pone del lado del enemigo, haciendo causa común con él”.¹³⁷ Quizás esta ambigüedad que percibía el director de *Trento* se debía a que, como publicación conservadora intransigente que era, *Integridad* podía un día atacar al progresismo y al siguiente número alabar al papa Paulo VI, que para los sedevacantistas era el responsable último de la apostasía de la Iglesia.

Otra publicación surgida en estos años, también en el ámbito sedevacantista, fue el boletín mensual de 10 páginas denominado *El Enano del Tapanco*, dirigido por Carlos Franco y que se distribuía en la Ciudad de México. El primer número de este medio impreso apareció el 18 de mayo de 1972 y se especializó en la denuncia de ciertos abusos litúrgicos y en artículos anticomunistas al lado de otros que condenaban el ecumenismo. Un ejemplo de estos últimos es un artículo titulado “Operación 76” que retomó la misma teoría conspirativa que *Trento* ya había dado a conocer.¹³⁸ Esta publicación también hacía referencia a las presuntas apariciones de la Virgen María en Puruarán (lo que indica que había un sector de sedevacantistas que sí aprobaban esa aparición, de la cual se hablará más adelante), reproducía artículos de otras revistas tradicionalistas del extranjero como *Roma*, de Argentina,

¹³⁷ Luis Castellanos, “Unión en torno a la tradición mariana”, *Trento*, 15 de mayo de 1975, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹³⁸ Dídimo, “Reflexiones y comentarios. Operación 76”, *El Enano del Tapanco*, núm. 33, abril 1975, pp. 4-5, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Movimientos tradicionalistas, 1975-2000, exp. 1975-1978-II.

y aludía a las novedades en torno a la actividad de Marcel Lefebvre (en un momento en que los sedevacantistas no lo habían condenado).¹³⁹

También en 1972 hubo acontecimientos importantes en el ámbito del conservadurismo intransigente. Salvador Abascal rompió con editorial Jus debido a que no estaba de acuerdo con que se aprobara la publicación de obras que según su parecer difundían el progresismo católico, por lo que decidió fundar y dirigir editorial Tradición, y en ella prosiguió con su labor de difusión de la historiografía conservadora, a la que se agregaron la filosofía tomista, la denuncia contra el comunismo y la masonería. Aunado a ello se dieron a conocer, en Tradición, libros de su propia autoría que trataban tanto temas históricos y morales como cuestiones de polémica religiosa, ya no sólo contra los progresistas sino también contra los tradicionalistas.

Las divergencias entre los sedevacantistas y los conservadores intransigentes llegaron a un grado elevado de rispidez a partir de 1972 y durante el resto de la década. Ambos se acusaban mutuamente de ser “judíos” infiltrados en la Iglesia, lo cual era el peor insulto que un seguidor de cada una de estas corrientes ideológicas podía recibir. Un ejemplo de ello se puede observar en *Contra la gran traición*, en donde Gloria Riestra criticó a Salvador Abascal diciendo que este no reconocía la herejía en la que había caído Paulo VI y que el director de editorial Tradición seguía “el capricho particular de un hombre de quien ya no podemos dudar, aunque no fuera más que por el solo hecho de conceder la comunión a los herejes, que es el padre del cisma, el hereje máximo y destructor de la Iglesia, por culpa de quien se han perdido y se siguen perdiendo tantas almas”.¹⁴⁰ Para Riestra, “al lic. Abascal le dejan incólume las verdaderas herejías, sacrilegios y profanaciones oficialmente legalizados en la nueva Iglesia, y anda buscando con lupa ‘herejías’ a quienes no las profesan”.¹⁴¹ El ataque a Abascal era motivado por sus intentos de justificar a toda costa las disposiciones papales, aun aquellas que buscasen

¹³⁹ Varios ejemplares de *El enano del tapanco* entre 1975 y 1977 se pueden consultar en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Movimientos tradicionalistas, 1975-2000, exp. 1975-1978-II.

¹⁴⁰ Riestra, *Contra...*, p. XI.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 179.

profundizar el diálogo con los protestantes o que promoviesen las celebraciones litúrgicas interconfesionales.

Abascal consideraba que el dogma de la infalibilidad papal abarcaba casi cualquier decisión del obispo de Roma: “Los hijos espirituales de Sáenz Arriaga y Gloria Riestra tienen que repetir la falsedad de que, si sólo hablando *ex cathedra* define dogmas el Papa, no hablando *ex cathedra* puede incurrir en herejía. Hasta la saciedad se les ha explicado que la infalibilidad *ex cathedra* implica necesariamente la inerrancia o imposibilidad de caer en herejía no hablando *ex cathedra*”.¹⁴² De esta manera, la fidelidad papal de Abascal, basada en los argumentos mismos del Concilio Vaticano I, mostraba una postura radical en varios aspectos debido a que el exlíder sinarquista dotaba a cualquier cosa que dijese el Papa, de una sacralidad exagerada.

Abascal llegó a criticar a Sáenz Arriaga con el siguiente comentario irónico: “Joaquín I, quien ha sido escogido por Dios en este momento, el más difícil de toda la historia, para salvar a la Iglesia y para juzgar a las doce tribus, sentencia de manera inapelable que el ataque progresista es patrocinado y dirigido por Paulo VI [...] aunque el primero en denunciar el progresismo como activo destructor de la Iglesia ha sido el propio Paulo VI”.¹⁴³ Como puede observarse, Abascal mantenía la misma postura que tenía el conjunto de los intransigentistas durante los años sesenta, es decir, consideraba que los excesos progresistas se debían no al Concilio Vaticano II o a Paulo VI, sino a la desobediencia que de estos hacían los innovadores radicales.

El 11 de julio de 1973, una docena de jóvenes, presuntamente instigados por Anacleto González Flores Guerrero, personaje que fungía como agente de los Tecos en el entonces Distrito Federal, apedrearon la casa de Salvador Abascal, ubicada en el barrio de Tacubaya, en el Distrito Federal:

El día 11 de julio poco antes de las 3 de la madrugada mi casa fue apedreada y en su barda pintaron los enemigos del Papa, con grandes letras

¹⁴² Salvador Abascal, *La Hoja de Combate*, 12 de julio de 1978, p. 3, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁴³ Salvador Abascal, “Sáenz Arriaga fuera de quicio”, *La Hoja de Combate*, 12 de abril de 1973, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

rojas, cuatro palabras: JUDÍOS, JUDÍOS, MERCENARIOS, PAPOLATRAS. El día 18 del mismo mes, alguien echó por debajo de la puerta de entrada de mi casa una bolsa con un panfleto de 16 páginas titulado “SALVADOR ABASCAL INFANTE” -¡Cuánto honor para mí! Con una estrellita judía de seis picos, amorosamente dibujada, sobre la I de INFANTE [...] firma el viscoso aborto el Ing. Anacleto González Flores G. Por una imaginaria Unión de Católicos Mexicanos.¹⁴⁴

Durante los meses siguientes, Abascal publicó en el libro *En legítima defensa y más en defensa del papado* los detalles de los incidentes arriba enunciados, lanzando la siguiente aseveración: “Quienes odiaban a muerte a Juan XXIII y tratan de dar muerte cuando menos moralmente a Paulo VI, tienen que odiar también de muerte a quienes defendemos a estos dos legítimos Papas. Yo acepto de antemano todos los peligros”.¹⁴⁵ Con esto, Abascal se asumía como el defensor por excelencia del papado, en un discurso de autosacrificio que pretendía exaltar la figura del obispo de Roma.

Anacleto González Flores Guerrero respondió así: “Quedaba en reserva el gran recurso farisaico, presentarse como víctima, como el hebreo Allende Gossens, y así ocurrió que la casa de abascal [*sic*] fue pintarrajeada, aun cuando al acudir a un diario montinista para dar publicidad al asunto, la dignidad personal quedara en minúscula, como el apellido abascal [*sic*]. Quien acude a los medios de comunicación para buscar protección a su hogar amagado, se exhibe como un pobre hombre”.¹⁴⁶ El adversario sedevacantista de Abascal no condenó la agresión sufrida por Abascal, sino que intentó poner sobre la mesa argumentos que rayaban en la descalificación personal, lo cual era un rasgo de la intensidad a la que llegó el conflicto.

¹⁴⁴ Salvador Abascal, “Atenta invitación a mis enemigos”, *La Hoja de Combate*, 12 de agosto de 1973, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas. [Las palabras en versales y versalitas aparecen así en el original].

¹⁴⁵ Abascal, *En legítima...*, p. 43.

¹⁴⁶ Anacleto González Flores Guerrero, “Salvador Abascal Infante y el teatro judaico”, *Trento*, núm. 39, 1 de agosto de 1973, p. 3, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas. Se respetó la ortografía de la fuente original.

Para Salvador Abascal, la Iglesia era indestructible: “Es claro que el Judaísmo Internacional es el máximo enemigo del Catolicismo y de la Civilización; pero esto no quiere decir que así como se apodera él de los gobiernos temporales, le sea posible apoderarse también del supremo gobierno espiritual de la Iglesia, como si el Espíritu Santo se descuidara y abandonara a su esposa inmaculada”.¹⁴⁷ En estas líneas, además del notorio discurso antijudío, se muestra también una confianza absoluta en la idea de que la Iglesia no sería vencida por quienes Abascal consideraba sus máximos enemigos. Aunque esa era una idea común a todos los intransigentistas, difería en la manera en que la institución eclesiástica triunfaría.

Como se mencionó antes, el arzobispo Marcel Lefebvre no escapó a las críticas de Abascal, aunque estas se dieron hasta 1977, pues en *La Hoja de Combate* el exlíder sinarquista afirmaba del prelado francés lo siguiente: “A Lefebvre le pasó lo que a muchos eclesiásticos en todos los Concilios. Sufre por falta de Fe. Porque el Concilio Vaticano II y el Papa no los considera sino desde un punto de vista humano”.¹⁴⁸ De esta manera, Abascal exponía su reconocimiento al Concilio Vaticano II y manifestaba que el criterio de fe era el único que debería tomarse en cuenta al recibir la doctrina papal sin que mediara ningún análisis intelectual del mismo.

Para continuar con lo relativo al surgimiento de algunas comunidades tradicionalistas, se hace ahora referencia a un núcleo ligado a una presunta aparición mariana. En 1973 se iniciaron las supuestas comunicaciones de la Virgen María en la población de Puruarán, Michoacán, según las cuales la Madre de Dios habría condenado las innovaciones promovidas por el Concilio Vaticano II. El lugar se convirtió en un centro de peregrinaje y, con el tiempo, en una comunidad exclusivista, sectaria y autárquica denominada Nueva Jerusalén. El culto estaba encabezado por el sacerdote Nabor Cárdenas,¹⁴⁹ quien celebraba la misa del rito tridentino y se oponía al Concilio Vaticano II, respaldado por la supuesta vidente Gabina Romero. Durante los

¹⁴⁷ Abascal, *En legítima...*, p. 19.

¹⁴⁸ Salvador Abascal, “Los lefebvristas no son romanos”, *La Hoja de Combate*, 12 de agosto de 1977, p. 8, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁴⁹ Blancarte, *op. cit.*, pp. 337-338.

años setenta y ochenta, dos jesuitas tradicionalistas, que sin embargo nunca se declararon sedevacantistas, acudieron a la población para apoyar el trabajo espiritual que se desarrollaba en la comunidad, en donde además podían continuar celebrando libremente la misa tridentina. Estos clérigos eran Benjamín Campos (quien, como se verá en el capítulo VI, fue un actor relevante en el desarrollo del tradicionalismo en Guadalajara) y Adonay Correa. Ambos, tras decepcionarse de la experiencia de la Nueva Jerusalén, comenzaron a colaborar a partir de los años ochenta con la FSSPX.

En torno a las apariciones de Pururarán, no hubo un acuerdo general entre las distintas tendencias intransigentistas acerca de su veracidad. Varios sedevacantistas tenían una postura de oposición y condena, como lo ejemplifican las palabras de Gloria Riestra haciendo referencia a los dos jesuitas mencionados en el párrafo anterior:

El Padre Adonay Correa, el otro jesuita, comenzó su “apostolado” entre los tradicionalistas asistiendo a un centro de “apariciones de la Virgen María” junto con el Padre (Benjamín) Campos, en el pueblo de Pururarán, Mich., para oficiar ahí para los miles de peregrinos que iban a conocer –y van aún– los mensajes de los “videntes” y venerar una imagen de la Virgen pintada en tela, de la que desde un principio se dijo que era “la encarnación de La Virgen”. O sea que la Virgen María estaba “encarnada” en dicha tela. Y así, inexplicablemente continúan ambos siendo miembros de la deteriorada Compañía de Jesús, y al mismo tiempo “tradicionalistas” con permiso de asistir al gran número de católicos –en su mayoría confundidos– que desean más que nada asistir a una Misa verdadera y recibir los Sacramentos. El precio es el aumentar en lo doctrinal, la confusión, y quedar inmunes, “espiritualmente vacunados” contra la tesis de la Sede Vacante, y por lo mismo inmovilizados para la verdadera lucha.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Gloria Riestra, “Breve reseña sobre el tradicionalismo en México”.

El padre Adonay Correa difundió durante los años setenta, a través de la editorial Difusora Mariana, varios de los presuntos mensajes de la Virgen María e inclusive bajo el mismo sello publicó algunos de los textos de monseñor Lefebvre.

A través de los años la comunidad adquirió tintes de secta apocalíptica y de microsociedad teocrática, lo que causó el alejamiento tanto de Benjamín Campos como del padre Correa. Nabor Cárdenas, apodado “papá Nabor”, murió en 2008, con lo que se abrió un periodo de disputas en la comunidad, en medio de denuncias de abusos laborales y sexuales, junto con escándalos de diversa índole por parte de personas que vivieron en algún momento en la Nueva Jerusalén.

No obstante las aparentes afinidades y el involucramiento temporal de algunos tradicionalistas con la comunidad de Puruarán, sería erróneo considerar a este movimiento como tradicionalista o intransigentista, ya que aquellos que fueron sus sacerdotes no se afiliaron directamente a ninguna de las corrientes tradicionalistas que se analizan en este estudio y, además, su línea de sucesión apostólica se puede encontrar más del lado de corrientes vetero-católicas (corriente que surgió en Europa en el siglo xix en oposición al Concilio Vaticano I y en especial a la proclamación del dogma de la infalibilidad papal) que de alguno de los obispos tradicionalistas.

En México, las expresiones en favor de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X iniciaron cuando algunos católicos tradicionalistas se organizaron para protestar contra la suspensión *a divinis* que se dictó contra Marcel Lefebvre en junio de 1976, acontecimiento que en los medios de comunicación se denominó “el Caso Lefebvre”. Uno de estos grupos se autodenominó Fraternidad Sacerdotal San Pío X-Rama Seglar y bajo este nombre publicó varios desplegados en periódicos de todo México¹⁵¹ para protestar por la medida adoptada contra el arzobispo francés y denunciar lo que consideraba las herejías protestantizantes que implicaban las reformas litúrgicas, además de afirmar la ilegitimidad de la prohibición de la misa de San Pío V. Sus dirigentes eran, según los firmantes de los desplegados, Salvador Cervantes y

¹⁵¹ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1976.

Sergio Apodaca, aunque se desconoce si estas personas tuvieron alguna liga con alguna otra agrupación. Cabe aclarar que dicha “rama seglar” no tenía ningún vínculo oficial con la FSSPX y lo más probable es que fuera sólo un membrete de alguna otra organización.

De hecho, el periódico sedevacantista *Trento* denunciaba en una inserción pagada, el 15 de septiembre de 1976, publicada en *El Informador*, que la mencionada “rama seglar” no tenía ninguna autorización para hablar en nombre de la organización fundada por monseñor Lefebvre y que era una maniobra del jesuita Benjamín Campos para comprometer al arzobispo francés con la comunidad ligada a las apariciones de Pururarán.¹⁵²

Otro de estos grupos (o quizás sólo membrete) fue el Frente Juvenil Guadalupano (FGJ), que se manifestó en la prensa contra la suspensión *a divinis* aplicada al arzobispo francés, también en septiembre de 1976. Un artículo de *Excelsior* aparecido por las mismas fechas menciona que el FGJ envió una carta al Vaticano para denunciar que la nueva misa fue elaborada con la colaboración de pastores protestantes y que era falsa la acusación de cisma, hecha contra Lefebvre.¹⁵³ La misiva que se menciona fue firmada por José Horacio Rivera y el secretario de la organización, Héctor Guiscafré Gallardo. Cabe mencionar que la familia Guiscafré fue una de las fundadoras de la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe en 1987, la primera atendida por la FSSPX en instalarse en la Ciudad de México.

Entre julio y agosto de 1976 se había anunciado la posibilidad de una visita a México del arzobispo Marcel Lefebvre por invitación de la Unión Católica Trento (UCT), pero no se llevó a cabo debido a que, por presiones del episcopado mexicano, el gobierno mexicano le negó la entrada al país, de ahí que el sacerdote de la FSSPX, Michel André, hizo la visita en calidad de representante. En una conferencia ofrecida en la sede de la UCT, comentó que “el Concilio Vaticano II es el causante de la crisis (de la Iglesia) y que actualmente hay ‘demagogia y revolución en la Iglesia’ ya que ‘los católicos liberales

¹⁵² “Maniobra jesuítica contra el arzobispo Lefebvre”, *El Informador*, 15 de septiembre de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1976.

¹⁵³ “El Evangelio no puede identificarse con ideologías: Cardenal Salazar”, *Excelsior*, 12 de septiembre de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1976.

están enfermos de ser católicos' y 'los seminarios llenos de falsas teorías'".¹⁵⁴ El 6 de agosto este sacerdote ofició una misa en la iglesia del pueblo de Atlatlahucan, en Morelos, lugar en donde desde hacía varios años se suscitaba un fuerte enfrentamiento por la presidencia municipal entre los tradicionalistas y los progresistas. Dicha liturgia tridentina causó contrariedad a Sergio Méndez Arceo.

La jerarquía eclesiástica no sólo maniobró para evitar la entrada de monseñor Lefebvre a México, sino que el 30 de agosto de 1976 publicó un par de documentos: la "Declaración del Episcopado Mexicano acerca de la actitud de Monseñor Marcel Lefebvre"¹⁵⁵ y "Algunas orientaciones sobre el caso Lefebvre", en los cuales los obispos condenaban la postura del arzobispo francés al considerarla un acto de rebeldía contra el sucesor de san Pedro, al no aceptar su suspensión *a divinis* y por argumentar que es opuesta al necesario cambio que exigen los tiempos. Por ejemplo, en el segundo texto, los obispos mexicanos respondían a quienes alegaban que era injusto prohibir la misa codificada por san Pío V en el siglo xvi: "De entonces acá el mundo ha vivido cuatro siglos, y querer parar la historia para que el mundo no cambie, es un empeño inútil; suponer que no ha cambiado, es una pueril y trágica ilusión; querer vivir en el ayer, es renunciar a nuestra misión cristiana de salvar al hombre de hoy".¹⁵⁶ El llamado a la aceptación del cambio y a vivir según el "espíritu de los tiempos" eran palabras que sonaban a herejía a los oídos de los tradicionalistas, pues esto era transigir con el enemigo mundano y renunciar a la proclamación de la verdad divina ante un mundo neopagano.

El "Caso Lefebvre" (es decir, el tema de la suspensión *a divinis* del arzobispo francés) y su primer intento fallido de visitar México fue la ocasión para que varios actores se posicionaran en torno al intransigentismo opositor

¹⁵⁴ "El padre Michel André, 'Demagogia y revolución en la Iglesia'", *Excélsior*, 10 de agosto de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, exp. 1975-1976.

¹⁵⁵ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, exp. 1975-1976.

¹⁵⁶ "Algunas orientaciones sobre el caso Lefebvre", México, Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1976, p. 7, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, exp. 1975-1976.

al Concilio Vaticano II. Uno de estos fue la Unión Nacional Sinarquista,¹⁵⁷ organización que después de que en sus primeros años planteara un nacionalismo católico con rasgos autoritarios, sufrió una grave división y la facción mayoritaria surgida de la misma, para mediados de los años setenta, era afín a la democracia cristiana y a una visión moderadamente progresista de la participación de los católicos en política. En su periódico *Orden*, los sinarquistas comentaban, después de haber hecho un resumen de la trayectoria y de los motivos de la suspensión *a divinis*, en junio de 1976:

Se trata tristemente de la desobediencia al Romano Pontífice de una persona cuya vida anterior ha constituido un válido servicio a la Iglesia y al mismo Pablo VI. Es la desobediencia de quien opone sus propias y personales opiniones a la autoridad del Papa, y llega a consumir esa falta de unidad llevando a cabo unas ordenaciones ilícitas. Ese es el núcleo del cisma. No vale decir que hay muchos más que desobedecen en la Iglesia para justificar a Mons. Lefebvre. Desgraciadamente, esa realidad de desobediencia manifiesta ha contribuido no poco a crispar los ánimos, a forjar polémicas, a crear divisiones dentro de la Única Iglesia de Cristo.¹⁵⁸

Con esto, los sinarquistas democristianos tomaban una actitud totalmente favorable al papado, no sólo en consonancia con los conservadores intransigentes sino con otros sectores del catolicismo que, sin hacer mayor análisis de los planteamientos de monseñor Lefebvre, lo descalificaban como simple expresión de soberbia y rebeldía.

¹⁵⁷ Se hace referencia, en este caso, a la facción política de la Unión Nacional Sinarquista que después de la división ocurrida en esta organización en 1944, intentó participar en el sistema electoral mexicano a través de partidos políticos durante varias ocasiones entre los años cuarenta y ochenta, siendo el más destacado de ellos el Partido Demócrata Mexicano. Véase Austreberto Martínez Villegas, *El proyecto de nación sinarquista: del nacionalismo autoritario a la democracia cristiana (1949-1971)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2020.

¹⁵⁸ Juan José Espinosa G. Oteyza, "El caso Lefebvre", *Orden*, octubre de 1976, p. 17, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

En diciembre de 1976, a finales del año en que murió Sáenz Arriaga, se efectuó una reunión de católicos tradicionalistas en Acapulco para dar respaldo público a Moisés Carmona, quien era el sucesor de Sáenz Arriaga como líder espiritual del sedevacantismo. Este sacerdote estaba asignado a la parroquia de la Divina Providencia en el barrio de Dominguito (que entonces era el templo expiatorio del puerto guerrerense). Asistió a la liturgia un representante personal de monseñor Marcel Lefebvre, el sacerdote Héctor Bolduc, quien ofició misa en la mencionada parroquia acapulqueña.¹⁵⁹ Es necesario dejar claro que entre 1976 y 1977, aunque las posturas divergentes entre sedevacantismo y lefebvrismo ya se hallaban definidas, en México los núcleos sedevacantistas todavía no renegaban del arzobispo francés, por eso dieron la bienvenida en Acapulco al sacerdote Bolduc. Este clérigo en la homilía de la misa celebrada en el puerto, el 8 de diciembre de 1976, señalaba, entre otras cuestiones, lo siguiente:

El motivo de que exista en la actualidad una crisis en la Iglesia se debe a que por desgracia muchos obispos y muchos sacerdotes ya no creen en el Sacrificio de la Misa, esto es debido principalmente a los errores que se han diseminado dentro de la Iglesia después del Concilio Vaticano II [...] durante la crisis de la Iglesia, Nuestro Señor Jesucristo ha escogido un pequeño rebaño para que lo siga, quienes están reunidos aquí, escuchando la celebración de la misa, son parte de ese rebaño, en las manos de ese rebaño descansa el futuro de la Iglesia [...] en estos días difíciles las almas de los mártires católicos de México piden a Dios ser oídos, que sean salvados sus compatriotas y descendientes con la ayuda de la Virgen de Guadalupe.¹⁶⁰

Con estas palabras se reafirmaba la idea de los tradicionalistas de ser esa pequeña minoría, esa élite elegida para preservar la fe ante la apostasía

¹⁵⁹ Entrevista al autor anónimo del blog Integrata Mejicano realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 27 de mayo de 2012.

¹⁶⁰ "Mensaje de monseñor Lefebvre sobre la verdadera misa de san Pío V", AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

generalizada no sólo en la sociedad, sino también en la propia Iglesia. El 30 de enero de 1977 se constituyó oficialmente la Unión Católica Trento para agrupar a todos los seguidores de la tendencia sedevacantista. Fue dirigida por el sacerdote Moisés Carmona, aunque se concibió en primer lugar como una forma de agrupar y organizar al núcleo de simpatizantes del sedevacantismo que se había formado en torno a Sáenz Arriaga y, posteriormente, fue convirtiéndose en la asociación que conjuntó a los sacerdotes que siguieron esta postura y, como se verá más adelante, en 1993 se transformó en la Sociedad Sacerdotal Trento.

El 30 de abril de 1977 el obispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, notificó a Moisés Carmona¹⁶¹ sobre su excomunión por su negativa a aceptar las reformas conciliares y por haberse negado a su destitución del cargo de párroco de la Divina Providencia que le había sido decretada por el mencionado jerarca. Carmona permaneció en ese templo gracias al apoyo de sus fieles, quienes enviaron una carta al obispo Bello que incluía, además de una serie de señalamientos contra varios prelados, principalmente Méndez Arceo, entre otras cosas, lo siguiente:

Nosotros no aceptamos la Iglesia modernista del Vaticano II que se está autodestruyendo con la creciente deserción sacerdotal por la vía del matrimonio; por la participación de sacerdotes en movimientos guerrilleros y su conversión al comunismo. [...] el padre Carmona y los feligreses de la parroquia de la Divina Providencia observamos la liturgia tridentina y cumplimos con los sacramentos sin cambios ni mixtificaciones ni desviaciones heréticas [...] Usted carece de autoridad para declarar vacante a la parroquia de la Divina Providencia, para quitarnos al padre Carmona y para imponernos un cura modernista, porque nosotros, los fieles, somos parte integrante de la Iglesia, que tenemos derechos que usted no podrá atropellar y que en uso de nuestros derechos declaramos que nuestro párroco es y seguirá siendo el padre

¹⁶¹ Juan Carlos Flores Rivas, "Presbítero Moisés Carmona Rivera", *Ephemerides Acapulcanae*. Blogs católicos. <<http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-moises-carmona-rivera.html>>. Consultada el 24 de marzo de 2016.

Carmona, que el templo de la Divina Providencia fue construido con nuestras aportaciones, que sostenemos su culto que como comunidad católica tradicionalista nos pertenece y por lo mismo somos nosotros los únicos que podemos y debemos determinar su uso y designar al párroco que atienda al culto y nuestras necesidades espirituales.¹⁶²

En estas líneas no sólo se refleja un discurso opuesto a las reformas conciliares, sino la voluntad autogestiva de una comunidad parroquial que reclamaba una participación de los fieles en las decisiones y rechazaba la injerencia del obispo en la toma de decisiones relacionada con un templo que ellos mismos habían levantado. Curiosamente este último era un argumento que chocaba con el sentido jerárquico de los tradicionalistas, pero fue utilizado de forma pragmática como un arma más en la lucha por mantener la autonomía respecto a los poderes superiores.

En junio de 1977, ante los rumores de un nuevo intento de monseñor Lefebvre por visitar México, Alfredo Torres, secretario general de la CEM, a nombre del Consejo de Presidencia de la misma, emitió un documento en el cual se decía: “En cuanto a su visita a México [de monseñor Lefebvre] en caso de efectuarse, el Consejo de presidencia advierte claramente a los sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles, que Mons. Lefebvre no podrá ni celebrar la misa ni administrar algún sacramento, ya sea fuera, ya sea dentro de cualquier templo o lugar de culto público o privado. Quienes a sabiendas soliciten sus servicios religiosos faltan gravemente por exponerse al grave pecado de fomentar un cisma”.¹⁶³

Cuando se negó de nuevo la entrada a México al arzobispo Marcel Lefebvre, en su segundo intento por entrar al país, el prelado emitió un mensaje a los católicos mexicanos fechado el 12 de julio de 1977, en el que decía:

¹⁶² “Defensa pública de los feligreses del padre Carmona”, *Trento*, núm. 81, 30 de junio de 1977, pp. 3-4, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁶³ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1976.

¿Por qué me negaron la visa? Porque es evidente que nuestra acción molesta a aquellos que son los autores de la subversión en el mundo entero: Subversión en la Iglesia, subversión contra los Estados, subversión en las sociedades. Estas personas evidentemente no nos ven con agrado y tratan de limitar nuestra influencia en todos los campos porque saben muy bien que estamos contra la subversión, pues quien quiera que esté con la tradición de la Iglesia, quien quiera que esté con la tradición en la sociedad, está también con el orden, con el orden querido por Dios, el orden que Dios ha querido en la Iglesia y a través de la Iglesia; el orden que Dios ha querido establecer en las instituciones civiles, y por consiguiente, estas personas que están animadas de intenciones subversivas quieren extender la revolución en el mundo entero, y que por ser bien conocidas no hay necesidad de nombrarlas. [...] ¿Qué consejos podríamos dar a los católicos mexicanos fieles a la tradición? Les decimos, como lo decimos a todos los católicos que deben ser tradicionalistas; les decimos que guarden la Fe [...] si es necesario, no duden hasta en dar su vida para guardar la Fe. Eso es lo que hicieron sus antepasados; sean pues dignos de sus antepasados. En la época actual, fuerzas subversivas se están coaligando en contra de la Fe Católica y si estas fuerzas subversivas acaban por triunfar, la Fe Católica desaparecerá quizás completamente de algunos países. En México, por el contrario, espero que los católicos se mantengan fieles a estas santas tradiciones y se mantengan fieles a la Fe y a la Iglesia de Nuestro Señor.¹⁶⁴

La idea de antagonismo entre orden y subversión es muy marcada en estas líneas, un discurso que inclusive tiene algunos rasgos de afinidad con el de la doctrina de la seguridad nacional, tan en boga por aquellos años en las latitudes sudamericanas. Se reivindica también el pasado cristero, se hace un llamado a defender la fe, dando la vida si es necesario como ellos lo hicieron, lo cual alentaba la confrontación contra todo aquello que se opusiese

¹⁶⁴ “Mensaje de S. E. Mons. Marcel Lefebvre a los católicos mexicanos”, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

al tradicionalismo, especialmente contra la subversión no sólo progresista, sino también marxista.

En torno a este segundo intento frustrado de visita a México por parte de monseñor Lefebvre, la UCT publicó un desplegado firmado por Gloria Riestra, entonces secretaria general y comisionada de prensa, y por Enrique Salinas, secretario de relaciones, en el que, con la intención de dar a conocer el pensamiento del prelado francés y basándose en algunos de sus escritos, se denuncian las innovaciones del Concilio Vaticano II propiciadas por la infiltración de la masonería en la Iglesia, además de mostrarse argumentos contra la legitimidad de la suspensión *a divinis* del prelado francés. Aunado a ello, se hace referencia a las trabas impuestas al Seminario de la FSSPX en Écône postulando lo siguiente:

La nueva Iglesia post-conciliar [...] no puede soportar la presencia viviente de grandes reductos de la verdadera Iglesia Católica, no pre ni “post” conciliar, sino simplemente continua y perenne. Ni menos el riesgo de la existencia de un Seminario cuyo objeto es precisamente perpetuar la simiente sacerdotal heredera de todos los Concilios dogmáticos de la Iglesia, de su Santa Misa y Sacramentos. Por eso dicen, y dicen bien, que “Écône va más allá de Écône” porque no constituye el capricho de un “inadaptado” aislado y rebelde, sino que hacia Écône converge el problema de millares de conciencias atormentadas y porque Monseñor Lefebvre constituye la oposición viviente a la destrucción de la Fe, y la denuncia constante de las herejías que van surgiendo y de las traiciones que se van descubriendo.¹⁶⁵

La UCT, del mismo modo que se opuso a la excomunión de Sáenz Arriaga, argumentaba sobre este tema, con base en la injusticia de la imposición de la sanción canónica, en contra de los obstáculos puestos por Roma

¹⁶⁵ “Frente a la cismática Iglesia postconciliar; Quién es y que pretende monseñor Marcel Lefebvre”, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1977.

para el funcionamiento del Seminario de Écône y pugnaba por la suspensión *a divinis* impuesta a Lefebvre.

Los años finales de la *guerra fría* y la llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (1978-1989)

Entre 1978 y 1989, los aportes de los ideólogos intransigentistas fueron disminuyendo. Sáenz Arriaga y Capistrán Garza ya habían muerto, y el resto de los autores sedevacantistas escribía cada vez más esporádicamente sobre el tema. Gloria Riestra continuó colaborando en algunas revistas y diarios como *Impacto*, *El Heraldo de México* y, desde luego, en *Trento*, pero ya no volvió a escribir ningún libro sobre la oposición al Concilio Vaticano II y, aproximadamente a mediados de los años ochenta, dejó de hacer referencias a esa materia.

Del mismo modo, Antonio Rius Facius siguió escribiendo artículos en medios periodísticos como *Excelsior* y en 1980 publicó la primera edición de su último libro sobre esta temática, que fue la ya mencionada biografía apologética de Joaquín Sáenz Arriaga¹⁶⁶ en la que describe detalladamente la trayectoria ideológica del antiguo jesuita, las distintas etapas de su oposición al Concilio Vaticano II y todos los sucesos relacionados con su excomunión, así como los principales argumentos con los que se defendió de dicha pena canónica.

Manuel Magaña se mantuvo activo y publicó, en la temporalidad que analiza este apartado, dos libros que abordan algunos aspectos de la oposición al Concilio: *Revelaciones sobre la "santa mafia"* de 1978¹⁶⁷ y *Puebla 79, religión y política* de 1979.¹⁶⁸ El primero es, a grandes rasgos, una severa crítica al Opus Dei, congregación a la que condenaba porque a su juicio mostraba una falsa máscara de piedad y devoción que encubría supuestamente a una organización capaz de hacer grandes negocios. Por otro lado, en *Puebla*

¹⁶⁶ Rius, *¡Excomulgado!...*, 1980.

¹⁶⁷ Manuel Magaña, *Revelaciones sobre la "santa mafia"*, México, s. e., 1978.

¹⁶⁸ Manuel Magaña, *Puebla 79, religión y política*, México, Alfa, 1979.

79, *religión y política*, además de reiterar algunos aspectos de las críticas tanto al Opus Dei como a algunas organizaciones progresistas, hace un análisis de algunos de los puntos tratados en la Tercera Reunión de la Celam y de la visita a México de Juan Pablo II, a quien curiosamente consideró un agente del comunismo y continuador del antropocentrismo en la Iglesia que ya había promovido exitosamente Paulo VI.

En estos años, Salvador Abascal continuó su polémica contra sedevacantistas y lefebvristas al publicar su libro *El Papa nunca ha sido ni será hereje* de 1979,¹⁶⁹ que incluye varios artículos publicados en 1978 en *La Hoja de Combate*,¹⁷⁰ en donde continuó su discusión principalmente contra Gloria Riestra, profundizando de una forma exhaustiva y ampliamente documentada, en una serie de argumentos históricos y teológicos en los que Abascal demostraba que un Papa nunca podía caer en la herejía.

Además de Borrego y Salmerón, quienes continuaron participando discretamente en esta publicación, destacó por su colaboración con Abascal en *La Hoja de Combate* durante estos años, el abogado jalisciense Rigoberto López Valdivia, quien durante los cincuenta y sesenta fue cercano a los Tecos, para después alejarse de ellos y adherirse al conservadurismo intransigente. Como lo demostró en sus participaciones en *La Hoja de Combate*, López Valdivia fue un adversario del progresismo religioso, que sistematizó una crítica basada en argumentos filosóficos (fundamentalmente tomistas) y teológicos. Dos de sus libros son muestra de ello: *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*¹⁷¹ y *La ciencia-ficción de Teilhard de Chardin*,¹⁷² ambos publicados en 1981. Mientras que en la primera de estas obras expuso la naturaleza de las

¹⁶⁹ Salvador Abascal, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*, México, Tradición, 1979.

¹⁷⁰ Salvador Abascal, "Falsa ciencia de Gloria Riestra y herejías de Sáenz Arriaga, anticristos y antiPapas", *La Hoja de Combate*, núm. 126, 12 de marzo de 1978, pp. 4-9; Salvador Abascal, "Gloria Riestra pretende tomarles el pelo a sus lectores ¡Ni a San Pedro respeta!", *La Hoja de Combate*, núm. 128, 12 de mayo de 1978, pp. 3-9; y "Ustedes son cristianos presbiterianos con sus presbíteros excomulgados... La sede de Roma estará siempre exenta de todo error contra la fe (Los párvulos de Gloria Riestra)", *La Hoja de Combate*, núm. 130, 12 de julio de 1978, pp. 3-8, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹⁷¹ Rigoberto López Valdivia, *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*, pról. de Salvador Abascal, México, Tradición, 1981.

¹⁷² Rigoberto López Valdivia, *La ciencia ficción de Teilhard de Chardin*, México, Tradición, 1981.

influencias ideológicas del marxismo en las corrientes progresistas que varios clérigos expresaban, en la segunda debatió las tesis evolucionistas de Teilhard de Chardin, que él consideró eran propicias para llevar a las almas no sólo al panteísmo, sino al ateísmo.¹⁷³

En este periodo, concretamente entre finales de 1986 y principios de 1987, se dio un conflicto entre Salvador Abascal y Octavio I. González, director de la ya para entonces denominada revista *Integridad Mexicana*, debido al creciente acercamiento del segundo a posturas lefebvristas (como se verá más adelante, el adversario del fundador de *La Hoja de Combate* fue un actor central de la llegada de la FSSPX a Monterrey, Saltillo y Torreón). Mientras Abascal acusó a González de haber cedido a las presiones de los Tecos y de ser un cismático por criticar a Paulo VI y a Juan Pablo II,¹⁷⁴ González lo criticaba de soberbio y defensor de la Nueva Iglesia.¹⁷⁵ Con esto se observa que la polémica y la rivalidad entre interpretaciones distintas del intransigentismo católico se percibía también en las publicaciones periódicas. El giro de *Integridad* hacia el lefebvristismo suscitó nuevas polémicas sobre la cuestión del papado a más de 20 años de haber concluido el Concilio.

Como se observó en el apartado anterior, durante la mayor parte de los años setenta los sedevacantistas mexicanos, entre ellos varios simpatizantes de la Unión Católica Trento (UCT), mostraron interés en seguir los planteamientos y la trayectoria del arzobispo Marcel Lefebvre, estableciendo incluso contacto con él y promoviendo su visita a México, pero cuando este trató de dialogar con Juan Pablo II en una reunión celebrada el 18 de noviembre de 1978, los herederos del pensamiento de Sáenz Arriaga comenzaron a atacarlo y a considerarlo

¹⁷³ Nemesio Rodríguez Lois, "Rigoberto López Valdivia: un pensador católico", *Verbo*, núms. 235-236, serie XXIV, Madrid, Fundación Speiro, mayo-junio 1985, p. 717. <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1985/V-235-236-P-711-721.pdf>>. Consultada el 5 de noviembre de 2015.

¹⁷⁴ Salvador Abascal, "Octavio I. González, director de *Integridad Mexicana* de Monterrey, hereje y cismático vi-tando", *La Hoja de Combate*, núm. 230, 12 de noviembre de 1986, pp. 9-12; núm. 231, 12 de diciembre de 1986, pp. 9-12; y núm. 232, 12 de enero de 1987, pp. 15-16, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹⁷⁵ "Ante el furioso ataque de Salvador Abascal", *Integridad Mexicana*, época III, núm. 209, enero de 1987, p. 18, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja Integridad (1969-1991).

un “falso católico” más.¹⁷⁶ Con esto, la separación entre sedevacantistas y lefebvristas fue definitiva.

Por lo que respecta al sedevacantismo mexicano, la UCT continuaba siendo su organización más representativa. En septiembre de 1978, la estructura directiva de la misma era la siguiente: Moisés Carmona, presidente nacional; Gloria Riestra, secretaria general; Enrique Salinas, encargado de relaciones públicas; Salvador Fernández, encargado de instrucción religiosa; Carlos de la Garza, secretario de promoción; José Urbina (quien después sería nombrado obispo), secretario de actas, y Anacleto González Guerrero, coordinador de actividades públicas.¹⁷⁷ Se puede notar que era una agrupación que integraba tanto a laicos como a sacerdotes, pero fue en la década de los ochenta cuando se transformó en una asociación eminentemente sacerdotal, identidad que se consolidó en los años noventa.

En julio de 1980 Moisés Carmona y sus seguidores arribaron al poblado de Iqualapa, Guerrero,¹⁷⁸ causando algunos problemas al interior de la localidad, sobre todo con los miembros del Movimiento Familiar Cristiano. Incluso se dio un caso en que uno de los sacerdotes que apoyaban a Carmona, José de Jesús Roberto Martínez,¹⁷⁹ fue secuestrado y golpeado por un grupo armado¹⁸⁰ con el fin de amedrentar a los sedevacantistas (quienes acusaron al obispo de Acapulco, Rafael Bello, de haber ordenado la agresión), pero finalmente lograron establecerse en Iqualapa.

El 17 de octubre de 1981 Moisés Carmona, al mismo tiempo que Adolfo Zamora Hernández, fue consagrado obispo por Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, en Toulon, Francia, quien, como se vio en el capítulo III, también se alineó con los planteamientos sedevacantistas.¹⁸¹ Durante 1982, el

¹⁷⁶ Entrevista al autor anónimo del blog Integrista Mejicano...

¹⁷⁷ “Unión Católica Trento”, *Trento*, núm. 96, 30 de septiembre de 1978, p. 2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁷⁸ Flores Rivas, “Presbítero Moisés...”.

¹⁷⁹ Como se verá en el capítulo VI, José de Jesús Roberto Martínez fue un personaje central en el desarrollo del sedevacantismo en Guadalajara.

¹⁸⁰ “La línea Thuc y su excelencia José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez”, *Auxilium Christianorum*, año 4, núm. 1, 7 de enero de 2001, p. 4.

¹⁸¹ Flores Rivas, “Presbítero Moisés...”.

nuevo jerarca Carmona intentó consolidar, con el apoyo del también obispo sedevacantista Louis Vezelis, un seminario en Rochester, Estados Unidos,¹⁸² el cual fracasó como centro de formación de sacerdotes mexicanos debido a las diferencias de idioma.

El 1 de abril de 1982, Carmona consagró obispo a George J. Musey, proveniente de Texas, Estados Unidos, en el templo del barrio del Dominiquillo, de Acapulco. El 18 de junio del mismo año, Carmona transmitió el episcopado a Benigno Bravo y a José de Jesús Roberto Martínez, y a ambos les dio posesión del templo de Igualapa. El 24 de agosto hizo otra consagración episcopal, junto con Adolfo Zamora, en favor de Louis Vezelis, en Buffalo, Nueva York, en Estados Unidos.¹⁸³ El 7 de febrero de 1983 visitó por primera vez la parroquia del Inmaculado Corazón de María en Hermosillo, Sonora,¹⁸⁴ que con el tiempo se convertiría en la sede del seminario de la UCT.

El 26 de mayo de 1983 se firmó una declaración conjunta en la que se reafirmó el sedevacantismo, en los siguientes términos:

Después de una reunión en que fueron analizados los problemas de la Iglesia católica derivados del Concilio Ecuménico Vaticano II que proclama el liberalismo religioso, adopta una nueva misa estructurada por protestantes, practica el antropocentrismo sobre el Teocentrismo, se adhiere a los planes de la onu y crea la diplomacia filo-marxista de la Ostpolitik, el arzobispo Pietro Martino Ngo-Dinh Thuc y los obispos J. de Jesús Roberto Martínez G., Adolfo Zamora, Benigno Bravo, Moisés Carmona Rivera y Luis Vezelis, O. F. M. afirmaron el 26 de mayo 1983 lo siguiente: “Los obispos católicos, reunidos en torno del Excelentísimo Señor Arzobispo Petrus Martinus Ngo-Din Thuc, arzobispo católico, declaramos: Que nos adherimos a él en sus valientes declaraciones públicas que hizo [*sic*] acerca de la vacancia de la Santa Sede y

¹⁸² Daniel Pérez Gómez, “Orígen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento”, *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial de mayo de 1999, p. 3.

¹⁸³ Flores Rivas, “Presbítero Moisés...”.

¹⁸⁴ Pérez Gómez, “Orígen y desarrollo...”.

de la invalidez e ilicitud de la Nueva Misa. Sostenemos como el Teólogo de Hierro, Sáenz Arriaga, que la Santa Sede está vacante desde la muerte del papa Pío XII, porque los que después de él fueron electos para sucederle, no reunían las condiciones necesarias para ser un legítimo Papa.¹⁸⁵

Entre abril y julio de 1984 hubo un conflicto muy grave entre Adolfo Zamora (apoyado por José de Jesús Roberto Martínez) y Benigno Bravo (respaldado por Moisés Carmona), en el que se acusaban mutuamente de ser infiltrados judíos y masones. Zamora, sin embargo, un tiempo después de este conflicto, tomó posesión del templo principal del poblado de San Pablo Atlazalpan en Chalco, Estado de México. En septiembre de 1984 Moisés Carmona fue víctima de un asalto en una carretera guerrerense y acusó a algunos sacerdotes de la diócesis de Chilapa de atentar contra su integridad física.

Carmona finalmente logró su objetivo de fundar un seminario que comenzó actividades (aunque sin un edificio adecuado aún) en Hermosillo, Sonora, el 6 de septiembre de 1986, con el apoyo en materia de planeación de los estudios del exmonje benedictino Juan de Dios Machain.¹⁸⁶ El recinto formativo recibió el nombre de Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, e inició con seis seminaristas, de los cuales cuatro llegaron a ser sacerdotes. Durante 10 años, los seminaristas de la UCT estudiaban en unas instalaciones rurales rodeadas de terrenos de cultivo y ganaderos, sin servicio de electricidad.

El 8 de septiembre de 1986, apenas dos días después de haber inaugurado el seminario en Hermosillo, Carmona y algunos acompañantes recibieron amenazas de un grupo de hombres armados. Los seguidores del obispo acapulqueño acusaron al obispo de Chilapa, José María Hernández, de haber sido el responsable de dicho ataque. El 21 de enero de 1987

¹⁸⁵ “Declaración en Acapulco de la Sede Vacante”, El Integrista Mejicano. Blog. <<http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/06/declaracion-en-acapulco-de-la-sede.html>>. Consultada el 14 de abril de 2016.

¹⁸⁶ Pérez Gómez, “Origen y desarrollo...”, p. 4.

Carmona recibió amenazas por medio de una carta del párroco de la Iglesia posconciliar del poblado de Ometepec, Rafael Cortés. Meses más tarde, un asesino a sueldo se arrepintió al último minuto de ejecutar a Carmona. El sicario comentó que había sido enviado por el sacerdote Cortés.¹⁸⁷

Hacia noviembre de 1987, Moisés Carmona continuó la expansión de la UCT estableciéndose en la parroquia de Santiago Apóstol en el poblado de Dos Caminos, Guerrero. La presencia de la UCT fue importante en varios puntos de la sierra de dicho estado, sin embargo, el clérigo Manuel Ojeda,¹⁸⁸ a quien se le encomendaron varias de estas comunidades, decidió separarse de la Unión al tener conflictos con el obispo Carmona y mantuvo bajo su autoridad sacerdotal independiente a diversos poblados indígenas guerrerenses.

Por otro lado, en lo que se refiere a la actividad de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X durante la temporalidad abordada en este apartado, en diciembre de 1979 algunos sacerdotes de esta congregación acudieron a México para predicar unos ejercicios espirituales en la zona del volcán de Colima. Fueron convocados, como se verá en el capítulo VI, por la familia Nordin, de Guadalajara, que tenía amistad con el sacerdote Jean-Michel Faure (quien en 2015 fue consagrado obispo por Richard Williamson). Este clérigo y los sacerdotes Régis Babinet y Juan María Fernández Khron¹⁸⁹ impartieron los ejercicios espirituales a fines de 1979 y de 1980 y lograron convencer a cinco jóvenes mexicanos de integrarse como seminaristas a la FSSPX.¹⁹⁰ Estos últimos fueron Guillermo Núñez, Enrique León, Hugo Ruiz,

¹⁸⁷ “Continúa la persecución”, *Trento*, año 4, núm. 10, febrero-marzo de 2001, p. 20.

¹⁸⁸ Pérez Gómez “Origen y desarrollo...”, p. 4.

¹⁸⁹ Dulce María Ceballos, “Zapotiltic: cuna de la Fraternidad San Pío X”, *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 16. Cabe mencionar que el sacerdote Fernández Khron intentó asesinar a Juan Pablo II con un arma blanca en Fátima el 12 de mayo de 1982; después de ese suceso fue encarcelado y abandonó el sacerdocio. Véase Nicole Guardiola, “Siete años de cárcel para el sacerdote integrista español que intentó matar al Papa en Fátima”, *El País*. <http://elpais.com/diario/1983/05/03/internacional/420760807_850215.html>. Consultada el 14 de marzo de 2016.

¹⁹⁰ Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros”, *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 8.

Héctor Gómez y Alejandro Jiménez, ellos acudieron al recién formado seminario de La Reja, cerca de Buenos Aires, Argentina, y otro más a Écône.

Como se mencionó anteriormente, para inicios de los años ochenta, la UCT y los sedevacantistas en general se habían distanciado de los seguidores de Marcel Lefebvre, debido a que este se había negado a abrazar sus teorías, por lo que cuando en enero de 1981 el arzobispo francés, por fin, en su tercer intento logró entrar a México, ya no contaba con el respaldo de ellos. El principal organizador de la visita fue el sacerdote Manuel Esteban Camacho, quien sin ser parte de la FSSPX simpatizaba ampliamente con el prelado francés. La visita estuvo rodeada en general de mucha discreción, aunque no tardó en trascender en varios medios periodísticos, generando una amplia polémica y propiciando que agentes de seguridad del gobierno federal mexicano lo custodiaran durante sus recorridos. El trayecto incluyó San Lucas Ojitlán y Tlaxiaco (Oaxaca), Orizaba y Córdoba (Veracruz), Chapala, Ajijic y Guadalajara (Jalisco). El arzobispo francés estuvo acompañado en esa visita a México por los sacerdotes Jean Michel Faure, Alfonso de Galarreta, Régis Babinet y Héctor Bolduc.¹⁹¹

El 8 de enero de 1981, Marcel Lefebvre inició su visita a tierras mexicanas, oficiando dos misas en el pueblo de San Lucas Ojitlán, Oaxaca; se hospedó en el domicilio del señor Roberto Ronquillo, conocido cacique de la región. Monseñor Lefebvre bautizó 120 niños y confirmó a 570 fieles. En Ojitlán, desde 1975, los tradicionalistas habían acusado a los misioneros combonianos de propagar biblias presuntamente protestantes. El 24 de octubre de 1976, los primeros agredieron en la iglesia principal del poblado a los mencionados religiosos, así como al recién nombrado arzobispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco, mientras se celebraba una misa, por lo que el jerarca decidió cerrar el templo al culto hasta que no fuera “purificado”. A principios de 1977 lo reabrió y a fines de ese año los tradicionalistas, encabezados por Roberto Ronquillo y por su hijo Pedro, lo recuperaron.¹⁹² Según la interpretación del investigador Roberto Blancarte, Ronquillo era un

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Entrevista al autor anónimo del blog Integrista Mejicano...

cacique que apoyaba a los grupos de poder locales ligados al partido oficial, los cuales obtenían amplias ganancias monetarias de las festividades religiosas, y esto era presuntamente criticado por los combonianos.¹⁹³ Desalojados los tradicionalistas del recinto religioso por las autoridades políticas en diciembre de 1979, el grupo de Ronquillo volvió a apoderarse del templo en febrero de 1980.

El 9 de enero de 1981 monseñor Lefebvre ofició misa en la ciudad de Orizaba, Veracruz, en el domicilio de la señora Amparo Pérez Sánchez. La visita del jerarca francés a Tlaxiaco, Oaxaca, se dio el 15 de enero de 1981, ese día la recepción corrió a cargo de un numeroso grupo de pobladores organizados en las respectivas cofradías de los barrios en que se dividía la localidad, así como por núcleos de catequistas. El objetivo principal de esta visita fue la impartición del sacramento de la confirmación y monseñor Lefebvre junto con su comitiva estuvo hospedado en la casa de Rafael Simancas y Adelina Bautista.¹⁹⁴ El 18 de enero de 1981, el fundador de la FSSPX visitó Orizaba, Veracruz, por invitación de las hermanas Gómez Rosas, con lo que se inició la presencia de dicha congregación en esa localidad; adicionalmente, el prelado francés bendijo la capilla del Sagrado Corazón de Jesús.

Para el 19 de enero de 1981, los obispos mexicanos comenzaron a reaccionar, algo tardíamente. El arzobispado de Guadalajara, por ejemplo, emitió un comunicado de prensa ante la presencia de monseñor Lefebvre en la capital jalisciense, texto que señalaba:

Los católicos que quieran seguir con fidelidad la doctrina de la Iglesia no deben entrar en contacto con personas que desorientan y crean la división en el interior de la comunidad católica [...] Aunque su actitud a primera vista sea una oposición al uso de las lenguas vernáculas en el ejercicio de la liturgia, sin embargo, su actitud fundamental es una oposición a la renovación litúrgica en general y a la apertura legítima

¹⁹³ Blancarte, *op. cit.*, p. 340.

¹⁹⁴ Graciela Cisneros, "Mons. Marcel Lefebvre en Tlaxiaco, Oaxaca", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 12.

de la Iglesia a las exigencias de los tiempos, y a las enseñanzas oficiales del Concilio y del Papa.¹⁹⁵

Por el lado de los tradicionalistas, se publicó en *El Diario de Guadalajara*, el 19 de enero de 1981, un desplegado firmado por el grupo (quizás membrete) denominado Movimiento Tradicionalista Mexicano, que habría tenido su sede en la Ciudad de México y que prácticamente aprovechó las condenas que contra monseñor Lefebvre formulaba el Episcopado Mexicano con motivo de su visita, para volver a hacer referencia a la excomunión de Joaquín Sáenz Arriaga y la defensa que de él hiciera, en su momento, René Capistrán Garza. En lo que se refiere a las observaciones en torno a la presencia de monseñor Lefebvre en México afirmaba:

El verdadero problema no es la indisciplina de Lefebvre; sino las causas que han orillado a innumerables sacerdotes y a millones de fieles en todo el mundo a disentir del llamado Concilio Vaticano II y de la Iglesia postconciliar.

Porque el caso del arzobispo Lefebvre no es aislado y sus inconformidades son compartidas parcial o totalmente en muchas naciones católicas, incluyendo México y frente a este drama de la Iglesia de Cristo ningún clérigo progresista, por más encumbrado que esté en la Iglesia postconciliar, logrará tapar el sol con un dedo acerca de que los sacramentos administrados por Lefebvre siguen siendo válidos y en lo referente a que es un miembro del Colegio Apostólico y en consecuencia, es uno de los sucesores de los apóstoles del mismo Jesucristo Nuestro Señor, así tenga encima una suspensión a divinis, instigada por los consejeros progresistas de Paulo VI, quien la resolvió.¹⁹⁶

¹⁹⁵ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1981.

¹⁹⁶ "Lefebvre: ¡víctima o reo! El progresismo elude la crisis del Vaticano II", *El Diario de Guadalajara*, 22 de enero de 1981, p. 4-A, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvrístas (1971-1986), exp. 1981.

La visita a México del arzobispo Marcel Lefebvre en 1981 transcurrió sin mayores sobresaltos y, de hecho, en 1983, el jerarca francés realizó una breve visita a Ciudad Juárez proveniente de El Paso, Texas, que sin embargo no trascendió ni siquiera en los medios tradicionalistas.

Entre 1980 y 1984, además de Jean Michel Faure, los sacerdotes Jean Lafitte y Regis Babinet, procedentes de El Paso visitaban Ciudad Juárez con cierta frecuencia,¹⁹⁷ y de forma más o menos esporádica otras localidades como Tlaxiaco, San Lucas Ojitlán, Orizaba, Córdoba, Ciudad de México, Guadalajara, Colima, Zapotiltic y Acapulco, y celebraban la liturgia tridentina en domicilios particulares. Sólo por citar algunos ejemplos, en la ciudad de Colima, el padre Faure celebró la primera misa de la FSSPX en abril de 1980 en casa de la familia Batista,¹⁹⁸ mientras que en Tlaxiaco, la casa de la señorita Alba Isabel Ramírez, quien impartía catecismo a más de 60 niños, fue puesta a disposición de los feligreses tradicionalistas para las celebraciones litúrgicas.¹⁹⁹

En septiembre de 1984 se fundó la casa autónoma de la Fraternidad en Zapotiltic, Jalisco, y se estableció el priorato de san Atanasio,²⁰⁰ desde el cual se atendía a las comunidades de Guadalajara y Colima. Al año siguiente, 1985, el grupo de sacerdotes de la FSSPX residentes en México recibió la categoría de “distrito”, que en la distribución geográfico-administrativa de la congregación corresponde aproximadamente a la extensión de un país y que tuvo su sede en Zapotiltic hasta su traslado en 1987 a la Ciudad de México. Durante el resto de los años ochenta, la congregación fundada por monseñor Lefebvre fortaleció su presencia en México, en sitios como Puebla, Puebla; Ciudad Juárez, Chihuahua; Cuernavaca, Morelos en 1984; Dos Ríos, Veracruz, a partir de 1985; y Chilapa, Guerrero, desde 1987. El sacerdote Regis

¹⁹⁷ Tissier de Mallerai, “Un combate...”, p. 9.

¹⁹⁸ “La capilla San Felipe de Jesús, columna de la Tradición en Colima”, *Dios Nunca Muere*, núm. 21, verano 2005, pp. 3-4.

¹⁹⁹ Luis Alejandro Jiménez, “Anécdotas de un inicio. El comienzo de la Fraternidad san Pío X en México 1979-1989”, p. 14.

²⁰⁰ Tissier de Mallerai, “Un combate...”, p. 9. En la estructura de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, los prioratos son menores en jerarquía a los distritos y son componentes de este; podría compararse, aunque sin exactitud, a lo que una parroquia es para una diócesis o una provincia para una nación.

Babinet fundó un seminario para jóvenes mexicanos en El Paso, Texas, que sin embargo sólo funcionó unos pocos años. El primer superior de distrito de la FSSPX en México fue Jean Michel Faure, quien asumió el cargo en 1985 y concluyó sus funciones en 1990.

Durante la Semana Santa de 1987 tres jóvenes armados atentaron contra la vida de Regis Babinet en Tlaxiaco, Oaxaca (poblado visitado por monseñor Lefebvre en 1981), y si bien el clérigo resultó ileso, fueron baleados tres jóvenes feligreses. Según acusaciones de la FSSPX el atentado fue por orden del clero local de la Iglesia “oficial”,²⁰¹ por lo que decidió abandonar temporalmente la actividad en el poblado, permaneciendo aun por un tiempo en Ojitlán, hasta que también, después de algunos años, la feligresía tradicionalista de esa localidad le fue arrebatada por los sedevacantistas.

En la Ciudad de México, la presencia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X comenzó desde el transcurso de 1986 cuando el sacerdote Basilio Méramo hizo visitas ocasionales para celebrar la misa. El 2 de febrero de 1987, los padres Luis Alejandro Jiménez y Sergio Ruiz (quien, como se verá en el capítulo VI, se desempeñó como líder de la Obra Mariana Carmelitana) empezaron a celebrar la liturgia en el templo de San Pío V en la colonia Santa Isabel Tola,²⁰² aunque fue por poco tiempo, pues en dicho sitio de culto la comunidad de fieles había sido y continuó siendo predominantemente sedevacantista. La familia Guiscafré ofreció en marzo un espacio para la celebración de la misa por sacerdotes de la FSSPX en su casa de Ecatepec.²⁰³ Meses más tarde, algunos de dichos sacerdotes se instalaron en una amplia residencia de la colonia Santa María la Ribera, que se adquirió en agosto de 1987, la cual llegó a convertirse en sede del distrito de México y residencia de los sacerdotes. El tener una sede fija dio pie a la fundación oficial del priorato de Santa María de Guadalupe en la Ciudad de México, en septiembre de 1987. Para contar con un lugar de culto adecuado miembros de la Fraternidad compraron, con la ayuda de la señora Gloria Guiscafré, una bodega en

²⁰¹ Tissier de Mallerais, “Un combate...”, p. 9.

²⁰² Luis Alejandro Jiménez, *op. cit.*, p. 14.

²⁰³ Pablo González, “Priorato de Nuestra Señora de Guadalupe”, *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 24.

la colonia San Rafael, que a partir de enero de 1989 habilitaron para las celebraciones litúrgicas y en cuyo terreno, más adelante, se construyó lo que actualmente es la capilla principal de la capital mexicana.

Poco después de su llegada a la Ciudad de México, a partir de junio de 1988,²⁰⁴ la FSSPX tomó bajo su asistencia espiritual a las Madres Mínimas Franciscanas del Perpetuo Socorro de María, orden fundada por María Concepción Zúñiga López en 1942, en Zamora, Michoacán, quienes ofrecieron un nuevo espacio para la misa en su convento de la colonia Santa Isabel Tola denominado El Vergel de la Virgen (en un sitio distinto de aquel del templo de San Pío V).

A finales de los años ochenta empezó la presencia de los seguidores de la FSSPX en Monterrey, en donde contaron con el apoyo de Octavio I. González, director de *Integridad Mexicana*, quien también apoyó la presencia lefebvrista en Saltillo²⁰⁵ y Torreón. De hecho, en 1987 Octavio I. González se puso en contacto con Benjamín Campos y con Jean Michel Faure para invitarlos a Monterrey, por lo que fue él quien prestó su casa para las primeras misas,²⁰⁶ aunque en esta etapa inicial dichos sacerdotes asistían sólo de forma esporádica para los actos litúrgicos y la organización de retiros.

El intransigentismo católico mexicano en un mundo globalizado (1989-2012)

Después de la caída del Muro de Berlín, la época de los grandes ideólogos e intelectuales del intransigentismo mexicano había pasado; no se puede hablar ya de ningún autor tradicionalista de relevancia en México. Gloria Riestra, Antonio Rius Facius y Manuel Magaña dejaron de escribir sobre estos temas, a no ser de forma esporádica en algún periódico o revista. De este modo, los únicos autores que continuaron escribiendo en contra del

²⁰⁴ "Madres mínimas franciscanas", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 29.

²⁰⁵ En Saltillo, ya el jesuita Benjamín Campos había aglutinado desde los años setenta a un grupo tradicionalista y desde Guadalajara viajaba a dicha ciudad, al menos una vez al mes.

²⁰⁶ Fátima del Rosario González y Juan Sánchez, "Capilla del Auxilio Nocturno Sacramental", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, pp. 46-47.

progresismo católico fueron los representantes de la corriente conservadora intransigente, Salvador Abascal y Salvador Borrego.

El primero, en varios números de *La Hoja de Combate* entre 1994 y 1995, atacó al obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz, por considerarlo un actor clave en la politización de los indígenas que se levantaron en armas en enero de 1994 militando en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. También lo señalaba como el continuador de las herejías de Sergio Méndez Arceo, no sólo en el ámbito religioso por las afinidades del prelado de San Cristóbal de las Casas con la teología de la liberación, sino también por su indigenismo.

Salvador Borrego, por otro lado, en 1989 publicó el libro *Acción gradual*, cuyo argumento central es que la Iglesia católica estaba siendo infiltrada de manera lenta y gradual por corrientes ajenas a ella para destruirla desde dentro; no otro sería el propósito de la teología de la liberación. Con similares argumentos criticó al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y a Samuel Ruiz como actores de dichas corrientes subversivas en *Panorama*, de 1999. Entre 2005 y 2011, Borrego mencionó los efectos del Concilio Vaticano II en varias de sus obras: *Democracia asfixiante en México y en el mundo*, de 2005; *Globalización*, de 2007; *México traicionado. 40 años de saqueo y despilfarro*, de 2008; *Revolución en marcha*, de 2009; *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, de 2010, y *México en guerra ajena*, de 2011. En estos libros, Borrego fue mostrando gradualmente una actitud cada vez más antijudía en torno a las causas de las modificaciones que trajo consigo el Concilio y presentó una postura de simpatía hacia la trayectoria del arzobispo Marcel Lefebvre (a pesar de que no se consideraba en esos años un feligrés asiduo de la FSSPX); además publicó opiniones en el sentido de que el Concilio Vaticano II había sido parte de un plan judaico mundial para controlar la Iglesia y destruirla desde dentro. Esta temática y una percepción negativa del Concilio (y no sólo como en algunos de sus libros anteriores de la teología de la liberación) fueron constantes en su obra a principios del siglo XXI. La simpatía de Borrego con las corrientes de seguidores de la FSSPX se fortaleció de manera especial después de que, justo cuando Benedicto XVI levantó la excomunión en 2009 a los obispos de dicha congregación, los medios

de comunicación internacionales difundieron la polémica relacionada con el obispo Richard Williamson y sus declaraciones sobre los judíos y la segunda Guerra Mundial.²⁰⁷

En lo que se refiere al desarrollo histórico de las principales agrupaciones tradicionalistas en México, a inicios de los años noventa hubo acontecimientos críticos tanto para el sedevacantismo como para el lefebvrismo. En 1991 murieron tanto Moisés Carmona como monseñor Marcel Lefebvre, con lo que desaparecieron los líderes clave en el desarrollo de ambas corrientes tradicionalistas, no sólo en el ámbito nacional sino en el internacional. De hecho, los años noventa representaron una expansión mínima para la Unión Católica Trento (única asociación sedevacantista con alcance nacional), aunque por contraste se fue dando un aumento de la población adherente a la FSSPX en México, y en las ciudades y poblados en que fue teniendo presencia.

El 24 de septiembre de 1991 fue consagrado obispo por Moisés Carmona el clérigo estadounidense Mark Anthony Pivarunas, perteneciente a la asociación sedevacantista denominada Congregación de María Reina Inmaculada, con sede en Spokane, Washington.

La muerte de Moisés Carmona se debió a un accidente automovilístico ocurrido el 1 de noviembre de 1991, justo cuando regresaba de Guadalajara, en donde se había reunido con José de Jesús Roberto Martínez con el fin de reconciliarse y dar por terminado el conflicto de 1984. Después de la muerte de Carmona, durante la mayor parte de la década de los noventa, fue el obispo Pivarunas quien atendió las necesidades espirituales relativas a los sacramentos de la confirmación y a la ordenación de nuevos sacerdotes de los fieles sedevacantistas ligados a la obra de Moisés Carmona.

²⁰⁷ Aunque en este capítulo se clasifica a Salvador Borrego como un autor que del conservadurismo intransigente pasó a simpatizar con la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, sería problemático ubicarlo plenamente como un intransigentista, pues sus opiniones religiosas podrían considerarse heterodoxas desde una postura doctrinal católica rigurosa, ya que a partir de 2002 hizo público su rechazo al Antiguo Testamento. Estas cuestiones se analizarán más a fondo en el capítulo siguiente.

En 1993 la Unión Católica Trento se constituyó legalmente como Sociedad Sacerdotal Trento (SST),²⁰⁸ y sólo contaba en ese momento con siete clérigos en todo el país. Hacia 1992 se fundó una comunidad en Ciudad Juárez (todavía bajo las siglas UCT) y en 1993, otra en Chihuahua.²⁰⁹ Entre 1993 y 1995 la SST se expandió a la población de Lerdo, Durango, a seis pueblos de la zona del valle de Uxpanapa, Veracruz, y al pueblo de Huitziltepec, Guerrero. El 18 de octubre de 1996 el obispo Pivarunas inauguró la primera etapa del nuevo edificio del Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y María,²¹⁰ y con ello los seminaristas contaron con instalaciones propias para sus estudios, sin las incomodidades que hasta entonces tenían que soportar.

El sacerdote sedevacantista Martín Dávila Gándara fue consagrado obispo el 11 de mayo de 1999 por el jerarca Pivarunas²¹¹ en la iglesia de la Divina Providencia, de Acapulco, Guerrero, y a partir de entonces y hasta la fecha de publicación de esta obra desempeña no sólo la facultad para celebrar los sacramentos propios del episcopado, sino también el liderazgo espiritual sobre todos los sacerdotes y fieles de la SST, aun cuando el cargo de superior de la congregación lo han ejercido por separado otros clérigos. A finales de los noventa se fundaron comunidades de fieles de la Sociedad Sacerdotal Trento en Colima, Mexicali, Tijuana, Ensenada, La Paz, los pueblos guerrerenses de San Agustín y Ahuepan, y se consolidó la presencia en comunidades tradicionalistas preexistentes como la de Guadalajara y en Atlatlahucan, Jumiltepec y Cocoyoc, en Morelos.

En el año 2000 el obispo Martín Dávila Gándara bendijo la primera piedra de lo que se convertiría en la iglesia del Seminario de los Sagrados

²⁰⁸ Daniel Pérez Gómez, "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento", *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial de, mayo 1999, p. 7.

²⁰⁹ "Chihuahua, presente en la lucha por la verdadera fe", *Trento*, segunda época, año 2, núm. 5, abril-mayo 1998, p. 4.

²¹⁰ "Anales del Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y María", *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial de, mayo de 1999, p. 8.

²¹¹ Mark Anthony Pivarunas, "Anuncio de la consagración episcopal del reverendo padre Martín Dávila", *Trento*, año 3, núm. 7, edición especial, mayo de 1999, p. 14.

Corazones de Jesús y María en Hermosillo.²¹² Con ello se consolidó la estabilidad del espacio formativo de los sacerdotes de la SST.

Con fecha del 18 de diciembre de 2000, uno de los clérigos dirigentes de la SST, Daniel Armando Pérez Gómez, dirigió una carta al obispo Bernard Fellay, superior de la FSSPX, con el propósito de:

Llegar a un punto de acuerdo y buscar alguna solución a un problema que realmente nos preocupa. El problema se refiere a las distintas posiciones que la Fraternidad San Pío X y la Sociedad Sacerdotal Trento mantenemos con respecto a la sede apostólica, pero más en particular a la actitud totalmente hostil y condenatoria que han tomado varios sacerdotes de la fraternidad hacia nosotros, no sé si por consigna o celo imprudente, confundiendo a los fieles que frecuentan la Misa en una u otra parte indistintamente o por razones de comodidad.²¹³

Durante el resto de la carta argumenta sobre varios elementos que dan soporte a la teoría sedevacantista, a la vez que insiste en la necesidad de que el ámbito del tradicionalismo deje de estar dividido:

El tomar una actitud totalmente adversa entre nosotros, descalificándonos a cada momento, no beneficia ni a una ni a otra posición, sino solo a los modernistas quienes, complacidos, en repetidas ocasiones argumentan ante sus seguidores: “vean como están divididos, como se destrozan entre sí” [...] No hay razón para estarnos disputando las almas que ya están ganadas para el tradicionalismo, pues a lo menos debe existir la absoluta buena fe de querer salvar las almas [...] Las almas hay que arrebatárselas al modernismo, porque allí sí corren el peligro

²¹² Luis Márquez, “Grandes avances en la Iglesia del Seminario Mayor”, *Trento*, año 14, núm. 16, marzo de 2009, p. 46.

²¹³ “Carta a los sacerdotes de la Fraternidad San Pío X”, *Trento*, año 3, núm. 9, diciembre de 2000-enero de 2001, p. 18.

de perderse, el terreno es vastísimo, ¿para qué vamos a disputar acá por unas cuantas ovejitas?²¹⁴

Este llamado a la unidad entre tradicionalistas del sedevacantismo hacia el lefebrismo no tuvo ninguna respuesta, aun cuando no se pedía una unión en ambas posturas sino más bien un “pacto de no agresión” entre los sacerdotes de ambas tendencias tradicionalistas para así hacer frente al enemigo común, el catolicismo posconciliar. Por lo tanto, la división entre ambas vertientes de opositores continúa hasta el presente.

Del 26 al 30 de agosto de 2003 tuvo lugar la Primera Convención Internacional por la Unidad Sacerdotal en Ciudad Juárez, Chihuahua, convocada por la SST. En este evento que reunió a sacerdotes sedevacantistas tanto de México como de Estados Unidos, se intercambiaron puntos de vista en torno a temas como los errores del Concilio Vaticano II, la filosofía de Jacques Maritain, las innovaciones litúrgicas, la teoría sedevacantista, el papel histórico del obispo Ngo Dinh Thuc, la sucesión apostólica, y las dificultades para la unidad del sedevacantismo, entre otros.²¹⁵ Como consecuencia de esta reunión se fortalecieron algunos puntos de colaboración entre la SST y la Congregación de María Reina Inmaculada y se cerraron filas contra los adversarios de ambas asociaciones, los cuales se hallaban no sólo entre los católicos obedientes al papado y al Concilio Vaticano II, sino también dentro de las filas de otros sectores intransigentistas y aun en algunos núcleos sedevacantistas independientes.

En 2005 se organizó el Primer Congreso Nacional de la Adoración Nocturna Mexicana en Guadalajara por iniciativa del sacerdote Daniel Pérez Gómez, lo que fue una muestra del trabajo organizativo dedicado a encuadrar a los fieles laicos sedevacantistas de la SST en asociaciones devocionales. El segundo congreso de esta asociación se realizó en 2006 y el tercero en 2008, ambos en Guadalajara. El cuarto de estos congresos se llevó a cabo en San Pablo Atlazalpan, Estado de México, en 2010, y el quinto, en Chihuahua,

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

²¹⁵ Trento, edición especial, 2003.

Chihuahua.²¹⁶ La Adoración Nocturna Mexicana ha tratado de inculcar entre sus miembros, además de los aspectos devocionales, una disciplina sacrificial y un espíritu de expiación por los pecados del mundo:

Hoy en México y el mundo se cometen muchísimos pecados extraordinariamente graves: la legalización civil del crimen del aborto, la aberración de los “matrimonios” del mismo sexo, la adopción de niños en ese ambiente depravado e inmoral, el asesinato de la eutanasia, la antinatural tolerancia que se pretende que tengamos a todo esto, tantos pecados gravísimos del crimen organizado en nuestro país: secuestros, extorsiones, robos, asaltos, violaciones, asesinatos, tanta prostitución y drogadicción y una terrible degradación moral con ataques continuos a los mandamientos de la Ley de Dios. Todo esto requiere expiación, requiere de un puñado de hombres y mujeres valientes que sacrifiquen parte de su tiempo, de su comodidad, de lo blando de su cama, del calor de su hogar, del descanso de la noche, para que vayan a la iglesia a postrarse ante Jesús sacramentado y pidan perdón por nuestros pecados, por los de México y por los del mundo entero.²¹⁷

Como puede observarse, la formación que los sacerdotes de la Sociedad Sacerdotal Trento esperan del fiel laico sedevacantista se circunscribía a lo piadoso y devocional; la expiación por los pecados del mundo era una aspiración mucho más prioritaria que cualquier otra actividad del laico como actor de su entorno social o político. En este sentido se aspiraba a mantener una continuidad con la visión contrarreformista y tridentina de lo devocional.

El 1 de septiembre de 2007 se fundó en Tijuana, Baja California, el Seminario Menor de San Luis Gonzaga, para los primeros años de formación sacerdotal, con lo cual el Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús

²¹⁶ Ángel Atanasio Iñiguez, “Una gran obra para Dios. El Ejército del Señor sigue creciendo”, *Trento*, año 18, núm. 17, abril de 2013, p. 19.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

y María pasó a ser el Seminario Mayor.²¹⁸ De este modo, la SST ha ido fortaleciendo su estructura y sus recursos materiales de formación de sacerdotes, a pesar de que las vocaciones no sean tan numerosas.

Por lo que se refiere al desarrollo de la FSSPX en México, el periodo de 1989 a 2012 fue de continuidad en el crecimiento de las comunidades y del fortalecimiento de la presencia de la congregación en varias partes del país. En 1989 inició su presencia en San Luis Potosí, bajo la estructura de lo que se denomina la “Misión de San Luis Rey”.²¹⁹ La familia de José Vázquez fue la que recibió en su domicilio a los sacerdotes visitantes, y durante los años noventa y hasta su muerte en 2005 el clérigo que más los visitaba era el padre Adonay Correa (quien era, como se comentó con anterioridad, un jesuita que había sido cercano a la comunidad de Puruarán pero que ya desligado de ella se acercó y colaboró con los clérigos de la FSSPX). En 1989 también se fortaleció la presencia de los seguidores de monseñor Lefebvre en Chihuahua, Chihuahua, ciudad en donde, como se mencionó, ya se recibían las visitas de los padres Laffite y Babinet desde El Paso, Texas, a inicios de los ochenta.

Entre 1990 y 1993 el superior del distrito fue el padre Juan Carlos Iscara, y de 1993 a 2005 el cargo fue desempeñado por el francés François Knittel quien, al momento de dejar el puesto, reportaba que había entre 2,500 y 3,000 fieles en el distrito de México.²²⁰ En enero de 1993 se reabrió el priorato de San Atanasio en Guadalajara, a cargo del padre Jean Espi, pues el fundado originalmente en 1984, en Zapotiltic, había tenido que cerrar debido al conflicto de 1989, al que se hará referencia en el capítulo VI de esta investigación. En octubre de 1993 se fundó el priorato de San Benito, en Gómez Palacio, Durango, que estuvo a cargo de los fieles de otras localidades del norte de México. La presencia de la FSSPX en Gómez Palacio inició por la inquietud de un grupo de feligreses de la parroquia de Santa Rosa de

²¹⁸ Arnoldo Villegas, “Fundación del Seminario Menor San Luis Gonzaga”, *Trento*, año 14, núm. 16, marzo de 2009, p. 47.

²¹⁹ En la FSSPX, las misiones son estructuras administrativas de rango menor al priorato, es decir, hacen referencia a poblaciones que cuentan con núcleos pequeños de fieles que reciben visitas esporádicas (una vez al mes o cada dos meses) para celebración de la misa o la celebración de retiros espirituales.

²²⁰ “Entrevista al superior de Distrito, padre Mario Trejo”, *Dios Nunca Muere*, núms. 34-35-36, edición especial de 2011, p. 5

Lima que contactó a otro núcleo tradicionalista en Torreón, el cual recibía a los sacerdotes Jean Michel Faure y Sergio Ruiz en 1989 y quienes celebraban la misa en una casa de la colonia Allende. Más adelante se adquirió una bodega, periodo en el que también contaron con la asistencia espiritual del padre Benjamín Campos. Aproximadamente en 1990 hubo una división entre los fieles de Torreón y Gómez Palacio, y estos últimos permanecieron leales a la FSSPX. Después de celebrar la misa en distintos lugares, en 1992 adquirieron el terreno donde hasta la fecha se ubica la capilla de los Sagrados Corazones de Jesús y María en el fraccionamiento La Feria, de Gómez Palacio, terreno que fue adquirido mediante la cooperación económica de feligreses como Martín Villanueva, Juvencio Zamora, Fernando, Armando, Gonzalo y Ponciano Herrera, entre otros.²²¹ Se consiguió, algunos meses después, una casa para residencia de los sacerdotes en el fraccionamiento del Bosque, también de Gómez Palacio, con lo que se contó con los medios necesarios para la fundación oficial del priorato, atendido en esa etapa inicial por los padres Tomás Haynos y Vicente Lethu.

En 1994 comenzó la atención a feligreses en León, Guanajuato, a solicitud de Guadalupe Robles y Guadalupe Magaña quienes, en un viaje al convento de las Madres Mínimas, solicitaron la misa tridentina.²²² La FSSPX contó con la ayuda del padre Adonay Correa para realizar las primeras visitas en las que la misa se celebraba en casa de la familia Magaña, posteriormente fue el padre Cornelio Byman quien dio seguimiento a esta comunidad. Un tiempo más tarde, la casa de la familia Sánchez Jasso, un poco más amplia, fue la que se habilitó para las celebraciones litúrgicas. En 1998 se consiguió el préstamo de la capilla de la Inmaculada Concepción del Hospital Regional de León, y por esas fechas se donó un terreno en el que años más tarde se construyó la capilla de Nuestra Señora del Rosario. En 2002 el Hospital Regional decidió demoler la capilla anexa, con lo que los seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X se vieron obligados a

²²¹ Eduardo Espinosa, "Capilla Sagrados Corazones de Jesús y María", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 41.

²²² "Capilla de Nuestra Señora del Rosario", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 35.

conseguir prestado un terreno en el que se levantó un templo provisional. En agosto de 2004 se iniciaron las celebraciones litúrgicas en lo que sería la capilla Nuestra Señora del Rosario, en un terreno propiedad de los fieles que se obtuvo por donación. La capilla fue consagrada por Bernard Fellay, superior de la congregación, el 8 de noviembre de 2008.

En 1994 comenzó la construcción de la capilla de San Felipe de Jesús en Colima, en buena parte por la iniciativa del padre Jean Espi, ayudado por el padre Gerardo Zendejas,²²³ en la cual los fieles que en dicha ciudad eran atendidos desde inicios de los años ochenta empezaron a asistir a la misa y a recibir los sacramentos, después de que, como se mencionó anteriormente, por años la familia Jiménez Batista había prestado su domicilio para las celebraciones litúrgicas.

El priorato Beato Rafael Guízar y Valencia fue inaugurado en enero de 2001 en Orizaba, Veracruz, para atender a la feligresía de dicha ciudad, así como la proveniente de Córdoba y otros poblados de esa entidad como Dos Ríos. Según se mencionó antes, la presencia de la FSSPX en Orizaba inició con la visita de monseñor Lefebvre en 1981 y la construcción del priorato se logró gracias a la donación de un bien inmueble de la señorita Amparo Pérez, hija de Natalia Sánchez quien, junto con Matilde de Diez, Ofelia Maura Gómez Rosas y Martín García, abogaron por que esta localidad veracruzana fuera incluida en el itinerario del arzobispo francés. Desde dicha visita, la comunidad contó con una capilla propia, por lo que la comunidad permaneció aglutinada y mantuvo una vida litúrgica relativamente regular. Durante la gestión de François Knittel como superior de distrito, se fundó en el año 2000 la revista *Dios Nunca Muere*,²²⁴ nombre con ciertas reminiscencias cristeras. La publicación surgió gracias a la iniciativa del propio Knittel y a la colaboración del sacerdote François Castel y se ha convertido en el principal órgano de prensa de la FSSPX en todo el distrito de México. Knittel inició también la traducción al español de varias de las obras de monseñor Marcel

²²³ Luis Gonzalo Pérez de León, "Capilla San Felipe de Jesús", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 37.

²²⁴ "Entrevista con el padre François Knittel", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 22.

Lefebvre, que fueron publicadas durante los años siguientes en la editorial de la congregación denominada *Voz en el Desierto*.

Durante la primera década del nuevo siglo, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X empezó su presencia en otros sitios (aunque sólo con visitas esporádicas y misas en domicilios particulares) como Xalapa en 2000, San Ignacio Cerro Gordo en los Altos de Jalisco en 2001, y Oaxaca, Oaxaca, en 2007. En 2002 se fundó en la Ciudad de México, en terrenos cercanos al convento de las Madres Mínimas, el Instituto Venerable Padre Juan González, que funciona como jardín de niños, primaria y secundaria,²²⁵ en donde se imparte una educación religiosa ajena a las disposiciones oficiales y que aspira a cubrir uno de los propósitos de la FSSPX, en cuanto a que se conformen familias verdaderamente fieles a las normas del tradicionalismo católico, lo cual implica trabajar en la formación de la niñez de las familias pertenecientes a la comunidad, pues cabe mencionar que la institución sólo estaba abierta a los hijos de los propios feligreses. Entre 2005 y 2014 el sacerdote argentino Mario Trejo desempeñó el cargo de superior general del distrito y fue sucedido en 2014 por Jorge Amozorrutia. Entre los principales logros del padre Trejo se encuentran dos consagraciones de iglesias propias en el poblado de Dos Ríos, Veracruz, el 27 de octubre de 2006, y en León, Guanajuato, el 6 de noviembre de 2008.²²⁶

Han existido relaciones oficiales entre la FSSPX y la Arquidiócesis de México, aunque un tanto esporádicas. En junio de 2006, Mario Trejo acudió, junto con Franz Schmidberger (quien fue superior general de la FSSPX entre 1982 y 1994, y en ese entonces superior del distrito de Alemania), que estaba de visita en México, a una entrevista con el cardenal Norberto Rivera.²²⁷ En dicho encuentro, los jerarcas de la FSSPX habrían solicitado a Rivera su apoyo ante la Congregación para el Culto Divino en Roma, para que fuera autorizada a cualquier sacerdote la celebración de la misa según el rito tridentino, lo cual se logró

²²⁵ Pablo González, "Priorato de Nuestra Señora de Guadalupe", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 25.

²²⁶ Bernard Tissier de Mallerais, *op. cit.*, p. 10.

²²⁷ "Entrevista al superior de Distrito padre Mario Trejo", *Dios Nunca Muere*, núms. 34, 35 y 36, edición especial de 2011, p. 6.

con la publicación en 2007 del *motu proprio* titulado *Summorum Pontificum*, de Benedicto XVI. Un segundo encuentro se dio en junio de 2008, cuando Trejo se entrevistó con el vicario general de la Arquidiócesis de México, Guillermo Moreno Bravo. Estas reuniones no derivaron en ningún acuerdo concreto y en los hechos no fueron más allá de encuentros de cortesía, pues la Arquidiócesis de México no se hallaba dispuesta a dar ningún paso adelante en la profundización de las relaciones con los lefebvristas a menos que se concretase algún acuerdo entre la FSSPX y el Vaticano.

En 2009 la sede del distrito de México se separó físicamente de la del priorato de Nuestra Señora de Guadalupe (de la Ciudad de México) y se instaló en la Casa San José, la nueva residencia de los sacerdotes que se ubicó en la colonia Santa Isabel Tola, al norte de la ciudad, en terrenos aledaños al convento de las Madres Mínimas Franciscanas. Los distritos, que constituyen el principal elemento de la división administrativa de la FSSPX, se subdividen en prioratos, y hasta 2011 había cuatro en el distrito de México,²²⁸ con sede en la Ciudad de México, Guadalajara, Orizaba, Gómez Palacio, y uno más en la ciudad de Guatemala.

Reflexiones finales

La Iglesia católica en México, en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II, se desarrolló en un contexto nacional marcado por los últimos sexenios del régimen del Partido Revolucionario Institucional y el proceso de transición democrática. Con respecto a las innovaciones posconciliares, tuvieron una recepción “centrista” y moderada, y aunque el progresismo radical fue débil en comparación con el de otros países latinoamericanos, no estuvo ausente, como lo ejemplifica la trayectoria del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, al igual que la de otros personajes como Gregorio Lemercier, Iván Illich, y Samuel Ruiz, entre otros. La actuación de los mencionados representantes del progresismo, junto con las nuevas disposiciones eclesíásticas y

²²⁸ *Ibid.*, p. 4.

litúrgicas, enfrentaron rechazos entre los pensadores intransigentistas, quienes primero expresaron su oposición mediante la crítica a los innovadores más audaces, sin enfrentarse al papa Paulo VI ni atacar los documentos del Concilio Vaticano II. No obstante, la aversión a las transformaciones posconciliares se intensificó a partir de finales de 1969, cuando se implementó el *Novus Ordo Missae* que, al generar un deseo de preservación de la misa tridentina, fue uno de los detonantes para que en los años siguientes los tradicionalistas tomaran posturas más radicalizadas.

La excomunión del principal ideólogo del sedevacantismo, Joaquín Sáenz Arriaga en 1971 y, años más tarde, en 1976, la suspensión *a divinis* del arzobispo Marcel Lefebvre, fundador de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, fueron acontecimientos que fortalecieron la oposición de los tradicionalistas a la autoridad papal, a la vez que reafirmaron la postura de conservadores intransigentes como Salvador Abascal. De hecho, los años setenta fueron decisivos en la delimitación del discurso y los postulados de las tres corrientes del intransigentismo en México: sedevacantistas, lefebvristas y conservadores intransigentes. Esta delimitación no estuvo exenta de enfrentamientos y descalificaciones que se vertieron en las revistas más representativas de cada tendencia (como lo fueron, por ejemplo, *Trento* para los sedevacantistas, y *La Hoja de Combate* para los conservadores intransigentes).

Durante los años ochenta, mientras las publicaciones y las polémicas iban declinando, las dos principales congregaciones tradicionalistas en el país, la Unión Católica Trento y la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, se iban expandiendo lenta pero sólidamente en varias localidades mexicanas, aun enfrentando ocasionalmente hechos de violencia. Dichos avances se consolidaron entre los años noventa y 2012 de manera limitada para la ya entonces denominada Sociedad Sacerdotal Trento y con una mayor amplitud relativa para la FSSPX. A partir de los años noventa, salvo algunas críticas de Salvador Abascal a Samuel Ruiz y su relación con el neozapatismo, los pensadores intransigentistas, algunos de los cuales ya habían muerto o estaban en edad avanzada, fueron enmudeciendo sus señalamientos de oposición al Concilio Vaticano II. No obstante, Salvador Borrego, aun siendo un escritor

no especializado en asuntos religiosos y, como se verá en el capítulo siguiente, con posturas heterodoxas sobre el Antiguo Testamento, tomó la estafeta de manera parcial al continuar la crítica al progresismo, la teología de la liberación y los cambios posconciliares con base ya no en el anticomunismo de la *guerra fría*, sino en la oposición al ecumenismo y en el antijudaísmo.

El conocimiento del desarrollo del intransigentismo católico en México, después del Concilio Vaticano II, proporciona los elementos necesarios para comprender la visión general del mundo y de la sociedad que tenían los tradicionalistas y conservadores intransigentes no sólo del país sino del ámbito regional, como lo ejemplificará más adelante el análisis de sus manifestaciones en Guadalajara, Jalisco.

V

**Análisis del discurso
de los intelectuales e ideólogos
intransigentistas católicos en México
en contra de sus adversarios
progresistas y de las reformas
posteriores al Concilio Vaticano II**

En el capítulo anterior se hizo una descripción general de algunos aspectos del desarrollo histórico del pensamiento de los intelectuales e ideólogos de las tres corrientes en las que se puede clasificar al intransigentismo católico en México, a través de la referencia a sus respectivas obras y de los temas que trataron, así como de los conflictos que surgieron entre las tres corrientes intransigentistas. Dichos elementos pueden dar pistas sobre las peculiaridades específicas de cada vertiente, aunque no se puede afirmar que sus planteamientos sean inmutables en el tiempo y en el espacio, pues a pesar de que se asumen a sí mismas como generalmente contrarias al cambio, es posible apreciar, a lo largo de su desarrollo, que ni siquiera dichos postulados han sido ajenos a la influencia de las dinámicas que la temporalidad ejerce sobre cualquier actor histórico.

Los pensadores ligados al sedevacantismo, al lefebvrismo y al conservadurismo intransigente transformaron a lo largo de los años, en mayor o menor medida, su discurso y el énfasis que expresaban al atacar a ciertos enemigos, esto bajo la influencia de los contextos político, social y cultural que los rodeaban. Por otro lado, los actores que se adscriben a una u otra corriente también cambiaron sus posturas iniciales, en algunos casos radicalizándolas, conforme avanzaban los años y los postulados del Concilio Vaticano II se consolidaban en la práctica eclesial.

El propósito de este capítulo no es hacer un análisis exhaustivo de la totalidad de los escritos de los intelectuales e ideólogos ligados a las distintas corrientes del intransigentismo católico, sino sólo tomar en cuenta algunos puntos que se pueden considerar representativos de sus respectivas ideas, sobre todo en lo referente a la manera en que atacaban y caracterizaban a quienes consideraban los enemigos de la fe católica. Aunque en el capítulo anterior se describió, en términos generales, la temática de la mayor parte de los libros de los principales autores intransigentistas en que se expresaron sus líneas de pensamiento sobre el Concilio Vaticano II y el progresismo, así como las polémicas entre los portavoces de cada corriente intransigentista, en los siguientes apartados se profundizará en el análisis de su pensamiento acerca de ciertas temáticas particulares que fueron configurando su discurso, las transformaciones de este que se visualizaron con el paso de los años y los términos con base en los cuales atacaban a los adversarios.

Se toman en consideración en este capítulo algunos textos de los representantes más notorios del tradicionalismo católico y del conservadurismo intransigente en cada temporalidad como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Antonio Rius Facius, Gloria Riestra, Manuel Magaña, Salvador Abascal y Salvador Borrego, pero sin dejar de mencionar, al menos brevemente, ejemplos de las ideas de otros escritores que, sin contar con el caudal bibliográfico sobre estos temas de los ya mencionados, dieron a conocer su opinión en diversos medios periodísticos, aunque sin ocuparse de manera constante y profunda de tópicos eclesiásticos como José Urbina (sedevacantista), Margarita Michelena (cercana al sedevacantismo aunque sin una postura del todo clara) y los conservadores intransigentes Carlos Alvear Acevedo y Celerino Salmerón.

Las primeras reacciones de oposición al progresismo en el inmediato posconcilio (1965-1969)

La condena a las expresiones progresistas y a las muestras de simpatía o adhesión al comunismo

Uno de los elementos más recurrentes entre los autores intransigentistas, entre 1965 y 1969, fue el anticomunismo. La lucha de clases era asumida como un elemento desintegrador y subversivo que anteponía el odio a la armonía que idealmente debía prevalecer en una sociedad fundamentada en el modelo de cristiandad. Sin embargo, al terminar el proceso conciliar, esta percepción ya no fue la hegemónica en la jerarquía eclesiástica “oficial” en México a pesar de la campaña anticomunista de principios de la década, como se vio en el capítulo anterior; no obstante, la aversión a las doctrinas marxistas fue uno de los aspectos que los intransigentistas más criticaron de la actitud de apertura perceptible entre los clérigos progresistas.

Joaquín Sáenz Arriaga en sus escritos criticó y condenó a los jerarcas que intentaban tender puentes con la modernidad según las ideas conciliares, actitud que podría tener como consecuencia la invención de un “marxismo cristianizado”, que pudiera ser la base de “la doctrina de la nueva Iglesia, la Iglesia sin prejuicios, que acepta todo lo que venga de los enemigos, para fusionarse así en la religión de la fraternidad universal”.¹ En estas líneas se puede ver la forma en que el anticomunismo se mezcló con la teoría de una posible creación de una nueva religión universal sincrética que sería la meta final del ecumenismo. Si este objetivo se lograra, habría un instrumento perfecto del comunismo y la masonería para demoler al catolicismo, y poder manejar a su antojo al credo resultante.

A todas luces cualquier acercamiento entre algún clérigo y las ideas de izquierda era totalmente condenado por Sáenz, quien denunciaba en 1967 el respaldo que Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, daba a Iván Illich y su Centro Intercultural de Documentación, el cual fue para el

¹ Joaquín Sáenz, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, p. 67.

exjesuita un núcleo de formación de sacerdotes inficionados de marxismo: “el obispo solapó las ‘experiencias cristianas’ de este foco de ecumenismo continental, en donde se refugiaron los clérigos comunistoides y en donde se publicaron en *Sondeos*, los escritos mensajes, conferencias, editoriales y artículos periodísticos del sacerdote guerrillero de Colombia, Camilo Torres Restrepo”.² Las nuevas experiencias eclesiales no fueron más que focos de subversión desde la visión del intransigentismo.

Era evidente que para el exjesuita era inconcebible que un sacerdote pudiera enrolarse en la guerrilla como una forma de “compromiso cristiano” en favor del cambio de estructuras. Esta actitud representaba, para Sáenz Arriaga, una traición contra la institución eclesiástica en la que el sacerdote ya no militaría bajo las banderas de Cristo Rey, sino a favor de sus enemigos marxistas.

Gregorio Lemerrier, abad belga benedictino que, como se mencionó en el capítulo anterior, implementó el psicoanálisis en el espacio monacal a su cargo para después renunciar a su ministerio y así enfocarse en las peculiaridades de su experiencia, recibía las invectivas de autores como Antonio Rius Facius, a quien le parecía inadmisibles que, por seguir adelante con sus experiencias innovadoras, el clérigo belga demostrase su rebeldía contra la jerarquía, al grado de renunciar al sacerdocio.³ El abandono del ministerio clerical era para el exmilitante de la ACJM prácticamente una traición a la Iglesia; las iniciativas experimentales relacionadas con el psicoanálisis promovidas por Lemerrier eran un atentado contra el modo de vida del monacato según los intransigentistas; por tanto, implícitamente Rius Facius señalaba como un error el que Lemerrier no se disciplinase y continuara con su adhesión a la institución eclesiástica y explícitamente planteaba que el exsacerdote europeo y sus seguidores eran víctimas de un engaño demoníaco, lo cual explicaba la maldad de su proceder.

Las ideas de Iván Illich, muchas de ellas referentes a las posibilidades de desacralización del ministerio sacerdotal y a la desaparición de las jerarquías

² *Ibid.*, p. 10.

³ Antonio Rius, *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista*, pp. 71-72.

eclesiásticas, recibieron también las condenas por parte de los enemigos de las innovaciones. Al respecto Rius Facius señalaba: “Las ‘investigaciones y estudios’ de Illich van dirigidos [...] hacia el exterminio de la Iglesia Católica, para alcanzar lo cual, propone un cambio de ‘estructura’ que acabe con los ‘curas’, la jerarquía y toda autoridad eclesiástica. Las herejías de Iván Illich no habrán dejado de hacer daño entre algunos de sus discípulos”.⁴ Las propuestas respecto al ministerio sacerdotal que en su momento hizo Illich ciertamente eran desafiantes y polémicas, pero para los intransigentistas constituyeron una amenaza visible que proponía la disolución misma de la Iglesia al privar a los clérigos de su papel sacramental como intermediarios de Dios y dispensadores de su gracia, y reducirlo a una función de mejoramiento social.

También en contra de los católicos cercanos al comunismo fue la condena que hizo Sáenz Arriaga con relación a una conferencia presentada por Sergio Méndez Arceo en abril de 1967, en la que el jerarca declaraba que la revolución era una “fuerza motriz generadora del cambio de estructuras”, agregando que “el comunismo es la manifestación de cómo se realiza el mandato de la redención de Cristo”.⁵ Era de esperarse la indignación del exjesuita por las declaraciones episcopales, pues era inadmisibile que un “supuesto sucesor de los apóstoles” apoyase a los enemigos de la religión, en tanto que al catolicismo sólo se daba carácter de instrumento para logros revolucionarios específicamente materialistas.

El obispo de la capital morelense fue blanco asimismo de las críticas de Antonio Rius Facius, quien señalaba que “Méndez Arceo acusó al Vaticano de reprimir la libertad de expresión a los progresistas para impedirles dar a conocer su movimiento. Las frecuentes advertencias del papa Paulo VI a quienes pretenden interpretar a su gusto las disposiciones del Concilio Vaticano II no han hecho mella, por lo visto, en el ánimo inquieto del obispo de Cuernavaca cuyas intervenciones en el Concilio no fueron del todo afortunadas”.⁶ El prelado estaría, según este autor, cometiendo actos de rebeldía

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ Sáenz, *Cuernavaca...*, p. 207. Sáenz Arriaga cita las palabras textuales de Méndez Arceo reproducidas en el diario *El Día*, del 5 de abril de 1967, en un artículo de la autoría de Rodolfo Rojas Zea.

⁶ Rius, *Lanza...*, pp. 62-63.

en contra del Papa y del auténtico espíritu del Concilio Vaticano II, aplicando interpretaciones abusivas de las normas conciliares, argumento que, como se verá más adelante, también emplea el mismo autor para juzgar las innovaciones litúrgicas del jerarca e, incluso, para condenar sus inclinaciones izquierdistas: “¿Debemos creer que las prédicas papales han sido erróneas al condenar abiertamente al comunismo, cuando monseñor Méndez Arceo afirma que ‘el clero progresista de La Habana, identificado con el gobierno marxista de Castro, es ejemplo de la Iglesia cubana, purificada y más identificada con Cristo?’”.⁷

Por su parte, René Capistrán Garza consideraba que buena parte de las actitudes de diversos sacerdotes que favorecían al marxismo se podrían resumir en algo que él denominaba “catolicomunismo” y que, comparándolos con los girondinos de la Revolución francesa, aspiraban a una revolución moderada en la que estos clérigos pudieran encontrar cierta benevolencia de parte de los comunistas radicales: “En México –como en todas partes– hay girondinos. Aquí se les llama católicos progresistas. Creen que se llegará a una especie de amable comunismo cristiano, al que colmará de agasajos, en el año de la victoria, el comunismo marxista”.⁸ Para el exlíder cristero, muchos clérigos se sumaban a las loas al comunismo, porque en el fondo veían como inevitable, y quizás para ellos deseable, el triunfo del marxismo y, de manera un tanto pragmática, aspiraban a ser vistos como colaboradores útiles y de esta manera estar exentos de las violencias que ministros de otros tiempos e incluso de otras religiones habían sufrido históricamente ante los triunfos comunistas.

En una crítica a un texto de una conferencia pronunciada en marzo de 1967 por Ramón de Ertze Garamendi, en donde este consideró al comunismo y al cristianismo como “dos grandes esperanzas humanas”, Capistrán Garza señalaba: “Eso es el progresismo: hacer de Marx el complemento de Cristo. Equipararlos y declarar [...] ambas doctrinas, que ‘lógicamente’ son igual de saludables para la sufrida humanidad”.⁹ Para un católico

⁷ *Ibid.*, p. 64

⁸ René Capistrán, *El reto político de la falsa iglesia*, México, Luz, 1969, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

tradicionalista como Capistrán, este parangón era prácticamente una blasfemia; aun cuando progresistas como Ertze Garamendi considerasen que se podían sacar de ambas doctrinas beneficios en distintas esferas, el polemista regiomontano rechazaba ver a Marx y a Jesucristo como equivalentes o incluso complementarios, lo cual fue una actitud hasta cierto punto frecuente en el discurso de algunos progresistas y sobre todo en los promotores de lo que años después fue la teología de la liberación.

Capistrán también tomó una postura decidida contra la colaboración entre el marxismo y algunos sectores del catolicismo, por ejemplo, cuando en el ámbito educativo la Universidad Iberoamericana de los jesuitas invitó al histórico líder Vicente Lombardo Toledano a dar unas conferencias en sus instalaciones: “A ese caballero marxista se le llevó a que diera conferencias en la Universidad Iberoamericana, que, por ser de jesuitas, debe suponerse-la católica [...] ¿Y qué van a hacer los infelices padres de familia si cuando envían a sus hijos a estudiar con los jesuitas, los mandan, sin saberlo a que se ilustren en marxismo? Ahora hay algo mucho más difícil que ser universitarios. Y es ser padres de universitarios”.¹⁰ Para el creador de la publicación *Atisbos*, el hecho de que un connotado intelectual de izquierda fuera invitado por una universidad católica a exponer sus puntos de vista, implicaba un riesgo para aquellos padres que enviaban a sus hijos a una institución en la que se supone serían formados bajo criterios cristianos y que, en lugar de eso, corrían el riesgo de ser adoctrinados en teorías comunistas, traicionando así la confianza de los padres de familia católicos.

La oposición al diálogo con el judaísmo

Sáenz Arriaga también publicó en los años inmediatos posteriores al final del Concilio y aun antes de terminar este, ciertos libros que se oponían al diálogo con los judíos por parte de la Iglesia, propiciado por el documento *Nostra Aetate*. El futuro líder sedevacantista, al igual que varios de los demás pensadores intransigentistas, creía que existía una “conspiración judeomasónica” la

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

que, según señalaban libros como *Los protocolos de los sabios de Sion*, difundidos en sectores radicales, consideraba que eran los judíos los verdaderos líderes detrás de cualquier acción del comunismo internacional.

Este tipo de cuestiones justificaba para Sáenz Arriaga y sus seguidores la necesidad de que los católicos buscasen los medios necesarios para revertir los ataques de sus enemigos: “El problema judío es exclusivamente la legítima y necesaria defensa de las esencias mismas de lo que somos, de lo que creemos, de lo que amamos”.¹¹ Esta actitud implicaba una postura de rechazo, desconfianza y aversión ante cualquier posibilidad de diálogo con el judaísmo,¹² lo cual habría sido para los tradicionalistas una “rendición ante el adversario” que intentaba desmoronar el legado de Jesucristo y sus enseñanzas.

Cuando en 1966 salió a la luz *Con Cristo o contra Cristo*, una de las obras más duras contra los judíos que escribió Sáenz Arriaga, este aún reconocía la autoridad de Roma y pensaba que era indispensable una correcta interpretación del Concilio Vaticano II. Intentó plantear que en el Concilio no había condena alguna contra las acciones de defensa frente a las acciones anticristianas de los judíos: “Sería incorrecto el pretender interpretar las palabras de la Declaración Conciliar [se refiere a *Nostra Aetate*] como una condenación expresa del antisemitismo. La Iglesia no entra a discutir los enormes problemas políticos, sociales y jurídicos que el llamado antisemitismo puede plantear ante la conciencia humana [...] la Iglesia no pretende aceptar las maquinaciones con que la mafia quiera combatir al cristianismo o quiera destruir la libertad de los pueblos libres”.¹³ Para el exjesuita, los católicos tenían el deber de defender su propio bienestar e incluso su existencia frente a las tácticas de avance de los judíos, por lo que la aproximación a ellos no sólo era inútil, sino peligrosa, ya que desde el momento mismo de la crucifixión intentaban el derrumbe mismo de la Iglesia. Aunque el ideólogo sedevacantista menciona aquí la palabra “antisemitismo” otorgándole una valoración positiva como el medio de defensa necesario contra el

¹¹ Joaquín Sáenz, *Con Cristo o contra Cristo*, p. 40.

¹² Este tipo de discurso es una muestra de la continuidad que los tradicionalistas daban a las enseñanzas multiseculares de la Iglesia, que planteaban un antagonismo irreducible hacia el pueblo judío.

¹³ Sáenz, *Con Cristo...*, pp. 47-48.

enemigo principal del cristianismo, su postura se basa fundamentalmente en un antijudaísmo de raíces religiosas que critica a los judíos no por considerarlos una raza inferior, sino por ver en ellos al pueblo deicida que maquinaba contra la Iglesia católica.

Quien sería años después el principal líder del sedevacantismo, veía en los hebreos un riesgo incesante de un pueblo que ambicionaba el poder absoluto sobre la humanidad, con el objetivo de esclavizar a todo individuo no judío: “La fe actual del judaísmo, la que explica su historia, la que contradice los designios de Dios, la que ha inspirado y dirigido todas sus actuaciones de ese pueblo singularísimo en la historia del mundo, es una fe política; es la convicción arraigada y viviente, que ese pueblo ha tenido siempre y tiene ahora en su futuro destino del gobierno universal del mundo”.¹⁴ Este poder mundial ya era visible, según Sáenz, aunque todavía en potencia, en organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, que apoyadas por la masonería atentaban contra la espiritualidad de los pueblos.

La crítica al avance de la democracia cristiana

Uno de los temas que algunos intelectuales e ideólogos intransigentistas plantearon en sus escritos de finales de los años sesenta fue la labor de la democracia cristiana y sus avances en México. Si bien es cuestionable que esta tendencia política pueda catalogarse de izquierda, en la temporalidad referida, los intransigentistas católicos la observaban como un arma de infiltración del comunismo en medios cercanos a la Iglesia.

Un ejemplo de lo anterior son los señalamientos que hace Capistrán Garza, quien veía una “liga íntima entre el Progresismo Religioso y la Democracia Cristiana [...] aunque en ocasiones se niegue por táctica, la violencia es en general el procedimiento a seguir. Téngase todo presente para cuando charlemos de este fenómeno que, siendo mundial, ha escogido a México como uno de sus campos más propicios para sus realizaciones; y para cuando

¹⁴ *Ibid.*, p. 50

establezcamos la relación directa entre el PAN y la Democracia Cristiana”.¹⁵ Aunque *a posteriori* se sabe que el impacto de las doctrinas democristianas fue mínimo en México, si se compara con el que existió en países como Chile y Venezuela, el intransigentismo católico metía en el mismo saco a esta postura política y al progresismo, planteando que la violencia era algo inherente a todos estos posicionamientos y dejando ver que, no obstante que el PAN había expulsado hacía pocos años, en 1964, a un grupo de jóvenes simpatizantes de la Democracia Cristiana, sus vínculos con dicha fuerza política no habían desaparecido del todo y parecía que se podía generar una nueva trampa para convertir a algunos católicos en posibles instrumentos de la subversión; de hecho, respecto de la mencionada ruptura entre el panismo y los militantes democristianos, el exlíder cristero planteaba lo siguiente:

¿Ese repudio era un rechazo sincero o era una maniobra táctica de lucha? ¿Obedecía a una incompatibilidad de doctrina o a una treta para retener su prestigio con la otra socorrida falsedad de que es el partido de los católicos? Así, en el PAN, estarían los creyentes sinceros y en el apéndice demócrata-cristiano, los progresistas. De esta manera los hombres no solamente mejores sino más geniales de México controlarían, bajo el fenómeno de la doble personalidad trasladado a la política, a los malos católicos leales a la Iglesia y a los buenos católicos leales al progresismo. Y como punto de convergencia de unos y otros el urgente cambio de estructuras, idéntico objetivo que el de los comunistas. Si yo demuestro que antes de esta audaz maniobra de los “disidentes” demócrata-cristianos el PAN se gloriaba con la democracia cristiana, y que sólo al darse cuenta de semejante dualidad era una torpeza que dejaba al descubierto la cola inconfundible del gato escondido, reasumió su aparente equilibrio, su verticalidad cristiana y su profesión anticomunista, habré probado que Acción Nacional y Democracia Cristiana son en México una y la misma cosa.¹⁶

¹⁵ Capistrán, *El reto...*, p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

La interpretación del director del periódico *Atisbos* acerca de la relación entre el PAN y la Democracia Cristiana era la de una estrategia de engaño sistemático que tenía el propósito de hacer creer a la opinión pública que el partido ya no tenía nada que ver con dicha postura política, cuando una relación explícita hubiera podido ser contraproducente y en realidad se estaba estructurando una trampa para atraer hacia una acción subversiva tanto a los católicos fieles a la Iglesia institucional como a los progresistas y de esta manera hacer del PAN un instrumento para controlar a sectores de creyentes en favor del avance del comunismo.

Esta idea del uso de una táctica engañosa por parte de la alianza del progresismo y los democristianos era algo recurrente en el autor tamaulipeco: “No es hiperbólico calificar de verdadero equilibrio el que hacen la democracia cristiana y el progresismo religioso para ser impíos en lo segundo y subversivos en lo primero sin que se les note demasiado. Porque tienen un desmedido interés –del que a veces se olvidan o se desentienden– en ocultar ambas cosas por un doble y calculado motivo: seguridad personal y seguridad en el engaño”.¹⁷ Capistrán insistía en el uso por sus adversarios de una estrategia de lucha basada en el ocultamiento y la mentira, destinada a atraer incautos en favor de la subversión.

Las tácticas de estos enemigos de la fe también iban encaminadas a tergiversar el Evangelio y a adormecer las conciencias para facilitar el triunfo del marxismo. De acuerdo con Capistrán, la Democracia Cristiana daba una interpretación falsa del Evangelio a fin de adormecer el espíritu de resistencia de los católicos frente al comunismo,¹⁸ y esto no sólo con el fin de atraer militantes ingenuos, sino de darle a la doctrina católica una interpretación materialista y politizada, en un sentido similar a lo que después plantearía la teología de la liberación, haciendo más amable la imagen del marxismo, para así apoyar su avance.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

Protestas contra las innovaciones artísticas y litúrgicas relacionadas con las transformaciones posconciliares

Los argumentos que en esta primera etapa del posconcilio se utilizaron por parte de los intransigentistas fueron alusivos a ciertas innovaciones que en lo artístico preludiaban las modificaciones estructurales que en la disposición arquitectónica de los templos se observaron cuando se estableció el *Novus Ordo Missae*. No obstante, ya desde la segunda mitad de los años sesenta algunos de los intelectuales opositores al progresismo señalaban que las amenazas a la estética católica tradicional representaban proyectos e iniciativas de ciertos clérigos y jerarcas.

Un ejemplo de lo anterior fueron los señalamientos de Antonio Rius Facius acerca de los proyectos de remodelación que, bajo premisas de arte contemporáneo, se contemplaban para el altar del perdón, el coro y órganos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México que habían sido dañados en un incendio ocurrido en noviembre de 1967. El intelectual católico decía lo siguiente: “El afán de modernismo —funcionalismo materialista, preeminencia de la técnica sobre los valores del espíritu, progresismo de moda— pretende transformar —¿no será más preciso destruir?— una herencia de positivo valor religioso y artístico: la Catedral Metropolitana”.¹⁹ Aun cuando esta remodelación y las discusiones en torno a ella recaían principalmente en el ámbito de lo artístico, Rius Facius veía con claridad que esas propuestas eran fruto de las nuevas ideas posconciliares y de su afán por modernizarlo todo al interior de la Iglesia. Llamaba la atención no sólo en razón del significado y las implicaciones religiosas y espirituales que un cambio de esta trascendencia pudiera tener, sino también del valor histórico y cultural del recinto. El autor, nacido en la Ciudad de México, consideraba que los progresistas, sea por ignorancia o por mala fe, pretendían modificar radicalmente la esencia del arte sacro disminuyendo el sentido espiritual y de recogimiento para caer en “extremos grotescos y absurdos”; además se quejaba de que “en algunos templos modernistas hay ausencia total de imágenes; en otros,

¹⁹ Rius, *Lanza...*, p. 25.

las que existen son tan estilizadas que no sólo no inspiran devoción alguna, sino que hay casos en que ni siquiera es fácil comprender su significado”.²⁰ El antiguo militante de la ACJM nos deja ver con claridad las razones de su rechazo a las tendencias artísticas contemporáneas aplicables a los recintos católicos. Estimaba que estas nuevas formas contribuían a la desacralización generalizada, llevando esta a los mismos templos. Las nuevas propuestas del arte religioso que se propagaban en los años sesenta eran para Rius Facius y los tradicionalistas un componente más del progresismo que pretendía arrasar con toda la herencia devocional de los siglos anteriores. Por otro lado, el intransigentismo de estos años también creía que los innovadores radicales en realidad estaban desobedeciendo las normas conciliares (el Concilio Vaticano II aún no era interpretado como herético) y que, en el caso del arte, abusaban de la libertad proclamada por dichas disposiciones sin contribuir a la santidad de los fieles sino, por el contrario, obstaculizándola.

Los nuevos diseños artísticos no inspiraban en lo absoluto ninguna elevación espiritual; para Rius Facius: “Esas caricaturas de Cristo, hechas con alambre, en la que unos hipotéticos cabellos ocultan un rostro inexistente; esas imágenes de la Virgen María que de tan estilizadas carecen de toda significación espiritual; esos Viacrucis hechos con símbolos abstractos e incomprensibles; esas Última Cena ahora tan generalizadas, construidas con triángulos y círculos, ¿cómo pueden inspirar devoción?”.²¹ Para los intransigentistas, la auténtica Tradición católica también se relacionaba con el arte, siendo las formas contemporáneas de este totalmente inapropiadas para inspirar un recogimiento capaz de fortalecer el espíritu de oración.

Aun cuando antes de 1969 no se había establecido la nueva misa en lengua vernácula y de cara al pueblo, desde la celebración del Concilio se habían autorizado experimentos litúrgicos a lo largo del mundo, muchos de los cuales implicaban la inclusión de música profana como una estrategia para acercar la misa al pueblo, así como el uso de recintos religiosos para eventos culturales seculares. En México estas experiencias también se llevaron a cabo

²⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

²¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

y fueron objetivos constantes de los ataques intransigentistas. Antonio Rius Facius se quejó de una sesión de jazz celebrada en el templo jesuita de la Sagrada Familia de la Ciudad de México en 1968, la cual aun cuando no fue una función litúrgica propiamente dicha, implicaba el uso del recinto religioso para fines profanos ante una concurrencia que además mostraba falta de reverencia ante la sacralidad del lugar.²² Rius Facius nuevamente enfatiza la necesidad de que los templos sean lugares que inspiren devoción y que acerquen a las almas a Dios y no sólo centros de esparcimiento y ocio. Aun cuando la intención de los organizadores de este evento haya sido de difusión cultural, el exmiembro de la ACJM consideraba que se estaba atentando contra la sacralidad de un espacio y que era injustificable su uso para fines que no estuvieran directamente relacionados con la adoración a Dios y, peor aún, en un tiempo litúrgico destinado a la reflexión y el arrepentimiento como la Cuaresma.

Más grave aún fue el experimento de la “Misa Panamericana” efectuada por el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y que evidentemente, por su inclusión de la música de mariachi, fue blanco de los ataques del intransigentismo, Rius Facius juzgaba que esta y otros experimentos litúrgicos con música autóctona eran una desviación más de las interpretaciones conciliares, las cuales, aunque permitían cierta participación de la música moderna en la liturgia, lo cual

no significa de ningún modo música popular, puesto que la música sagrada debe poseer en grado eminente las cualidades propias de la Liturgia, es decir: la santidad, la bondad de las formas y la universalidad [...] es muy dudoso que los mariachis, los teponaztlis y los ritmos a go go “contribuyan realmente a la edificación de los fieles”. ¿Porqué quienes están empeñados en estos ensayos folklóricos [*sic*] no se atienen a las disposiciones conciliares? ¿Es que puede alguien imaginar seriamente en establecer dentro de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, una nueva Iglesia mexicana?²³

²² *Ibid.*, pp. 41-42.

²³ *Ibid.*, pp. 59-60.

Para este autor, los experimentos litúrgicos que incluían música o elementos del folclor mexicano o ritmos populares eran inapropiados y contribuían, al igual que como lo señalaba con el arte religioso, a la desacralización y a negar la auténtica devoción. Incluso Rius Facius creía que estas prácticas podrían ser la semilla de un eventual cisma. En esta crítica, nuevamente se puede observar la interpretación en el sentido de que quienes proponían estas innovaciones litúrgicas en realidad estaban desobedeciendo al Concilio; como se ha visto, un argumento recurrente de los intransigentistas antes de 1969 fue que existían tergiversaciones y reinterpretaciones abusivas de las normas conciliares y que, en realidad, los jerarcas progresistas como Méndez Arceo se desviaban de los propósitos reales del Concilio Vaticano II al promover innovaciones audaces en materia litúrgica. En esta “Misa Panamericana” se llegó a introducir la práctica de que todos los fieles comulgasen aun cuando no se hubiesen confesado, lo que también fue condenado por Rius Facius, quien consideró que Méndez Arceo estaba desconociendo las directrices que sobre los sacramentos de la confesión y la comunión estableció el Concilio de Trento.²⁴

Los planteamientos intransigentistas durante los años de la consolidación del posconcilio (1970-1977)

La aparición de las tendencias sedevacantistas entre los tradicionalistas y las posturas opuestas de los conservadores intransigentes

A partir de la imposición del nuevo ritual de la misa, muchos intransigentistas decidieron dar un paso adelante en su rechazo al Concilio Vaticano II: ya no se condenaría sólo a los sacerdotes y obispos progresistas, sino también a la autoridad que además de ser blanda con los subversivos, suprimió la misa tradicional codificada en Trento.

²⁴ *Ibid.*, pp. 95-99, 106-112 y 119-130.

En un libro escrito en 1970, René Capistrán Garza, quien años después sería uno de los representantes del sedevacantismo, aún no daba plenamente el paso hacia dicha postura, aunque ya comenzaba a dudar seriamente de que los papas del Concilio, Juan XXIII y Paulo VI, hubieran hecho un bien a la Iglesia y continuaran ostentando una autoridad incuestionable, al considerar que dichos pontífices “por debilidad, condescendencia, desviado espíritu de caridad morbosa y falso y sentimental ecumenismo, dejaron crecer el mal en proporciones amenazadoras y contribuyeron, queriéndolo o no, a la formación de esa conciencia universal [...] falsa”,²⁵ que consistía en que la Iglesia del posconcilio comprendía verdaderamente a Cristo y se arrepentía de todo su pasado.

Por primera vez muchos católicos cuestionaban la autoridad del papa-do como consecuencia de transformaciones que parecían conducir al debilitamiento y destrucción de la institución eclesiástica. Estas interrogantes se expresaban en la primera etapa con expresiones respetuosas e incluso tímidas, pues lo que veían ante sus ojos era una desgarradora contradicción con la cualidad de guardianes de la fe que debían tener los pontífices, según lo que habían aprendido toda su vida, todo lo cual fue decisivo para el posterior des-
envolvimiento del sedevacantismo. Desde luego, para Capistrán era detestable ese afán que se percibía en el lenguaje eclesiástico del momento de pretender “purificar de sus errores” a la Iglesia y hacerla más cercana a Cristo, lo que percibía como una traición a la institución y un camino hacia la herejía.

El mismo Capistrán hizo también en 1970 una serie de distinciones entre el Papa como persona y el Papa como pontífice para tratar de justifi-car sus actitudes y mantener un respeto a la autoridad pontificia:

En cuanto a vicario de Cristo; en cuanto a custodio de la fe, maestro y doctor universal y padre común de los fieles, le rendimos pleno acata-miento y reverencia, es decir obediencia plena, gozosa y sin reservas. Sumisión íntima de la mente y de la voluntad. Por eso no es con gus-to, sino con dolor, que muchos señalamos con acento de censura que el propio depositario casi se entregue en manos de quienes pretenden

²⁵ René Capistrán, *Caos en la Iglesia y traición al Estado*, México, s. e., 1970, pp. 5-6.

arrebatarle el depósito sagrado. No lo atacamos, lo defendemos cuando reclamamos energía de aquel a quién sometemos nuestra fe en materia de fe. Porque el día en que los respetuosos progresistas lo hicieran claudicar como hombre –y esto no es imposible– de ninguna manera estaríamos con él. Consideraríamos que la personalidad que carece de la asistencia directa del Espíritu Santo había prevalecido dolorosamente sobre la personalidad que la tiene. Y la prueba está en que hasta el presente –y no podrá ser de otra manera jamás– nadie podrá señalarle al papa Paulo VI un solo error doctrinario cuando se ha producido ex cathedra y sí muchos errores de diversas índoles cuando se ha movido en ámbito diferente.²⁶

El exjefe cristero trataba de continuar una línea de lealtad al papado, pero al mismo tiempo de afirmar su derecho de corregirlo y de exigirle mayor fortaleza en la defensa del depósito de la fe en lugar de prácticamente entregarse a los progresistas y sus designios. Se puede ver incluso que ya se contempla la posibilidad de no obedecerlo si prevaleciesen los rasgos de personalidad que lo apartasen de la asistencia del Espíritu Santo y, por lo tanto, que por su misma debilidad hicieran caer a Paulo VI en algún error doctrinal, que si bien en 1970 todavía no sucedía, los sedevacantistas argumentarían ello de manera contundente años más tarde.

En un libro sobre la nueva misa publicado en 1970 por primera vez y reeditado en 1971, Joaquín Sáenz Arriaga, aún sin proclamar abiertamente su sedevacantismo, ya planteaba que si un documento de la jerarquía eclesiástica contenía algún error doctrinal, al mismo no se le debía otorgar el asentimiento interno “porque Dios no dio ni la autoridad, ni la dignidad, ni los poderes divinos *ad destructione*, *sed ad aedificationem* de su Iglesia Santa. Y el error no es nunca constructivo, sino siempre destructivo”.²⁷ Aunque no menciona explícitamente al Papa, el exjesuita señala que una jerarquía que destruye a la Iglesia a través de sus enseñanzas y acciones erróneas no merece obediencia,

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁷ Joaquín Sáenz, *El magisterio de la Iglesia y la nueva misa*, nota, pp. 124-125.

con lo que ya va avanzando hacia conclusiones que después lo conducirían a posturas más radicales. Dichos posicionamientos se mostraron más explícitamente cuando en 1971 publicó *La Nueva Iglesia Montiniana*, en la que cuestionó la validez de varios aspectos del papado de Paulo VI, sin hablar todavía de sede vacante, pero ya exponiendo amplias dudas y sospechas sobre la validez de su nombramiento e insinuando que en realidad era un títere de un “poder judío” oculto, lo que le valió, unos meses después, la excomunión.

Como ejemplo de los señalamientos que hizo Sáenz en dicho libro, se puede mencionar la acusación hecha a Paulo VI de que el usar una especie de insignia de origen judío, denominada “Efod”, era una señal de su posible sujeción al judaísmo, lo que fortalecía las sospechas de que su ascenso al papado fuese inválido y de que Giovanni Battista Montini fuese no sólo instrumento sino incluso miembro de lo que Sáenz Arriaga llamaba la “mafia judía”.²⁸ Desde luego, ese no fue el único argumento para dudar de la legitimidad de Paulo VI que expuso el exjesuita, pero enumerarlos todos no es posible en este libro, ya que señala a Paulo VI como responsable por los distintos aspectos de las modificaciones litúrgicas e institucionales posconciliares, así como por la crisis eclesial que se vivía. No obstante, además de explicitar su antijudaísmo, frecuente en otras de sus obras, plantea no sólo que la enseñanza del papa Montini es errónea o herética, sino que podría estar al servicio de quienes el líder sedevacantista consideraba los peores enemigos de la Iglesia.

En el primer mes de 1972, Sáenz Arriaga dio a conocer otra obra en que justificó su posición: *Cisma o fe. ¿Por qué me excomulgaron?*, en la cual explícitamente afirma su oposición a la legitimidad de Paulo VI y apremia para que los “buenos católicos” dejen de someterse a quien para él era un “antiPapa”, ya que en lugar de seguir a los “malos pastores”, debían seguir al fundador de la Iglesia, es decir, al mismo Cristo, además de apartarse de la incoherencia de las “falsas derechas” que para él eran los conservadores, que le hacían el juego al adversario al defender al Papa, aun cuando criticaban

²⁸ Joaquín Sáenz, *La Nueva Iglesia Montiniana*, México, s. e., 1971, p. 426.

al progresismo.²⁹ En estas consideraciones, la desobediencia a la autoridad papal se transformaba de rebeldía en virtud, ya que la situación hacía necesario olvidarse del respeto a la jerarquía para salvaguardar la verdad divina. Los “espíritus leales” no debían dejarse engañar por los “papólatras”, pues podrían terminar en la herejía.

Ya en uno de sus libros más radicales, titulado *Sede vacante. Paulo VI no es legítimo Papa*, Sáenz Arriaga afirma abiertamente, fundamentándose en presuntos casos de herejías papales y de sentencias de padres y doctores de la Iglesia, su enseñanza acerca de la posibilidad de herejía o de incapacidad manifiesta de un pontífice: “Puede ser elegido como Papa un sujeto incapaz de ser Papa, así como puede dejar de ser Papa un pontífice que, por su culpa, perdió la fe católica, aunque esté consagrado, aunque haya sido coronado, aunque con obstinación, por culpa o cobardía de los demás jerarcas, siga obstinado en un puesto en el que no cree y del que se está valiendo para destruir a la Iglesia, con la única autodemolición que es posible en la obra de Cristo, la que hace un falso Papa”.³⁰ Con esto, y la crítica constante hacia las acciones de Paulo VI, resultaba evidente que era precisamente el papa Montini quien posiblemente había perdido la fe y quien estaba realizando una obra destructiva en contra de la misma institución eclesiástica que se le había encomendado. Como consecuencia de posicionamientos como el mencionado, Sáenz concluyó:

¿Es temerario pensar que Juan B. Montini, si su elección fue válida, si él en el cónclave que era *subjetum capax ad electionem*, era sujeto capaz de ser elegido, ha dejado de ser Papa por haber incurrido en herejía? El dilema planteado ante nuestra conciencia es ineludible: O Cristo no tuvo la ciencia, el poder, la bondad infinita necesaria para establecer una Iglesia, que, en su desarrollo sobrenatural y divino, había de permanecer idéntica hasta la consumación de los siglos, o el papa Montini, Juan XXIII y el Vaticano II, al querer “aggiornar” la Iglesia al

²⁹ Joaquín Sáenz, *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?*, p. 12.

³⁰ Joaquín Sáenz, *Sede vacante*, p. 126.

mundo moderno, incrédulo, corrompido, materialista, al atreverse a efectuar cambios tan continuos, tan profundos, tan espectaculares, tan extensos en la moral, en la liturgia, en la disciplina y aún en los mismos dogmas de la Iglesia, nos están demostrando que no son legítimos pastores, que son lobos revestidos con pieles de oveja, que es necesario poner un punto final a esta “autodemolición” de la Iglesia. Ante este dilema, mi respuesta es inevitable: JUAN BAUTISTA MONTINI NO ES YA, SI ES QUE ANTES LO FUE, UN LEGÍTIMO PAPA.³¹

Ante los grandes cuestionamientos que dejaron en los tradicionalistas los cambios posconciliares, para Sáenz Arriaga era claro que la única respuesta era que Paulo VI se desempeñaba como un falsario y un embaucador que perdiendo su legitimidad como pastor, ya no era legítimamente tal y que por lo tanto la de San Pedro en Roma se hallaba vacante: “Jamás un Papa verdadero se hubiera atrevido a hacer y decir, en las cosas esenciales de la fe, lo que Juan B. Montini ha hecho y dicho, con una habilidad indiscutible, en la que finge defender la verdad, que él mismo está negando y conculcando con los hechos”.³² Para los sedevacantistas, con su líder a la cabeza, el Vaticano ya no era más que una pantalla para destruir a la Iglesia con base en fingimientos y acciones incoherentes encabezadas por un falso Papa.

En su libro *Tormenta sobre la Iglesia* de 1971, Gloria Riestra aún se manifestaba como una conservadora intransigente, crítica de las corrientes innovadoras pero obediente al pontificado entonces vigente: “Yerra el progresismo diciéndose apoyado por el Concilio Vaticano II, y no dicen la verdad quienes presentan a S.S. Paulo VI a la cabeza de una supuesta ‘lucha de la Iglesia contra su pasado’ como si tuviera la Iglesia que arrepentirse de veinte siglos de asistencia del Espíritu Santo”.³³ La autora tampiqueña todavía se sumaba a aquellos que consideraban que las corrientes progresistas malinterpretaban y desobedecían al Papa y al Concilio; para ella, luchar

³¹ *Ibid.*, pp. 144-145. Así en el original las versalitas.

³² *Ibid.*, p. 152.

³³ Gloria Riestra, *Tormenta sobre la Iglesia*, pp. 31-32.

contra la izquierda católica implicaba a la vez defender al pontífice reinante: “Baste a los católicos mexicanos saber, y a toda persona de buena voluntad, que la Doctrina de la Iglesia y según ella Paulo VI, niegan todo relativismo dogmático y toda pretensión de dar otro sentido a la enunciación tradicional de los conceptos del Magisterio de la Iglesia”.³⁴ Según Riestra, al momento de escribir esas líneas, existía una continuidad plena en el sentido de las enseñanzas eclesológicas entre los tiempos previos y los posteriores al Concilio Vaticano II.

No obstante, a partir de 1972, Gloria Riestra dio un giro hacia el sedevacantismo, apoyando activamente a Joaquín Sáenz Arriaga después de su excomunión y posteriormente colaborando en la revista *Trento* como articulista y directiva de la misma, escribiendo numerosos textos que respaldaban los posicionamientos sedevacantistas. Este cambio de posturas se ejemplifica a través de las páginas de *Contra la gran traición* de 1976, libro en el que además de polemizar con Salvador Abascal, como se mencionó en el capítulo anterior, defiende los argumentos sedevacantistas. Esta autora afirma que “por la manifiesta herejía de Paulo VI se comprueba con el mismo Derecho Canónico en la mano, que este no es ya Papa (quedando por ver si su misma elección fue válida). Por otra parte, nos oponemos a sus mandatos REALMENTE ILEGÍTIMOS por constituir la contradicción del Magisterio de la Iglesia”.³⁵ Sumándose a las voces que proclamaban el sedevacantismo, Riestra planteaba que era necesaria la desobediencia a un Papa ilegítimo si se quería hacer prevalecer la verdadera doctrina católica y hacerla triunfal sobre las herejías impuestas por Giovanni Battista Montini.

Frente al surgimiento del sedevacantismo, Salvador Abascal afirmaba que “el papado es el único fundamento indispensable de la Iglesia por voluntad expresa de Cristo [...] afirmamos con Pío XII —el último Papa legítimo y ortodoxo según los saenzarriaguistas y reneguitas (en alusión sarcástica a René Capistrán)— que en todos y cada uno de los Papas, sin excepción de uno solo [...] debemos reconocer a Pedro, la Roca insustituible, hasta

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ Gloria Riestra, *Contra la gran traición*, p. IX.

el fin del mundo”.³⁶ Los argumentos históricos fueron fundamentales en las polémicas de Abascal en contra de los sedevacantistas, así como la interpretación teológica de que el Papa no podía ser hereje: “La sucesión en la Silla de San Pedro es ininterrumpida. Luego no puede caer en la herejía ningún obispo de Roma, que es el sucesor de Pedro, pues por la herejía dejaría de ser Papa y la sucesión de Pedro se interrumpiría”.³⁷ Para el principal ideólogo del conservadurismo intransigentista, la idea de que san Pedro fue el apóstol que obtuvo del mismo Cristo la potestad jurídica y legislativa sobre toda la Iglesia es fundamental, pero lleva la interpretación de este hecho hasta sus últimas consecuencias, e incluso a exigir una obediencia casi ciega y absoluta a toda directiva papal.

Si bien Abascal se quejaba de algunas innovaciones como la disposición de comulgar de pie, la de recibir la hostia consagrada en la mano y la mundanización creciente de los sacerdotes,³⁸ mantenía una postura de lealtad absoluta y casi obsesiva a la figura del papado, lo cual se manifestó en ardorosas polémicas contra los sedevacantistas.

Carlos Alvear Acevedo, destacado representante de la historiografía antiliberal mexicana, se puede considerar, según lo establecido en el capítulo I, como un “conservador intransigente” aun cuando no colaboró en el grupo cercano a Salvador Abascal. Alvear, en septiembre de 1976, publicó un artículo en *Excelsior*, en el que, haciendo referencia al “Caso Lefebvre”, define su posicionamiento en contra del sedevacantismo, al que califica de “postura integrista” que contribuye al “cuadro genérico de turbación que hay en la Iglesia”³⁹ propiciado también por los “demoledores” que del lado del progresismo contribuyen al debilitamiento de la institución eclesiástica

³⁶ Salvador Abascal, “Siempre con el Papa”, *La Hoja de Combate*, 12 de septiembre de 1972, p. 2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

³⁷ Abascal, *En legítima defensa y más en defensa del papado*, p. 89.

³⁸ Salvador Abascal, “El progresismo es anterior a Juan XXIII”, *La Hoja de Combate*, 12 de enero de 1973, p. 4, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

³⁹ Carlos Alvear Acevedo, “Signos de inquietud. Turbación en la Iglesia”, *Excelsior*, 2 de septiembre de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1975-1976.

al instrumentalizar el cristianismo en favor de objetivos revolucionarios; ambos extremos serían infieles a la Santa Sede.

Una postura sobre el Papa que, como se dijo en el capítulo II de este libro, podría clasificarse en una línea media entre el sedevacantismo y el conservadurismo intransigente es el lefebrismo, según el cual se reconoce al Papa como tal, pero no se le obedece en aquello que contradiga la Tradición. En los años setenta, el autor que más se puede identificar con dicho posicionamiento es Manuel Magaña; una muestra de ello es que al hacer mención, en un libro publicado en 1977, de un encuentro que Paulo VI tuvo en mayo de 1969 con Sergio Méndez Arceo en Roma, tras el cual se derogó un decreto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe que había proscrito al Cidoc, comentó que el pontífice era ya prácticamente aliado del obispo de Cuernavaca al permitir el funcionamiento de instituciones como el Cidoc, y señaló al obispo de Roma como uno de los causantes directos de la “autodemolición” de la Iglesia,⁴⁰ algo que no se había atrevido a decir en libros anteriores. Sin embargo, aunque alude a la necesidad del desacato a la autoridad papal, se niega a afirmar que no hay Papa con la frase “en razón de nuestro carácter seglar, ni quitamos ni ponemos rey en el Vaticano”.⁴¹

De hecho, a pesar de que Magaña no se adhirió explícitamente al sedevacantismo, eventualmente se solidarizó con el resto de los autores tradicionalistas que denunciaban la injusticia de la excomunión contra Joaquín Sáenz Arriaga, lo cual fue ocasión para condenar también al entonces arzobispo de México:

Al cardenal Miranda y Gómez se le presentó la oportunidad de ejercer venganza contra el padre Sáenz Arriaga quien lo catalogó de traidor en su libro “¡Apóstata!” y a título de que el sacerdote mexicano “insultó a Paulo VI” en “La Nueva Iglesia Montiniana”, su Eminencia Reverendísima —que otorgó su bendición a “Marx y la Biblia” de José Porfirio Miranda y de la Parra— procedió contra el venerable don Joaquín y decretó

⁴⁰ Manuel Magaña, *La hora de la bestia*, p. 28.

⁴¹ *Idem*.

en un acto de rabia acumulada, fulminante “excomunión” de las denominadas “ipso facto inciurrenda”. ¿A qué redujo su Eminencia Reverendísima el “diálogo”, la “apertura”; el “pluralismo” y demás artimañas del “progresismo” pro-marxista pregonado por la jerarquía “pos-conciliar” al aplicar a su víctima, el más vengativo exterminio espiritual del presbítero Sáenz Arriaga?⁴²

El autor zamorano consideraba no como un acto de aplicación del derecho canónico, sino como una expresión de venganza la excomunión a que se hizo acreedor Sáenz Arriaga cuando este prácticamente hizo explícito su sedevacantismo, lo cual indica que a pesar de no adherirse a todas sus ideas en cuanto a la situación del papado, las críticas a Paulo VI del exjesuita le parecían válidas a Magaña. Para él, la pena eclesiástica mencionada era fruto de un rencor personal, mientras se toleraba y se mantenía en la impunidad a las expresiones más radicales del progresismo de algunos sacerdotes, como era el caso de Porfirio Miranda.

Magaña compara la suspensión *a divinis* que monseñor Marcel Lefebvre recibió en 1976 al ordenar sacerdotes sin autorización institucional con la excomunión de Sáenz Arriaga; ambas penas habrían sido expresión de autoritarismo y de injusticia al realizarse sin juicio alguno, con tácticas similares a las de “totalitarismo comunista”.⁴³ Para el autor zamorano, monseñor Lefebvre era perseguido con saña por el Vaticano por el simple hecho de ser fiel a la Iglesia “de siempre”, y esta convicción coincide con la de los seguidores del prelado francés, quienes vieron en sus acciones una posibilidad de mantener una resistencia firme frente a las innovaciones litúrgicas, aun cuando eso implicase penas canónicas que, al apoyarse en la legalidad interpretada por las autoridades eclesiásticas del momento a su propia conveniencia, eran consideradas ilegítimas por los seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X con cuyas posturas Magaña llegó a identificarse.

⁴² *Ibid.*, p. 66.

⁴³ *Ibid.*, p. 196.

Por su parte, Antonio Rius Facius, a lo largo de los años setenta, no hizo explícito su sedevacantismo y aunque se mantuvo muy cerca de los seguidores de Sáenz Arriaga y condenó la injusticia de la excomunión de este, emitió varios elogios a Marcel Lefebvre, al igual que muchos sedevacantistas en estos años y se sumó a las condenas a su suspensión *a divinis*: “Nunca antes se mostró tan severo Paulo VI con alguien en particular como ahora lo hace con el fundador del Seminario de Écône, obra de Marcel Lefebvre. En la opinión pública están presentes muchos obispos marxistas, que vale decir cismáticos, que actúan con absoluta libertad [...] Ni una palabra de desautorización personalmente dirigida a ellos por sus nombres”.⁴⁴ El contraste entre las sanciones y la presión ejercida por Roma sobre monseñor Lefebvre y la impunidad con la que los obispos progresistas y simpatizantes de la izquierda actuaban en la Iglesia fue una de las principales cuestiones planteadas por los tradicionalistas para criticar la actitud de la autoridad papal.

La continuidad en la oposición al acercamiento al comunismo y a otras acciones innovadoras por parte del progresismo católico

Para los años setenta continuaba el marco de la *guerra fría*, por lo que la amenaza marxista y su complicidad con el progresismo seguían siendo percibidos como amenazas latentes. Como ejemplo de ello, al hacer una condena al semanario *Unión*, que en su momento fue uno de los medios de expresión del progresismo, Capistrán Garza aseguraba que dicha publicación quería “enmendarle la plana” a Cristo mismo y que era un espacio para que los enemigos infiltrados en la Iglesia, que querían mezclar la doctrina católica con el marxismo destructor, lograsen sus fines. Estos se pronunciaban “contra toda estabilidad y equilibrio”, por lo que podían llevar a la misma institución eclesíástica a la destrucción y de esta manera abrir el paso al desorden social por medio del comunismo.⁴⁵

⁴⁴ Antonio Rius, *Una, santa, católica y apostólica Iglesia*, p. 121.

⁴⁵ Capistrán, *Caos...*, p. 25.

Las publicaciones católicas proizquierdistas no eran el único blanco del exlíder cristero, sino que algunas de las principales asociaciones de tendencia progresista como lo fue el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) también eran objeto de sus críticas, ya que decía que fue fundado por “un sacerdote dálmata [*sic*] de turbio y complicado historial eclesiástico [refiriéndose a Iván Illich], como uno de los instrumentos mejor camuflados para combatir desde dentro la unidad doctrinaria y jerárquica de la Iglesia, simulando una religiosidad edificante”.⁴⁶ Además de descalificar por sus antecedentes a Illich, nuevamente vemos que se caracteriza al Cidoc como una herramienta de la infiltración que utilizaba el engaño para atraer incautos con las apariencias de piedad y así contribuir a socavar desde adentro a la institución eclesiástica: “Disimulos aparte, el Cidoc y sus alrededores son simplemente parte del fenómeno mundial de subversión contra la Iglesia y emprendida desde el interior de la Iglesia en todo el mundo. Una especie de *reprise* de cualquiera de los capítulos de la historia en el largo camino de las herejías. Sólo que esta vez la subversión lo abarca todo [...] en aras de una monstruosa colusión catolicomunista, muy grata a los comunistas; totalmente inadmisible para los católicos”.⁴⁷

Manuel Magaña, por su parte, continuaba con la crítica a las propuestas de Illich con respecto al sacerdocio (ya que el europeo cuestionaba la necesidad de ministros, templos y celebraciones eclesiásticas) y señalaba las facilidades que Méndez Arceo proporcionó a la creación y actividad del Cidoc, al que definía como “el centro de actividades de la penetración político-religiosa con patrones marxistas en Latinoamérica”.⁴⁸ Como puede observarse, el periodista nacido en Zamora, Michoacán, consideraba a Iván Illich y al Cidoc una más de las herramientas de infiltración comunista en la Iglesia católica. Es destacable que para Magaña el Cidoc y sus actividades no tenían ningún matiz que los diferenciara de las demás asociaciones católicas catalogables como progresistas, puesto que todas eran, para él, distintas

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸ Manuel Magaña, *Troya juvenil*, pp. 22 y 24.

vías para lograr un objetivo único: el debilitamiento de la oposición católica al comunismo para así facilitar su éxito.

Gloria Riestra también cuestionó la labor del Cidoc: “Cuernavaca ha venido siendo lamentablemente presentada como una de las ‘plantas piloto’ del progresismo, lo que el director del Cidoc (Iván Illich) enseña. Discípulo de ciertos teólogos que anhelan no reformar, sino destruir la estructura visible de la Iglesia, ha predicado contra la institución jerárquica, contra el estado sacerdotal, contra el celibato, contra la vida religiosa, propagando otras ideas comunes a los neoteólogos de nuestros días”.⁴⁹ Para Riestra, el Cidoc y quienes lo dirigían y auspiciaban, contribuían de manera activa y visible a la obra de destrucción de la Iglesia, al criticar las estructuras visibles de la misma.

Gregorio Lemercier continuó siendo cuestionado por las plumas de los autores tradicionalistas; Antonio Rius Facius mencionaba en 1972 que Méndez Arceo había defendido los experimentos del clérigo belga y que seguía teniendo una opinión positiva de los mismos, desobedeciendo la condena de Roma hacia esas prácticas.⁵⁰ El autor nacido en la Ciudad de México mostraba su oposición radical al uso del psicoanálisis en la vida monástica que puso en práctica Lemercier, al considerarlo implícitamente causa del declive del monasterio en cuestión. Al momento de hacer el señalamiento, en 1972, su sedevacantismo no se manifestaba de manera tan clara como lo muestra la apelación de la condena que a las actividades de Lemercier presentó la autoridad vaticana en su momento.

Desde luego el mismo Sergio Méndez Arceo continuó siendo blanco frecuente de los ataques de los intransigentistas, muchos de ellos fundamentados no sólo en sus declaraciones públicas, sino también en algunas perspectivas más personales como la que incluyó Antonio Rius Facius en su libro de 1972:

Confieso que, muy al principio, dudé de la mala fe del obispo de Cuernavaca, hasta el día en que, respondiendo a su llamado, concurrí a la

⁴⁹ Riestra, *Tormenta...*, p. 67.

⁵⁰ Antonio Rius, *Los demoledores de la Iglesia en México*, p. 17.

única entrevista personal que he tenido con él. Su soberbia, su cinismo e irreligiosidad me salieron al encuentro envueltos en especiosos argumentos y vulnerables razones. Sus homilías incoherentes de doble sentido, sus declaraciones comprometedoras, sus actividades desafiantes me confirmaron la verdadera índole de su finalidad humana: destruir la Iglesia.⁵¹

Aunque este juicio podría calificarse como subjetivo, venía construyéndose desde varios años atrás debido a las declaraciones desafiantes e innovadoras que, sobre todo en materia sociopolítica, venía haciendo el obispo de Cuernavaca; la experiencia personal contribuyó a fortalecer en Rius la visión negativa de su adversario y caracterizarlo como un infiltrado deseoso de contribuir al derrumbe de la institución eclesiástica.

La considerada como ideología enemiga ya había penetrado en la Iglesia a través del Concilio Vaticano II; al respecto Manuel Magaña señalaba la existencia de clérigos que parecían apoyarse en el Nuevo Testamento para argumentar que Cristo había sido comunista, a pesar de las condenas papales previas al Concilio.⁵² Se percibía una gran desorientación que causaba que en varios sectores de la Iglesia se promoviese lo que antes había sido condenado. La denuncia contra el comunismo solía ir de la mano con la reprobación al denominado “progresismo religioso”, rubro en el que además de Gregorio Lemercier, Iván Illich y, desde luego, Sergio Méndez Arceo, se incluía a personajes como Ramón Ertze Garamendi y los jesuitas Enrique Maza y Porfirio Miranda. A la denuncia de este último, Joaquín Sáenz Arriaga dedicó todo un libro, titulado *¡Apóstata! Crítica al libro de José Porfirio Miranda y de la Parrra SJ*, en el cual expresaba juicios adversos a la izquierda católica, ya que la Iglesia no es sólo de los pobres sino de todos aquellos que siguen las enseñanzas de Cristo, además de que los sacerdotes promarxistas aunque nominalmente sean católicos, en realidad ya están fuera de la Iglesia al apoyar al

⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵² Manuel Magaña, *Poder laico*, p. 12.

marxismo.⁵³ Por supuesto, no era que los católicos de izquierda estuviesen fuera de la institución eclesiástica visible, en la cual se habían infiltrado y además dominaban en buena medida, sino de la Iglesia preconiliar a la que el líder sedevacantista veía como aquella a la que pertenecieron los santos desde la era apostólica y que, para el juicio de Dios, pervivía en la eternidad.

También acusaba a Porfirio Miranda y al progresismo en general, entre otras cosas, de usar un lenguaje dirigido a confundir a los fieles, al “procurar guardar los términos, las palabras usuales, tradicionales, ordinarias, pero darles después un nuevo sentido, no sólo distinto, sino contradictorio. Ese es el truco de nuestro ingenioso jesuita. La propiedad privada, no es propiedad, sino robo, por eso ‘la limosna’ [...] es una restitución, un acto de justicia, de lo que se había robado al pobre”.⁵⁴ De este modo, la difusión de las ideas procomunistas podía disfrazarse con algunos términos que los católicos ya conocían, pero el significado que estos tenían era divulgado y modificado lentamente en “clave marxista” para así hacer avanzar los objetivos de la izquierda.

Tanto tradicionalistas como Sáenz Arriaga, Rius Facius, Magaña y Capistrán Garza⁵⁵ coincidían con Salvador Abascal en el argumento de que los sacerdotes progresistas eran infiltrados que deseaban “marxistizar” al catolicismo. La noción de infiltración es recurrente en todos los autores intransigentistas; la presencia del enemigo dentro del organismo mismo de la Iglesia, como si fuese un germen corruptor de la salud, fue denunciada como el mayor éxito del adversario que ya no tenía necesidad de atacar de frente al haber invadido el interior de la catolicidad.

Acerca de un par de jesuitas notorios en la época, Salvador Abascal comentaba: “El padre Enrique Maza s.j. [sic] es uno de los más poderosos y triunfalistas hijos de Carlos Marx que con el provincial padre Enrique Gutiérrez Martín del Campo, tienen secuestrada a la Compañía de Jesús y le están cambiando sus estructuras constitucionales y el espíritu de san Ignacio de

⁵³ Joaquín Sáenz, *¡Apóstata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra*, p. 22.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁵ Alejandra Nava, “El pensamiento de Antonio Rius Facius y la Asociación de la Juventud Católica, 1930-1970”, p. 88; Magaña, *La hora...*, p. 35; y Capistrán, *El reto...*, p. 18.

Loyola por un espíritu y unas estructuras propias para la conquista del poder público por el marxismo”.⁵⁶ Sin duda, la orden ignaciana fue una de las que más cambios sufrieron en la etapa posconciliar, pues muchos intransigentistas estaban convencidos de que, de haber sido una de las congregaciones más ortodoxas y leales a las enseñanzas papales, después del Concilio Vaticano II se había convertido en vehículo de subversión promarxista; esto en México era evidente por las actitudes de Abascal en torno al par de jesuitas mencionados.

No solamente había ataques por parte de los tradicionalistas y conservadores intransigentes a los representantes del progresismo, sino en general a varios miembros de la jerarquía eclesiástica e incluso a aquellos prelados que veían como moderados, como fue el caso del arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, a quien se consideraba un cómplice de la intriga de infiltración comunista en la Iglesia.⁵⁷ Prevalecía la idea de que había diversas tácticas de penetración comunista en la Iglesia, entre ellas, la abierta y radical, ejemplificada por Méndez Arceo, y la discreta y encubierta, representada por Miguel Darío Miranda. Contrariamente a lo que varios intransigentistas escribían en los años sesenta o al principio de los setenta, cuando se pensaba que el progresismo sólo estaba presente en una minoría del episcopado, en las líneas que Magaña publicó en 1977 hace explícita la percepción tradicionalista del momento, según la cual la penetración progresista en el catolicismo se manifestaba, en mayor o menor medida, en toda la jerarquía eclesiástica, incluso en aquellos prelados aparentemente más equilibrados.

Manuel Magaña no sólo atacó a aquellos clérigos de relevancia nacional que solían ser los habituales objetivos de los dardos discursivos tradicionalistas, sino reduciendo su escala de observación, también cuestionó algunos pronunciamientos de los clérigos y jerarcas hechos en el ámbito de su natal Zamora, Michoacán. Uno de los blancos de los ataques fue Alfonso Sahagún de la Parra, encargado del templo de San José Obrero de la localidad, de quien este autor señalaba que siendo director de la publicación religiosa *Guía*, “inició –con abuso de su influencia religiosa– el proceso de

⁵⁶ Salvador Abascal, *Contra herejes y cismáticos*, p. 26.

⁵⁷ Magaña, *La hora...*, pp. 63-69.

corrupción previsto por el progresismo político-religioso para la ciudad de Zamora. La complicidad de Sahagún de la Parra con las ambiciones de la revolución mundial no pudo ser más desvergonzada”.⁵⁸

El tradicionalista michoacano, como se puede observar, aseguraba que la gran infiltración comunista que corroía a la Iglesia estaba estructurada de manera compleja con ramificaciones que iban desde los arzobispados católicos de importancia mundial hasta centros parroquiales de arraigo más bien local. Los tentáculos del comunismo internacional alcanzaban amplios espacios geográficos y llegaban a todos los rincones del país, lo que motivaba a autores como Magaña a diversificar sus críticas, enfocándolas tanto al ámbito internacional como al nacional y al local.

En el caso de la ciudad michoacana mencionada, se culpaba a los obispos de esta infiltración marxista; Magaña decía al respecto: “Es evidente que durante la gestión del ahora Cardenal José Salazar López,⁵⁹ la Diócesis de Zamora fue entregada a los intereses del *progresismo religioso*. De allí la ola de descontento entre los zamoranos, al ver que los curas comunistas están dedicados de lleno a traicionar a la Iglesia y a México”.⁶⁰

La traición a Dios y a la patria que implicaba la adopción del comunismo por parte de los clérigos zamoranos fue continuada por el sucesor de Salazar, el obispo Adolfo Hernández Hurtado, quien tuvo el cargo entre 1970 y 1975 y quien, aun sin pronunciarse directamente en su favor, habría autorizado la difusión por parte de clérigos y religiosas no sólo del comunismo sino de otras tendencias atentatorias contra la moralidad cristiana:

“Misas de juventud”, “cursillos de cristiandad”, “encuentros”, “celebraciones litúrgicas”, etc. son utilizados por el progresismo para pervertir. Sobre todo, esto se dice que los divorciados ya pueden recibir los sacramentos, se ataca la indisolubilidad del matrimonio, se presenta a la homosexualidad y a la promiscuidad de sexos como “normales,

⁵⁸ Manuel Magaña, *Marx en sotana*, p. 67.

⁵⁹ José Salazar López fue obispo de Zamora entre 1967 y 1970, año en que fue designado arzobispo de Guadalajara; recibió el capelo cardenalicio en marzo de 1973.

⁶⁰ Magaña, *Marx...*, p. 85.

saludables y naturales”. Ya no la religión revelada, sino la “religión social”. Ya no unión sacramental, sino amor libre, descrédito de la familia y facilidades para el divorcio. Promover el uso de la mariguana, a base de reportajes en los que despierta la curiosidad por la toxicomanía; pronunciarse porque haya sacerdotisas en el culto católico, propiciar que pantalones y minifaldas sean la indumentaria de las monjas, y difamar a los sacerdotes que no participan en tales procesos de perversión [...] insultar a quienes no están de acuerdo con la corrupción que realizan, es práctica constante de los progresistas, todo con el apoyo del obispo Adolfo Hernández Hurtado.⁶¹

Como puede observarse, al responsabilizar a la autoridad episcopal del avance del progresismo no sólo se aludía a la complicidad del obispo Hernández con el comunismo internacional, sino también a no hacer nada contra la divulgación de una agenda similar a la de los sectores progresistas católicos del siglo *xxi*, en temas como el matrimonio o la sexualidad, reflejo de la revolución cultural de los años sesenta y su impacto en el catolicismo.

La crítica a actores locales zamoranos simpatizantes del progresismo católico alcanzó tanto a clérigos y prelados como a un grupo de religiosas, las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón, de quienes comentaba lo siguiente: “Ejemplo de la traición de las ‘hermanas’ [...] es la sustitución de Cristo por el archicriminal Ernesto ‘Che’ Guevara en su casa de la colonia 20 de noviembre de Zamora”.⁶² La simpatía hacia el marxismo parecía que no era exclusiva de los sacerdotes, sino que aquellas almas que habían en su momento consagrado su vida a Dios en la vida conventual, ahora se convertían en potenciales difusoras de ideologías subversivas, de acuerdo con lo que Magaña denunciaba.

Esta infiltración del comunismo en la Iglesia habría incluso tenido un papel importante como fermento de las movilizaciones juveniles de 1968:

⁶¹ Magaña, *Marx...*, p. 120.

⁶² *Ibid.*, p. 77.

La violencia llamada estudiantil que azotó a México en el año 1968 fue una oportunidad magnífica que tuvieron los “progresistas” para “hablar, convivir, dialogar y actuar con nuestros hermanos marxistas” y de “ganar posiciones si queremos sobrevivir” pues el comunismo regirá el mundo del mañana. Y en honor a la verdad, diremos que los clérigos y seglares de la Internacional Progresista, no escatimaron esfuerzos para contribuir a que “el comunismo rija en el mundo del mañana”.⁶³

Para Manuel Magaña, autor de las líneas anteriores, el clero progresista habría tenido un papel importante en el adoctrinamiento de la juventud que participó en los sucesos de 1968 y, por lo tanto, fue un factor clave para aumentar el riesgo que, según su visión, corrió México de caer en manos del comunismo en ese contexto.

Manuel Magaña incluso va más allá en una de sus obras al considerar que el progresismo católico estaba en realidad financiado indirectamente por el gobierno soviético, a través de organizaciones religiosas como *Misereor* y *Adveniat*, instaladas en Alemania Federal, que el periodista consideraba afines a la izquierda y que favorecían, ante el desprestigio creciente del comunismo, una “quinta columna” al interior del catolicismo para desarmar moralmente a los mexicanos.⁶⁴ En otras palabras, se planteaba que el progresismo era una herramienta impulsada por los soviéticos con la finalidad de aumentar la debilidad de los católicos mexicanos para que colaborasen, incluso sin darse cuenta, con el establecimiento de un régimen comunista y de paso aprovechar el prestigio del catolicismo en México para fortalecer sus posiciones.

El presunto subsidio soviético efectuado a través de las mencionadas organizaciones católicas alemanas también habría beneficiado a los jesuitas progresistas, como lo señala el mismo Magaña en otro de sus libros:

⁶³ Magaña, *Troya...*, p. 179.

⁶⁴ Magaña, *Poder...*, p. 7.

Tan jugosas cantidades provenientes del extranjero aunadas a las tesis marxistas y anticatólicas originadas allende nuestras fronteras propiciaron que la otrora, ortodoxa revista “Christus” bajo la dirección del jesuita Enrique Maza García se convirtiera en órgano oficial [...] para difundir a nivel de sacerdocio –entre otros muchos temas favorables a la infiltración– escritos subversivos contra el gobierno de México [...] [además] pusieron el semanario “Unión” [...] al servicio de las tesis “progresistas” de Méndez Arceo. Esta publicación es para extender el “comunismo católico” a nivel de seglares, principalmente. Y hasta la revista de “monitos” denominada “Vidas Ejemplares” también fue pervertida por los jesuitas de “Buena Prensa” y ahora bajo la dirección de Wilfrido Guinea y con el beneplácito de Acción Nacional –a través de su consejero Alejandro Avilés que hace los guiones– esparce entre niños y adultos, las vidas nada ejemplares del marxistoide sacerdote Pedro Velázquez, Méndez Arceo, Teilhard de Chardin y otros figurones del “progresismo”.⁶⁵

Magaña veía en las aportaciones internacionales uno de los medios por los cuales el comunismo soviético, a través de su dinero, presuntamente habría contribuido a corromper a destacados clérigos y a propiciar el giro a la izquierda que muchos jesuitas de renombre dieron después del Concilio Vaticano II. El autor michoacano planteaba que había por parte de la Compañía de Jesús toda una estrategia de revistas especializadas por edades (niños y adultos) y por tipo de público (clérigos o laicos) que pretendían aprovecharse de su prestigio anterior para difundir doctrinas subversivas bajo la apariencia de literatura formativa católica.

También respecto a la inclusión de personajes progresistas en la colección Vidas Ejemplares de la editorial jesuita Buena Prensa, Antonio Rius Facius criticó la presencia de la biografía del padre Pedro Velázquez, especialmente los elogios a la participación de dicho clérigo en la Celam de Medellín, a la que Rius Facius consideraba la culpable de la violencia guerrillera que se

⁶⁵ Magaña, *Troya...*, p. 28.

vivía en Colombia y en otros países del continente.⁶⁶ Aunque Velázquez fuera comparativamente un clérigo moderado en su simpatía por el progresismo católico, para Rius Facius no había matices, cualquier alabanza a su obra o a su trayectoria era un medio más de promoción del comunismo y un esfuerzo por hacerlo simpático a los católicos, incluso a los niños cuyos padres buscaban lecturas adecuadas para su formación religiosa y apropiadas a su edad.

Los ataques contra el progresismo católico proizquierdista de los autores tradicionalistas no se limitaban exclusivamente a México, sino que muchas veces hacían referencia a la situación en otros países, por ejemplo, el ya mencionado Manuel Magaña aludió al “cura guerrillero” colombiano Camilo Torres y a su trayectoria previa como capellán de la Universidad Nacional de Bogotá, cuando expresó su postura acerca de la influencia que los sacerdotes progresistas tenían en la vida estudiantil del continente. El zamorano planteó que la infiltración comunista en el ámbito universitario había tenido en el clérigo izquierdista colombiano a uno de sus pioneros, siendo modelo para que los sacerdotes promarxistas no sólo influyeran desde las cátedras sino en instituciones como las parroquias universitarias.⁶⁷ De este modo, según los tradicionalistas, la subversión invadía algunos puestos claves por medio de sacerdotes en instituciones universitarias de diversos países, con lo cual aumentaban las posibilidades de los progresistas de influir sobre la juventud.

Otro ejemplo de estas alusiones a la situación internacional se puede observar en la opinión de Magaña sobre el crecimiento del progresismo religioso en Brasil, nación que según dicho autor era clave en el ámbito continental, al ser un país católico de gran importancia por su población y tamaño. El zamorano, sin ocultar su admiración por el régimen militar brasileño de la época,⁶⁸ consideraba que la infiltración marxista en la Iglesia era fundamental para ampliar la fuerza del comunismo en dicho país, que necesitaba derrocar al gobierno imperante y aumentar sus posibilidades de éxito.

⁶⁶ Rius, *Los demoledores...*, pp. 74-75.

⁶⁷ Magaña, *Troya...*, p. 52.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155.

Otros autores tradicionalistas también hicieron blanco de sus críticas a clérigos extranjeros; por ejemplo, Antonio Rius Facius consideró promotores activos de doctrinas progresistas a personajes como Pedro Arrupe y Teilhard de Chardin.⁶⁹ Este último fue señalado por diversos autores intransigentistas como uno de los principales impulsores de teorías heréticas que después influyeron en el desarrollo del progresismo católico; como ejemplo de estos juicios adversos al filósofo francés se pueden ver las siguientes líneas de Abascal Infante: “Teilhard establece en lo teológico el mismo colectivismo que en lo material: según él, todos los hombres están ‘asociados orgánicamente los unos a los otros, mejor que las células de un mismo cerebro’ [...] La Fe de Teilhard destruye la verdadera ciencia, que empieza por establecer una distinción ontológica, de fondo esencial, irreductible, entre materia y espíritu. Teilhard no quiere distinguir entre materia y espíritu”.⁷⁰

Según esta postura, la unidad del género humano en constante evolución hacia el “Cristo cósmico” que planteaba el filósofo francés, reducía al ser humano a lo material y a una especie de fusión igualitaria, que Abascal asimilaba al colectivismo marxista, al no tomar en cuenta las diferencias entre cada ser humano ni su componente espiritual, incluso en lo referente a la recompensa o castigo por sus acciones en la eternidad.

Por su parte, Sáenz Arriaga, durante estos años de la década de los setenta, mantuvo su irreductible anticomunismo, pues planteaba que la doctrina marxista era “incompatible con nuestra religión, como también lo es con los derechos fundamentales del hombre, con nuestras libertades básicas, con la dignidad de la persona humana [...] es esencialmente injusto y abiertamente opuesto a la paz del mundo [...] nosotros no podemos hablar de paz ni de convivencias pacíficas, sin traicionarnos a nosotros mismos, favoreciendo peligrosísimamente el triunfo de nuestros enemigos”.⁷¹ La beligerancia y la oposición del líder sedevacantista negaban cualquier concesión y acercamiento al comunismo, en un tono similar al de aquellos que por las

⁶⁹ Rius, *Los demoledores...*, pp. 82-88.

⁷⁰ Abascal, *Contra herejes...*, p. 78.

⁷¹ Sáenz, *La Nueva Iglesia...*, p. 163.

mismas fechas se oponían a la “política de distensión” que entonces manejaban las grandes potencias.

Hacer ese tipo de concesiones significaba para los tradicionalistas una capitulación ante un formidable enemigo de la fe: “El comunismo se ha propuesto destruir la fe en Dios [...] pretender juntar el comunismo con el cristianismo no puede ser más que una claudicación, en el mejor de los casos, pero en el peor, una traición”.⁷² En concordancia con lo anterior, Sáenz consideraba que los obispos que tanto en México como en otros países del continente americano buscaban fortalecer el diálogo con el comunismo o simplemente trabajaban en labores sociales, estaban entregando a la Iglesia en bandeja de plata y caían en la trampa que los marxistas habían tendido para influir sobre la mentalidad de varios clérigos y jerarcas que, aun siendo bien intencionados, colaboraban en la destrucción de la Iglesia.

De acuerdo con lo anterior, el acercamiento con el comunismo era para el exjesuita y sus seguidores un grave riesgo para el catolicismo: “¿Puede haber coexistencia entre la afirmación integral del Evangelio y la negación totalitaria del comunismo; entre la caridad y el odio; entre la luz y las tinieblas? ‘Quien no está conmigo está contra mí’ dijo el Divino Maestro, y su palabra eterna tiene la misma autoridad y sentido ahora que hace dos mil años”.⁷³ Colocar a sus lectores en la necesidad de decidirse a favor o en contra de Cristo, era uno de los recursos más frecuentes entre los autores tradicionalistas. No había alternativa, pues para ellos el simpatizar con la izquierda marxista implicaba traicionar la fe y estar dispuesto a socavar los cimientos de la Iglesia misma.

Un grupo de fieles de Acapulco (posiblemente ligados al entonces sacerdote Moisés Carmona) difundieron un telegrama enviado a Paulo VI, fechado el 25 de junio de 1977, en el cual exigen la excomunión de Méndez Arceo:

⁷² Sáenz, *¿Cisma o fe?...*, p. 314.

⁷³ Sáenz, *La Nueva Iglesia...*, p. 158.

Comunidad Tradicionalista Acapulco, Guerrero, México, dirígese a Su Santidad para expresarle extrañeza e indignación por injusta actitud asumen varios obispos suyos quienes amenazan excomulgar sacerdotes sólo por mantenerse fieles Iglesia de Cristo, la de los dos mil años, mientras muéstrense complacientes cómplices Obispo Sergio Méndez Arceo quien mantiene permanente adhesión y apoya subversión comunista dentro y fuera del país, además es mediador secuestradores y víctimas terrorismo, cobra rescates que luego se apropia.⁷⁴

Méndez Arceo fue sin duda el principal objetivo de ataque de los intransigentistas, debido a su radicalidad, y el hecho de que nunca hubiera sido sancionado por el Papa, fue algo que nunca perdonaron a Paulo VI y un factor que fortalecía el argumento de la injusticia cometida por las penas canónicas impuestas a Sáenz, Lefebvre y años después al propio Carmona.

La periodista Margarita Michelena, aunque no se destacó por escribir ningún libro sobre el tema ni por aparecer en alguna publicación tradicionalista, a través de su columna en *Excelsior* intervino algunas veces con posturas que coincidían en mucho con las sedevacantistas. En septiembre de 1976, pronunciándose sobre el “Caso Lefebvre”, Michelena denunciaba que antes de la suspensión *a divinis* del francés, ya había otra ruptura, la que había efectuado el papado con la Iglesia misma, es decir, la Iglesia posconciliar renegaba de su historia para sostener un discurso favorable al marxismo.⁷⁵ Con ello, la periodista prácticamente asumía los argumentos más radicales y anticomunistas del tradicionalismo.

En cuanto a las críticas al progresismo de izquierda, los conservadores intransigentes desarrollaron una serie de campañas beligerantes que coincidían en muchos puntos con las de los tradicionalistas más radicales, en las que el entonces obispo de Cuernavaca era un protagonista recurrente. El principal líder de esta vertiente, Salvador Abascal Infante, decía de

⁷⁴ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Movimientos Tradicionalistas 1975-2000, exp. 1975-1978-I.

⁷⁵ Margarita Michelena, “La misa de Lille. ¿Cisma o progresismo?”, *Excelsior*, 1 de septiembre de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

dicho prelado que era un hereje y que usaba su cargo episcopal como una “patente de inmunidad para predicar la subversión y la herejía; porque arrastra a muchos —obispos, sacerdotes y seglares—; porque el pueblo —ricos y pobres— por su pavorosa ignorancia y por su calidad de rebaño, no puede ser más cristiano que su clero”.⁷⁶ Por sus herejías, en realidad Sergio Méndez Arceo era un usurpador cismático de su sede episcopal morelense, al ser un pastor que contribuía a la descomposición de la Iglesia misma.

Cabe destacar que si bien la mayoría de los autores intransigentistas veían al prelado de la capital morelense como un auspiciador de las actividades de Lemercier y de Illich, Abascal lo veía más bien como discípulo de estos: “No puede ser más trágico lo que está ocurriendo en México desde que Iván Illich y Lemercier convirtieron a monseñor Méndez Arceo al ‘ecumenismo’ marxista. La tremenda confusión de ideas que le inocularon a don Sergio trata de transmitirla a todo el ‘pueblo a Dios’, con gran aplauso del ‘pueblo del diablo’”.⁷⁷

Para el escritor michoacano y exlíder sinarquista, al parecer la conducta de Méndez Arceo había sido correcta como prelado hasta que aparecieron los mencionados clérigos europeos que habrían llevado al obispo a desviaciones serias que hicieron de él, el principal cómplice de la infiltración marxista en la Iglesia en México.

Rigoberto López Valdivia, un destacado abogado e intelectual, fue cercano a Salvador Abascal y manifestó una serie de críticas opuestas al progresismo promarxista publicadas en *La Hoja de Combate*, pero sin cuestionar las reformas conciliares ni al Papa, por lo que se le puede considerar un conservador intransigente. Su objetivo de crítica no sólo fue Méndez Arceo, sino también otros jerarcas y clérigos considerados favorables al comunismo como Alberto Almeida, obispo de Chihuahua, y Rafael Vázquez, quien fuera secretario de comunicación social de la CEM y después dirigente de Cencos. Respecto a estos dos últimos, objetó en un artículo publicado en su libro, cuya primera edición fue de 1974 pero originalmente dado a

⁷⁶ Salvador Abascal, *La secta socialista en México*, pp. xxi y xxii.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 152.

conocer en *La Hoja de Combate* en 1972, algunas declaraciones hechas en favor del llamado “cambio de estructuras”:

Tanto las declaraciones del Sr. arzobispo de Chihuahua, como en las que hizo Monseñor Vázquez Corona, hay una serie de confusiones y equívocos que acusan una crasa y aún diríamos que infantil ignorancia de las verdaderas estructuras que rigen los procesos económicos del país. Los procesos económicos, y en ello están de acuerdo economistas y sociólogos, siempre se encuentran regidos por formas de carácter jurídico o en otras palabras todos los procesos económicos se encuentran estructurados jurídicamente.⁷⁸

Como es visible en estas líneas, López Valdivia más que en temas doctrinales o en argumentos ideológicos beligerantes, se fundamentaba en su erudición jurídica, dando a entender que los prelados mencionados no tomaban en cuenta el orden jurídico vigente al plantear el “cambio de estructuras” que, de hecho, era un estribillo común en las izquierdas de la época. Sin embargo, más adelante en el mismo artículo también caracterizaba a estos prelados como “católicos que se han pasado con armas y bagaje al bando del comunismo internacional y que quisieran empeorar nuestras estructuras jurídicas [...] con un totalitarismo como el que impera en Rusia y China”.⁷⁹

Asimismo, López Valdivia llegó a condenar en 1972 el contenido de un documento que el arzobispo Darío Miranda publicó acerca de los problemas sociales, en el que el prelado había señalado que era posible superar algunos aspectos negativos del socialismo y rescatar lo positivo: “Por cuanto que la Iglesia ‘distingue’ los diversos elementos doctrinarios del socialismo e invita al cristiano ‘a superar los negativos’ esta fórmula es completamente desafortunada, aberrante y desorientadora, puesto que en el socialismo no hay ninguna clase de elementos positivos; todos los elementos del

⁷⁸ Rigoberto López Valdivia, *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*, p. 34.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

socialismo propiamente dicho son negativos; y si nos proponemos superar los elementos negativos del socialismo, nos quedaremos con una doctrina que ya no es socialismo”.⁸⁰

Como se puede ver, aunque los conservadores intransigentes obedecían al papado, no dudaban en expresar sus críticas a la jerarquía episcopal cuando consideraban que sus declaraciones eran insuficientemente claras y tajantes en su condena al socialismo, la cual debía ser total, incluso si esto pudiera parecer en contra del espíritu dialogante de la Iglesia posconciliar.

En septiembre de 1977, Carlos Alvear Acevedo publicó otro artículo en la revista *Alborada*, de la diócesis de San Juan de los Lagos, titulado “Cristo no fue un guerrillero”. Aunque Alvear Acevedo se refirió en pocas ocasiones a las consecuencias del Concilio Vaticano II, un ejemplo de su postura crítica al progresismo era su opinión acerca de los sacerdotes que planteaban posturas cercanas a la teología de la liberación, de quienes decía que aprovechaban el prestigio que les daba su misión sacerdotal para la difusión del marxismo sin abandonar la institución y, de este modo, “acabar con la Iglesia mediante una labor de zapa, interior, subterránea y destructiva [...] conforme a un quehacer en el que, inclusive, tuercen la liturgia y miran la existencia humana a través del prisma derivado de Marx, de Engels y de Lenin, con todas sus consecuencias”.⁸¹

El anticomunismo era un elemento prácticamente inherente a la crítica a la teología de la liberación y la interpretación marxista de la Biblia que algunos sacerdotes plantearon durante los años setenta. Esto es una muestra del influjo que la *guerra fría* tuvo en el pensamiento de los intransigentistas y de cómo la amenaza comunista era percibida por los actores menos dispuestos a quedarse callados ante cualquier avance de las ideologías afines a la izquierda política.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁸¹ Carlos Alvear Acevedo, “Cristo no fue un guerrillero”, *Alborada*, núm. 385, septiembre de 1977, pp. 5-6, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

La persistencia en la aversión al judaísmo y a la masonería

En *La Nueva Iglesia Montiniana*, Sáenz Arriaga acusó a Paulo VI, Giovanni Battista Montini, de ser en realidad un criptojudío. Las probables raíces familiares hebreas del papa Montini se convirtieron en uno más de los elementos discursivos del exjesuita para atacar al pontífice entonces reinante.⁸² Rius Facius señaló en su momento que la prueba de estos antecedentes étnicos de Paulo VI fue proporcionada a Sáenz Arriaga por “una distinguida señora de rancia estirpe, ocupada en revolver viejos infolios [...] descubrió en los anales de la nobleza italiana, pruebas de los nexos judaicos de la familia Montini”.⁸³

Cabe destacar que, para Sáenz Arriaga, Montini era un caso de falsa conversión de un judío al cristianismo, de un “marrano” que, tal como lo hubiera juzgado la inquisición 200 o 300 años atrás, recibió los sacramentos del catolicismo para mejor penetrar la estructura de la Iglesia. El hecho de que Montini detentara el papado, era el punto culminante de una operación de infiltración judaica destinada a destruir al cristianismo y la señal del inicio de catástrofes dignas del fin de los tiempos.

En septiembre de 1976, en la publicación semanal anticomunista *La Voz de la Nación*, José Urbina Aznar, entonces laico y años después obispo sedevacantista, citando la publicación tradicionalista francesa *Introibo*, acusaba a los cardenales Leo Suenens, Hugo Poletti, Achille Lienard, Agostino Casaroli, Sebastiano Baggio y Anibal Bugnini, entre otros, de haber ingresado a la masonería.⁸⁴ En argumentos como este es notoria la creencia en la conspiración judeomasónica en la que las logias eran consideradas los brazos ejecutores del judaísmo por excelencia. Su carácter de sociedad secreta había permitido que numerosos miembros de la masonería se introdujeran a lo largo de la historia en las élites de numerosos pueblos para desde ahí imponer el liberalismo y el anticlericalismo. Después del Concilio Vaticano II, las

⁸² María Martha Pacheco, “Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga”, pp. 350-351.

⁸³ Antonio Rius, *Excomulgado. Por denunciar la traición del Concilio*, 1983, p. 129.

⁸⁴ José Urbina Aznar, “Conspiración en el Vaticano”, *La Voz de la Nación*, México, 16 al 22 de septiembre de 1976, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas, exp. 1975-1976.

huestes masónicas habían logrado infiltrar la Iglesia, lo que era visto como una gran catástrofe.

Una de las posturas de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, más criticadas por el conservadurismo intransigentista en los años setenta en México, fue su voluntad de diálogo y acercamiento con la masonería; al respecto, Salvador Abascal decía lo siguiente:

No le importa a Monseñor [Méndez Arceo] exhibirse públicamente como aliado de los enemigos de la Iglesia. Y así no es de extrañarse que sustente la doctrina en que la masonería ha fincado sus esperanzas de triunfo universal: la doctrina de la desacralización, de la mundanización, el laicismo, máscara del ateísmo práctico. Monseñor no ha querido luchar por los derechos del pueblo cristiano, y de hecho y de palabra se ha plantado en el campo enemigo, el campo de la Revolución continua.⁸⁵

Cabe destacar que si bien estas líneas se publicaron en un libro de 1971, se escribieron originalmente en *La Hoja de Combate*, semanas después de que el jerarca de la capital morelense acudiera a una logia masónica de la Ciudad de México el 18 de julio de 1968, para dialogar con los masones y después de que hiciese unas declaraciones favorables a la separación entre Iglesia y el Estado.

La crítica al papel de las filosofías humanistas y personalistas en la Iglesia posconciliar

A principios de la década de los setenta, Capistrán Garza consideraba que muchos tergiversaban las posturas de Paulo VI en *Populorum Progressio* para intentar fundamentar lo que él calificó como un falso humanitarismo que llevaba a la deificación del ser humano y a la exaltación de lo corpóreo sobre

⁸⁵ Abascal, *La secta...*, p. 98.

lo espiritual, negando la naturaleza caída del hombre.⁸⁶ El autor tamaulipeco creía, en la etapa en que todavía trataba de justificar los escritos del papa Montini, que los progresistas intentaban presentar un humanismo sentimentalista que pretendiendo la felicidad terrenal del ser humano, se preocupaba por las cuestiones sociales de manera excesiva olvidando que para los católicos la verdadera felicidad está en la vida eterna.

Un aspecto relevante del pensamiento de Sáenz Arriaga son sus consideraciones hacia las filosofías humanistas, que prácticamente se habían convertido en las hegemónicas en el catolicismo después del Concilio Vaticano II. Al morir Jacques Maritain en 1973, apareció un artículo en *Trento*, en el que Sáenz Arriaga hace un análisis general de la obra del filósofo personalista francés:

Sus tesis [...] han llevado al nefasto colaboracionismo [entre] el cristianismo y el marxismo; que es el progresismo religioso [...] Para Maritain, Dios y el hombre son entidades separadas, casi diríamos independientes. Al analizar los fines y las relaciones del hombre, como individuo, como persona, en su desenvolvimiento terrenal, Maritain erró, y erró gravemente y arrastró consigo a sus incondicionales admiradores, al establecer un mundo civil independiente, una humanidad autónoma. [...] para Maritain el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, ya que el filósofo francés había circunscrito el bienestar humano al bienestar temporal y político, a los bienes de este mundo, sin tener para nada en cuenta la eternidad. En realidad, no hay bien verdadero, ni individual, ni colectivo, en este mundo que no tenga una relación trascendente a la vida de ultratumba.

Maritain no acepta de ningún modo que Dios sea el bien común, por lo menos en esta vida, para el hombre. El bien común es sólo temporal y político y no espiritual y religioso. Por lo tanto, la Iglesia visible y el poder eclesiástico están supeditados a un poder público para llevarnos a

⁸⁶ Capistrán, *Caos...*, p. 53.

un bien religioso exclusivamente personal. Dios no es el bien común, en este mundo para la humanidad.

Las consecuencias lógicas de estos fundamentales errores maritainianos son bien claras: primera, la religión viene a convertirse en un asunto exclusivamente personal y privado. Segunda, el Estado es del todo independiente de la Iglesia, pero no la Iglesia respecto del Estado. Tercera, si Dios no es bien común espiritual, lógicamente se sigue que no hay bien común espiritual para el hombre ni en este mundo, ni en la eternidad. Cuarta, la Iglesia pierde su fe monolítica, sujeta a las vicisitudes y contingencias de la vida terrena. Aquí está la base y la raíz del “aggiornamento” y del “ecumenismo” y de todos los errores progresistas. Quinta, la Iglesia pierde sus derechos de sociedad perfecta, para ser reducida a una sociedad invisible dirigida por el Estado, único agente del único bien común. Así llegamos al totalitarismo que es el error que el personalismo trataba de evitar.⁸⁷

Sáenz Arriaga tenía muy presente la importancia del pensamiento de Jacques Maritain en la formulación de las nuevas doctrinas conciliares y en los párrafos anteriores expone, de una forma sintética, las implicaciones que el personalismo y el humanismo integral planteados por el filósofo francés tenían en diversos aspectos, destacando su influencia en la aceptación de varias innovaciones por parte de la jerarquía eclesiástica. Destaca el rechazo de Sáenz Arriaga a la doctrina de la separación entre Iglesia-Estado y la influencia que le asigna a la filosofía de Maritain en la difusión de este principio. Este rechazo a la laicidad del Estado es un elemento clave para comprender el intransigentismo a la luz del enfrentamiento con la modernidad, que trata de dejar fuera a la religión de cualquier participación en el ámbito de lo público.

⁸⁷ Joaquín Sáenz Arriaga, “Ha muerto el filósofo Jacques Maritain”, *Trento*, núm. 12, 15 de mayo de 1973, p. 6, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

En 1974, Sáenz Arriaga insistió en la condena a la secularización, en un texto en el que señala que por influencia de las doctrinas de Maritain, la Iglesia posconciliar, como parte de su actitud de apertura a la modernidad, ha perdido parte de su “espíritu sobrenatural” y ha aceptado la denominada “autonomía de las realidades temporales”.⁸⁸ Esta condena a la actitud positiva del Concilio Vaticano II respecto de la secularización ofrece un ejemplo de la oposición de los tradicionalistas a que lo religioso saliera de la vida pública de las sociedades. Sáenz preveía que en la Iglesia posconciliar, como resultado último de su legitimización de la laicidad del Estado, se pondría al hombre en el lugar de Dios, como objeto de su adoración, es decir, se avanzaría cada vez más del teocentrismo al antropocentrismo.

Gloria Riestra señalaba la filiación intelectual de Paulo VI con respecto de Jacques Maritain: “En cuanto a Maritain, Montini mismo confesó públicamente con ocasión de su muerte que ‘era aquel su maestro’. Ante tan delicada afirmación en un pontífice, que da lugar a una única interpretación, que no hace distinguos, no se puede deducir otra cosa que Paulo VI SE HA PROFESADO PÚBLICAMENTE DISCÍPULO DE MARITAIN EN TODO”.⁸⁹ Riestra veía en esta pública declaración la afinidad personal del papa Montini con Maritain y mostraba una de las razones por las que se había convertido en hegemónica la filosofía maritainiana en la Iglesia posconciliar.

Aunado a ello, lo que la tamaulipeca consideraba errores filosóficos de Maritain eran atribuibles a su “discípulo en todo”, Paulo VI. Uno de estos errores se puede ejemplificar en algunos puntos del humanismo integral que fortalecían la tendencia posconciliar a deificar a la humanidad misma, elementos que Riestra sintetiza a continuación: “Maritain reconoce [...] una innata bondad a la humanidad, nueva diosa que termina con la que los progresistas llaman ‘edad sacral’, o sea que no se quiere más una civilización bajo el signo de lo sacro, ni con la Iglesia por Madre y orientadora, sino una fraternidad sincretista basada en el amor al hombre, en los derechos del hombre,

⁸⁸ Joaquín Sáenz Arriaga, “¿Por qué está en crisis la Iglesia?”, *Trento*, núm. 35, 1 de julio de 1974, pp. 1-2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

⁸⁹ Riestra, *Contra la gran...*, pp. 58-59.

quedando la Iglesia como un simple punto de convergencia, animadora ella misma de este sincretismo despectivo de la Verdad Revelada”.⁹⁰ Lejos de considerar el humanismo visible en los documentos conciliares y en las enseñanzas papales de la época como un avance benéfico para el mundo, Riestra enfatizaba que los derechos de la Iglesia como maestra de la civilización cristiana quedaban anulados al dar prioridad a esa fraternidad humanística, que coincidía en buena medida con la impulsada por las filosofías de la modernidad liberal.

Por su parte, Manuel Magaña se refiere en una de sus obras a un documento firmado por organizaciones tradicionalistas internacionales (posiblemente en algunos casos membretes) como la Alianza Mundial por la Iglesia Católica o Católicos Pro Misa San Pío V, en el que se acusaba a Paulo VI de liberal, aludiendo a su participación en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1965, por su adhesión a la doctrina moderna sobre la libertad religiosa. Aunado a ello, el documento también acusaba a Giovanni Battista Montini de ser heredero de Marc Sangnier y “discípulo de Jacques Maritain —el ‘santo’ de ‘la nueva iglesia montiniana’— teórico del ‘humanismo integral’ combatido por Su Santidad Pío XII, porque es el estructurador del plan piloto de una ‘sociedad sin Dios con animación cristiana’”.⁹¹ Paulo VI, según estas consideraciones, prácticamente era acusado de pretender introducir tendencias liberales en la Iglesia y al estimar que a través de la relevancia que había adquirido la filosofía de Maritain después del Concilio, se hacía una revolución al interior de la institución eclesial bajo premisas ajenas a los principios tradicionales, colaborando no sólo con la expansión comunista, sino con la expulsión de Dios de la vida pública de las naciones.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁹¹ Magaña, *La hora...*, p. 176.

La continuación de los señalamientos en contra de la democracia cristiana

A pesar de que la presencia de la democracia cristiana en México y Latinoamérica se fue diluyendo conforme avanzó la década, al verificarse una pérdida de influencia, los ataques hacia dicha tendencia política se mantuvieron en las publicaciones de los intransigentistas católicos, pues, como se vio en apartados anteriores, según estos, era parte de la infiltración comunista o al menos un instrumento de ella para atraer a católicos incautos.

Manuel Magaña continuaba planteando, en un libro publicado en 1970, que la democracia cristiana era una de las modalidades de la infiltración marxista entre los católicos; muestra de ello fue cuando, de acuerdo con el autor, los democristianos que entonces militaban en el Partido Acción Nacional (PAN) apoyaban el movimiento ferrocarrilero de Demetrio Vallejo de 1958 y 1959.⁹² Aunque el autor tradicionalista pensaba que había una afinidad hacia dicha tendencia generalizada en todos los niveles del partido, en realidad sólo el sector juvenil era el más afín a la Democracia Cristiana. Magaña coincidía con Capistrán Garza en una constante y acerba condena al PAN (tema en el que no es posible profundizar en esta obra) por considerarlo un partido falsamente percibido como el “de los católicos” y que en mayor o menor medida criticaba injustamente al régimen posrevolucionario que, al menos entre los años cuarenta y sesenta, procuró mantener un orden bajo premisas anticomunistas.

Magaña también denunció el giro favorable hacia la democracia cristiana que se dio en el seno de la Unión Nacional Sinarquista (UNS)⁹³ justamente en los años sesenta:

Ignacio González Gollaz, ex jefe nacional sinarquista, abrió las puertas de la sinarquía nacional (cuadro de mando de la uns) a la infiltración, y

⁹² Magaña, *Poder...*, p. 70.

⁹³ Este tema se aborda de manera amplia en Austreberto Martínez, *El proyecto de nación sinarquista: del nacionalismo autoritario a la democracia cristiana (1949-1971)*.

su sucesor, David Orozco Romo –catedrático de la Iberoamericana– la fortaleció. David Lomelí Contreras fue el último dirigente de la facción sinarquista que controló Juan Ignacio Padilla, en mantener los lineamientos tradicionales. Después, todo fue entreguismo en provecho de la penetración extranjera y que en el caso de la uns es negación de principios originalmente elaborados. Con la caída del sinarquismo en manos del ‘progresismo religioso’, se desplomó el último baluarte que en los años postreros de la década de los 30 y los primeros de los años 40, fue formidable escudo contra la soviétización proyectada para México.⁹⁴

Para Magaña, la democracia cristiana estaba dispuesta a infiltrar cualquier organización representativa del catolicismo, y al haber logrado penetrar en el liderazgo del sinarquismo, hacía sucumbir a uno de los últimos reductos del anticomunismo católico que en sus orígenes representó un foco de resistencia efectivo contra el marxismo. De este modo, tanto en el PAN como en la UNS, se promovía a través de la democracia cristiana un apaciguamiento que debilitaba las resistencias al comunismo por parte de los católicos.

La intensificación de los cuestionamientos relacionados con cuestiones litúrgicas y artísticas

Ciertamente a partir de 1970, los cuestionamientos en torno a la liturgia fueron en aumento debido a la implementación del *Novus Ordo Missae*, como se ha mencionado en el capítulo anterior. Joaquín Sáenz Arriaga fue, desde luego, el crítico más radical de la nueva misa y su condena a esta fue el preámbulo de lo que después serían sus afirmaciones sedevacantistas. El ex-jesuita afirmaba que “con la introducción del ‘Novus Ordo Missae’ ha llegado el clímax de esta revolución religiosa en que vivimos, ha llegado el momento de rechazar toda complicidad con el error; ha llegado el momento decisivo para definir, ante Dios y ante nuestra conciencia, nuestra posición frente a

⁹⁴ Magaña, *Poder...*, pp. 82-83.

la general apostasía”.⁹⁵ En cierta forma, estas palabras hacían ver un llamado radical para definirse en un bando o en otro, a favor o en contra de la misa nueva, lo cual, con el paso de los meses, se transformó en la decisión de a favor o en contra de Paulo VI.

Los cambios litúrgicos para Sáenz eran el inicio del derrumbe de la Iglesia misma: “El establecimiento del ‘Ordo Missae’ es una verdadera hecatombe; es el comprometer el Depósito de la Verdad Revelada; es dar un paso a la herejía, a la apostasía, al cisma. ¿Por qué el Papa, inflexible en otros puntos, se muestra tan condescendiente en apoyar esta revolución litúrgico-dogmática?”.⁹⁶ No sólo se trataba para Sáenz de una modernización de la liturgia, sino de la destrucción misma de la labor de la Iglesia de proclamar la fe, en este caso en la Eucaristía, según el sentido de sacrificio establecido en Trento, y que orillaba a la Iglesia a ser equivalente a la herejía luterana y a la renuncia misma de su misión.

Gloria Riestra también tendría expresiones beligerantes en contra del *Novus Ordo Missae*, dando continuidad al planteamiento de que se trataba de una protestantización de la liturgia: “La vacía mesa, sí, sin el sagrario que debe estar unido a lo que llamamos ALTAR, no mesa, ya que el término ‘mesa’ es protestante y recuerda la negación del Sacrificio fijando la atención en la ‘Cena’. Mucho y totalmente vacía está la nueva ‘mesa’ que les facilita el rito mismo del Nuevo Ordo a los protestantes”.⁹⁷

Para la autora tampiqueña, al igual que para el resto de los tradicionalistas, las innovaciones litúrgicas desacralizaban el ritual católico, con el simple fin de acercarse al protestantismo. Se eliminaba el altar para sustituirlo por una simple mesa y así fortalecer las similitudes con los protestantes y facilitar el ecumenismo.

Otros tradicionalistas fueron mucho más moderados en sus críticas a la nueva liturgia o incluso se concentraron en otros puntos cuestionables de la Iglesia posconciliar. Antonio Rius Facius continuó, a inicios de los años

⁹⁵ Sáenz, *El magisterio...*, p. 5.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁷ Riestra, *Contra la gran...*, p. 35.

setenta, con sus críticas encauzadas a las nuevas manifestaciones artísticas y a los experimentos litúrgicos radicales más que en relación con el *Novus Ordo* en sí. En un libro de 1972, Rius dio continuidad a su reclamo de 1968 en torno al debate sobre si el altar del perdón de la Catedral Metropolitana debía ser restaurado tal como estaba o modificado según criterios progresistas, después de un incendio de 1967, señalando el poco aprecio de algunos “reformadores” y amantes de la novedad por el legado espiritual, cultural y material del recinto religioso representado por los objetos devorados por las llamas, los cuales se hallaban en abandono y bajo riesgo de continuar su degradación ante el descuido de la autoridad arzobispal.⁹⁸ Para el autor capitalino, los innovadores a ultranza amenazaban con aprovechar el descuido y la negligencia de las autoridades eclesiásticas responsables, para impulsar modificaciones progresistas al interior de la catedral.

Rius Facius también continuaba sus señalamientos en contra de las misas que hacían uso de ritmos modernos: “Nada más grotesco que una audición de misa en jazz en el santuario más venerado de América [...] que se hagan esta clase de experimentos en la Insigne y Nacional Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, nos parece absolutamente inadmisibile”.⁹⁹ El atrevimiento del progresismo al promover la celebración de una misa con música moderna en el santuario más sagrado para el catolicismo en México, era prácticamente una profanación para Rius Facius; dicha actitud del capitalino, era una muestra del rechazo tajante de los tradicionalistas a cualquier concesión a favor del uso de ritmos musicales modernos en la liturgia.

Algunos años más tarde, en 1977, Rius Facius ya hacía una crítica más abierta al *Novus Ordo Missae*, al plantear el argumento de la raíz protestante de la renovación litúrgica: “A sus actuales representantes [del protestantismo] consultó el Vaticano para crear la nueva misa al gusto y satisfacción de quienes, antes del Concilio Vaticano II, eran considerados herejes”.¹⁰⁰ El argumento de que Paulo VI y Anibale Bugnini, uno de los principales

⁹⁸ Rius, *Los demoledores...*, pp. 140-141.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 152-153.

¹⁰⁰ Rius, *Una, santa*, p. 48.

responsables de las reformas litúrgicas posconciliares, habían sido asesorados por consultores protestantes, fue recurrente en varios autores sedevacantistas y lefebvristas como base de su cuestionamiento al *Novus Ordo Missae*, el cual implicaba un ritual hecho al gusto de aquellos que de la mano de Lutero se habían rebelado casi 450 años antes contra la autoridad de la Iglesia, en una capitulación inaceptable por parte del Vaticano.

El conservadurismo intransigente, por su lado, nunca cuestionó el *Novus Ordo Missae*, pues no veía una contradicción clara con el rito tridentino, ni necesariamente una pérdida del sentido de sacrificio promovido por las autoridades vaticanas, aunque sí exigían que la celebración litúrgica se celebrase de manera respetuosa y devota, sin experimentos audaces. Continuaron, al igual que en el periodo previo, las críticas a las misas que implementaban innovaciones radicales como incorporar música de mariachi o algún otro ritmo moderno, así como las condenas a las concepciones reformistas al respecto de algunos jerarcas, como Sergio Méndez Arceo, a quien Salvador Abascal acusaba de tener ideas ajenas al concepto sobrenatural y sacrificial de la consagración eucarística, pretendiendo dar una nueva vitalidad a la celebración litúrgica, llevando a cabo “ruidosos y movidos mítines”, [...] con el fin de urgir la implantación de lo que él mismo entiende por justicia social, la justicia preconizada por el ‘bondadoso Marx’”.¹⁰¹ Según el autor moreliano, el obispo de Cuernavaca había convertido la liturgia en instrumento para contribuir al avance del comunismo entre los católicos.

Los cuestionamientos en torno al espíritu de colegialidad eclesial y al pluralismo en la Iglesia del posconcilio

En un artículo publicado primero en 1969 y después en su libro de 1970, Capistrán Garza señalaba que, distorsionando las disposiciones del Concilio Vaticano II, algunos progresistas pretendían una “democratización” de la Iglesia con todo y convenciones electorales, discursos y programas sexenales

¹⁰¹ Abascal, *Contra herejes...*, p. 116.

para elegir a los cardenales e incluso al mismo Papa.¹⁰² El autor tamaulipeco consideraba que los progresistas deseaban que so pretexto de “colegialidad” no sólo la jerarquía fuera elegida mediante comicios, sino que también se “democratizaran” las demás disposiciones religiosas como las referentes al culto y a los sacramentos. Llama la atención que, en estos años, Capistrán aún no dudaba de que el Concilio Vaticano II estaba siendo malinterpretado y calumniado.

Hacia 1972, como se mencionó, Gloria Riestra había transitado del conservadurismo intransigente al sedevacantismo y pasó de colaboradora de Salvador Abascal a seguidora de Joaquín Sáenz Arriaga. En junio de 1973, Riestra publicó en *Trento* un texto en el que reflexionaba sobre el tema de la colegialidad en la Iglesia después del Concilio, otro de los tópicos recurrentes del sedevacantismo, en el cual sin embargo todavía no deja de llamar “papa” a Paulo VI. Al hacer referencia al clima de cuestionamiento de ciertas disposiciones y al debate sobre temas como la abolición del celibato sacerdotal o el sacerdocio femenino, elementos presentes en el ambiente los años inmediatos del posconcilio, Riestra decía:

Estamos pues en auge pleno de la democratización de la Iglesia y por lo mismo en desprecio abierto del orden sobrenatural sobre el cual se basa la autoridad de la Iglesia que hoy se pretende sustentar en la voluntad del pueblo, renegando de la verdad de la gracia suprema de la institución de Cristo. [...] El caos que esto ha traído, lo estamos viendo, y la manera como la corriente favorece al progresismo que está basado precisamente en esa nueva ley democrática, carismática, o por mejor decir, pseudo carismática, y por lo mismo que tiene en sí mismo todas las razones y pretextos para abolir lo establecido, derrumbar la teología, y crear la nueva Iglesia delirante y populachera, basada en la economía de la voluntad popular.¹⁰³

¹⁰² Capistrán, *Caos...*, p. 33.

¹⁰³ Gloria Riestra, “La catástrofe de la colegialidad y la democracia en la Iglesia”, *Trento*, núm. 13, 1 de junio de 1973, pp. 4-5, en AHAG, sección folletería, serie publicaciones periódicas.

La reivindicación del sentido de autoridad en la Iglesia y el rechazo a cualquier intento de democratización en la misma podrían parecer a primera vista contradictorios con la rebeldía que los tradicionalistas mostraron respecto al papado, no obstante es comprensible al tomar en cuenta que si bien Paulo VI ya no era considerado una autoridad legítima, se guardaba una lealtad al papado como institución histórica vigente durante los dos milenios previos al Concilio Vaticano II.

Antonio Rius Facius, también en 1973, señalaba con relación al pluralismo dentro del catolicismo, que este no podía tener una validez absoluta que pusiera en riesgo la unidad dogmática de la Iglesia y que los jerarcas progresistas que fomentaban dicho pluralismo irrespetuoso de las creencias oficiales de la institución, caían en la apostasía.¹⁰⁴ Una de las características de la Iglesia posterior al Concilio Vaticano II fue la visibilidad de la multiplicidad de posturas; ciertamente el catolicismo nunca ha sido monolítico, pero después de 1965 eso fue más notorio que nunca. Rius Facius, en su afán por oponerse a las innovaciones heréticas, descalificaba toda expresión que, so pretexto de respeto a la diversidad de opiniones, atentase contra la dogmática tradicional.

En otra obra del mismo Rius Facius, pero de 1977, afirmaba que “el pluralismo de los Méndez Arceo, de los Almeida, de los de los Talamás, de los Ruiz García, de los Romo y tantos otros de nuestro infiltrado episcopado nacional no es sino apostasía pura, así esté respaldado por el ‘magisterio jerárquico en sus diversos niveles’”.¹⁰⁵ Para el autor tradicionalista, quien ahora aumentaba la lista de prelados infiltrados en la Iglesia incluyendo a obispos de otras zonas del país, el reconocimiento del pluralismo eclesiástico era una más de las estrategias del marxismo para avanzar posiciones entre los liderazgos eclesiásticos y así influir mejor entre los católicos.

¹⁰⁴ Antonio Rius Facius, “Su eminencia habló y dijo...”, *Trento*, núm. 15, 15 de junio de 1973, p. 5, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁰⁵ Rius, *Una...*, p. 35.

Consolidación de las diferencias entre vertientes intransigentistas y continuidad de las posturas sobre los adversarios durante los años previos al fin de la *guerra fría* (1979-1989)

El afianzamiento de las posturas sobre los Papas y la jerarquía de sedevacantistas, lefebvristas y conservadores intransigentistas

Los últimos años de la *guerra fría* marcaron algunas transformaciones lentas y apenas perceptibles en el discurso intransigentista que, sin embargo, mantenía varias de sus afirmaciones de las décadas anteriores. A finales de los años setenta y principios de los ochenta, Gloria Riestra todavía podría considerarse la principal ideóloga del sedevacantismo, pues después de la muerte de Sáenz Arriaga y de Capistrán Garza, y la cercanía cada vez más profunda de Manuel Magaña con el lefebvriismo, sólo ella y Antonio Rius Facius quedaban como los ideólogos más destacados del sedevacantismo, aun cuando la presencia en medios escritos con textos sobre este tema se fue apagando a lo largo de la década de los ochenta.

En marzo de 1978, Riestra escribió en una carta abierta, publicada en la revista *Nuevo Resumen*, al arzobispo de la Ciudad de México, Ernesto Corripio Ahumada, quien había sido años atrás su director espiritual, en donde, entre muchas otras críticas, le recuerda al jerarca que ella misma le había advertido sobre las ediciones “ecuménicas” del Nuevo Testamento y de la Biblia que se distribuían por entonces y que según ella difundían la herejía, y añadió: “Vos sabéis que confiaba en vuestra Señoría y que preguntándoos me disteis respuestas equivocadas, hasta que atormentada por el hecho de dudar de vos [...] tuve que convencerme de que no sólo su Señoría, sino todos los obispos mexicanos, habían caído en la trampa del enemigo”.¹⁰⁶ Puede observarse, además de la condena a lo que la autora juzgaba

¹⁰⁶ Gloria Riestra, “El Episcopado Mexicano infestado de herejía. Carta a Su Señoría, Doctor Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de la Iglesia postconciliar en la Arquidiócesis de México”, *Nuevo Resumen*, dossier núm. 7, 16 de marzo de 1978, p. 7, en AHAM, Base Cancillería, caja 374, exp. 1.

como la promoción del protestantismo por el propio arzobispo, un reclamo personal porque Riestra estaba decepcionada de que el prelado en cierta forma había traicionado su confianza y la había dejado desamparada espiritualmente, al no proporcionarle una guía doctrinal que, de acuerdo con sus parámetros, fuese correcta.

Respecto a Juan Pablo II, Gloria Riestra nunca reconoció que pudiera ser un Papa legítimo, pues en la lógica sedevacantista, ni era un cardenal legítimamente electo como tampoco lo era el colegio cardenalicio que lo eligió, ya que la mayoría de sus miembros fueron electos por Juan XXIII y Paulo VI, señalados como herejes por los sedevacantistas. En torno a la visita que el Papa polaco hiciera a México, criticó la “esperanza de ortodoxia” que algunos católicos pudieran tener respecto del entonces recién electo pontífice, porque ella pensaba que el cisma continuaba, en tanto que al igual que sus predecesores, el nuevo obispo de Roma consideraba accesorios, y no centrales, los cambios en la misa y los sacramentos, lo que implicaba rechazar los siglos previos de historia litúrgica y sacramental de la institución.¹⁰⁷

Antonio Rius Facius mantuvo una actitud prudente acerca de proclamar un abierto sedevacantismo en sus libros, aun con su cercanía a personajes y publicaciones de esta tendencia, esto incluso ya en los años ochenta y en la biografía misma que publicó en 1980 como reivindicación de Sáenz Arriaga, aunque no por eso dejaba de responsabilizar a Paulo VI de la crisis posconciliar: “En su época, la Reforma protestante no alcanzó en tan corto tiempo las profundas transformaciones que, después del Concilio Vaticano II sufrió la Iglesia con pleno beneplácito de Paulo VI”.¹⁰⁸ El Papa era señalado como cómplice en las maniobras que los enemigos de la Iglesia llevaban a cabo para la “protestantización” de la misma, con lo cual este autor tradicionalista anunciaba lo que él veía como el desmoronamiento de su autoridad. El mismo pontífice abrió las puertas al izquierdismo eclesiástico, según Rius:

¹⁰⁷ Gloria Riestra, “Evaluación de diversos aspectos de la visita de Juan Pablo II a México”, *Trento*, núm. 102, 30 de marzo de 1979, p. 4, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹⁰⁸ Rius, *¡Excomulgado!...*, 1983, p. 23.

Para evitar toda posible oposición a la política vaticana, el papa Montini –así solían llamarlo en la misma Roma– amplió las atribuciones, tanto personales como colectivas, de los obispos, comprometiéndolos a apoyar los cambios sucesivos, soslayando las actitudes marxistoides de algunos prelados, pasando por alto las declaraciones no pocas veces heréticas y así paso a paso, compromiso tras compromiso, les cerró toda opción de dar marcha atrás, so pena de ser señalados como desobedientes a su autoridad.¹⁰⁹

Paulo VI prácticamente había dejado crecer cada vez más la infiltración marxista, y para los tradicionalistas cualquier oposición a estas actitudes era duramente castigada como un desacato, con lo que la autoridad pontificia dejaba de ser una garantía de ortodoxia para convertirse en protectora de los subversivos.

Rius Facius también se unió a las voces que protestaron contra la excomunión de Sáenz Arriaga, pero señalando también a aquellos que atacaban al exjesuita en medios escritos, quienes “le arrojaron mil improperios que no alcanzaron a destruir sus argumentos, aunque desorientaron aún más a las multitudes incapaces de formarse un juicio imparcial”.¹¹⁰ Los enemigos de Sáenz Arriaga, en especial los conservadores intransigentes, desataron una campaña en su contra y fueron catalogados como “falsos tradicionalistas”, con lo que en el debate entre estos y los sedevacantistas el autor capitalino mostraba su filiación.

Manuel Magaña, por su parte, en una postura coherente con la del lefebrismo, en 1979 criticaba duramente al papa Montini pero sin llegar a autoafirmarse como sedevacantista; resumió su visión del periodo de dicho pontífice condenando, entre otros aspectos, la desertión de sacerdotes, la disminución de vocaciones, la caída de asistencia de los fieles a los templos, la protestantización de las ceremonias, la pérdida de tesoros artísticos de los templos y el acercamiento con los enemigos de la institución, principalmente

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 130-131.

con los comunistas.¹¹¹ Lejos de la primavera de la Iglesia, lo que parecía que llegaba era un otoño previo al desmoronamiento final, una imagen retórica que fue frecuente entre los seguidores del arzobispo Marcel Lefebvre.

Magaña explícitamente renunció a tomar una postura a favor del sedevacantismo y, de esta manera, aseguró su reconocimiento del papado de ese momento, a la vez que su desacuerdo radical: “Nosotros no vamos a definir aquí si Juan Pablo II es o no legítimo Papa. A la pregunta del teólogo Guérard del Lauriers: *¿La Sede Apostólica está vacante?* nada vamos a añadir. En lo religioso, quienes tengan jurisdicción y conocimientos, deben disipar las dudas. A un periodista como yo, le obliga relatar hechos, primordialmente”.¹¹²

En lo que se refiere a los conservadores intransigentes y sus posturas sobre el papado y los obispos, se puede hacer referencia a algunos planteamientos de finales de los años setenta. En enero de 1979, con motivo de la Tercera Celam en Puebla, se publicó en *La Hoja de Combate* una “Carta abierta a los obispos mexicanos que participarán en la asamblea del Celam, en Puebla”, firmada por el propio Abascal y por Celerino Salmerón, quien entonces fungía como director de esa publicación. En ese texto, que básicamente era un diagnóstico general, desde el conservadurismo intransigente, de la situación de la Iglesia en México, se exponía lo siguiente:

Pequeños pero influyentes grupos en importantes ciudades, le negaron su obediencia al papa Paulo VI y a la jerarquía mexicana pensando que aquel y esta eran directamente responsables de todas las profanaciones y herejías de los Méndez Arceo, los cuales jamás han sido castigados. Una sola vez se desmintió en un punto a Méndez Arceo; pero pocos días después varios voceros de la Mitra de México sostuvieron que lo más que se podía decir era que el lenguaje del hereje del Sur era atrevido y que se le malinterpretaba. El escándalo y el disgusto por ese motivo son generales y Méndez Arceo jamás se ha retractado. Aun no se sabe qué actitud tomarán los dichos grupos respecto de S.S. Juan

¹¹¹ Manuel Magaña, *Puebla 79, religión y política*, p. 20.

¹¹² *Ibid.*, p. 248.

Pablo II. Pero si no ven alguna enmienda en el Episcopado Mexicano, creemos que continuarán en su actitud cismática; seguirán creyendo que tanto vosotros, señores obispos como el Papa sois cómplices de Méndez Arceo y cía.¹¹³

Más adelante se refieren al tema del laicismo:

Es claro que nuestros obispos tienen por su estado la obligación de denunciar las causas profundas de nuestros males para poder prescribir los remedios adecuados. Y no pueden negar que la causa capital, la raíz de aquellos es el laicismo, que es el padre de la apostasía primero oficial y ahora también nacional. No nos engañemos: el ateísmo integral y el ateísmo práctico constituyen una amplia mayoría. ¿Cómo convertir a México de nuevo? Creemos que esto es lo que se debe estudiar en estos días en Puebla.¹¹⁴

En las primeras líneas de este texto, Abascal parece asignar parte de la responsabilidad de la negativa del sedevacantismo a obedecer al Papa, a los propios obispos mexicanos que no habían defendido con la fuerza suficiente a la Iglesia en México y habían causado escándalo en muchos fieles, además de señalar más adelante los perniciosos efectos del laicismo en el ámbito social.

Salvador Abascal continuaría con su férrea defensa del Papa al publicar su libro de 1979, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*. En dicha obra reafirma sus ideas acerca de que el Concilio Vaticano II no significa una herejía y que los Papas posconciliares mantienen, igual que antes del Concilio, la suprema autoridad en materia de fe; decía el michoacano que “el terrible desastre que estamos sufriendo no es de ahora, no es imputable –sino por odio ciego– al Concilio Vaticano II y a Paulo VI. Es muy anterior. Arranca

¹¹³ Celerino Salmerón y Salvador Abascal, “Carta abierta a los obispos mexicanos que participarán en la tercera asamblea del Celam en Puebla”, *La Hoja de Combate*, núm. 136, 12 de enero de 1979, p. 7, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

del Renacimiento, de índole pagana, por preferir desde entonces la sociedad cristiana el bien placentero –aun el no necesario para nuestra naturaleza– en cambio del bien arduo, aunque éste sea en realidad nos perfecciona”.¹¹⁵ Para Abascal, los sedevacantistas y lefebvristas culpaban injustamente al Concilio de una situación de pérdida masiva de la fe y desacralización generalizada que, en realidad, según el michoacano tenía sus raíces en la modernidad misma iniciada en el Renacimiento y no necesariamente se debía a las reformas posconciliares.

Por otro lado, Abascal consideraba que no era posible acusar a Paulo VI de complicidad con Méndez Arceo y otros jerarcas progresistas: “Si el Papa depusiera a los Méndez Arceo, Alfrink y Suenens, y a los obispos que los siguen, lo más probable sería que estos señores no entregarían nada, [sus sedes episcopales] consagraría obispos entre sus secuaces, lo mismo a clérigos que a casados, y un nuevo cisma se establecería quizá por siglos. Tal como estamos el día que mueran dichos heresiarcas fácilmente se recuperarán sus diócesis”.¹¹⁶ Para Abascal la justificación de que el pontífice no castigase a los progresistas con el mismo rigor que lo hacía contra algunos tradicionalistas, era evitar el surgimiento de una Iglesia cismática que pudiera provocar una gran división entre los católicos. Su predicción sobre la “recuperación de las diócesis” se hizo realidad al menos para el caso de Cuernavaca, pues al retirarse por edad Méndez Arceo fue sucedido por jerarcas más conservadores en su sede episcopal.

Celerino Salmerón, también autor conservador intransigente, en otro artículo del mismo número de *La Hoja de Combate*, que correspondía a la visita del papa Juan Pablo II en 1979 a México, advertía que el episcopado mexicano debía aprovechar la estancia del pontífice polaco para buscar la destitución de Méndez Arceo, pues de lo contrario, “millares de católicos mejicanos seguiremos pensando con amargura en la gran cobardía de los buenos obispos mejicanos”.¹¹⁷

¹¹⁵ Salvador Abascal, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*, p. 93.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 94,

¹¹⁷ Celerino Salmerón, “Que Méndez Arceo ante el papa Juan Pablo II, astutamente intentó curarse en salud”, *La Hoja de Combate*, núm. 136, 12 de enero de 1979, p. 16, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones

La continuidad de los ataques a la teología de la liberación y a las tendencias izquierdistas en el catolicismo

Antonio Rius Facius, aunque continuó publicando en diarios como *Excélsior* diversos artículos de opinión, no recurrió a medios impresos tradicionalistas en este periodo, ni tampoco escribió algún libro sobre la cuestión del Concilio Vaticano II, a excepción de la ya mencionada biografía apologética de Joaquín Sáenz Arriaga.

En *Trento* se publicó una nota de Rius Facius que originalmente se había dado a conocer en *Excélsior* el 15 de abril de 1980, en la que criticaba una marcha-peregrinación a la Basílica de Guadalupe realizada por grupos izquierdistas y clérigos afines a la teología de la liberación con motivo del asesinato de Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador. Rius se expresó arguyendo que la manifestación y la celebración litúrgica con la que culminó fue una “insultante marcha y sacrílega concelebración realizada por 42 sacerdotes frente a la masa heterogénea de agrupaciones ‘católicas’, asociaciones comunistas y el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria”.¹¹⁸ Rius se quejaba de que “ninguna autoridad eclesiástica censuró ese inusitado suceso. Ante el revelador contubernio de marxistas, leninistas y católicos posconciliares ¿Habrá quien no se alarme de los cambios cada día más acelerados que conducen a la Iglesia a un colapso total, si antes no lo impide la Divina Providencia?”.¹¹⁹

Por su parte, también en el campo del conservadurismo intransigente, Salvador Borrego, en enero de 1979, en el contexto de la visita papal y de la reunión del Celam en Puebla, hizo un análisis del documento de consulta que fue la base de las discusiones en las sesiones, del cual sacó, entre otras, las siguientes conclusiones: “En dicho documento se ve palpablemente la

periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996). En sus escritos, Salmerón siempre usaba la “j” en la escritura de la palabra Méjico, en lugar de la “x”, debido a que según algunas opiniones hispanistas (que compararon otros autores conservadores como Alfonso Junco) esa era la forma correcta de escribir el nombre del país.

¹¹⁸ Antonio Rius Facius, “Contubernio marxista posconciliar”, insertado en Gloria Riestra, “La bandera marxista ante la Guadalupana. La Iglesia posconciliar en auxilio del comunismo. Actividades en México dentro del plan”, *Trento*, núm. 116, 1 de junio de 1980, p. 2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

influencia de esa corriente llamada ‘progresista’ que monseñor Méndez Arceo encabeza en México. Además de la fraseología que se utiliza en diversos temas, y que es la misma que utilizan los marxistas, se hacen cientos de planteamientos con graves omisiones, o bien, francamente tendenciosos”.¹²⁰ Más adelante, Borrego señaló que hasta el Partido Comunista podía suscribir los documentos de la Celam de Puebla como un medio idóneo de penetración en los ambientes católicos.¹²¹

Con algunas coincidencias, Manuel Magaña consideraba que la Celam de Puebla era una continuación de la reunión de Medellín y afirmaba que el Vaticano mantenía sus compromisos con el comunismo internacional, inclusive planteaba que representantes del Partido Comunista Mexicano en la capital poblana habrían dicho que Juan Pablo II era “una personalidad progresista que lucha por la paz y cuyos intereses no chocan con los de la clase trabajadora en su mayoría de filiación católica”.¹²² Para sopesar estas líneas es necesario tener presente que se escribieron en el mismo 1979, cuando los intransigentistas veían en los documentos de Puebla un lenguaje muy parecido al proclamado en Medellín, aun cuando con el tiempo se demostraría que estos documentos más bien tuvieron por consecuencia una moderación en sentido conservador de la pastoral social latinoamericana. Similares consideraciones hay que tener al analizar la visión que en este año Magaña tenía sobre Juan Pablo II, de quien el zamorano decía que era un continuador de la obra de Paulo VI y quizás un agente comunista al ser originario de un país de la cortina de hierro; no obstante, años más tarde, el conservadurismo del Papa polaco y ciertos obstáculos puestos al desarrollo de la teología de la liberación vendrían a desmentir esta visión.

Sin embargo, Magaña insistió varias veces en cuestionar la idea que ya comenzaba a circular de que el papa Wojtyla se oponía a la izquierda católica:

¹²⁰ Salvador Borrego, “Noticias de Fondo”, *La Hoja de Combate*, núm. 126, 12 de marzo de 1978, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹²¹ *Ibid.*, p. 3.

¹²² Magaña, *Puebla* 79, p. 51.

El mito de que Juan Pablo II condenó la teología de la liberación, lo fabricaron organizaciones que inventaron la mendacidad de la rebelión [de algunos sacerdotes que malinterpretaban a la Celam] y los ataques se orientaron a quienes fueron puestos a la luz pública con la finalidad de que contra ellos se enderezaran las inconformidades [...] El pronunciamiento de Juan Pablo II sobre la propiedad con hipoteca social hecho al inaugurar la Celam el 28 de enero en Puebla y repetirlo al día siguiente en Oaxaca, es patente de corzo que exhiben los curas políticos.¹²³

El lefebvrista zamorano consideraba que, en realidad, los que veían en Juan Pablo II a un adversario de la teología de la liberación, pretendían distraer a los católicos del peligro real que amenazaba a la Iglesia y evitar la visualización de ciertas acciones que, según él, daban libertad a ciertos sacerdotes para continuar actuando políticamente en un sentido favorable al marxismo.

Ya desde 1979 los conservadores intransigentistas comenzaban a poner atención en un nuevo enemigo supremo entre los obispos mexicanos que apuntaba a ser el sucesor de Méndez Arceo en el papel de “supremo hereje de México”: el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, quien ya había sido condenado por Salvador Abascal en el número de febrero de 1979 de *La Hoja de Combate*, en un texto en que analiza su libro *Teología bíblica de la liberación*,¹²⁴ en el cual llegaba a la conclusión de que Ruiz hacía una interpretación marxista del Evangelio que favorecía la lucha armada y el conflicto de clases.

Borrego también se unió a la crítica contra el obispo de San Cristóbal de las Casas, en una previsión que algunos anticomunistas pudieron considerar “profética”: “Desde hace tiempo se viene percibiendo por sentido común, que el terrorismo en Centroamérica apunta –a mayor o menor plazo– hacia el

¹²³ *Ibid.*, p. 133.

¹²⁴ Salvador Abascal, “El obispo Samuel Ruiz ¿Más peligroso que Méndez Arceo?”, *La Hoja de Combate*, núm. 137, 12 de febrero de 1979 p. 5-14, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

sur de México, donde hay campo muy propicio para la guerrilla, pues existen selvas, sierras, ignorancia, pobreza y grandes yacimientos petroleros, además de un obispo en Chiapas (Samuel Ruiz) que parece bien dispuesto a darles la bienvenida a los ‘comandos liberadores del pobre y del oprimido’”.¹²⁵ El temor a la penetración en México de grupos guerrilleros era palpable entre los conservadores intransigentes.

La aparición de Samuel Ruiz en la escena no implicó que se dejase de atacar a Sergio Méndez Arceo, pues de él decía Abascal en 1980 que era un personaje que no sólo admiraba al régimen castrista, sino que era amigo del gobernante cubano, a pesar de las excomuniones que en su momento se aplicaron contra quienes apoyasen al comunismo y en las cuales, a juicio del exsinarquista, se debió haber incluido al jerarca, quien además era masón y admirador de Benito Juárez y Lázaro Cárdenas.¹²⁶

Abascal no dejó de expresarse en torno al triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua: “Ahora vienen ya las sonrosadas y corruptoras prácticas anticonceptivas y el devastador aborto, cuyo rechazo fue uno de los mayores crímenes políticos de Somoza. Para ese progresivo suicidio contará Nicaragua con toda la desinteresada ayuda del gobierno de México, de rigurosa bata blanca y manos inmundas”.¹²⁷ Abascal también menciona que los jerarcas del país centroamericano ejemplifican los dos tipos de clérigos sometidos al marxismo que existen, aquellos con “metralleta en mano” y los otros, “pusilánimes que esperan hacerse perdonar a la hora de la inevitable persecución violenta”.¹²⁸ Al segundo grupo pertenecía el arzobispo de Managua, quien celebró una misa para dar gracias por el triunfo sandinista. El involucramiento de varios clérigos progresistas en el régimen surgido de la revolución sandinista nicaragüense fue para Abascal una prueba del

¹²⁵ Salvador Borrego, “Noticias de fondo Centroamérica y México”, *La Hoja de Combate*, núm. 151, 12 de abril de 1980, p. 2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹²⁶ Salvador Abascal, “El mendaz obispo ateo sin enmienda”, *La Hoja de Combate*, núm. 153, 12 de junio de 1980, p. 6, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹²⁷ Salvador Abascal, “Homo mendax”, *La Hoja de Combate*, núm. 143, 12 de agosto de 1979, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹²⁸ *Ibid.*, p. 2.

peligro que los sacerdotes afines al progresismo podían representar para la estabilidad y la paz política en México.

A mediados de la década de los años ochenta, el anticomunismo de Salvador Abascal se enfocó contra un enemigo más específico, la teología de la liberación y su componente de lucha de clases, que era interpretado como violento, aun cuando no siempre fuera visible una violencia física, ya que subordinaba lo espiritual a lo material y lo divino a lo humano, sin interesarse por la contemplación de lo eterno.¹²⁹

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) también fueron objeto de la crítica de Abascal: “La finalidad de las CEB no es la evangelización sino realizar la revolución marxista. Brasil y Chile son el principal objetivo de las CEB. Sobre todo, Chile, donde el marxismo se ha estrellado contra la entereza de Pinochet y del pueblo sano, a despecho de la caterva de obispos y clérigos marxistas”.¹³⁰ Más adelante señala que “son organismos políticos [las CEB] formados para la lucha política de liberación en sentido marxista, conforme a la ‘Teología de la Liberación’ del franciscano brasileño Boff, del clérigo peruano Gustavo Gutiérrez y demás heresiarcas. Quieren valerse de la Iglesia por el enorme prestigio de esta en Iberoamérica”.¹³¹ Como puede observarse, Abascal veía en las CEB una amenaza más de la subversión marxista que, enmascarada bajo la cobertura de un grupo de asociaciones eclesísticas, pretendía expandirse para adoctrinar a sus seguidores.

En un sentido similar de condena anticomunista, Salvador Borrego comentaba: “El Partido Comunista Soviético ha manifestado varias veces, y lo ha repetido con motivo del viaje de Boff [a Moscú], que es muy favorable que la Teología de la Liberación esté dando un ‘nuevo tratamiento a la cuestión religiosa’ [...] hay indicios de que en Cuba rige ya la ‘Teología de la Liberación’ y

¹²⁹ Salvador Abascal, “La Iglesia de los pobres clasista, contra la Iglesia de la caridad”, *La Hoja de Combate*, núm. 214, 12 de julio de 1985, p. 3, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹³⁰ Salvador Abascal, “Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) caballo de Troya marxista dentro de la plaza fuerte de la Iglesia”, *La Hoja de Combate*, núm. 234, 12 de marzo de 1987, p. 6, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹³¹ *Ibid.*, p. 8.

que está ganando rápidamente terreno en Nicaragua, Brasil y Perú”.¹³² La teología de la liberación era considerada como la forma en que los marxistas estaban utilizando a la religión para sus fines subversivos, era una pieza más del tablero de ajedrez de la *guerra fría*.

La prolongación de la condena al judaísmo, la masonería y el liberalismo, y el acercamiento hacia dichos adversarios del tradicionalismo por parte de la Iglesia posconciliar

El discurso antijudío y antimasónico también se mantuvo presente en los autores intransigentistas, como se puede observar en las siguientes líneas de Gloria Riestra en las que la autora sedevacantista hace referencia a una vista que Juan Pablo II realizó a la sede la ONU:

Los discursos pronunciados para los miembros de la ONU en dos ocasiones, por Wojtyla, nos bastan y sobran para confirmar que él tiene la misma visión e ideales masónicos de su antecesor. Indiferentismo, sentido de una “fraternidad universal” capaz de alcanzar un pleno desarrollo que conduzca a la paz, ignorando a Jesucristo, “sincretismo religioso” y un humanismo “integral” que coloca por encima de todo la conciencia humana en virtud de su dignidad como invulnerable, intocable, aunque esté errada, democracia que ignora la dependencia de Dios, todo esto encontramos en los discursos de Juan Pablo II y el constante elogio a la onu como la esperanza de las naciones, lo mismo que dijo su predecesor, a quien constantemente rememora. [...] Este organismo [la ONU] con su “Declaración de Derechos Humanos” está creado para promover el indiferentismo, destruir el espíritu nacionalista, fomentar una falsa “hermandad” y un falso pacifismo que desarme moralmente –y materialmente– también a los pueblos abatiendo con la bandera de la “fraternidad universal” de tipo masónico –punta de lanza

¹³² Salvador Borrego, “Cuba y la Teología de la Liberación”, *La Hoja de Combate*, núm. 238, 12 de julio de 1987, p. 2, en AHAG, Sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

de la infiltración de los judíos— a la Iglesia Católica misma, puesta en el mismo nivel de todas las religiones, con un derecho no proveniente del hecho de ser la única verdadera, sino de ser una más en el “foro de las libres conciencias”. La ONU es ecuménica en el sentido sincretista. Del sincretismo que, al producir el indiferentismo, abre paso a la pérdida de la Fe. Y ahí queda el campo para el trabajo del Judaísmo Mundial, libre y acabado de limpiar por los adueñados del Vaticano.¹³³

La consideración de la ONU como un instrumento diseñado para construir el orden judío mundial fue recurrente en varios autores intransigentistas; era lógico que si los Papas posconciliares tenían una valoración positiva de esa organización, los tradicionalistas tendrían una prueba más de la subordinación del Vaticano a los poderes judeomasónicos internacionales.

Según Riestra, el Vaticano y el judaísmo mundial habían consumado una alianza para que el pueblo hebreo consolidara su control global, promoviendo la victimización de este a través de la difusión del tema de las persecuciones antijudías en la segunda Guerra Mundial. La autora tamaulipecta cuestionaba las razones que tenía Juan Pablo II para mencionar con frecuencia a Auschwitz, arguyendo que se le daba a este asunto una relevancia excesiva, como si hubiese sido la única tragedia de la humanidad, y que todo era parte de una alianza entre el “Nuevo Vaticano” y los judíos para victimizarse utilizando a los medios de comunicación.¹³⁴ Riestra cuestionaba la situación de los judíos durante la segunda Guerra Mundial, tema que años más tarde, ya en el siglo XXI, Salvador Borrego tomaría como uno de los ejes de su discurso, el cual partía de la creencia en la existencia de un poder judío mundial.

Por otro lado, Abascal, en 1986, arremetía contra la escuela laica en un artículo de *La Hoja de Combate*, donde criticó a los obispos que valoraban positivamente dicha laicidad siempre que no fuera antirreligiosa, ya que para el autor michoacano la escuela laica siempre era contraria a Dios

¹³³ Gloria Riestra, “El origen judeomasónico de la ONU y la significativa visita de Juan Pablo II a su sede”, *Trento*, núm. 112, 1 de enero de 1980, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

¹³⁴ Gloria Riestra, “Los discursos de Juan Pablo II en la ONU opuestos a la doctrina de la Iglesia”, *Trento*, núm. 112, 1 de febrero de 1980, p. 7, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

y fabricante de ateos, además de que en México la masonería no permitiría que se cediese en ese terreno por lo que “el único remedio serían las armas, pero los Estados Unidos, gobernados por el judaísmo, vigilan para que no surja ni un nuevo Iturbide ni un nuevo Miramón”.¹³⁵ La crítica contra los obispos es severa, pues Abascal los acusa de ser tibios y de no protestar contra la laicidad en la educación; parecería que el episcopado mexicano había renunciado a su deber de protestar contra la imposición masónica de la educación.

Continuidad en la crítica al papel de la influencia filosófica de Jacques Maritain y del humanismo integral en la Iglesia posconciliar

Otros aspectos del pensamiento de Riestra son visibles al leer su análisis del legado de Paulo VI, publicado en *Trento* en septiembre de 1978, poco después de la muerte de este Papa:

Su herencia es su pensamiento de “humanista integral, maritainiano y teilhardiano”. De “ecumenista” en el sentido sincrético que llegó a hablar de que “tenemos un mismo Dios los judíos, los musulmanes y los cristianos”, lo cual es no discernir a Jesucristo [...] o sea que el que se niegue o reniegue de la Santísima Trinidad o de Jesucristo-Dios es lo de menos. Su herencia es la del Lammenais superado, con la libertad de conciencia que aun antes de que fuera declarada en el Concilio la opción por la “Libertad Religiosa”, Paulo VI adelantó en su visita a la onu. Su herencia es el sacrilegio legalizado y el trastorno de todos los rituales sacramentales de la Iglesia Católica; y no hablemos más sobre el asunto de la Misa. La apertura al comunismo, la claudicación en la lucha contra todas las herejías, o para mejor decir, el apoyo prestado a las más graves.¹³⁶

¹³⁵ Salvador Abascal, “Los señores obispos y la política”, *La Hoja de Combate*, núm. 220, 12 de enero de 1986, p. 4, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹³⁶ Gloria Riestra, “Muerte y herencia de Paulo VI y elección de su sucesor el antiPapa Juan Pablo I”, *Trento*, núm. 96, 30 de septiembre de 1978, p. 2, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas.

La ideóloga sedevacantista no era ajena a las consideraciones negativas en torno a la influencia de la filosofía de Maritain en el Concilio Vaticano II, al mismo tiempo que criticó severamente el ecumenismo, retomando la idea de que su último objetivo es formar una religión sincrética que pusiera en pie de igualdad a todas las creencias.

La aparición del tema del aborto en el discurso intransigentista y su relación con la situación de la Iglesia del posconcilio

El tema del aborto comenzaba a aparecer en el discurso antiprogresista, particularmente en el de los conservadores intransigentes; en 1980, Salvador Borrego, en una crítica a la estrategia que entonces implementó Jaime Aviña Zepeda, presidente de Provida, señalaba que dicha agrupación debería oponerse no sólo a la legalización, “sino a exigir la actuación penal contra los médicos y ‘comadronas’ que lo practiquen impunemente”.¹³⁷ Además de acusar de moderación excesiva a Provida, en esta carta deja ver su radicalismo de la oposición al aborto por parte de Borrego pues incluso pedía penas de prisión para los encargados de la ejecución de los abortos, en un momento en que apenas se comenzaban a escuchar las voces en favor de la despenalización.

También Abascal se manifestaba contra la anticoncepción y el aborto, los cuales veía como amenazas para la familia cristiana, declarando no sólo que el segundo, incluso mediante la utilización del “abortivo RU”, era en cualquier caso un asesinato, sino que también se quejaba de que los obispos no protestaran contra la anticoncepción con la cual la mujer “dispone de su naturaleza como si su integridad no le perteneciera a Dios”.¹³⁸ El líder de la corriente conservadora intransigente se basaba en la idea de que el matrimonio tenía como finalidad principal la procreación de los hijos, tal como se prescribía antes del Concilio Vaticano II, pues en este punto también hubo

¹³⁷ Salvador Borrego, “Noticias de fondo: Los muchachos del Comité Pro-Vida son una cosa y su presidente, el Dr. Jaime Aviña Zepeda, es otra”, *La Hoja de Combate*, núm. 149, 12 de febrero de 1980, p. 1, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹³⁸ Salvador Abascal, “Los señores obispos y la política”, *La Hoja de Combate*, núm. 220, 12 de enero de 1986, *ibid.*, p. 5.

ciertas innovaciones al tomarse más en cuenta el amor entre los esposos como elemento central de la unión conyugal.

Aunque podría pensarse que los temas relacionados con la bioética y la llamada defensa de la vida fueron los principales en estos años, su discusión en medios como *La Hoja de Combate* fue esporádica, más bien pues puede decirse que el enemigo principal en estos años fue la teología de la liberación, que todavía era percibida como un enemigo latente.

El tema de las reformas litúrgicas

Si bien no cambió la postura de sedevacantistas y lefebvristas con relación a las reformas litúrgicas, el énfasis y los señalamientos sobre sus errores en las publicaciones tradicionalistas disminuyó pero sin desaparecer, aunque muchos de los argumentos expresados acerca de este tópico fueron prácticamente los mismos que ya se venían difundiendo desde años anteriores.

Por otra parte, en relación con el tema de las reformas a la celebración litúrgica, el conservadurismo intransigente presentaba argumentos en contra de lo que estipulaban los adversarios del *Novus Ordo Missae*. Uno de los principales aspectos que los tradicionalistas incluyeron en su condena a la nueva misa fue, como se ha mencionado, que esta había sido hecha con el apoyo y asesoría de algunos ministros protestantes. Para responder a dicha objeción, Abascal planteaba que si esto implicaba que aquellos ajenos al catolicismo aceptasen con más facilidad el nuevo rito, era una muestra de buena voluntad de quienes participaban en este, expresando su deseo de que eso los llevase a aceptar los dogmas católicos.¹³⁹

¹³⁹ Abascal, *El Papa...*, p. 123.

El cambio de énfasis hacia la lucha contra el ecumenismo y contra el “poder judío mundial” en el contexto de la globalización (1989-2012)

Algunas continuidades e interpretaciones acerca del papel del comunismo y la teología de la liberación

La caída del Muro de Berlín y el consiguiente desplome de la Unión Soviética y sus satélites trajeron consigo la necesidad de renovar el discurso del tradicionalismo católico y de poner más énfasis en aspectos que si bien ya se habían mencionado con anterioridad, ahora pasaban al primer plano.

Es interesante observar la reinterpretación que de los hechos dieron los intransigentistas, principalmente a través de los escritos de Salvador Borrego, para quien la revolución universal judía no se había frustrado con el fracaso al comunismo, sino que se aprestaba a ejercer un dominio universal de manera gradual, atacando la espiritualidad de los pueblos.

En 1989, en pleno fin de la *guerra fría*, Salvador Borrego publicó *Acción gradual*, un libro en el que planteaba lo siguiente:

La reestructuración (perestroika) lanzada por Gorbachov como una nueva táctica del marxismo, deja a primera vista la impresión de que ya no existe ninguna amenaza de signo comunista. Occidente —por el bien de la humanidad— debe desarmarse y ayudar a la URSS. La Teología de la Liberación, de esencia materialista, quiere ensamblar a Cristo con el marxismo y demoler la tradicional Teología que siempre ha buscado liberar al hombre del pecado y conducirlo hacia la vida trascendente [...] ambos movimientos están siendo popularizados, acreditados, mediante una campaña de todos los medios de comunicación. Es una hazaña de perfidia dialéctica para envolver a las nuevas generaciones en un

estado de confianza, disipación y anestesia psicológica que las conduzca –por un camino amablemente frívolo– hacia la revolución pacífica.¹⁴⁰

La perestroika era vista como una táctica más en favor del avance del comunismo, lo cual, aunado al avance de la teología de la liberación, parecía presagiar una astuta jugada por parte de la Unión Soviética. Borrego consideraba que “los líderes comunistas hablan con frecuencia de ‘las tácticas de lucha’ cuando hacen ciertos virajes, extrañas alianzas o concesiones inesperadas. Pues bien, Gorbachov ha cambiado la táctica, o sea, los medios en uso para llegar al final de las metas estratégicas: el establecimiento del marxismo a escala mundial, tal como lo concibieron desde Marx y Engels hasta Lenin y Stalin”.¹⁴¹

Borrego comentaba en *Acción gradual*: “El ‘liberacionismo’ arranca del supuesto de que ‘el pueblo de Dios’ es la fuente de la revelación espiritual y se encamina a desplazar a la teología de dos mil años de cristianismo. Por otro lado, dicha ‘teología’ no trata de liberar a ninguno de los países que han caído bajo el comunismo y que viven en la miseria y la injusticia”.¹⁴² Del mismo modo en que los intransigentistas argumentaban contra la teología de la liberación algunos años atrás, Borrego la consideraba una deformación de la recta interpretación de la doctrina del catolicismo.

El autor, nacido en la Ciudad de México, también señalaba: “Los regímenes revolucionarios ya no se proponen ahora exterminar físicamente a la Iglesia Católica como lo pretendieron en el pasado. Ahora sus planes son más sutiles: quieren que la Iglesia se modifique hasta el grado de que llegue a colaborar en la realización de los planes revolucionarios. Quieren que se desarrolle la ‘lucha de clases’ marxista pero ahora desde el campo religioso”.¹⁴³ En este sentido, el comunismo habría dejado atrás su afán de destruir lo religioso pues habría considerado que era más conveniente y redituable utilizar y manipular las expresiones espirituales de los pueblos para sus propios fines.

¹⁴⁰ Salvador Borrego, *Acción gradual*, México, edición del autor, 1989, p. 5.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴² *Ibid.*, p. 72.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 81-82.

Con el derrumbe definitivo del comunismo a principios de los años noventa, Borrego varió en su discurso, aunque sin hablar todavía abiertamente de orden judío (tema del que por estos años sólo planteaba en algunos de sus libros, particularmente en *Derrota mundial*). Consideraba el autor capitalino que debido a los malos resultados económicos del sistema soviético, hubo un acuerdo entre las élites soviéticas y las de Occidente para crear una “convergencia de objetivos e intereses” en la que comunismo y capitalismo ya no lucharían entre sí, sino que se unirían para impulsar una “estrategia neoliberal”.¹⁴⁴

Esta teoría de las dos fuerzas que convergen es la manera en que Borrego explica el derrumbe pacífico de la Unión Soviética y el, para muchos, extraño final de la *guerra fría* por el que Estados Unidos quedó como única potencia global. Neoliberalismo y globalización serían a partir de los años noventa el nuevo instrumento del judaísmo para destruir el cristianismo y dominar el mundo política, social, económica y culturalmente. Esta idea muestra cierta lógica con la creencia de que comunismo y capitalismo eran similares a dos tenazas con las cuales los judíos pretendían dominar el mundo, según las teorías de la conspiración judeomasónica.

Para el autor de *Derrota mundial*, “la Globalización es una supeditación de todos los países a un poder central. Es una dictadura universal. Por un lado, Wall Street rige en lo económico; por el otro paralelamente, la ONU rige en lo administrativo”.¹⁴⁵ Sin embargo, Borrego reconoció que había obstáculos para el avance de ese poder mundial: “Algunos de los problemas que todavía tiene el ‘plan del Gobierno Mundial’ es el sentido de nacionalidad, la cohesión de la familia, el instinto de supervivencia ante la miseria y particularmente, la fe católica, cuyas bases las puso un Creador, no una elección democrática liberal”.¹⁴⁶

Paralelamente, en la década de los noventa, Salvador Abascal continuó centrando sus ataques en contra del progresismo católico, representado

¹⁴⁴ Salvador Borrego, *Psicología y guerra y la Nueva Era 2000...*, 2a. ed., México, edición del autor, 1996, p. 126.

¹⁴⁵ Salvador Borrego, *Neoliberalismo. Nuevo plan de la revolución*, 4a. ed., México, edición del autor, 2000, p. 106.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

por Samuel Ruiz, quien cobró gran relevancia nacional por su papel en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de 1994, en Chiapas.

Abascal dio el apodo al obispo de San Cristóbal de Las Casas del “Comandante Samuel”, pues argumentaba que él estaba detrás de la rebelión del subcomandante Marcos: “Desde hace muchos años anuncia el Comandante la violencia, mal disfrazada con un ‘amor’ abstracto, imposible de ser real, conforme a su propia y esencialmente inhumana tesis marxista. También Judas les tenía ese ‘amor’ a los pobres. Como heredero de Méndez Arceo [...] acepta, implícitamente al menos, todas y cada una de las mayúsculas herejías del Mendaz Ateo, del ‘Obispo Rojo’”.¹⁴⁷ Más adelante señala, respecto a la interpretación indigenista de la colonización española a la que se adhirió Samuel Ruiz, en la que este había declarado “que España vino a destruir la libertad y una admirable civilización para instaurar un abominable régimen de exterminio y de oprobiosa esclavitud de nuestros indígenas, y especialmente de los chiapanecos [lo que para Abascal], es una vil calumnia, que en el fondo no viene a ser sino una marxista condena del Cristianismo”.¹⁴⁸ Para el exlíder sinarquista, el levantamiento del EZLN era fruto de una catequesis que en lugar de predicar a Cristo, predicaba la subversión. Inclusive le atribuía a Samuel Ruiz ambiciones desmesuradas, quizá para ironizar sobre lo que consideró una actitud soberbia y excesivamente ambiciosa: “Samuel Ruiz desea todavía más: que el Papa, el gobierno y el mundo se le rindan. Poco es para su ambición el Premio Nobel de la Paz. Desea algo así como el Patriarcado de las Indias, pero efectivo tanto en lo político como en lo religioso. Para ello cuenta con el respaldo de la Revolución Mundial: de la Masonería, de la Internacional Socialista –que se está reorganizando con otros nombres– del protestantismo y del judaísmo”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Salvador Abascal, “La verdad sobre Chiapas y el comandante Samuel”, *La Hoja de Combate*, núm. 326, 12 de noviembre de 1994, p. 11, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ Salvador Abascal, “Continúan la farsa del comandante Samuel y la falta de criterio y de carácter en el gobierno”, *La Hoja de Combate*, núm. 332, 12 de mayo de 1995, p. 3, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996).

Salvador Borrego, en cuanto a sus opiniones respecto a la situación del catolicismo en México en los años noventa, centró su discurso en contra de la teología de la liberación y del mismo modo que Abascal criticó con dureza a Samuel Ruiz y al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Argumentaba, en 1998, en torno al papel del obispo de San Cristóbal de las Casas que este era seguidor de la corriente liberacionista la cual, al adoptar el marxismo, se ocultaba bajo la máscara del “amor al pobre” para ejercer una violencia subversiva. Aun cuando por la convergencia entre Moscú y Washington este tipo de marxismo sobrevivía por su vinculación oculta con el “mundialismo” y el objetivo de un gobierno mundial único, el cual requiere para tener éxito que la religión sea despojada de su auténtica esencia.¹⁵⁰

El autor capitalino sintetizó la interacción del globalismo y la teología de la liberación del siguiente modo: “El neoliberalismo busca debilitar a los pueblos en lo político y en lo económico para abrirle paso al Gobierno Mundial. Y la Teología de la Liberación aspira a darle a la Iglesia el mayor golpe de veinte siglos. Ambas corrientes son interdependientes y complementarias el Nuevo Orden Mundial implica necesariamente una ‘Nueva Iglesia’. Quienes dirigen tan ambicioso plan creyeron –hace dos mil años– que habían acabado con Cristo en la Cruz del Gólgota, y no fue así”.¹⁵¹

Salvador Borrego también criticaba el concepto de “autonomía indígena”, interpretándolo como una forma de enajenación de la integridad del territorio nacional: “El obispo Samuel Ruiz hizo una gira por Europa e invitó a diversos organismos para que apoyen a la guerrilla y presionen al gobierno mexicano a fin de que conceda la autonomía de los indígenas. ¿Extraterritorialidad?... ¿El indígena es de una nacionalidad totalmente ajena a la del mexicano? Si Cortés y los misioneros hubieran aplicado un ‘acuerdo’ semejante, no existiría México”.¹⁵² Debido a que Samuel Ruiz no sólo hacía planteamientos apegados a la línea de la teología de la liberación, sino también

¹⁵⁰ Salvador Borrego, “EZLN: Guerrilla de las tinieblas”, *La Hoja de Combate*, núm. 364, 12 de febrero de 1998, pp. 6-7, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996); y Salvador Borrego, *Panorama*, 2a. ed., México, edición del autor, 1999, pp. 20-24.

¹⁵¹ Borrego, *Panorama*..., p. 24.

¹⁵² *Ibid.*, p. 28.

favorables al indigenismo, Abascal y Borrego polemizaron también en ese ámbito, pues *La Hoja de Combate* no dejó de lado su identidad hispanista. Otra crítica a Samuel Ruiz fue la siguiente:

Don Samuel Ruiz sí dialogó durante 40 años con los indígenas y les inculcó que no son mexicanos sino indígenas; que su evangelización fue extraña y postiza; que antes de la conquista eran libres y después esclavos. En suma, les ha encendido el “odio de clases” que ya empieza a ser llevado a otras etnias. [...] En cuanto al “diálogo” con los encapuchados, don Samuel les estuvo solapando sus preparativos de levantamiento y luego los ha azuzado durante cinco años, y la única solución que da para reintegrarlo al orden es que el Ejército se retire de Chiapas.¹⁵³

En este párrafo se acusa directamente a Samuel Ruiz de haber protegido el levantamiento armado, lo cual fue una de las bases del ataque contra el progresismo religioso, el que llevado a sus últimas consecuencias podía poner en serio peligro la estabilidad nacional.

La pervivencia del antijudaísmo en el discurso de Salvador Borrego: la crítica al diálogo interreligioso y la radicalización contra el Antiguo Testamento

A finales de los años noventa, ya que el tema del conflicto chiapaneco había dejado de ser central, Borrego finalmente se enfocó en el tema del antijudaísmo de manera un poco más explícita en su libro *La cruz y la espada*, publicado por primera vez en 1998, en donde hizo alusión al cambio de actitud de la Iglesia católica hacia los judíos durante el Concilio Vaticano II y al papel central que en el documento *Nostra Aetate* tuvo el cardenal Agustín Bea, a quien acusa de ser sefardita. Asimismo, aludió a las exigencias que varios grupos judíos hacían al Vaticano en torno al papel jugado por Pío XII durante la segunda Guerra Mundial y los judíos. “Si el ‘holocausto’ se santifica por

¹⁵³ Salvador Borrego, *Disolución social*, 2a. ed., México, edición del autor, 2001, p. 101.

encima de la Redención; si el término de ‘antisemitismo’ se expande hasta el infinito como condena inapelable, ¿se pretende que la Iglesia pida perdón tras perdón, hasta mover todo el piso a sus pies? Que lo que era firme ya no lo sea, que lo que era definitivo se torne cambiante y que la grey pierda el rumbo en un constante sismo. Cabe preguntar ¿es eso lo que pretenden?...”¹⁵⁴ El autor capitalino percibía que las consideraciones en torno a las persecuciones contra los judíos en la segunda Guerra Mundial estaban tomando un carácter de “religión secular”, que estaba sustituyendo el papel del cristianismo en el mundo moderno, lo cual era para él una señal del triunfo judío global.

Como se ha señalado, un elemento del discurso del intransigentismo opositor al Concilio Vaticano II es el planteamiento de que las cúpulas de poder global tienen la finalidad de crear una religión universal que eventualmente fuera más controlable por los poderes judeomasónicos, teoría que se maneja ya no en función de una posible victoria comunista mundial, sino en el contexto de la consolidación del poder hebreo que se fortaleció a partir de la globalización. En razón de ello, en temas como el ecumenismo, la crítica al concepto de libertad religiosa y el acercamiento entre catolicismo y judaísmo se pondría más énfasis como parte de las maniobras discursivas contra los progresistas.

En 2000, Salvador Borrego expresaba algunas de sus primeras críticas explícitas sobre el acercamiento con los hebreos que trajo consigo el Concilio Vaticano II y el ecumenismo, cuestiona que se hayan suprimido oraciones por la conversión de los judíos, que se les haya exonerado de la responsabilidad de deicidio y el surgimiento de un ecumenismo “basado en que todos los credos son equivalentes. Pero eso es como considerar que nadie está en lo cierto”.¹⁵⁵ Para el autor antijudío se debía atraer al catolicismo romano a todos los que estaban en el error, a todos los que sustentaban doctrinas falsas, con lo que el componente apologético debía exaltarse, una idea contraria al espíritu de diálogo impulsado por el Concilio Vaticano II.

¹⁵⁴ Salvador Borrego, *La cruz y la espada*, 4^a. ed., México, edición del autor, 2001, p. 120.

¹⁵⁵ Borrego, *Disolución...*, p. 116.

A partir de 2002, podría decirse que el antijudaísmo de Borrego se hizo más radical y explícito cuando hablaba de temas específicamente religiosos,¹⁵⁶ pues publicó uno de sus libros más polémicos incluso al interior de los círculos católicos intransigentistas. En *A dónde nos quieren llevar*, comenta que: “Se sabe que días antes de terminar la segunda Guerra Mundial surgió la ONU el inmenso poder económico del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y del BID [...] se sabe —en muy amplios niveles— que la Gran Cúpula de ese poder (el mayor que ha existido en el mundo) está formado por judíos”.¹⁵⁷ Más adelante hace una crítica de varios pasajes del Antiguo Testamento en los que se narran diversas conductas de los hebreos y de sus líderes que Borrego califica como crueles e inmorales, que pueden ser encontradas en esta parte de la Biblia, así como algunos dictados en materia de ciertas costumbres que Yahvé estableció para al pueblo elegido. El autor de *Derrota mundial* concluyó que dicha parte de la Sagrada Escritura no debía considerarse como divinamente revelada, además de hacer referencia a la oposición entre Jesucristo y los miembros del sanedrín en los Evangelios.¹⁵⁸ Argumentaba que Yahvé es un ser distinto de Dios Padre, lo que era contrario a lo que han establecido todas las tendencias de la doctrina del catolicismo. Según Borrego, Yahvé era una entidad malévola que ordenó a los judíos ejecutar las crueldades que aparecen en libros bíblicos del Pentateuco y que pretender que se trata del Dios Padre amoroso del que hablaba Jesucristo, era una contradicción.¹⁵⁹

A finales de ese 2002 existió una polémica entre la FSSPX y Borrego, porque se publicó en la revista *Dios Nunca Muere*, de los sacerdotes de la congregación fundada por monseñor Lefebvre en México, un texto en el que

¹⁵⁶ Ciertamente desde la publicación de la primera edición de *Derrota mundial*, a principios de los años cincuenta y con la publicación de otros libros favorables al régimen nacionalsocialista alemán, como por ejemplo *Infiltración mundial* o *Arma económica*, se podría percibir un nivel de antijudaísmo importante, pero la diferencia a partir de los inicios del siglo xxi radica en que su crítica contra lo que él denomina “el poder judío mundial” no había sido tan abierta y directa cuando Borrego hacía sus análisis de la situación del catolicismo, especialmente en libros no dedicados específicamente al tema de la segunda Guerra Mundial y el nacionalsocialismo.

¹⁵⁷ Salvador Borrego, *A dónde nos quieren llevar*, México, edición del autor, 2002, p. 59.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 59-93.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

se condenó como herético el libro *A dónde nos quieren llevar*, en el que, como se observó, Borrego negaba prácticamente la mitad de la Biblia. No obstante, el autor nacido en la Ciudad de México nunca rectificó su postura, al menos públicamente, lo cual no impidió que años más tarde el autor de *Derrota mundial* defendiera algunas argumentaciones lefebvristas en sus libros, y se acercara al obispo Richard Williamson. Sin embargo, es significativo que al sobrevenir su muerte en enero de 2018, recibiese los últimos sacramentos de manos de un sacerdote de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, mismo que celebró su misa de *requiem* y demás oraciones fúnebres, con lo cual cabe la posibilidad de que, al menos en privado y quizás en confesión *in articulo mortis*, se hubiese retractado de su herejía.

Por estos elementos de heterodoxia doctrinal en el pensamiento de Salvador Borrego, podría ser debatible clasificarlo dentro del grupo de intelectuales e ideólogos católicos intransigentistas, pero se incluyó en dicha categoría tanto por su trayectoria en los años previos a la publicación de *A dónde nos quieren llevar*, como por su relativa cercanía a las ideas acerca del Concilio expresadas por el arzobispo Lefebvre, aun sin afiliarse explícitamente a dicha corriente.

En 2009 Borrego reaccionó a la polémica suscitada por el levantamiento de la excomunión de los obispos de la FSSPX por Benedicto XVI y a la controversia que provocaron las declaraciones de Williamson en torno a la cantidad de judíos fallecidos en la segunda Guerra Mundial. El autor capitalino expresó sobre este tema que los judíos habían cobrado miles de millones de dólares a Alemania por indemnizaciones obtenidas por el chantaje y la victimización, contando con el apoyo de medios de comunicación que silenciaron cualquier versión alternativa de los hechos.¹⁶⁰ Borrego veía reflejada en la postura de Williamson su propia percepción respecto a los seis millones de judíos asesinados en el conflicto bélico, pues afirmaba que era una cifra producto de una imposición y casi un dogma de la élite mundial, y el hecho de que cualquier disenso en torno a este tema pudiera sancionarse incluso legalmente, era una

¹⁶⁰ Salvador Borrego, “¿De dogma político-económico a dogma católico?”, Joaquín Bochaca, et al., *El obispo Williamson y el otro negacionismo*, Barcelona, Ojeda, 2010, pp. 16-17.

prueba más del control que los judíos ejercían sobre los gobiernos de varias naciones. Más adelante Borrego comenta:

Volviendo al caso del obispo Williamson se le ha atacado como si fuera un criminal, tan sólo por decir que no cree en “los seis millones”. Se pretende que este dogma político-económico se convierta también en dogma de la Iglesia Católica. Por eso el papa Benedicto XVI, fue inmediatamente presionado por los rabinos, y le pidió al obispo que se retractara, a la vez que lo amenazó con no permitirle que reanudara sus actividades religiosas. Hasta la Sociedad de San Pío X, a la que pertenece el obispo, se desligó de él. Ahora el acusado contestó que lamentaba haber exteriorizado su pensamiento, debido a la tormenta que se había desatado, pero no precisamente por lo que había dicho. Esto no satisfizo ni a los judíos ni al Papa.¹⁶¹

Borrego denunciaba lo que consideró complicidad del papa Benedicto XVI y aun de la propia FSSPX (la cual cabe mencionar que se deslindó de las declaraciones de Williamson) en la represión contra el prelado inglés, lo cual era otra muestra del poder judío global. Como puede verse, para estas fechas Borrego ya hablaba abiertamente sobre el gobierno mundial judío y se encuadraba plenamente en la corriente autodenominada del “revisionismo histórico” que cuestiona las posturas, generalmente aceptadas, respecto al régimen nacionalsocialista y a las persecuciones contra el pueblo judío durante el conflicto bélico mundial de 1939-1945. En el mismo artículo, el autor de *Derrota mundial* manifiesta que fue para halagar a los judíos que en el Concilio Vaticano II se implementó el ecumenismo y se prohibió la apologética, lo que hizo que monseñor Lefebvre concluyera que “no era posible que la Iglesia trate de adaptarse al hombre moderno, en vez de que el hombre se adapte a las enseñanzas de Cristo”.¹⁶² Para Borrego, en la lógica de la “conspiración judeomasónica” persiste la misma visión que casi

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 20-21.

50 años atrás expresara Joaquín Sáenz Arriaga, en cuanto a que las transformaciones posconciliares y el *aggiornamento* fueron resultado de una maquinación judaica.

Es de interés citar las consideraciones de Daniel Pérez Gómez, sacerdote de la Sociedad Sacerdotal Trento (SST), en torno al escándalo mediático suscitado por el levantamiento de las excomuniones a los obispos lefebvristas por parte de Roma:

¿No se esperaban [los obispos lefebvristas] la astuta y furibunda reacción de los judíos? ¡Qué ingenuidad! A ver si ahora sí terminan por darse cuenta quién manda actualmente en el Vaticano. Ahora, si quieren seguir teniendo más acercamientos con Roma, no solamente tendrán que aceptar el Concilio Vaticano II con todas sus herejías, y no solamente tendrán que aceptar incondicionalmente el magisterio de los últimos falsos pontífices, sino que además tendrán que hacer profesión de fe y creer a ciegas en la existencia del “holocausto” judío y que fueron 6 millones los sacrificados, “ni uno menos”, y no deberán de hablar jamás mal de la shoá, porque esto es una “blasfemia” que ofende los sentimientos de “nuestros hermanos destinatarios de la primera alianza”, como los ha llamado Benedicto XVI. ¡Qué difícil la tienen ahora!, tener que aceptar como inocentes y pobrecitas víctimas a aquellos que son culpables del Deicidio, a quienes Nuestro Señor llamó padres de la mentira.¹⁶³

Aquí se observa la forma en que los sedevacantistas de la SST, inclusive en 2009, compartían con Borrego un grado importante de antijudaísmo, así como su posicionamiento en torno a la cuestión del número de judíos asesinados durante la segunda Guerra Mundial, aunque, de hecho, usan el episodio como un arma para atacar a los integrantes de la FSSPX acusándolos

¹⁶³ Daniel Pérez Gómez, “¿Se les olvidó...? A propósito del levantamiento de la excomunión a los obispos de la Fraternidad”, *Trento*, año 14, núm. 16, marzo de 2009, p. 24.

de ingenuos y de que con su acercamiento a Roma se verán obligados a aceptar los dictados del poder judío global.

La mayor afinidad con el pensamiento de monseñor Lefebvre por parte de Salvador Borrego: las críticas al diálogo con la modernidad y a las tendencias aperturistas en el catolicismo

Después del incidente de 2002 acerca de sus posturas sobre el Antiguo Testamento, Borrego dejó por unos años de tratar con amplitud el tema religioso en sus libros hasta que volvió a él (sin ahondar en el tema bíblico) en *Globalización*, publicado en 2007. Aunque el título de esta obra pudiera sugerir que se abordarían temáticas de índole política o económica, en realidad la mayor parte de este es un resumen de la historia del cristianismo desde un punto de vista favorable al intransigentismo católico. Es aquí donde Borrego critica de manera más amplia que en el pasado el *aggiornamento* promovido por Juan XXIII y Paulo VI, y resume condenas anteriores, entre otros aspectos, a las tendencias progresistas en la Iglesia, la teología de la liberación, la oposición de clérigos y prelados a regímenes como los de Anastasio Somoza, Francisco Franco y Augusto Pinochet, y las nuevas disposiciones de la Iglesia en torno a la libertad religiosa y las relaciones con los judíos.¹⁶⁴ Argumenta que varios obispos se opusieron a que el Concilio se abstuviera de condenar al comunismo y habían intentado expresarse acerca de los millones de cristianos asesinados en la URSS, pero no lo lograron por los compromisos que el Vaticano tenía de no atacar al comunismo para que asistiesen observadores de los países del bloque prosoviético.¹⁶⁵

Borrego señaló además que “como consecuencia de lo discutido sobre la ‘libertad religiosa’ resultó la supresión de la Apologética, que se había iniciado poco después de la crucifixión de Cristo. Este tipo de dialéctica tiene por objeto defender al catolicismo de los ataques del adversario y, a la vez, de señalarle a este sus errores. Pero algunos teólogos consideraron que

¹⁶⁴ Salvador Borrego, *Globalización*, México, edición del autor, 2007, pp. 95-123.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

va contra 'la libertad religiosa' y prácticamente la han dejado desautorizada".¹⁶⁶ El argumento a favor de la enseñanza de la apologética era un medio para contrarrestar el ecumenismo posconciliar y reafirmar la consideración de que el catolicismo romano sería la única religión verdadera.

En 2009, el autor de *América peligra* vuelve a expresar algunas críticas a la apertura posconciliar de la Iglesia en alusión a varios puntos que considera preocupantes en la situación del catolicismo:

Dentro de la propia Iglesia hay una corriente negativa, según la cual se acepta que el catolicismo no es la única religión verdadera. Monseñor Lefebvre habla con altos jerarcas y denuncia que ya no creen en una verdad permanente, ni en verdades de Fe y de dogmas. Se encaminan hacia una nueva creencia universal que en Marx y Rousseau tienen ya a sus precursores. Se tiende a considerar que los documentos del Concilio Vaticano II son las nuevas escrituras sagradas.¹⁶⁷

En 2010, Borrego publicó *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, en donde hace una síntesis de varias ideas opuestas al progresismo y a las consecuencias del Concilio Vaticano II, retomando varios planteamientos señalados anteriormente, denunciando además que el progresismo triunfante después del Concilio es el heredero del modernismo condenado por San Pío X en 1907.¹⁶⁸ En dicha síntesis menciona que el arzobispo Lefebvre dirigió a un grupo de jerarcas que no estaban de acuerdo con las reformas conciliares y que declaró que "se estaban adoptando los falsos principios de la Revolución francesa: 'Libertad, Igualdad y Fraternidad' y que eso equivalía a pactar con los adversarios de siempre".¹⁶⁹ Borrego, al adherirse a la oposición de monseñor Lefebvre sobre el Concilio, se posiciona en la línea del enfrentamiento contra la modernidad liberal que niega

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶⁷ Salvador Borrego, *Revolución en marcha*, México, edición del autor, 2009, p. 154.

¹⁶⁸ Salvador Borrego, *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, México, edición del autor, 2010, pp. 67-82.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 75.

los valores de democracia, individualismo e igualdad, emanados del movimiento iniciado en 1789.

En 2011, en *México en guerra ajena*, a pesar de ser un libro dedicado al análisis de la realidad nacional, incluyó Borrego un capítulo en referencia a los efectos del cvii,¹⁷⁰ en el que hace un resumen de toda la trayectoria de monseñor Marcel Lefebvre y de la FSSPX, así como una síntesis de las objeciones que el arzobispo francés hacía sobre los principales documentos conciliares.

En entrevista hecha por el autor de esta investigación en marzo de 2015, Salvador Borrego afirmaba que la masonería se había apoderado de la Iglesia y que el Concilio Vaticano II había representado una catástrofe para la Iglesia, pues se le hizo decir que no era la religión verdadera, haciendo triunfar a los que atacaban al catolicismo desde dentro.¹⁷¹ Aunque en sus libros más recientes, en ese momento, había mostrado una amplia simpatía por monseñor Lefebvre, Borrego no se consideraba a sí mismo como feligrés de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X; de hecho, admitió asistir a misa a iglesias posconciliares, pero aceptó haberse encontrado en 2013 con Richard Williamson cuando este visitó México después de haber sido expulsado de la FSSPX. Expresó su admiración por el prelado británico, quien le habría dicho “usted es enemigo de los enemigos de Cristo”.¹⁷²

Finalmente, para hacer referencia a ejemplos recientes del pensamiento expresado en una publicación lefebvrista y así observar coincidencias generales con algunos planteamientos de Borrego, se puede observar el artículo que con ocasión de la convocatoria de Benedicto XVI para celebrar la Tercera Jornada de Oración por la Paz, que se llevó a cabo en Asís en octubre de 2011, en la revista del distrito de México de la FSSPX *Dios Nunca Muere*, se publicó lo siguiente:

¹⁷⁰ Salvador Borrego, *México en guerra ajena*, México, edición del autor, 2011, pp. 131-141.

¹⁷¹ Entrevista a Salvador Borrego realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 12 de marzo de 2015.

¹⁷² *Idem*.

Una vez más, ministros de la Palabra de Dios, contra el Nuevo y el Antiguo Testamento, presentan la paz entre las naciones como el “bien fundamental” y “supremo” del hombre, cuando no servirá de nada al hombre haber ganado el mundo entero si ha perdido su alma. La “paz” de la cual Cristo es el príncipe no es una paz política, sino la Paz del hombre con Dios [...] y este error se une al plan masónico de establecer un gran templo de la fraternidad universal por encima de las religiones y creencias, “la unidad en la diversidad” tan cara a la Nueva Era y la globalización. Las autoridades actuales del Vaticano hacen lo que pedían y hacían los masones hace siglos.¹⁷³

Aquí, al denunciarse el encuentro interreligioso global como el logro de un plan masónico, en cierta forma se puede observar que ciertos seguidores de la FSSPX comparten el concepto de ecumenismo como una serie de pasos para la conformación de una religión universal sincrética. Más adelante, en el mismo número de *Dios Nunca Muere*, se dice que un auténtico y noble ecumenismo debe fomentar la reintegración de todos los herejes y cismáticos a la unidad de la Iglesia y a que vuelvan a aceptar la verdadera fe, algo que omitía el “falso ecumenismo” que promueve “la unión de todas las religiones en una asamblea o en una iglesia universal en la que no haya dogmas y cuyo centro sea el culto del hombre [...] es la fraternización de todas las ideologías y todos los errores con la Verdad, es poner por igual la verdad y el error”.¹⁷⁴ Los redactores de la revista de la FSSPX en México coinciden con Borrego en la necesidad de retornar a un discurso apologético de defensa de la fe que, negando la pluralidad que se promueve desde la modernidad, reclame los derechos de Dios y de quienes se ven a sí mismos como los representantes de su verdadera doctrina.

¹⁷³ Rodrigo Fernández Frago, “La práctica hace al maestro... “Peregrinos de la verdad”: el engaño de Asís III”, *Dios Nunca Muere*, núm. 38, verano de 2011, p. 9.

¹⁷⁴ Eduard Blandón, “Hefesto y Prometeo, hermoso simbolismo para la situación actual de la Iglesia”, *Dios Nunca Muere*, núm. 38, verano 2011, p. 11.

Los ataques al aborto y a la laicidad en el contexto del siglo XXI

Durante los primeros 12 años del nuevo milenio y después de la muerte de Salvador Abascal, en marzo de 2000, Salvador Borrego quedó prácticamente como el único ideólogo sobreviviente del intransigentismo católico en México. En ese tiempo, los temas de bioética y moral sexual (aborto, eutanasia, homosexualidad, etc.) estuvieron presentes con referencias un tanto breves y generales en varios libros de Borrego.¹⁷⁵ Una de las alusiones más extensas al tema que hace Borrego, ocurrió después de la legalización de las uniones entre personas del mismo sexo en 2006 (sin equipararlas aún al matrimonio civil, lo que ocurrió en 2009) y de la legalización del aborto en 2007 en el entonces denominado Distrito Federal, es la siguiente:

Uno de sus “logros” [de la Asamblea del Distrito Federal] fue haber aprobado la ley que permite el aborto dentro de los 90 días del embarazo. Dictaminaron que en ese plazo no tiene vida el niño por nacer, pese a que científicamente se sabe que, desde el momento de la concepción, el nuevo ser ya tiene huellas digitales y el color de sus ojos. Está íntegro ¡Solo le falta crecer! Luego se afanaron los asambleístas para poner al servicio de las embarazadas numerosas clínicas por diversos rumbos del D. F., en las cuales se les haría abortar en cualquiera de las formas conocidas: mediante la legra, filoso cuchillo que hace pedazos al niño, o con un líquido salino que lo quema, o mediante una succionadora que lo absorbe al igual que una barredora eléctrica succiona la basura. En fotos especiales de ultrasonido se ve cómo esa criatura intenta defenderse y se contrae, pero finalmente muere.

El gobierno del D. F. comentó que, si la Suprema Corte llega a fallar que el aborto es ilegal, eso sería “un retroceso de la dignificación de la

¹⁷⁵ Borrego, *Disolución...*, pp. 19-33; Salvador Borrego, *Democracia asfixiante en México y en el mundo*, 2a. ed., México, edición del autor, 2005, p. 99; Salvador Borrego, *México traicionado 40 años de saqueo y despilfarro*, 2a. ed., México, edición del autor, 2008, pp. 52-53; Borrego, *Revolución...*, p. 151; Borrego, *La cúpula*, pp. 51-52 y 57-61; Borrego, *México en guerra...*, pp. 91-100.

mujer, que tiene ahora en sus manos la libertad de decidir por sí misma lo que debe hacer” (¡Qué absurda tergiversación de valores!). Además, agregó que entre las parejas homosexuales hay menos divorcios que entre los heterosexuales. Quizá por eso la Asamblea se empeñó tanto en legalizar su “nueva personalidad” en pasaportes, licencias de manejar o cualquier otro documento oficial. Cabe preguntar si los asambleístas están realmente representando a los habitantes del D. F. o sólo a la minoría partidaria del aborto y a los homosexuales.¹⁷⁶

El aborto, presentado aquí de una forma cruda, y las uniones entre personas del mismo sexo habrían sido aspectos impuestos por una minoría a la mayoría de los habitantes del Distrito Federal. Cabe mencionar que, a pesar de lo que pudiera pensarse, estos temas no estuvieron tan presentes en el discurso católico intransigentista, ni siquiera en las publicaciones sedevacantistas o lefebvristas, precisamente porque la Iglesia “oficial” continuaba oponiéndose a estos temas como parte de su discurso, al menos hasta 2012. Por tanto, no es un punto que esté a discusión entre católicos tradicionalistas y conservadores y, por eso, el énfasis ha estado más enfocado en otros asuntos. En otras palabras, los intransigentistas podrían preguntarse ¿para qué hablar de puntos en los que están de acuerdo tanto el conservador moderado como el sedevacantista más radical seguidor de la Sociedad Sacerdotal Trento?

El tema del laicismo también fue relativamente esporádico en el discurso del autor de *Derrota mundial*, lo cual no implica que lo aceptase. Por ejemplo, en un libro publicado en 2005 dijo respecto a la educación laica: “El laicismo oficial no es una posición neutra, como se pretende, sino una acción pedagógica contra la religión del pueblo. ¿Dónde queda aquello de que en la democracia es el pueblo el que manda?”.¹⁷⁷ En estas líneas, Borrego echa mano del argumento de que el catolicismo es la religión mayoritaria en México y que, por lo tanto, era antidemocrático que se le impusiera una educación ajena a dicha religiosidad.

¹⁷⁶ Borrego, *México traicionado...*, pp. 52-53.

¹⁷⁷ Borrego, *Democracia...*, p. 50.

Reflexiones finales

El pensamiento y los argumentos de los católicos intransigentistas tuvieron una serie de ejes temáticos constantes que se fueron desarrollando de manera diferenciada en las cinco décadas posteriores al Concilio, aunque al mismo tiempo otros elementos fueron modificándose o cambiando de relevancia, de acuerdo con las circunstancias del contexto general.

Entre los elementos cambiantes del pensamiento católico intransigente, desde luego destaca el posicionamiento en relación con el papado; en un principio todos los críticos al progresismo católico eran obedientes a Paulo VI y más bien planteaban que los innovadores más audaces, representados en México por Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich, Ramón de Ertze Garamendi, Enrique Maza y Porfirio Miranda, entre otros, desobedecían al Papa y tergiversaban el verdadero sentido de los documentos y disposiciones del Concilio Vaticano II.

Pero a partir de 1970 y al mismo tiempo que se implementaba el *Novus Ordo Missae*, las posturas de varios intelectuales e ideólogos intransigentistas se fueron modificando y mientras Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Gloria Riestra y Antonio Rius Facius (aunque este con mucha moderación y sin decirlo explícitamente) declaraban que la sede de Pedro estaba vacante debido a las herejías promovidas por Paulo VI, otros autores mantenían una postura más moderada sin desconocer al Papa pero atacando al Concilio y sus reformas, como la de Manuel Magaña, cercana a la del arzobispo francés Marcel Lefebvre. Mientras tanto, ideólogos como Salvador Abascal Infante mantenían una línea de crítica radical contra el progresismo y el izquierdismo católico y en defensa de lo que él consideraba la autoridad legítima e inerrable de los Papas.

Otras filosofías e ideologías políticas se mantuvieron constantes como objetivos de la condena de los católicos intransigentistas a lo largo de las décadas, aunque con distinta intensidad y frecuencia, como el comunismo, el progresismo, el judaísmo, la masonería, el ecumenismo, el humanismo maritainiano o la democracia cristiana, al igual que las críticas a los cambios litúrgicos y artísticos. No obstante, hubo temas cuyo nivel de intensidad fue

disminuyendo o desapareciendo gradualmente de la crítica de tradicionalistas y conservadores intransigentes. El caso del comunismo o de la infiltración de este en la Iglesia es significativo; evidentemente durante la *guerra fría* se trató de un tópico central y muy frecuente, mientras que después de la caída del Muro de Berlín, las menciones al tema prácticamente se redujeron a algunos personajes que se consideraban los reductos del catolicismo de izquierda, como lo era el obispo Samuel Ruiz. Otros elementos como las críticas a la democracia cristiana fueron desapareciendo al dejar de tener relevancia en el contexto político mexicano, así como las críticas a la filosofía de Jacques Maritain, tema cuyo interés era desconocido para el gran público y se reducía a un núcleo de especialistas.

El asunto que se mantuvo constante en los escritos intransigentistas a lo largo de las décadas fue la condena al judaísmo y a la masonería, a los cuales la mayoría de los autores estudiados responsabilizó del declive del catolicismo después del Concilio Vaticano II. Ciertamente no todos los intransigentistas, aun fueran de las tendencias sedevacantistas más radicales, compartían todos los posicionamientos (por ejemplo, el de Salvador Borrego y Richard Williamson en torno al número de judíos asesinados en la segunda Guerra Mundial), pero sí se puede observar una común tendencia al antijudaísmo en la mayoría de los autores, algo decisivo en la identidad colectiva de estos núcleos.

VI

Tradicionalismo y conservadurismo intransigente en Guadalajara: ideología y religiosidad en oposición al marxismo, la masonería y el judaísmo

Después de haber abordado algunos aspectos de la recepción del Concilio Vaticano II en México, así como el desarrollo y las características del intransigentismo católico en el ámbito nacional, tanto en su trayectoria como en sus aspectos discursivos, se hará referencia al espacio regional que se estudió con mayor detalle en esta investigación, la ciudad de Guadalajara.¹ La oposición a las reformas conciliares en la capital jalisciense constituye un proceso histórico con características peculiares pues, como se puede observar en el presente capítulo, la ideología y la acción de un grupo de carácter reservado, los Tecos, cuya identidad política, fundamentada en un catolicismo radical y militante que se oponía al marxismo, al liberalismo, a la masonería y al judaísmo, y que estaba estructurada desde al menos 30 años antes del Concilio, fueron decisivos para que el intransigentismo en Guadalajara presentase rasgos particulares, los cuales han implicado que, a pesar de su gran divisionismo, los grupos e individuos seguidores de estas corrientes hayan poseído una mentalidad político-religiosa sumamente coincidente.

Los Tecos tuvieron un origen marcado por el conflicto estudiantil registrado en Guadalajara durante los años treinta, lo que trajo como consecuencia principal el surgimiento de la Universidad Autónoma de Guadalajara

¹ Algunos puntos que se analizan en este capítulo se plantearon ya, de manera preliminar, en Austreberto Martínez Villegas, “Fragmentación católica sedevacantista en Guadalajara”, pp. 52-63, y Martínez Villegas, “El tradicionalismo católico en Guadalajara durante las décadas de los setenta y ochenta”, pp. 498-525.

(UAG).² Esta ha sido la organización que ha impulsado el surgimiento y desarrollo del intransigentismo católico en Guadalajara, expresión religiosa que se conjugó desde sus orígenes con una ideología política conservadora, hispanista, anticomunista y antijudía. Los Tecos, sin embargo, tienen también un buen número de opositores en el medio tradicionalista, especialmente entre algunos de sus exmilitantes o personas que en algún momento fueron cercanos a ellos, quienes aun cuando comparten la mayor parte de su esquema de pensamiento, tienen en su aversión a ellos un rasgo diferenciador que contribuye a la consolidación de identidades en varias de las comunidades en las que se ha dividido y subdividido esta expresión religiosa en la capital jalisciense.

En Guadalajara se han desarrollado comunidades intransigentistas diversas, tanto de tendencia sedevacantista como lefebvrista e inclusive conservadoras intransigentes obedientes a la autoridad papal, cuya trayectoria histórica, marcada tanto por cuestiones religiosas e ideológicas como por conflictos personales, se presenta con cierta amplitud en este capítulo. En esta ciudad se ha puesto sobre la mesa la lucha contra enemigos que, más que en el poder político real, se han manifestado, según los parámetros de los tradicionalistas, a través de una conjura global: la “conspiración judeomasónica”.

De acuerdo con esa idea, los agentes de dicha conspiración han logrado penetrar a la Iglesia de Roma hasta su cúspide y, en consecuencia, para los intransigentistas tapatíos la lucha no se ha definido a través de las disputas y los tiempos políticos reales, sino que se ha percibido a través de lo intangible y espiritual, por medio de la preservación de la “misa de siempre”, la difusión de un esquema de valores contrario a la modernidad y la conservación identitaria de cada comunidad formada tanto por el o los sacerdotes como por la feligresía. Un aspecto de expresión identitaria ha sido la defensa contra cualquier acción que pudiera debilitarla no sólo por parte del común enemigo

² Sobre este conflicto se pueden consultar Alma Dorantes, *El conflicto universitario en Guadalajara 1933-1937*, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993; Fernando Martínez Reding, “Educación poscardenista (1940-1953)”, Fernando Martínez Reding (coord.), *Historia de Jalisco*, t. IV, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, y Alfredo Mendoza Cornejo, *La reforma universitaria de 1933. Orígenes, desarrollo y consecuencias en la Universidad de Guadalajara*, t. II, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1988, entre otros.

judeomasónico, sino también, en algunos casos, inclusive de los mismos Tecos, percibidos por sus detractores como una entidad que presuntamente ha aspirado al control total del tradicionalismo tapatío, para imponer su autoridad aun sobre los sacerdotes, mientras que sus seguidores y admiradores han considerado al grupo dirigente de la UAG como uno de los últimos bastiones del auténtico catolicismo.

La capital de Jalisco ha sido terreno fértil para la acción de los grupos intransigentistas, mismos que, como se ha mencionado, a pesar de la similitud en su discurso e ideología, han experimentado numerosas divisiones y conflictos entre sí, los cuales han causado una merma de sus reales posibilidades de penetración en la sociedad a una escala mayor. El presente capítulo ofrece un análisis del desarrollo de estas agrupaciones, de sus planteamientos principales, y de las causas y consecuencias de las pugnas al interior del intransigentismo, en las que el grupo de los Tecos ha constituido un elemento sumamente relevante, aunque de ningún modo es el único actor del proceso histórico en el que han participado los opositores al Concilio Vaticano II en Guadalajara.

¿Quiénes son los Tecos?

Como se ha mencionado, este es el término que designa a una agrupación reservada fundada en los años treinta en Guadalajara por un grupo de estudiantes católicos opuesto a la implantación de la educación socialista en la institución universitaria local. De la estructura y jerarquía interna de dicho grupo poco se sabe de cierto; en los inicios de los años cuarenta Ignacio González Gollaz, futuro líder sinarquista de tendencias demócrata cristianas y uno de los fundadores del Partido Demócrata Mexicano, publicó un folleto titulado “¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma?”, mismo que reveló la existencia de la Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco, que era el nombre oficial de la estructura reservada de los Tecos.³ En dicho documento

³ Ignacio González Gollaz, *¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma?*, Guadalajara, s. p. i.

se describieron estructuras y ceremonias secretas de la organización y se dio un listado de principales líderes de dicha asociación, encabezada por Carlos Cuesta Gallardo y los hermanos Antonio y Ángel Leño Álvarez del Castillo.

Fuera de este documento y de algunas revelaciones orales hechas por presuntos exmiembros de la agrupación, la mayoría de las cuales hacen referencia a grupos secundarios de captación y no a los núcleos centrales y dirigentes, es poco lo que puede documentarse de las presuntas estructuras y actividades secretas de una organización que con mayor propiedad puede calificarse de reservada, ya que su existencia fue relativamente conocida, tanto por miembros de la jerarquía eclesiástica como por la sociedad de Guadalajara casi desde la fundación del grupo.

No obstante, sí es posible investigar y analizar con cierta profundidad, desde una perspectiva historiográfica, las actividades públicas y el discurso ideológico de las instituciones, organizaciones, publicaciones periódicas y demás entidades que, en mayor o menor medida, expresan una serie de tendencias políticas y religiosas intransigentistas y anticomunistas, promovidas desde sus inicios por la también llamada Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco.

Cabe hacer la aclaración de que a lo largo de esta investigación, el término “Tecos” no sólo designa a la organización reservada, sino de manera más general a toda persona ligada al grupo dirigente de la principal creación pública de la asociación, la UAG, encabezada, entre los años sesenta y noventa del siglo xx, principalmente por Antonio Leño Álvarez del Castillo y de manera secundaria por Carlos Cuesta Gallardo (quien de ser el líder principal de los Tecos, poco a poco fue pasando a segundo término), Dionisio Fernández, Luis Garibay, Raimundo Guerrero, Rafael Hernández López, Antonio y Gonzalo Leño Reyes y Juan José Leño Espinosa, entre otros.

Además de esta institución educativa, los Tecos a lo largo de su historia han tutelado la conformación de diversas entidades que van desde agrupaciones políticas como la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (Femaco) hasta editoriales como Folia Universitaria y Asociación Pro-Cultura Occidental, pasando por periódicos como el diario *Ocho Columnas*.

A través de estas entidades de actuación pública, los Tecos han difundido parte de su discurso anticomunista, antiliberal, antijudío (con matices según la época) y conservador, aunque en unos medios con mayor o menor sutileza que en otros. Por ejemplo, mientras la Femaco a través de su revista *Réplica*, entre 1967 y 1987, difundía un anticomunismo agresivo que denunciaba los crímenes y represiones cometidos en los países comunistas, a la vez que reivindicaba los regímenes militares sudamericanos de Pinochet, Videla, Bordaberry o Stroessner, la editorial Folia Universitaria publicaba libros en los que, sin una retórica violenta sino más bien por medio de un discurso filosófico fundamentado en el tomismo, proponía la vuelta de la sociedad a los valores de la cristiandad a través de la obra de autores conservadores, en su mayoría argentinos, como Antonio Caponetto, el sacerdote Alfredo Sáenz o Rafael Breide Obed.

En lo que respecta al tema principal de la presente investigación, los Tecos hicieron del intransigentismo católico uno más de los ámbitos de su acción. Mediante la difusión de esta tendencia religiosa católica, pretendían contrarrestar la influencia del progresismo en el medio sacerdotal, el cual era percibido como un instrumento de penetración comunista en el seno de la Iglesia. Para comprender más a fondo el papel que los Tecos tuvieron en el fomento del intransigentismo en Guadalajara, se comentan brevemente algunos antecedentes del actuar de dicha agrupación durante sus primeras tres décadas de existencia.

Orígenes y desarrollo de los Tecos antes del Concilio Vaticano II

En septiembre de 1933, durante el Primer Congreso de Universidades, se suscitó una serie de debates en torno a la función en la sociedad y la finalidad que debería tener la universidad. Dos posturas se enfrentaron en dicho encuentro: la socialista, encabezada por Vicente Lombardo Toledano, que pretendía hacer de la educación superior un ámbito más de la lucha de clases y de difusión del marxismo, y la que proponía la libertad de cátedra y la

neutralidad ideológica de las instituciones universitarias, representada por Antonio Caso.⁴

A raíz de estos debates, las posiciones en todo el país y, particularmente, en Guadalajara se fueron radicalizando y polarizando en torno a una de las dos posturas. El entonces rector de la Universidad de Guadalajara (en adelante UdeG), Enrique Díaz de León, quedó convencido de hacer lo que estuviera en sus manos para implementar las propuestas de Lombardo Toledano.⁵ En octubre de 1933 iniciaron los primeros brotes del conflicto entre las autoridades universitarias y el grupo de inconformes, constituido en un inicio tanto por estudiantes católicos como por alumnos liberales que se oponían a la implementación de una ideología que se consideraba atentatoria contra las libertades individuales. Por sorprendente que parezca, en el núcleo inicial de la oposición se hallaban grupos comunistas que veían inviable y contradictoria la implantación de una educación “socialista” en un sistema capitalista.

El 23 de octubre de 1933, los opositores a la educación socialista se declararon en huelga, lo que provocó la renuncia del rector y unos días después, el 28 de octubre de 1933, el cierre de la UdeG. El conflicto entre impulsores y detractores de la educación socialista continuó manifestándose tanto a través de protestas públicas como de desplegados en los periódicos de circulación local, hasta que el 24 de febrero de 1934, las autoridades del gobierno del estado de Jalisco y los diversos grupos de alumnos firmaron el proyecto de una nueva Ley Orgánica que acogió algunas demandas estudiantiles y colocó como rector a Manuel R. Alatorre, con lo que se trató de pacificar la situación con un éxito limitado.

En julio de 1934, Plutarco Elías Calles pronunció el denominado “Grito de Guadalajara”, según el cual el jefe máximo proclamaba: “Es necesario que entremos al nuevo periodo de la revolución que yo lo llamaría el periodo revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias

⁴ Mónica López Macedonio, “Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta”, pp. 20-22; y Fernando M. González, “Los orígenes del comienzo de una universidad católica. Jesuitas y sociedades secretas”, *Historia y Grafía*, núm. 20, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 153-154.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución”.⁶ Estas declaraciones enardecieron los ánimos de los opositores a la educación socialista que poco a poco radicalizaban sus posturas; Carlos Cuesta Gallardo y los hermanos Antonio y Ángel Leaño Álvarez del Castillo ganaban cada vez más influencia entre estos núcleos.

Es difícil saber si ya en este momento los Tecos se habían agrupado en torno a la organización reservada o si el surgimiento de esta fue posterior, lo cierto es que a lo largo de 1934 el protagonismo de Cuesta Gallardo y los Leaño fue creciendo cada vez más, y encabezó al sector católico de los opositores a la educación socialista hasta lograr que a principios de 1935 este fuera el hegemónico.

En octubre de 1934, la educación socialista fue aprobada por el Congreso de la Unión como parte del artículo 3 del texto constitucional, aunque no con obligatoriedad para el nivel universitario. Ese mismo mes, la UdeG fue clausurada por segunda vez, con el fin de sustituirla por una institución denominada Instituto Socialista de Altos Estudios, misma que nunca llegó a abrirse. Al año siguiente, el 23 de febrero de 1935, se aprobó la nueva ley orgánica de Educación Superior que instituyó la Dirección General de Estudios Superiores, que tuvo el cometido de ser la entidad encargada de implantar la educación socialista a nivel universitario.

Como consecuencia de lo anterior, las protestas de los opositores aumentaron, encabezadas principalmente por Cuesta Gallardo y sus seguidores, quienes se agruparon públicamente en torno a la Federación de Estudiantes Universitarios de Jalisco, que después tomó el nombre de Federación de Estudiantes de Jalisco.

El 3 de marzo, el gobierno reprimió la manifestación que se convocó contra la educación socialista y tres personas murieron: un campesino, un obrero y un estudiante.⁷ Días después, los dirigentes de la Federación de Estudiantes de Jalisco se entrevistaron con el entonces gobernador, quien

⁶ González, “Los orígenes del...”, p. 156.

⁷ López Macedonio, “Los Tecos...”, pp. 35 y 160-164.

autorizó la creación de una universidad alterna a la oficial siempre que no se le otorgara ninguna clase de subsidio público.

De esta manera nació la UAG, como la primera universidad privada de México. Sus primeros años fueron un tanto inestables, pues se manifestó de manera cada vez más creciente la influencia y el poder de la organización reservada de los Tecos, en detrimento de las personas que no estaban de acuerdo con su proceder y que por ello salieron de la institución educativa, como el primer rector, Agustín Navarro Flores, y el abogado y político Efraín González Luna, quien entre los años cuarenta y sesenta fue considerado por los Tecos como un enemigo acérrimo. Por otro lado, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) después de algunas negociaciones, decidió otorgarle desde 1937 a la UAG, la validez a los estudios que se ofertaban.

Entre 1945 y 1950, aproximadamente, la familia Leño comenzó su poderío empresarial, pues fue cuando adquirió una serie de terrenos agrícolas en Tecomán, Colima, con lo que comenzó su participación en el negocio del cultivo del limón, del cual se obtenían una amplia variedad de derivados.⁸ A partir de este negocio y de las posteriores ganancias que les proporcionó la propia UAG, los Leño lograron amasar una importante fortuna que les abrió la puerta a otros negocios algunas décadas más adelante, en ámbitos como el turístico y el inmobiliario.⁹ Este creciente poderío empresarial y económico les proporcionó a los Leño una cierta influencia entre algunos elementos de la clase política de los estados de Colima y Jalisco,¹⁰ aspecto que representó

⁸ Entrevista a Patricio Ordoñez (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014.

⁹ No es el objetivo de la presente investigación profundizar en la historia empresarial de los Leño, sólo se hace una referencia breve a ella para comprender mejor la base de su relativa influencia política en el ámbito regional. Algunas de sus principales incursiones en la vida empresarial han incluido, entre otros proyectos, el desarrollo de infraestructura turística en Barra de Navidad, Colima, la venta de terrenos y la renta de edificios de la exclusiva zona de Puerta de Hierro en Zapopan, Jalisco (en una zona aledaña a la Ciudad Universitaria), la renta de espacios en la Plaza Andares de la mencionada zona zapopana, el diario *Ocho Columnas*, propiedad de Gonzalo Leño Reyes, y el equipo de fútbol de primera división de los Tecos. De estos proyectos actualmente los últimos dos ya fueron finiquitados por falta de rentabilidad.

¹⁰ Esta influencia no se tradujo en cuestiones ideológicas, pues era más bien similar a la de cualquier empresario poderoso entre la clase política, aunque sí contaron con cierta amistad de algunos gobernadores; por ejemplo, se dice que Elías Zamora, gobernador de Colima entre 1985 y 1991, era muy cercano a los Leño y los favoreció en sus negocios. Entrevista a Patricio Ordoñez... *op. cit.*

un elemento de poder oficioso, del cual sin embargo no se ocupa el presente estudio, que abarca solamente la relación con los núcleos intransigentistas católicos como tales.

En 1953 aproximadamente, los Tecos auspiciaron la formación de una organización reservada similar a la propia en Puebla,¹¹ la cual surgió con el nombre del Yunque, cuyo dirigente principal fue Ramón Plata Moreno. Durante los años cincuenta y sesenta, los yunquistas se manifestaron en el espacio público a través del Frente Universitario Anticomunista (FUA) en la Universidad de Puebla y del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) en la UNAM.¹² En los años setenta, el Yunque fue una organización rival de los Tecos por sus divergencias en torno al Concilio Vaticano II, como se menciona más adelante.

Los sacerdotes de la Compañía de Jesús fueron cercanos en sus primeros años a la UAG, especialmente a través del sacerdote Manuel Figueroa Luna, quien auspició la fundación de la organización reservada. No obstante, entre los años cuarenta y cincuenta, la ruptura con los jesuitas se fue dando gradualmente con mayor intensidad hasta llegar a su punto culminante en 1958, cuando militantes de los Tecos irrumpieron violentamente en las instalaciones del naciente Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).¹³ Esta incursión también tuvo por consecuencia un enfrentamiento con el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, lo cual fue un factor importante a tomar en cuenta para que los Tecos buscaran una manera de justificar una eventual independencia de la jerarquía, que les permitiera seguirse considerando como católicos.

¹¹ Fernando M. González, "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo xx", Alberto Azíz Nassif y Jorge Alonso Sánchez (coords.), *El Estado mexicano. Herencias y cambios*, vol. III, México, Cámara de Diputados-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 250-251.

¹² Ariadna Guerrero, "La reactivación de la derecha universitaria en México: el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) 1962-1970"; Mario Santiago, "Anticomunismo católico. Origen y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975"; Álvaro Delgado, *El Yunque, la ultraderecha en el poder*; Delgado, *El ejército de Dios...*

¹³ López Macedonio, "Los Tecos...", p. 74.

Durante los años cuarenta y cincuenta fueron frecuentes los enfrentamientos callejeros entre la UAG y la UdeG, pues esta fue considerada por mucho tiempo como un nido de comunistas, además de ser la institución pública de educación superior del gobierno y, por lo tanto, representar el poder revolucionario laicista.

Hacia finales de los años cincuenta ocurrió un episodio que cambiaría de manera radical el desarrollo de la UAG. En el transcurso de una de tantas riñas en vía pública entre estudiantes de la institución fundada por los Tecos y de la UdeG, se dio la circunstancia de que los primeros detuvieran el avance de los segundos hacia el consulado de Estados Unidos en la capital jalisciense.¹⁴ Este episodio, que al parecer fue más bien fruto de la casualidad que de una intención plena de defender el consulado, fue la llave para que comenzara a darse un acercamiento entre los dirigentes de la universidad anticomunista y representantes del gobierno estadounidense, quienes a su vez contactaron fundaciones de ese país, que a partir de entonces financiaron de manera importante a la UAG, entre ellas la Fundación Rockefeller, la Fundación Ford y la Fundación Mary Street Jenkins, entre otras.

Este financiamiento externo permitió un auge sin precedentes en la construcción de infraestructura de la institución privada, en tanto que la mayor disposición de recursos permitió la compra de amplios terrenos en el municipio de Zapopan, al poniente de Guadalajara, en donde se construyó la ciudad universitaria mediante la implementación del denominado por las propias autoridades de la UAG, “plan maestro”. Inclusive, según testimonio de un exmilitante de la organización, el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz otorgó exención de impuestos a la construcción de esta infraestructura,¹⁵ lo cual pudo haberse dado ya sea por las conexiones de algunos dirigentes de los Tecos con ciertos funcionarios federales o bien, porque se compartía cierta simpatía anticomunista por parte del presidente Díaz Ordaz.

¹⁴ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

¹⁵ *Idem.*

Una versión alternativa al origen de este financiamiento extranjero es la del hijo de Ángel Leño, Juan Ángel Leño Aceves, quien sostiene que la Agencia Internacional de Desarrollo¹⁶ fue la que proporcionó un crédito a la UAG, el cual fue pagado puntualmente y había sido otorgado por intermediación de varias universidades estadounidenses que se interesaron por la ampliación del proyecto universitario jalisciense, debido a su anticomunismo.

Este financiamiento de origen estadounidense trajo también algunos cambios en la expresión ideológica de los Tecos. Cesó cualquier insinuación en contra del país vecino del norte, al menos en el ámbito público (aunque en varios organismos de formación estos ataques continuaron, pero bajo amplia reserva). Esto fue el inicio de un pragmatismo que gradualmente fue en aumento y que disgustó a Carlos Cuesta Gallardo, distanciándolo de Antonio Leño Álvarez del Castillo y su hermano Juan José.¹⁷ Estos fueron desplazándolo tanto de la dirección de la organización reservada como de la universidad, con lo que los Leño lograron prevalecer en el liderazgo de la UAG, haciendo a un lado también a todos los que permanecieran leales a Cuesta Gallardo. La línea pragmática poco a poco se fortalecía sobre la ideológica, pues aun cuando Antonio Leño mantuvo por muchos años una postura doctrinaria radical, esta se canalizó más en un anticomunismo proyanqui y procapitalista, desplazando el profascismo y el antijudaísmo aún más radical de Cuesta Gallardo.

Los Tecos y las manifestaciones del intransigentismo en Guadalajara durante el Concilio Vaticano II y los primeros años del posconcilio (1962-1969)

Como se mencionó en el capítulo anterior, una de las primeras manifestaciones de oposición al Concilio Vaticano II se dio en el ámbito de las publicaciones. La obra que lleva por título *Complot contra la Iglesia*¹⁸ fue un ejemplo de ello; supuestamente fue escrita por Maurice Pinay, pero varios testimonios

¹⁶ Entrevista a Juan Ángel Leño Aceves realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

¹⁷ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo)..., *op. cit.*

¹⁸ Maurice Pinay, *Complot contra la Iglesia*, México, Mundo Libre, 1968.

señalaron como su verdadero autor a Carlos Cuesta Gallardo¹⁹ quien, como se ha referido, fue uno de los principales líderes y fundadores de los Tecos.

Dicha obra hace un recorrido por toda la historia de la Iglesia, atribuyendo la paternidad de todas las herejías a los judíos. Para el autor de este libro, Arrio, Nestorio, los albigenses y los reformadores protestantes fueron judíos que se hacían pasar por cristianos para causar la división en la Iglesia y así debilitarla desde dentro. Se supone que este libro se repartió entre todos los obispos que asistieron al Concilio Vaticano II, para tratar de impedir las grandes reformas que se planteaban.

La introducción a la edición italiana, fechada el 31 de agosto de 1962, casi mes y medio antes del inicio del Concilio, decía lo siguiente:

Se está consumando la más perversa conspiración contra la Santa Iglesia. Sus enemigos traman destruir sus más sagradas tradiciones y realizar reformas tan audaces y malévolas como las de Calvino, Zwinglio y otros grandes heresiarcas, con el fingido celo de modernizar a la Iglesia y ponerla a la altura de la época, pero en realidad con el propósito oculto de abrir las puertas al comunismo, acelerar el derrumbe del mundo libre y preparar la futura destrucción del Cristianismo.

Todo esto parece increíble, se pretende realizar en el Concilio Vaticano. Tenemos datos de que todo se ha tramado en secreto contubernio con los altos poderes del comunismo, de la masonería mundial y de la fuerza oculta que los controla.²⁰

El lenguaje propio del anticomunismo de la *guerra fría* y basado en la idea de la conspiración judeomasónica comunista, se centra precisamente en el temor a la destrucción de lo cristiano, algo que se preludiaba como una calamidad planeada desde las sombras.

¹⁹ Entrevista a Antonio Castillejos realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de febrero de 2014.

²⁰ Pinay, *op. cit.*, p. XIII.

Los judíos serían actores centrales para el autor de *Complot contra la Iglesia*, como se puede inferir de la siguiente cita:

La Santa Iglesia en su Liturgia y en sus Ritos hace constante referencia a la peligrosidad de los judíos, a su perfidia y a su odio perverso contra Cristo y su Iglesia. Esta prevención molesta mucho a los judíos, porque supone una alerta constante sobre algo que los hebreos quisieran borrar de la mente de los cristianos: su perversidad y peligrosidad de las que hay que cuidarse mucho. Por eso ahora quieren dar un paso increíble por su audacia, aprovechándose del actual Concilio Ecuménico, con el fin de gestionar, por medio de su quinta columna en el seno de la Santa Iglesia, una verdadera reforma en esta, consistente en cambiar la Liturgia y los Ritos, eliminando todas las alusiones a la perversidad y peligrosidad de los hebreos.²¹

En esta muestra de antijudaísmo radical se puede observar el temor de que la Iglesia dejara de expresar su condena al judaísmo, especialmente en actos litúrgicos como los de Viernes Santo, en los que a los judíos se les consideraba como “pérfidos”. Fue precisamente bajo el espíritu de diálogo interreligioso promovido por el documento conciliar *Nostra Aetate*, que ese fue uno de los cambios más relevantes, la supresión de cualquier expresión que pudiera resultar ofensiva de la liturgia del Viernes Santo y la cordialidad de relaciones con los representantes del pueblo hebreo.

La obra *Complot contra la Iglesia* ha sido formativa para la mayoría de los católicos intransigentistas en Guadalajara, estén o no ligados al grupo de los Tecos, lo que muestra el profundo nivel de ideologización que se desarrolló en la base de la actividad del intransigentismo católico de esta ciudad.

Según algunos que participaron como antiguos militantes de los Tecos,²² durante los años setenta, además de la influencia del libro citado, las posturas antijudías en las que se formaban también tenían por base obras de

²¹ *Ibid.*, p. 500.

²² Entrevista a Juan Pablo Herrera realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 6 de febrero de 2014.

autores como Salvador Borrego (en particular *Derrota mundial*) y Traian Romanescu (autor de origen rumano²³ que escribió obras anticomunistas y anti-judías como *Traición a Occidente*, *La gran conspiración judía*, *Amos y esclavos del siglo xx* y *Subversión internacional*).

Estas actitudes relacionadas con la influencia que los judíos habrían ejercido sobre el Concilio se mantuvieron bajo reserva, aun durante los primeros cinco años posteriores al Concilio Vaticano II. En lo público, los Tecos siguieron presentándose como fieles a Roma, aunque al parecer en los círculos más privados de la organización reservada la oposición a la jerarquía romana se hacía cada vez más evidente.

Según el relato de Manuel Díaz Cid, antiguo dirigente del Yunque en Puebla, la ruptura entre esta última organización y los Tecos se dio ya desde 1965,²⁴ cuando se ordenó en Guadalajara una repartición de volantes en donde se atacaba a Juan XXIII acusándolo de ser masón. Los poblanos se negaron a repartir estos volantes, con lo que después de algunas reuniones y discusiones entre algunos miembros de la dirigencia de ambas organizaciones,²⁵ se concretó la ruptura en los Tecos y el Yunque.

Las primeras expresiones de la presencia tradicionalista en Guadalajara durante la consolidación del posconcilio (1970-1978)

Después de la promulgación de la nueva misa en lengua vernácula (*Novus Ordo Missae*) varios sacerdotes, especialmente de mayor edad, se negaron a celebrarla y continuaron oficiando la misa tridentina. Algunos de ellos, como

²³ Hay algunos autores que consideran que Traian Romanescu fue un pseudónimo de Cuesta Gallardo; sin embargo, eso no está comprobado y además de varios testimonios en contrario, hay indicios de que era un historiador rumano que vivió después de la segunda Guerra Mundial en España y Argentina. Véase "Traian Romanescu", Metapedia, La enciclopedia alternativa. <http://es.metapedia.org/wiki/Traian_Romanescu>. Consultada el 27 de febrero de 2016.

²⁴ Entrevista a Manuel Díaz Cid realizada por Austreberto Martínez, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.

²⁵ González, "Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975)", pp. 63-64.

por ejemplo el padre Pascual Dávalos, el jesuita Benjamín Campos y el padre Luis Arroyo, eran tolerados por la Arquidiócesis de Guadalajara y la celebraban en algunos recintos religiosos del centro histórico, aunque unos años más tarde, dicha tolerancia se acabó y tuvieron que officiar en casas particulares, pues continuaron con su negativa a celebrar el nuevo rito. Algunos de estos sacerdotes fueron respaldados por los Tecos. En las décadas de los sesenta y los setenta, la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) se había consolidado institucionalmente y la influencia de la organización reservada en los ambientes anticomunistas locales era relativamente amplia, especialmente con la presencia de su brazo político militante, la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (Femaco).

Los Tecos y su relación con el tradicionalismo entre 1970 y 1978

En agosto de 1972 la Femaco organizó el Sexto Congreso Mundial Anticomunista en conjunto con la Liga Mundial Anticomunista. En dicho evento se fortalecieron nexos con el sacerdote argentino Julio Meinvielle,²⁶ notable por el antimarxismo y el antijudaísmo mostrado en sus escritos. También se tuvo contacto en esa ocasión con antiprogresistas de Brasil agrupados en la Confederación de los Centros Culturales de la Juventud.²⁷ Este fue un ejemplo de la estrategia que usó la Femaco para relacionarse no sólo con actores políticos extranjeros sino también con laicos y sacerdotes representativos del pensamiento intransigentista en materia religiosa, por medio de la realización de eventos internacionales. En esta época, el líder de la Femaco era Raimundo Guerrero, quien además gestionó algunas visitas a Guadalajara de Joaquín Sáenz Arriaga para que impartiera algunas conferencias.²⁸

Como parte del mencionado congreso antimarxista, se llevó a cabo, de forma paralela, el IV Congreso de la Liga Mundial Juvenil Anticomunista, en el cual “se criticó la política de la Iglesia Católica a partir del papa Juan XXIII,

²⁶ López, “Los Tecos...”, pp. 164-165.

²⁷ *Ibid.*, pp. 166 y 176.

²⁸ Entrevista a Antonio Castillejos realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 17 de marzo de 2014.

lo que permitió avances del comunismo, cambios que han sido estimulados por Paulo VI”.²⁹ Como puede observarse, aunque la Femaco desarrollaba una actividad enteramente política en el plano de lo temporal, no dejaba de promover en sus congresos y eventos públicos, la idea de la penetración comunista en el seno de la Iglesia.

Con el mismo tono, en una intervención relacionada con los trabajos de organización de la Confederación Anticomunista Latinoamericana llevados a cabo en el congreso citado, Raimundo Guerrero, personaje relevante del grupo de los Tecos y entonces presidente de la Liga Mundial Anticomunista, expresaba que entre los objetivos de la nueva organización latinoamericana debían estar “desenmascarar y combatir también al clero socialista que bajo la capa de la religión, está tratando de implantar el comunismo en los pueblos de habla hispana”.³⁰ De esta manera, después del Concilio Vaticano II, muchos clérigos se habían convertido, para los militantes de la organización reservada católica, en agentes de la amenaza comunista; no importaba tener consideraciones a su carácter ministerial, sino combatirlos como enemigos que traicionaron a la verdadera religión.

Para los Tecos y sus seguidores era evidente que el ámbito religioso era otra de las líneas de fuego del combate anticomunista, por lo que una de sus prioridades fue propiciar que sacerdotes que se oponían al progresismo católico pudieran oficiar la misa tridentina en las mejores condiciones posibles, para lo cual algunos de sus militantes ponían a disposición de los clérigos tradicionalistas espacios en sus respectivos domicilios.

El padre Luis Arroyo fue uno de estos clérigos. A principios de la década de los setenta, además de dar clases en la UAG,³¹ oficiaba las ceremonias religiosas de graduación de los recién egresados de la mencionada universidad, así como los matrimonios de algunas personas cercanas a los Tecos, aunque lo hacía en templos de la arquidiócesis, ya que a pesar de que celebraba la misa tridentina, permaneció obediente a la jerarquía eclesiástica

²⁹ AGN, fondo DGIPS, caja 254, exp. único, f. 90.

³⁰ *Ibid.*, f. 622.

³¹ Entrevista al padre Jesús Becerra realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

oficial.³² El padre Luis Arroyo había sido nombrado capellán de la iglesia de Nuestra Señora de la Soledad en agosto de 1963 y allí permaneció hasta julio de 1978, cuando se le adscribió el templo de La Merced, además de desempeñar la función de capellán en el Hospital de Guadalajara.

En septiembre de 1981 fue nombrado capellán del asilo de María Auxiliadora y murió el 3 de mayo de 1986.³³ Cabe hacer notar que en un informe de 1982, que el capellán del templo de La Merced envió al arzobispado para tratar del asunto de la renovación de sus licencias ministeriales, se dice del padre Luis Arroyo lo siguiente: "Tiende un poco a ser extremista en sus opiniones inclinándose a un tradicionalismo poco acorde con las nuevas disposiciones de la Iglesia, sobre todo del Concilio Vaticano II. Sufre mucho con la reforma litúrgica actual, no acepta distribuir la Sagrada Comunión si las gentes no se arrodillan y detalles así".³⁴ Aunque finalmente el arzobispado le renovó sus licencias ministeriales sin mayor problema, muestra de la tolerancia hacia casos aislados de sacerdotes que se oponían al Concilio, el informe citado presenta la percepción negativa de la autoridad eclesiástica respecto a los clérigos que tenían reticencia a la aplicación de las nuevas normas conciliares.

Aunque los Tecos eran anticomunistas y antimasónicos, tuvieron enfrentamientos intensos con otra organización reservada de la misma ideología, el Yunque, debido a que mientras los primeros apoyaron a los tradicionalistas que cuestionaron y desafiaron y, en algunos casos, desconocieron la autoridad papal y del Concilio Vaticano II, los segundos se mantuvieron obedientes a Paulo VI. La rivalidad entre ambos grupos suscitó una serie de polémicas en folletos y panfletos, en uno de los cuales, de carácter anónimo pero con indicios de haber sido elaborado por los Tecos, mencionan lo siguiente:

MURO-Guía-Yunque es una asociación criminal, que corrompe a los jóvenes que caen en sus manos; que induce a adolescentes a vicios como

³² Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 3 de julio de 2014

³³ Archivo Parroquial Templo de La Merced, Guadalajara, Jalisco.

³⁴ *Idem*.

el consumo de drogas y el homosexualismo; que, a pretexto del fervor religioso, inculca a sus miembros, una mística heterodoxa que los convierte en instrumentos ciegos en manos de sus dirigentes secretos; y que sus dirigentes utilizan a miembros fanatizados para golpear, asaltar e incluso asesinar.³⁵

Se acusaba al Yunque y a sus organismos públicos como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) y la Guardia Unificadora Iberoamericana (Guia), de actuar como una “falsa derecha” y de corromper a los jóvenes, inclusive acercándolos a actividades delictivas; paradójicamente se le reprochaba al Yunque inclusive su secretismo. Destaca también la valoración negativa de la homosexualidad, que denota la postura conservadora del autor del panfleto, en tanto que la denuncia en contra de una supuesta “heterodoxia” es un indicio de que el público al que iba dirigido era católico practicante. Como se puede ver en las siguientes citas, se quería presentar al MURO como una trampa para jóvenes bien intencionados: “El propósito final del MURO, las metas y objetivos de la organización no son la lucha contra el comunismo, sino facilitar su avance en México, sabotando toda resistencia, localizando los sectores de sinceros católicos y anticomunistas para infiltrarlos, controlarlos y neutralizarlos”.³⁶ Podría inferirse que uno de los “sectores de sinceros católicos y anticomunistas” eran los mismos Tecos o sus organismos derivados, que manifestaban un constante temor a la infiltración por parte de sus enemigos, por lo que las acciones anticomunistas del MURO fueron calificadas de “cortinas de humo” para debilitar a quienes se consideraban los auténticos opositores al marxismo.

En otra crítica y queja enfocadas al desprestigio que los yunquistas procuraban hacer en contra de las organizaciones anticomunistas ajenas a ellos, se decía: “EL MURO-Guia-Yunque desprestigia la lucha en contra del marxismo, atacando a las organizaciones que en forma sincera y efectiva están dando la

³⁵ Roberto Santamaría, “Radiografía del MURO-Guia-Yunque ¿Quiénes los dirigen? ¿Con qué fines? ¿Dónde y cómo actúan?” s. p. i., 1977, p. 17, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Movimientos Tradicionalistas 1975-2000, Exp. 4, caja 1.

³⁶ *Ibid.*, p. 18.

batalla en contra de los grupos comunistas. Para ello usan todo tipo de calumnias, acusándolos de anticristianos, fascistas, violentos, radicales, oscurantistas, etc., etc. y presentándose ellos como los únicos perfectos”.³⁷ Es probable que estas líneas hayan sido dedicadas a rebatir alguna acusación que los yunquistas lanzaron contra los Tecos; se trataba de una especie de “competencia” por ver quién era el verdadero, sincero y auténtico organismo luchador contra el anticomunismo.

Estos enfrentamientos entre los Tecos y el Yunque, así como contra otros representantes del conservadurismo intransigente, tuvieron, según algunos analistas, consecuencias violentas que inclusive derivaron en ejecuciones a mano armada.³⁸ Asimismo hubo enfrentamientos escritos entre personajes como Anacleto González Flores Guerrero, quien como se ha mencionado era afín a los Tecos, y Salvador Abascal, al que se hizo referencia en el capítulo anterior; y enfrentamientos entre el mismo Anacleto González y otros ideólogos como Celerino Salmerón, a quien acusaba de recibir dinero del Opus Dei y, sorprendentemente, de ser amigo de Méndez Arceo.³⁹ Muchos de estos enfrentamientos se desarrollaban a través de polémicas en los periódicos nacionales o revistas mensuales dirigidas al público en general o bien, en las publicaciones de cada corriente intransigentista (*Trento* y *La Hoja de Combate*, respectivamente).

Los Tecos trataron de expandir sus actividades en otras partes del país cuando así parecían aconsejarlo las circunstancias. En 1976 intentaron favorecer a la facción tradicionalista que se enfrentaba a los progresistas en Atlatlahuacan, Morelos, para lo cual por medio de Anacleto González Flores Guerrero y de Francisco Venegas se relacionaron con Elena Villanueva, que era una de las

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁸ Los casos más relevantes fueron las muertes de dos jóvenes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en 1975 y la ejecución de Jorge Kalfopoulos, dirigente yunquista en Guadalajara, referidos por Álvaro Delgado y Fernando M. González. Véase Delgado, *El Yunque...*, pp. 73-75 y 111-117; Delgado, *El ejército...*, pp. 69-71, 95-96 y 144-145; Fernando González, “Sociedades reservadas católicas y democracia”, pp. 156-158.

³⁹ “Los Tecos calumnian a los defensores del Papa”, *La Hoja de Combate*, 12 de mayo de 1980, pp. 12-13, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja La Hoja de Combate (1968-1996). Esta referencia negativa del Opus Dei refleja el grado de rechazo que hacía la organización fundada por Escrivá de Balaguer tenían los Tecos en los años setenta.

cabezas de la lucha contra las innovaciones posconciliares en la localidad y a quien el hijo del mártir de la etapa cristera puso el mote de “Juana de Arco”.⁴⁰ Villanueva tuvo ocasión de visitar Guadalajara y dar a conocer sus experiencias, a ello se suma que este contacto con los representantes de la organización reservada le dio, por algún tiempo, una mayor influencia en el pueblo morelense, además de que fue un factor central para que el cuidado pastoral de la comunidad tradicionalista de Atlatlahucan quedara bajo la autoridad de la Sociedad Sacerdotal Trento.

En lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica de Guadalajara, a mediados de los años setenta comenzaron las primeras manifestaciones de condena al tradicionalismo, suscitadas por el denominado “Caso Lefebvre”. El arzobispo de Guadalajara, José Salazar, cuando se dio la suspensión *a divinis* de Lefebvre a mediados de 1976, envió una carta de adhesión a Paulo VI fechada el 31 de agosto de 1976, en la que decía “comprendiendo y compartiendo el dolor producido al Pastor de la Iglesia universal por la deplorable actitud de Mons. Marcel Lefebvre, que ha roto su comunión con Pedro, causando una fisura en la unidad del Cuerpo Místico [...] queremos reiterar a Su Santidad nuestra sincera y filial veneración hacia su augusta persona, así como nuestra completa y profunda adhesión a la Cátedra de Pedro”.⁴¹ Con ello, el sucesor de Garibi Rivera hacía patente su postura de rechazo a la actitud opuesta al Papa y favorable a monseñor Lefebvre, cuando este último era visto como un símbolo de resistencia por los tradicionalistas en el ámbito nacional y, desde luego, también por los Tecos.

En el mismo contexto de la suspensión *a divinis* de Lefebvre, el sacerdote Antonio Gutiérrez, de la parroquia de Mexicaltzingo de Guadalajara, presentó un estudio sobre el “Caso Lefebvre” en la reunión el II Decanato de la Arquidiócesis, del 20 de septiembre de 1976, en que expresaba: “Mons. Lefebvre, mientras no le levante el Papa la suspensión *a divinis*, no puede ni celebrar la Santa Misa, ni administrar los sacramentos, ni predicar.

⁴⁰ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 6 de junio de 2014.

⁴¹ AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1976.

Situación realmente tristísima que ojalá desaparezca, pues ya parece que hay un inicio de diálogo”.⁴² Este sacerdote manifestaba el rechazo de la jerarquía eclesiástica de Guadalajara a la actitud del prelado francés, considerada como rebelde y que por tanto hacía ilícita (aunque no inválida) cualquier celebración de algún sacramento.

En 1976 y 1977, como se mencionó en el capítulo anterior, Marcel Lefebvre intentó entrar al país, pero el gobierno mexicano no se lo permitió. Al respecto, en julio de 1977, los obispos auxiliares de Guadalajara, Antonio Sahagún y Adolfo Hernández, hicieron un llamado a los fieles tapatíos de no acudir a las celebraciones litúrgicas de monseñor Lefebvre en caso de que lograra visitar Guadalajara: “Rogamos a todos los sacerdotes den un testimonio de unidad con el Papa y se abstengan de participar, de cualquier forma, en actos previstos con monseñor Lefebvre. Al mismo tiempo les piden sea esto extensivo a todos los fieles [...] en la postura de monseñor Lefebvre [...] son verdades fundamentales las que pone en duda, especialmente la infalibilidad de la Iglesia católica fundada sobre Pedro y sus sucesores”.⁴³ Desde luego, aunque era una forma sencilla de mostrar una condena desde la autoridad eclesiástica, los lefebvristas no habrían estado de acuerdo con el planteamiento de que ellos ponían en duda la infalibilidad de la Iglesia, pues su interpretación residía en un respeto a ese dogma, pero argumentado que después del Concilio Vaticano II, los Papas no habían hecho uso de la facultad de hacer definiciones *ex cathedra*. Con esta oposición a Lefebvre en particular y al tradicionalismo católico en general, la jerarquía episcopal de Guadalajara condenaba la actitud que los Tecos habían expresado en lo religioso, dándose continuidad a la separación entre la Iglesia “oficial” y los Tecos, que ya venía desde el periodo episcopal de Garibi.

⁴² *Ibid.*, exp. 1975-1976.

⁴³ “Llaman en Guadalajara a rechazar a Lefebvre”, *La Prensa*, 8 de julio de 1977, p. 31, en AHAG, sección Gobierno, serie Pastoral, caja Lefebvristas (1071-1986), exp. 1977.

Los sacerdotes independientes de los Tecos en los años de consolidación del posconcilio

Durante los años setenta, algunos sacerdotes decidieron mantenerse al margen de la influencia de la organización de los Tecos, como por ejemplo el padre Carlos Marquet,⁴⁴ quien celebraba en una capilla de la colonia El Tapatío; el clérigo Pascual Dávalos, que oficiaba en el templo de La Merced, y el sacerdote Juan Correa Guzmán, autor de un texto denominado “Plan de recuperación eclesiástica” y que se hallaba adscrito a la iglesia de Nuestra Señora de la Luz, de la colonia Olímpica, además de officiar en un hogar en la zona de las inmediaciones del estadio Jalisco.⁴⁵ El padre Pascual Dávalos, quien murió en 1978, fue destinado al templo de La Merced, en el centro de la capital jalisciense, por una sanción a su rebeldía y oposición a celebrar el *Novus Ordo Missae*, pues dicha iglesia era utilizada por la Arquidiócesis de Guadalajara como un lugar de castigo, a donde enviaban a los clérigos rebeldes o ya muy ancianos.⁴⁶

El padre Juan Correa se desempeñaba como párroco en el templo de Nuestra Señora de la Luz durante el Concilio Vaticano II y desde antes de que este concluyera, alentaba la formación en materia de doctrina social católica de sus feligreses (para lo cual autorizó la fundación del periódico *Acción*) y promovía la lucha contra el protestantismo, que en el territorio asignado a la parroquia se veía como una amenaza importante.⁴⁷ Lo anterior nos habla de un clérigo combativo e interesado en que sus fieles impulsaran una participación decisiva en la lucha contra los enemigos de la Iglesia.

Ya desde 1965, aun antes de implementarse las reformas litúrgicas con todo su alcance y todavía sin concluir el Concilio, solicitó, mediante una carta del 26 de febrero de ese año, una licencia al arzobispado para usar un altar portátil en el centro del presbiterio, misma que le fue negada en una carta del

⁴⁴ Entrevista a Mario Baltazar realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 23 de abril de 2014.

⁴⁵ Entrevista a Carlos Maraveles realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 18 de mayo de 2014.

⁴⁶ Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.

⁴⁷ AHAG, sección Gobierno, serie Parroquias, caja Ntra. Sra. de la Luz (1939-) (sic), exp. 1960-1965.

16 de marzo del mismo año, a lo que por intermedio de un sacerdote de apellido Regalado, solicitó de nuevo al arzobispado el mismo día 16, “permiso de poner un altar debajo de la cúpula, no de frente al pueblo, para que la gente pueda darse cuenta de la misa y los sacerdotes puedan ser oídos en la homilía”.⁴⁸ Aunque el arzobispado mantuvo su negativa de hacer caso a las peticiones de Correa, ello fue una muestra de cómo desde los primeros cambios litúrgicos, que aún no desembocaban en el *Novus Ordo Missae*, Correa trató de obstaculizar las innovaciones.

A pesar de lo anterior, hubo la posibilidad, en 1967, de que el padre Correa fuese nombrado obispo de San Juan de los Lagos, habiendo sido rector del seminario de dicha diócesis, pero rechazó el nombramiento, lo que posiblemente les hubiera dado a los tradicionalistas un prelado adicional. Posteriormente, en la parroquia de Nuestra Señora de la Luz se constituyó un grupo que, inspirado en las enseñanzas del padre Correa, se inconformó no sólo con las innovaciones litúrgicas sino también con el llamado “espíritu” del Concilio Vaticano II. Dicho núcleo se organizó en torno al denominado Seminario Laico Juvenil el cual, curiosamente, retomó el discurso en favor del sacerdocio de los fieles que promovían precisamente las disposiciones conciliares, pero otorgándole una interpretación tradicionalista. Este núcleo comenzó a publicar un pequeño periódico de corto tiraje y circulación meramente parroquial, pero resulta relevante por ser quizás el primer medio impreso abiertamente tradicionalista en Guadalajara; dicho periódico tenía por nombre *Adalid* y era de periodicidad quincenal.

Sin embargo, en buena medida debido a su actividad en contra de la aplicación de los cambios derivados del Concilio Vaticano II, Correa fue retirado de su cargo de párroco, por medio de una carta del 23 de mayo de 1971, donde se nombró como nuevo cura al padre Ramón Godínez.⁴⁹ Su salida generó varias protestas por numerosos fieles, que ya estaban influidos por el tradicionalismo católico impulsado por el padre Correa.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, exp. 1970-1972.

El nuevo párroco, Ramón Godínez, se expresó despectivamente del Seminario Laico Juvenil del siguiente modo:

He estado hablando con los dirigentes y algunos miembros y no he visto interés positivo religioso ni suficiente claridad en sus finalidades y objetivos. Quieren ciertamente ilustrar y mejorar a los jóvenes con cursos de periodismo de oratoria o de taquigrafía, pero alimentan un espíritu demasiado polémico que, en lo religioso, confunde y no orienta, destruye y no construye. El periódico quincenal *Adalid* me parece también demasiado combativo: tiene afirmaciones y artículos enteros que manifiestan una mentalidad cerrada a toda colaboración con otras agrupaciones y movimientos religiosos de la parroquia. He hablado ya con los dirigentes tanto del seminario como del periódico para buscar una coordinación conmigo como párroco e integrarlos a la vida parroquial, sin haberlo logrado [...] por lo cual no podemos recomendar las actividades de este seminario ni aprobar la publicación ni la lectura de este periódico.⁵⁰

Evidentemente, Godínez arribó al cargo de cura de la parroquia con el claro y firme propósito de aplicar las directrices posconciliares. A este texto, el Seminario Laico Juvenil respondió con un desplegado que contenía, entre otras, las siguientes palabras:

Si el conservar y defender la pureza de la doctrina católica seriamente amenazada por la herejía “progresista” no es un interés positivo ¿Díganos entonces a que llama Ud. “interés positivo”? ¿O es que acaso “interés positivo” “religioso” son los cantos profanos que el grupo progresista asesorado por el P. Myvett quiere introducir en las misas? Si para Ud. Sr. Cura el fomentar la idea de Dios en una sociedad que se inclina al ateísmo, el hacer que los jóvenes tomen conciencia de sus deberes para con la Patria y preservar la unidad de nuestras familias no son objetivos y finalidades claras ¿Serán acaso finalidades claras el

⁵⁰ *Idem.*

relajamiento de la moral que se produce con la deshonestidad, la cual conciente [*sic*] el P. Sandoval uno de los sacerdotes que están bajo su Jerarquía? [...] Respecto a que nuestras afirmaciones y artículos manifiestan “una mentalidad cerrada a toda colaboración con otras agrupaciones y movimientos religiosos de la parroquia” ¿Querrá Reverendo Padre que colaboremos con el grupo que metió el Rock and Roll, el Twist, Go-gó y demás música profana al templo? [...] Muchas veces escuchamos de sus labios padre, que Ud. no condenaba, ni al progresismo, ni al modernismo, ni al comunismo porque Ud. no estaba viviendo para condenar. Pero hoy sí dedicó parte de su vida a condenar no al progresismo, modernismo o comunismo; sino a un grupo de jóvenes católicos que están luchando contra tales errores y herejías. Aunque dicha condenación la disfraza hábilmente de prohibición.⁵¹

Los conflictos entre el Seminario Laico Juvenil y el párroco Godínez continuaron todavía a lo largo de 1972, y buena parte de 1973 y 1974, aunque ya en estos dos últimos años, Vicente García había relevado en el cargo a Ramón Godínez, quien en un informe enviado al arzobispado señalaba brevemente la trayectoria de la revista *Adalid*:

En un primer momento se lucha por afianzarse, se intenta obtener la aprobación eclesiástica, cosa que nunca obtuvo. Enseguida entra en una posición de polémica contra los sacerdotes [d]el “progresismo”. Se narran las grandes “hazañas” de los miembros del Seminario laico dentro de la parroquia de la M. Sma. De la Luz. Por último, viene la etapa que se podría llamar intelectual. La publicación se llena de artículos cada vez más doctrinales que en su contenido superan la capacidad intelectual y literaria de los miembros de tal Seminario.⁵²

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, exp. 1973.

El informe señala la inclusión de artículos de Maurice Pinay (el pseudónimo de Carlos Cuesta Gallardo) y de Gloria Riestra, lo cual es indicativo de que justo entre 1972 y 1974 los Tecos influyeron la línea editorial de *Adalid*. No obstante, diversos testimonios indican que el padre Juan Correa nunca estuvo de acuerdo en esa intervención, por lo que se mantuvo firme en una línea de autonomía respecto a los fundadores de la UAG. Este movimiento todavía se mantuvo por un tiempo en oposición al clérigo, hasta que decidió retirarse de la parroquia.

Años más tarde, un grupo de fieles puso a disposición del padre Correa una casa en un domicilio cercano al estadio Jalisco, en donde el sacerdote continuó celebrando el rito tridentino por varios años más. Hacia 1977, este sacerdote fundó una asociación sedevacantista denominada Unión Católica Trento de Rescate, en oposición al grupo dirigido por Moisés Carmona,⁵³ pero esta no tuvo ni relevancia ni continuidad. Correa pasó parte de sus últimos años en el templo de la Asunción y falleció el 25 de julio de 1979,⁵⁴ después de lo cual fue el clérigo Carlos Marquet quien quedó a cargo de sus feligreses, lo que representó un esfuerzo importante para él, ya que se trasladaba desde Irapuato, en donde celebraba en la parroquia de Nuestra Señora del Carmen,⁵⁵ y donde además se desempeñaba como taxista por la escasez de medios económicos. Este sacerdote desconfiaba de la validez de las consagraciones episcopales de Moisés Carmona y Adolfo Zamora hechas por el obispo Dinh Thuc. Marquet murió en 1987 y algunos de sus fieles contactaron a un sacerdote francés crítico de la Sociedad Trento, de nombre François Egregy,⁵⁶ quien desde 1996 y hasta el momento de escribir estas líneas, en 2025, viajaba a Guadalajara de manera regular con periodos de estancia más o menos largos, para celebrar la liturgia en domicilios particulares de sus fieles, varios de los cuales fueron seguidores de Marquet. El padre Egregy solía officiar misa en una casa de la colonia Belisario Domínguez,

⁵³ Entrevista a Carlos Maraveles..., *op. cit.*

⁵⁴ Archivo parroquial Templo Nuestra Señora de la Asunción, Guadalajara, Jalisco.

⁵⁵ Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo)..., *op. cit.*

⁵⁶ *Idem.*

entre 1996 y 2012 aproximadamente y a partir de este último año lo hizo en un hogar de la colonia La Esperanza.⁵⁷

Otro de los sacerdotes ajenos a la influencia de los Tecos fue el padre Benjamín Campos quien, como se ha mencionado, fue miembro de la Compañía de Jesús. Aunque es probable que en los primeros años después del Concilio, Campos tuviera una buena relación con gente cercana a la organización reservada, la misma se fue deteriorando porque hubo un momento en que el jesuita, de tendencias apocalípticas, comenzó a predecir fechas para el fin del mundo, que, al no verse cumplidas, le causaron un gran desprestigio entre algunas personas cercanas a la UAG.⁵⁸

Campos celebraba la misa en diversos domicilios, uno de ellos en la calle Esteban Alatorre, de la colonia Olímpica,⁵⁹ y otro en la de Marsella esquina Pedro Moreno, de la colonia Arcos Vallarta (en donde era recibido por Alfonso Rivas Salmón, un escritor ligado a los Tecos),⁶⁰ pero también ofició temporalmente en el templo del Carmen⁶¹ del centro de la ciudad, todavía en la década de los setenta, cuando el arzobispado de Guadalajara aún mantenía una relativa tolerancia a los clérigos que no deseaban officiar el *Novus Ordo Missae*. Algunos miembros del grupo fundador de la UAG opinaban que este exjesuita era poco confiable y tibio,⁶² aunque Campos también desconfiaba de los Tecos e inclusive no consta que se haya declarado abiertamente sedevacantista. Antes de morir aconsejó a sus fieles que cuando él falleciera fueran a pedir los sacramentos a los padres de la FSSPX,⁶³ con quienes durante los años ochenta colaboró, no sólo en Guadalajara sino en otros lugares como Saltillo.

⁵⁷ Entrevista a François Egregy realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 18 de marzo de 2025.

⁵⁸ Entrevista al padre Jesús Becerra..., *op. cit.*

⁵⁹ Entrevista a Ernesto Castillejos..., *op. cit.*

⁶⁰ Entrevista a Jaime Bernabé realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014; Entrevista a Héctor Gómez realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 14 de octubre de 2014; Entrevista a Philippe y Guadalupe Nordin realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 23 de octubre de 2014.

⁶¹ Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo)..., *op. cit.*

⁶² Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 5 de junio de 2014.

⁶³ Entrevista a Alejandro Casados realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto de 2014.

El tradicionalismo en Guadalajara en la etapa de consolidación de la diferenciación entre lefebvristas y sedevacantistas (1979-1989)

Como se mencionó en el capítulo anterior, desde finales de la década de los setenta se definió tajantemente el distanciamiento entre las posturas lefebvristas y sedevacantistas, debido a que monseñor Marcel Lefebvre rechazó las posturas que postulaban que los Papas posconciliares eran herejes, además de que el prelado francés continuaba un diálogo constante con el Vaticano sobre la situación definitiva de su congregación. Esto se reflejó en Guadalajara, en donde los tradicionalistas se diferenciaban cada vez más entre sí, dejando en claro que sedevacantistas y lefebvristas seguirían rumbos distintos en la capital jalisciense, a pesar de que ambos estuvieron ligados en buena medida a la influencia de la organización reservada de los Tecos.

La llegada y los primeros años de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX) en Guadalajara

A finales de la década de los setenta, como ya se mencionó en el capítulo anterior, algunas personas relacionadas con los Tecos tomaron contacto con la Fraternidad Sacerdotal San Pío X de monseñor Marcel Lefebvre, lo cual aunado a la cercanía y amistad que Guadalupe y Philippe Nordin, matrimonio de origen francés, tenían con el padre Jean Michel Faure, uno de los primeros sacerdotes ordenados por monseñor Lefebvre, hizo posible la llegada a México en general y a Guadalajara en particular, de la FSSPX. Entre los acontecimientos más relevantes que marcaron este arribo al país, estuvieron la organización de retiros entre 1979 y 1980 en la zona del volcán de Colima,⁶⁴ la

⁶⁴ Como se mencionó en el capítulo IV, estos retiros fructificaron en la generación de algunas vocaciones sacerdotales de jóvenes tapatíos, algunos de ellos ligados a los Tecos, quienes viajaron al seminario de la FSSPX en La Reja, Argentina. No todos los jóvenes de esta generación perseveraron en la formación sacerdotal, aunque después tuvieron un papel relevante, como fue el caso de Héctor Gómez, quien llegó a tener diversos cargos relevantes en la UAG. Véase Bernard Tissier de Mallerais, "Un combate por la Iglesia, los hijos de los cristeros", *Dios Nunca Muere*, año 2011, núms. 34, 35 y 36, edición especial, p. 8.

visita de monseñor Lefebvre a la capital jalisciense durante su viaje a México realizado en 1981 y las visitas esporádicas que hacían entre 1981 y 1984, los padres Jean Lafitte y Régis Babinet, quienes vivían en El Paso, Texas.

En enero de 1981, en el contexto de su visita a México, el arzobispo Marcel Lefebvre estuvo en Chapala, Ajijic y Guadalajara. Cabe mencionar que cuando el prelado francés arribó al aeropuerto de Guadalajara, fue detenido un hombre, que con el tiempo se supo que era un militante del Yunque, Guillermo Olarte Venegas, quien presuntamente tenía el objetivo de asesinar al prelado francés durante su estancia en México.⁶⁵ Según datos proporcionados a la Arquidiócesis de Guadalajara por el sacerdote Ramón Hernández, de la parroquia de San Francisco de Asís de Chapala, el 19 de enero llegó monseñor Lefebvre a esa localidad, en donde se hospedó en la casa de la familia estadounidense Florens, ubicada en la calle Monte, de la colonia Chulavista. Al día siguiente celebró la misa en dicho domicilio con la presencia de unas 53 personas, varias de ellas cercanas a los Tecos.⁶⁶ El 20 de enero ofreció una conferencia de prensa, en donde declaró: “El progresismo, el liberalismo desenfrenado y la existencia de sacerdotes, obispos, universidades pontificias, etcétera, que están bajo la influencia del marxismo, son en realidad los provocadores de las confusiones y problemas que existen actualmente dentro de la Iglesia católica”.⁶⁷

El 21 de enero, monseñor Lefebvre arribó a Guadalajara en donde, según otro informe del padre Leopoldo González, de la parroquia de San Juan Bosco, celebró una misa en el Casino Unión de Dulceros, ubicado en la calle Josefa Ortiz de Domínguez, del sector Libertad, en donde impartió varias confirmaciones y primeras comuniones.⁶⁸ Después de esta celebración litúrgica, el arzobispo francés partió de la capital jalisciense.

En el contexto de esta visita, el entonces secretario del arzobispado de Guadalajara, José Guadalupe Martín Rábago, declaró: “Es falso que Lefebvre

⁶⁵ Delgado, *El Yunque...*, p. 75.

⁶⁶ AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

⁶⁷ “Por el liberalismo, marxismo y progresismo sí hay crisis en la Iglesia: Lefebvre”, *Ocho Columnas*, 21 de marzo de 1981, en AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

⁶⁸ AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

represente el tradicionalismo de la Iglesia católica, como él con frecuencia lo afirma, ya que no se trata de otra cosa que de una persona que se aferra tercamente a un pasado que ya no tiene vigencia”.⁶⁹ En este documento, la condena a Lefebvre ya no se fundamentaba en las razones que llevaron a su pena canónica, sino en una descalificación a su persona, a la que prácticamente consideraban como “terca”.

La fundación del priorato de San Atanasio se dio en 1984, una vez que la congregación fundada por monseñor Lefebvre recibiera la donación de una propiedad en Zapotiltic, Jalisco, de manos de las hermanas María Isabel y Ana María Contreras Villavazo. Entre septiembre del mismo año y julio de 1985, el clérigo Giulio María Tam, originario de Italia, asumió el cargo de superior de la recién instalada casa autónoma de la FSSPX en el poblado jalisciense mencionado, contando con la ayuda del sacerdote francés Ramón Anglés. Durante ese periodo, el padre Tam se dedicó además a dar conferencias, organizar retiros y celebrar misas para allegados a la UAG⁷⁰ (presumiblemente a aquellos que eran de tendencia lefebvrista), con lo que llegó a constituirse en un contacto importante en la relación entre los Tecos y la FSSPX.⁷¹

El recinto de Zapotiltic, desde la llegada del clérigo italiano y de su auxiliar francés, fue acondicionado gradualmente para convertirse en una casa de retiros denominada “Casa San Rafael Arcángel”, desde donde los sacerdotes viajaban a la capital jalisciense regularmente. Además de las actividades en las que se relacionaban con los Tecos y sus allegados, oficiaban la misa en varias casas, en especial en la de la familia Nordin, donde se llegaron a atender a unas 15 familias.⁷² En esa década de los ochenta, el padre Benjamín Campos apoyó de forma ocasional algunas de las labores de la FSSPX en la capital jalisciense.

⁶⁹ “Ataca a Lefebvre el secretario arzobispal”, *El Sol de Guadalajara*, 20 de enero de 1981, en AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, caja Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

⁷⁰ Entrevista a Carmen Águila realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

⁷¹ Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia, los hijos de los cristeros”, *Dios Nunca Muere*, año 2011, edición especial, núms. 34-35-36, p. 9.

⁷² “Entrevista al padre Jean Michel Faure primer superior del distrito de México y América Central”, *Dios Nunca Muere*, año 2011, edición especial, núms. 34, 35 y 36, p. 20.

Entre 1985 y 1987, año este último en que la sede nacional del distrito se instaló en la capital del país, la casa autónoma de Zapotiltic fue también asiento del distrito de México. Cuando el padre Tam dejó su cargo como superior, quien fue designado para tomar las riendas fue el clérigo Michael Faure, en tanto que los padres Basilio Méramo y Álvaro Calderón se encargaron del priorato de San Atanasio, es decir, de la demarcación local de la FSSPX. Fue también en 1987 cuando la sede de Zapotiltic quedó albergando sólo el priorato mencionado, que regresó el padre Tam para dirigirlo nuevamente.

Los Tecos y el obispo José de Jesús Martínez en la consolidación del tradicionalismo en Guadalajara durante los años ochenta

El grupo de los Tecos, tanto por medio de sus militantes como de simpatizantes y afines, continuó teniendo un papel importante en proveer sitios de celebración en domicilios particulares para que se oficiase la misa tridentina y por tanto contribuyeron al avance del tradicionalismo en Guadalajara, además de mantener posturas beligerantes en contra de la izquierda católica.

Alrededor de 1981, un núcleo de sedevacantistas de Guadalajara solía asistir a las misas del padre Esparza, quien aún tenía autorización para oficiar misa tridentina por parte del arzobispado en el templo de La Merced; no obstante, después del fallecimiento de este clérigo la Unión Católica Trento dispuso del envío del sacerdote José de Jesús Roberto Martínez a la ciudad tapatía para atender a ese grupo de fieles. En un principio, celebró la liturgia en el domicilio de Félix Tafolla, localizado la calle de Mezquitán en la colonia Guadalupeana.⁷³ Poco tiempo después, Francisco Garibi Velasco desempeñó un papel importante como nexo entre el clérigo recién llegado y los Tecos,⁷⁴ lo que hizo posible que el domicilio localizado en la calle 8 de Julio fuese el centro de atención a los fieles de Martínez.

⁷³ Luis Alberto Madrigal, "La línea Thuc y su excelencia José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez", *Auxilium Christianorum*, año 4, época IV, 7 de enero de 2001, pp. 5-6.

⁷⁴ Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 20 de julio de 2014.

Poco a poco se fue acondicionando dicha casa para su funcionamiento como capilla, que fue sede de la liturgia tridentina celebrada por el clérigo mencionado de 1982 a 1991, llegando a ser un sitio de central relevancia para los sedevacantistas de la capital jalisciense. Este clérigo recibió en 1982 la consagración episcopal de manos de Moisés Carmona, con lo que obtuvo cierto liderazgo entre los discípulos de Sáenz Arriaga. Durante el periodo mencionado, Martínez no tuvo apoyo de ningún otro sacerdote para la atención de sus feligreses,⁷⁵ por lo que él se encargaba de atender todas las necesidades espirituales de los sedevacantistas cercanos al grupo dirigente de la UAG.

Aparte de lo anterior, en la década de los ochenta, la oposición de los Tecos contra el progresismo no sólo se reflejó por medio del apoyo y cercanía con clérigos sedevacantistas, sino también en algunos hechos concretos de violencia. Por ejemplo, en la colonia Santa Margarita, en Zapopan, hubo agresiones físicas entre miembros de las Comunidades Eclesiales de Base y núcleos cercanos a la organización reservada católica presuntamente pertenecientes al Pentatlón Militarizado (organización que desde su fundación había sido presuntamente controlada por los Tecos, al menos en Guadalajara). Estas trifulcas eran muchas veces el resultado de campañas de distribución de volantes contra las CEB, que miembros de estas consideraban una provocación.⁷⁶

Además de su cercanía tanto con la Fraternidad Sacerdotal San Pío X como con los clérigos ligados a la Unión Católica Trento y al sedevacantismo, y las campañas de reparto de volantes antiprogresistas mencionadas, se podría decir que la actividad que los Tecos realizaron con relación al tradicionalismo durante los años ochenta, fue de bajo perfil, pues más allá de algunos escritos aislados en la revista *Réplica* de la Femaco, quedaron atrás los congresos y los actos públicos de condena al comunismo y por ende al progresismo.

⁷⁵ Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 11 de junio de 2014.

⁷⁶ Entrevista a Leonor Martínez, realizada por Vicente Leal, Zapopan, Jalisco, 2 de noviembre de 2010.

La intensificación de la fragmentación del tradicionalismo católico en Guadalajara después de la guerra fría (1989-2012)

Fue justo en 1989, el mismo año del fin de la *guerra fría*, que una serie de divisiones y disputas comenzaron a fragmentar al tradicionalismo católico en Guadalajara. En 1989 un conflicto en el seminario de La Reja, en Argentina, tuvo repercusión en Guadalajara debido al origen y formación de varios de los protagonistas de este; por ello a partir de los años noventa, el sedevacantismo se fue resquebrajando en cada vez más y más grupos o capillas de sacerdotes independientes.

De esta manera, con una fragmentación creciente, aunque también con una feligresía que se mantenía relativamente fiel a cada uno de los núcleos tradicionalistas que surgían en varias partes de Guadalajara, tanto lefebvristas como sedevacantistas ya no hacían frente al comunismo que amenazaba con destruir a la Iglesia. Ahora la lucha era contra el ecumenismo y la aceptación de la libertad religiosa por parte de la Iglesia oficial, así como contra la influencia que, según su discurso, el judaísmo internacional tenía en el mundo mediante su consolidación, que, de acuerdo con el nuevo objetivo judío de lograr un gobierno global, pretendía crear una superreligión que sustituiría al cristianismo y que para varios preparaba la llegada del Anticristo.

No obstante, es necesario decir que el antiecumenismo y el antijudaísmo no eran elementos tan claramente visibles en el discurso de los Tecos como lo fue en su momento el anticomunismo. Aun así, la referencia a estas temáticas y argumentos se pueden encontrar en las revistas que editaban algunos grupos intransigentistas, en los libros y publicaciones que se vendían en las capillas y en el ideario de varios de los sacerdotes y feligreses.

Los Tecos y la actuación en el ámbito del intransigentismo católico de la Universidad Autónoma de Guadalajara en los años noventa y los primeros 12 años del siglo XXI

Antes de comentar el conflicto de 1989 en el seno de la FSSPX y su vínculo con las diferentes facciones sedevacantistas, se aludirá la participación directa de los Tecos a través de la Universidad Autónoma de Guadalajara en la difusión y promoción de algunos aspectos del discurso tradicionalista en las décadas más recientes. Asimismo se hace referencia a la relación cercana con el cardenal Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo de la capital jalisciense, aspecto que fue relevante para un acercamiento importante de los Tecos a la jerarquía eclesiástica local, lo cual sin embargo no constituyó un cambio en su pensamiento favorable al tradicionalismo, sino que más bien representó “una cancha más en donde poder jugar” para los Tecos, es decir, ya no sólo se relacionarían con núcleos lefebvristas y sedevacantistas, sino que ahora también posconciliares, aunque, claro está, de tendencias conservadoras intransigentes.

El acercamiento entre los Tecos y la Iglesia católica posconciliar

Cuando en 1994 llegó a la sede episcopal de Guadalajara el arzobispo Juan Sandoval Íñiguez, comenzó a tener una relación cercana con Antonio Leña Álvarez del Castillo; como el prelado menciona, “yo le caí bien a don Antonio por claridoso,”⁷⁷ es decir, según Sandoval ambos tenían la virtud de decir las cosas con sinceridad y claridad sin importar las consecuencias.

Para estas fechas, la UAG logró un avance en su consolidación como institución educativa, pues le fue otorgada por parte de la Secretaría de Educación Pública la capacidad de expedir títulos por cuenta propia sin esperar la revalidación de la UNAM, como había sido desde los años treinta. Un testimonio apunta a que esto se debió en buena medida a que la esposa del entonces presidente Ernesto Zedillo, Nilda Patricia Velasco, de origen colimense,

⁷⁷ Entrevista al cardenal Juan Sandoval Íñiguez realizada por Austreberto Martínez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

tenía nexos cercanos con los Leño.⁷⁸ Independientemente de la veracidad o no de esa circunstancia, refleja la percepción que varios intransigentistas tienen de la influencia política que los Leño poseyeron con algunos gobiernos, la cual, como se ha mencionado, les venía de su poderío empresarial.

La relación entre el rector de la UAG y el arzobispo Sandoval Íñiguez no se consolidó sino hasta el año 2000 aproximadamente, en el que el prelado acudía con relativa asiduidad a diversos actos en la institución universitaria, la cual además, por ese tiempo, organizó una exposición de arte sacro para la que la Arquidiócesis de Guadalajara prestó algunas piezas.⁷⁹ A partir de entonces, las relaciones fueron más cordiales hasta llegar a la franca cercanía, pues el entonces arzobispo organizó varios eventos religiosos en el estadio 3 de Marzo, e incluso en una peregrinación a la Virgen de Zapopan se colocó al lado de los dirigentes Tecos. Algunos consideran que esta cercanía con el arzobispado fue más bien cuestión de conveniencia social y económica para los Leño,⁸⁰ que asunto de convicciones. Incluso se dice que el cardenal Sandoval Íñiguez les anuló matrimonios a miembros de la familia Leño que así lo solicitaron.⁸¹

Un personaje que plantea haber sido pieza clave en este acercamiento entre Sandoval Íñiguez y los Leño fue Juan Ángel Leño, quien afirmó: “Entre 2001 y 2002 tuve una conversación en la que sugerí al cardenal Sandoval revisar la posición de la Arquidiócesis respecto a la UAG, pues esta nació para luchar por la libertad de cátedra, le dije que la Iglesia había sido una madre muy dura y algunos de sus hijos la defendieron de forma incorrecta, aunque el fondo sí era correcto, por lo que sugerí que la Iglesia volteara a ver a estos que también son sus hijos”.⁸² Decididamente hubo factores diversos que favorecieron este acercamiento entre el arzobispo de Guadalajara y los Tecos.

⁷⁸ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

⁷⁹ Entrevista al padre Tomas de Híjar realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de junio de 2014.

⁸⁰ Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo), *op. cit.*, 5 de junio de 2014.

⁸¹ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 15 de julio de 2014.

⁸² Entrevista a Juan Ángel Leño, *op. cit.*

El momento culminante de la relación entre Sandoval Íñiguez y Leaña Álvarez fue la beatificación de Anacleto González Flores, el 20 de noviembre de 2005.⁸³ González Flores era considerado un modelo a seguir y uno de los héroes más importantes del “culto cívico histórico” al interior de la organización reservada. El entonces arzobispo de Guadalajara fue una pieza central en la beatificación de dicho personaje; para él, los Leaña han dejado atrás su antigua postura tradicionalista y “ahora ya están dentro de la Iglesia”.⁸⁴

A lo largo de la primera década del presente siglo, Sandoval Íñiguez inclusive llegó a ser asiduo colaborador, con una columna propia, del diario *Ocho Columnas*,⁸⁵ dirigido por Gonzalo Leaña Reyes. En la misma hablaba de diversos temas tanto de índole puramente religiosa como de temas políticos y sociales; los textos se basaban en preguntas que se le hacían, para que apareciera en un formato dialogado. Desde luego varias posturas de índole conservadora salían a la luz, como por ejemplo, en un artículo publicado el 9 de abril de 2007 Sandoval señalaba sobre el aborto: “Asesinato y aborto es lo mismo. Hay varias clases de asesinatos y uno de ellos es el aborto. Es un asesinato cualificado, con todos los agravantes [...] si alguien es inocente, si alguien no hizo mal a nadie es el niño en el seno de su madre”.⁸⁶ Los temas relacionados con la moral sexual, aunque como se vio en el capítulo anterior no eran un elemento central del discurso intransigentista, estaban presentes como punto de convergencia con la Iglesia posconciliar u “oficial,” por lo que el prelado jalisciense aprovechó el espacio de expresión que le ofreció el diario de los Tecos para condenar el aborto.

Sobre la legalización de las uniones civiles entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal, Sandoval comentaba en un texto del 13 de noviembre de 2006: “Se trata de una estrategia contra la vida y la familia y puede ser el primer paso. Seguramente los propugnadores de esta aberración querrán extenderse a otras entidades, querrán que en otros estados de la república se

⁸³ Entrevista a Tomás de Híjar, *op. cit.*

⁸⁴ Entrevista a Juan Sandoval Íñiguez, *op. cit.*

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Juan Sandoval Íñiguez, “Asesinato y aborto es lo mismo”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007, p. 82.

apruebe algo semejante y querrán que la ley vaya caminando en el sentido de igualar totalmente las uniones consensuales y las uniones de personas del mismo sexo, con la unión matrimonial”.⁸⁷ El tema de la legalización de las uniones entre homosexuales era otro tema relacionado con políticas públicas en el que la Iglesia estaría activa durante los años recientes y Sandoval, desde luego, condenaba de manera contundente la medida, desde que fue aprobada en la capital del país.

En sus participaciones en *Ocho Columnas* no faltaron las críticas a la laicidad en materia educativa, como la publicada originalmente el 20 de agosto de 2007:

La mayor injusticia que se ha cometido en México desde hace 150 años por el Estado laico es arrebatarse a los padres de familia el derecho a educar a sus hijos y a transmitirles sus propias convicciones religiosas [...] Son 150 años de un laicismo intolerante, impuesto desde el Gobierno sobre una población mayoritariamente católica; laicismo intolerante que ha producido generaciones de mexicanos sin principios morales, sin el sentido de honradez, de justicia y de bondad que se desprenden de la moral natural, y sobre todo, que son la esencia, el núcleo del Evangelio de Jesucristo Nuestro Señor.⁸⁸

En estas palabras pervive el discurso que desde que se aprobó la educación laica en la Constitución de 1917 han venido manejando los sectores católicos opositores a la laicidad educativa, la apelación al derecho de los padres a educar a los hijos de acuerdo con sus creencias. Sandoval señala la laicidad como la causante de que no exista una formación adecuada en valores morales.

En un texto del 3 de marzo de 2008, Sandoval se pronunció contra la Ilustración francesa, en un discurso que retoma algunos puntos de oposición a la modernidad:

⁸⁷ Juan Sandoval Íñiguez, “Nueva ley de convivencia”, *La voz...*, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁸ Juan Sandoval Íñiguez, “Moral ¿en las escuelas?”, *La voz...*, *op. cit.*, p. 126.

La corriente de la ilustración que nació en Europa (Francia) entre los siglos XVIII y XIX y que cobró especial odio contra el Cristianismo por el supuesto de que la razón humana se basta y que no hace falta una Revelación de Dios para conocerlo, una religión revelada no debe ser aceptada; y como el Cristianismo es religión revelada, le tomaron mala voluntad. De hecho, las persecuciones que ha habido en los pueblos cristianos (España, México, etcétera) en los tiempos modernos, tienen su origen y motivación en la ilustración francesa.⁸⁹

Para Sandoval, el proceso de la Ilustración sería una rebelión contra la revelación divina, el inicio del predominio de la razón sobre la fe y, por lo tanto, el origen del anticlericalismo que se ha mostrado en algunas coyunturas históricas. Con esto la modernidad se asocia con el rechazo a la religión.

Hay que llamar la atención respecto a que las distintas generaciones de los Leño se diferencian entre sí por ciertos aspectos de su identidad religiosa, pues mientras las generaciones más antiguas tienden a ser más afines al sedevacantismo o al lefebvrismo, los más jóvenes son cercanos a la Iglesia posconciliar, pero manteniéndose en sectores conservadores. Por otro lado, cabe considerar que hacia 2014 la familia Leño se encontraba dividida por diferencias en cuanto a la administración de los recursos económicos familiares⁹⁰ y dicha división también se reflejaba en lo religioso, pues por un lado los Leño Reyes se han acercado más a sectores conservadores de la institución eclesiástica “oficial”, en tanto que los Leño Espinosa han permanecido como tradicionalistas.⁹¹

⁸⁹ Juan Sandoval Íñiguez, “Los enemigos de la Iglesia”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, Libro V, Zapopan, Ocho Columnas, 2009, p. 72.

⁹⁰ A grandes rasgos esta división se habría dado, según un testimonio, a partir de la muerte de Antonio Leño Álvarez del Castillo, en 2010, debido al reparto de las empresas entre las dos ramas de la familia de herederos, los Leño Reyes y los Leño Espinosa. Los segundos quedaron con los terrenos agrícolas en Tecmán, algunos fraccionamientos inmobiliarios en Querétaro y Veracruz, y con Plaza Andares, en Zapopan; y los Leño Reyes con la UAG, los desarrollos de Puerta de Hierro y el grupo editorial Ocho Columnas (entrevista a Patricio Ordoñez [pseudónimo], *op. cit.*). Con relación a *Ocho Columnas*, surgió un conflicto entre los hermanos Antonio y Gonzalo Leño Reyes en 2011, cuando el primero decidió cerrar el diario, con lo que el segundo sólo se quedó con la dirección de la revista *Política*, de escasa difusión y algunas otras iniciativas de corte periodístico.

⁹¹ Entrevista a Carmen Águila, *op. cit.*

Los foros “Fe y Ciencia”

Desde el año 2000, la Universidad Autónoma de Guadalajara, principalmente a través de las gestiones de Juan José Leaño Espinosa, realiza con una periodicidad de dos años consecutivos sí y el tercer año no, el Foro Internacional Fe y Ciencia, en el que además de abordar temas históricos, morales, teológicos y filosóficos, se han incluido ponencias que difunden el ideario tradicionalista e intransigentista.

La mayoría de las personas que asisten con asiduidad a estos congresos son extranjeras y de posturas más cercanas al antiprogresismo posconciliar radical que al tradicionalismo, como los argentinos Antonio Caponetto, Enrique Díaz Araujo, Rafael Breide Obed, Alberto Caturelli y el sacerdote Alfredo Sáenz. Otro asistente asiduo es el padre Giulio María Tam quien, como se mencionó anteriormente, cuando era miembro de la FSSPX, era cercano a los Tecos, aunque años después se adhirió al sedevacantismo. Asimismo, han participado personajes relevantes en el interior de la vida de la Universidad Autónoma de Guadalajara como Manuel Vargas de la Torre, Sofía Villavicencio (quien en varias de sus intervenciones abordó el tema del intransigentismo católico) y el propio Juan José Leaño Espinosa.

El propio cardenal Sandoval ha asistido a las inauguraciones de varios de estos eventos, por lo que ha resultado hasta cierto punto curiosa la presencia de un cardenal de la Iglesia posconciliar en el mismo evento que horas después albergaría intervenciones en las que se consideraría al Concilio Vaticano II como una herejía destructora de la Iglesia.

Las temáticas generales de los congresos hasta 2015 han sido las siguientes:

- 2000. “Creo para comprender”
- 2001. “El orden natural y el orden sobrenatural”
- 2003. “Revolución y restauración”
- 2004. “Sagrada Eucaristía y Virgen María”
- 2006. “Héroes y santos”
- 2007. “Testimonio y esperanza”
- 2009. “La familia, fundamento de la sociedad”

- 2010. “El deber cristiano de la lucha”
- 2012. “Virgen Santísima de Guadalupe, vida, dulzura
y esperanza nuestra”
- 2013. “Cristo Rey”
- 2015. “Educación: fin, fundamentos y arquetipos”

Ejemplos del tipo de discursos ideológicos que se presentaron en algunas de las ediciones de este evento se muestran a continuación.

En el foro del año 2000, el intelectual católico chileno Antonio Widow dictó la ponencia “La crisis modernista en la relación de fe y ciencia”; en el *abstract* de la misma, incluida en un programa del evento, se menciona: “La modernidad propicia una fisura entre la fe y la ciencia, entre la Revelación y la razón, de consecuencias muy graves para la humanidad, al desprestigiar, desvalorizar y, por lo tanto, separar el conocimiento de la fe del conocimiento científico, en pos de un racionalismo materialista, que ha llevado al mundo a la crisis universal, que da origen a un hombre deificado, que reniega de todo valor religioso y presenta batalla a Dios”.⁹² La modernidad es valorada en este discurso de una forma negativa como el proceso histórico en el que el materialismo impuso su dominio sobre la religión y sustituyó el culto a Dios por el culto al hombre, sentando las bases de una descalificación de la fe en aras de una glorificación de la ciencia.

En 2006, el foro tuvo por tema “Héroes y santos” y, entre otras, se presentó la ponencia “Héroes y santos en la política: Gabriel García Moreno”, del sacerdote argentino Alfredo Sáenz; en el *abstract* de la misma se hace la siguiente interpretación del personaje: “Hombre de intensa vida interior, quiso poner a su patria a los pies de Jesucristo, Rey de las naciones, en especial comunión con el papa Pío IX, hoy beato. Para ello consagró a su país al Sagrado Corazón. Ecuador florecía, los enemigos de Dios y de la patria estaban alertas, máxime que García Moreno había sido elegido para un tercer periodo en la Presidencia, y decretaron su muerte. Cayó nuestro mártir bajo el puñal

⁹² Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Creo para entender”, celebrado del 9 al 11 de octubre del año 2000 en el gimnasio de la UAG.

asesino, mientras con sus últimas energías exclamaba: ‘¡Dios no muere!’”.⁹³ Estos párrafos muestran cómo en este tipo de eventos, la UAG ha promovido una valoración histórica con base en los postulados de la historiografía conservadora, con una serie de interpretaciones que plantean una argumentación que exalta a ciertos personajes opuestos al liberalismo.

También en 2006 el intelectual carlista español Miguel Ayuso presentó una ponencia titulada “Héroes y santos en la Iglesia: San Pío X (El último Papa santo)”; en el *abstract* aparecía:

San Pío X, el último Papa elevado a los altares, unió a la pobreza, bondad y humildad extraordinarias, que han sido alabadas unánimemente, una claridad y firmeza en la defensa de la Fe que, en cambio, no han sido igualmente recibidas por todos. Sin embargo, la condena del modernismo, calificado por el santo pontífice como ‘conjunto de todas las herejías’, no sólo llena su época, sino que, merced a su carácter profético, sigue iluminando hasta hoy el recto camino de la Iglesia.⁹⁴

El Papa que condenó al modernismo, considerado como antecedente del progresismo que prevaleció en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, era una figura valorada muy positivamente por los intransigentistas, pues lo veían como un arquetipo de lo que un líder de la Iglesia debería de ser, un defensor de la fe contra cualquier interpretación que la alterase.

En 2007 el tema del foro fue “Testimonio y esperanza” y en él participó de nuevo Miguel Ayuso, cuya conferencia titulada “Los mártires de la cruzada española” se anunciaba con el siguiente *abstract*: “La guerra de España (1936-1939) en sentido propio, fue mucho más una cruzada que una guerra civil. En su origen pesó, pues, antes que un particular deseo de configurar la vida colectiva en un sentido dado, la defensa del sentimiento católico herido. Por eso, hubo mártires en gran número, como la Iglesia reconoce ahora.

⁹³ Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Héroes y santos”, celebrado del 27 al 29 de octubre de 2006 en el gimnasio de la UAG.

⁹⁴ *Idem*.

Y, por eso, también a la larga, sus consecuencias políticas fueron relativamente limitadas”.⁹⁵ No debe calificarse la temática de esta ponencia como una expresión de afinidad con el franquismo, con el cual Ayuso no se identifica, sino más bien como una reivindicación de los asesinados por causa del anticlericalismo radical del bando republicano, señalando a este como tendiente a una abierta persecución religiosa.

En 2010, en la inauguración del foro, Antonio Leña Reyes, rector de la UAG manifestó: “Dentro de esta crisis que asedia a la humanidad donde lo más grave es la crisis de valores, la universidad eligió el tema ‘El deber cristiano de la lucha’, para recordar a los católicos que su fe, se defiende luchando, a fin de proteger a su familia y sus creencias que son base de la sociedad [...] los católicos deben tener el compromiso de convertirse en activos militantes de su religión, ser soldados de Cristo Rey como lo hicieron nuestros antepasados durante la lucha cristera”.⁹⁶ Leña Espinosa reivindicaba la necesidad de un catolicismo militante atento a presentar batalla contra las influencias que amenazaban a la familia y a la fe, y hacía un llamado a ser dignos herederos de la gesta cristera. Estas palabras muestran la pervivencia entre los dirigentes de los Tecos de un discurso beligerante, que contrasta con el pragmatismo que ha prevalecido en varios aspectos de la vida universitaria en la UAG,⁹⁷ y que, en eventos como el Foro “Fe y Ciencia” renacía de manera visible.

Uno de los participantes en el congreso de 2010, el sacerdote italiano Giulio María Tam, clérigo independiente, quien desde los años ochenta

⁹⁵ Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Testimonio y esperanza”, celebrado del 5 al 7 de octubre de 2007 en el gimnasio de la UAG.

⁹⁶ “El Foro Fe y Ciencia llegó a su octava edición”, *Nexo Universitario*, Universidad Autónoma de Guadalajara-Ocho Columnas, octubre 2010, p. 19.

⁹⁷ Se hace referencia al pragmatismo debido a que desde los años noventa la UAG ha promovido una imagen de institución moderna y destinada a formar estudiantes con vocación para enfrentar los retos de la globalización, aspectos que en nada se asocian con las tendencias católicas intransigentes de los fundadores y dirigentes de la institución.

en que pertenecía a la FSSPX era cercano a los Tecos, comentó en su participación:

La llamada de Cristo es a la defensa del orden cristiano, conformando la milicia de Cristo con San Ignacio y con todos aquellos que, amándolo, guardan sus mandamientos, enfrentan los ataques de los enemigos de Dios para defender el orden cristiano. Es una llamada a los hombres valientes decididos a servir a Dios y establecer su imperio, el orden cristiano y la defensa del mismo en el amor, con la fuerza y la lucidez del hombre en la verdad y la justicia. [...] Nos invita a la defensa y reconstrucción del orden cristiano siguiendo los ejemplos de los mártires de la cristiada y de la cruzada española, quienes nos dan su ejemplo como militantes de Cristo a los cuales nos da la promesa de que al final de los tiempos triunfará el Corazón Inmaculado de María.⁹⁸

La defensa de un orden cristiano, aunado a la reivindicación de los cristeros y del denominado “bando nacional” en la guerra civil española, implica un llamado a tomar una actitud militante y beligerante ante las amenazas que el mundo moderno planteaba a la religión, algo que fue recurrente en el foro de ese año.

En el mismo congreso de 2010, Antonio Caponetto decía que la causa de la tibieza en los cristianos actuales era causada por:

La falsa espiritualidad, acentuadamente laical y humana, de alegre inserción en el éxito del mundo; una espiritualidad que pretende la concordia con el pluralismo liberal, que sustenta la santidad en la vida ordinaria, burguesa y pacifista. Por el contrario, el cristiano que debe ser santo debe despreciar esa comida. Debe ser piedra de escándalo, sal de la tierra y luz del mundo, porque el santo es el héroe delante de

⁹⁸ Giulio María Tam, “La llamada de Cristo Rey”, *Nexo Universitario*, p. 23.

la gloria del cielo. El que cada mañana reza el credo con el talante del que enfrenta la herejía.⁹⁹

En 2012, el tema del foro giró en torno a la Virgen de Guadalupe, y como muestra de que las relaciones cordiales entre la Arquidiócesis de Guadalajara y la UAG iban más allá de Sandoval Íñiguez, asistió a la inauguración el nuevo arzobispo Francisco Robles Ortega. El presidente del comité organizador, Juan José Leaño Espinosa, comentó en la ceremonia inaugural: “El mundo está enfermo bajo la influencia de una mentalidad hedonista, agnóstica y nihilista [...] es necesario fincar nuestras acciones y convicciones en la Virgen de Guadalupe”.¹⁰⁰ Una de las expositoras fue Sofía Villavicencio, profesora de la UAG, quien denunció que “organizaciones globales promueven una reingeniería social anticristiana, quieren implantar una especie de ‘religión global’ mediante la imposición de nuevos paradigmas que interpretan incorrectamente los derechos humanos, la salud, la familia y la religión”.¹⁰¹ En estas palabras queda muy clara la referencia al antiecumenismo, la idea de que se quiere fomentar una religión global que de manera sincrética integre a todas las creencias en favor del orden judaico.

Otro profesor de la UAG, Manuel Vargas de la Torre, en su ponencia titulada “La Virgen de Guadalupe y la hispanidad”, comentó lo siguiente:

Solo España, una nación formada en la lucha de los ocho siglos que duró la reconquista de su territorio; en la promoción de la cultura, su espíritu de aventura y su espiritualidad, era capaz de emprender y lograr una hazaña de dimensiones colosales como fue el descubrimiento y la conquista de América [...] a esta obra le faltaba algo, ya que a pesar de la actividad evangelizadora de los frailes que vinieron aún quedaban rencores, vacíos y desconfianza. Por eso fue necesaria la intervención de una fuerza poderosa y extraña que viniera a consolidar la fusión de la nueva

⁹⁹ Antonio Caponetto, “El deber cristiano de la lucha”, *Nexo Universitario*, p. 23.

¹⁰⁰ Alfredo Arnold, “Guadalupe tiene un mensaje actual y vigente: cardenal Robles”, *Alma Mater*, núm. 269, Universidad Autónoma de Guadalajara, enero-febrero de 2013, p. 14.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

raza, el nacimiento de la nueva nación. Esta intervención milagrosa se dio en el evento guadalupano, por eso en el Tepeyac está la médula de la Hispanidad.¹⁰²

En las anteriores líneas se hace una reivindicación de la hispanidad retomando un discurso que entre los Tecos había sido relativamente dejado de lado en favor de un cierto proyanquismo, que se adoptó en el contexto de la *guerra fría* y de las ayudas económicas recibidas del país vecino del norte. La hispanidad retomaba su lugar en el discurso promovido por los Tecos como exaltación de la nación católica por excelencia que evangelizó, según este discurso, a todo el continente americano.

Aunque excede la temporalidad de la presente investigación, se mencionarán algunos elementos ideológicos que se expresaron en el Foro “Fe y Ciencia” de 2013, debido a la importancia que para la temática de este estudio tiene el tema tratado, “Cristo Rey,” con lo cual se observa que aun en el pasado inmediato persisten muchos de los elementos ideológicos del intransigentismo católico. En el marco del evento, Alfredo Sáenz, sacerdote jesuita argentino que podría clasificarse como parte del conservadurismo intransigente, recibió el doctorado *honoris causa* de la UAG. En su discurso de recepción del doctorado, Sáenz presentó una tesis en la que se resume históricamente el concepto del reinado de Cristo Rey, citando entre otros a san Agustín, a santo Tomás de Aquino y a Pío XI con su encíclica *Quas Primas*. Después de rememorar el alejamiento que la humanidad ha tenido de Cristo, principalmente a partir de la Reforma protestante, la Revolución francesa y el surgimiento del comunismo, concluye que “este proceso de la modernidad ha puesto la lápida sobre la cristiandad, la ha destruido [...] Cristo ha sido públicamente expulsado de la familia, del trabajo, del arte, de la milicia, de la política, sobre todo, ya que los gobernantes son los que dan forma al entero orden temporal. Ya han logrado su intento. Sólo quedan algunos islotes de resistencia, cada vez más inermes. Ahora van por todo: destruir el cristianismo,

¹⁰² *Ibid.*, pp. 18-19.

es decir, erradicar a Cristo del corazón los individuos”.¹⁰³ En estas palabras es clara la oposición entre modernidad y Reinado Social de Cristo, entre laicidad y confesionalidad, prácticamente se trata de un reclamo de cómo la laicidad ha expulsado a Dios de la vida pública.

Resulta interesante el concepto de hombre moderno que ofrece Sáenz: “Entendemos por ‘hombre moderno’ el hombre tal cual ha quedado después de esta larga revolución anticristiana, que lo ha despojado de Dios, de Cristo y de la Iglesia, el hombre que es el resultado de la civilización creada sobre los escombros de la antigua civilización, impregnada por el cristianismo”.¹⁰⁴ En este sentido, el hombre moderno sería aquel que ha abandonado la fe, que se ha dejado caer en brazos de una nueva civilización que ya no es cristiana y que es, en la práctica, atea.

En el discurso de contestación del rector Antonio Leaño Reyes a la tesis del padre Sáenz, en el que reivindica la visión hispanista de la historia de México, enalteció la obra evangelizadora de España, contraponiéndola con la barbarie indígena del culto a Huitzilopochtli. Aunado a ello, declaró:

Hay pueblos que han creado su nacionalidad guiados por distintos móviles y al impulso de fuerzas muy variadas: la nacionalidad mexicana se forjó al sólo calor del leño del calvario, la Cruz, que como inestimable patrimonio nos legaron los heroicos misioneros españoles, padres de la patria mexicana [...] la cruz de Jesucristo es el más fuerte lazo de unión entre los mexicanos; es el elemento coercitivo que nos hace convivir en el territorio que forma nuestra patria; lo único que nos hace sentirnos como hermanos [...] todo se lo debemos a la cruz, en tal forma que el día en que nos apartemos de ella o permitamos que los traidores a la patria la inmolen en los altares del nuevo Huitzilopochtli, México se hundirá para siempre y en una regresión absurda volverá a los tiempos de antes de la conquista. La revolución maldita es lo que siempre ha intentado apartarnos de la

¹⁰³ Alfredo Sáenz, “La realeza de Cristo y la apostasía del mundo moderno”, *Alma Mater*, núm. 276, noviembre de 2013, p. 13.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

cruz de Cristo. Comenzó por desterrarla de las leyes, de las instituciones públicas, de las escuelas, de los tribunales, de la política y la relegó a las sacristías de los templos y al seno de los hogares. Ahora intenta arrancarla del corazón de nuestro pueblo y de nuestros hijos.¹⁰⁵

El rector Leañó Reyes retomaba el discurso hispanista que exaltaba a España como la gran nación evangelizadora y alertaba contra “la revolución maldita”, tomando esta como la expresión de todo aquello que atentaba contra un orden en que la religión era preponderante en la sociedad, un orden que había que impulsar para su resurgimiento.

En el mismo foro, el sacerdote Giulio María Tam mencionó “la revolución intenta entrar a la misma Iglesia: la sociedad eclesiástica renuncia al dogmatismo, niega la primacía del Papa con la colegialidad y niega la filosofía griega pretendiendo la creación de una Iglesia universal donde se reúnan todas las religiones. Se trata de la revolución cultural al interior de la Iglesia”.¹⁰⁶ Los temas del tradicionalismo católico se hallan sintetizados en estas palabras que alertan sobre la forma en que la “revolución”, vista aquí como el proceso de subversión de los valores religiosos perennes, se ha infiltrado en la institución eclesiástica.

Por su parte el profesor de la UAG, Manuel Vargas de la Torre, en su conferencia “Cristo Rey y la sociedad civil”, comentó que el laicismo es:

Un plan malévolo tramado por las sectas masónicas, llega hoy a sus últimas consecuencias, penetrando aun a la propia Iglesia con la ideología de la libertad religiosa. En el contexto del Nuevo Orden Mundial contemplamos una avenencia entre los políticos y los hombres de la Iglesia; lo que se llama “no confesionalidad del Estado”, “laicidad” o “neutralidad”, es el ateísmo del Estado, es decir su apostasía. El laicismo se

¹⁰⁵ Antonio Leañó Reyes, “La cruz es el eje de nuestra historia”, *Alma Mater*, núm. 276, noviembre de 2013, p. 17.

¹⁰⁶ Giulio María Tam, “Lo destronaron”, *Alma Mater*, núm. 276, noviembre de 2013, p. 19.

convirtió en la nueva religión del tiempo moderno, la de César queriendo hacerse Dios, donde el culto del hombre sustituye al culto de Dios.¹⁰⁷

Para finalizar con lo relativo a los foros “Fe y Ciencia”, también llegaron a ser un espacio de convivencia entre antiguos rivales, pues uno de los asistentes fue Fernando Guzmán Pérez Peláez, político del PAN, señalado como presunto miembro del Yunque, quien expresó respecto a este foro: “Es una muy buena oportunidad para reflexionar a fondo sobre lo que está pasando en estos tiempos: el mundo le está dando la espalda a Dios. Se le quiere expulsar de la vida pública, de las leyes y hasta de las familias. Se quiere subvertir el orden natural y poner al mundo al revés. Me parece muy bueno que la UAG continúe con este tipo de foros porque la fe y ciencia van en paralelo, no chocan, y van hacia lo mismo, hacia la verdad”.¹⁰⁸ Es probable que en años recientes se haya dado un acercamiento estratégico entre las dos organizaciones reservadas, anteriormente rivales, lo cual también pudo haber sido favorecido por la cercanía de los Tecos con Sandoval Íñiguez.

La actividad editorial a través de Folia Universitaria y Asociación Pro-Cultura de Occidente

Los Tecos, aunque ya manejaban desde hacía tiempo la editorial Folia Universitaria, sobre todo para publicaciones relacionadas con las carreras que se imparten en la UAG, es durante los años noventa y la primera década del siglo XXI que comienzan a publicar en esta empresa varios libros relacionados con una visión intransigentista del catolicismo. No obstante, es la editorial Asociación Pro-Cultura de Occidente la que publicaría los libros más combativos, conservando Folia Universitaria una identidad más enfocada a lo filosófico. En esta última se publicaban varias obras de Antonio Caponetto y Rafael Breide, así como de autores clásicos de la historiografía conservadora

¹⁰⁷ Manuel Vargas de la Torre, “Cristo Rey y la sociedad civil”, *Alma Mater*, núm. 276, noviembre de 2013, pp. 22-23.

¹⁰⁸ “Opinan del foro”, *Alma Mater*, núm. 276, noviembre de 2013, p. 40.

como Carlos Pereyra (*México falsificado*) y Alfonso Junco (*Un siglo de México*), mientras que buena parte de las obras del padre Alfredo Sáenz fueron publicadas en Asociación Pro-Cultura de Occidente.

En el catálogo de publicaciones de Folia Universitaria de 2013 se podían encontrar diversas reseñas de las obras, que reflejan de manera sintética el contenido de algunas de estas y muestran, al menos de manera somera, el enfoque ideológico de varias de ellas. Sobre el libro *Anacleto, líder católico. Génesis de la persecución religiosa en México*, se dice: “La salvación de México ha de venir necesariamente de un liderazgo que persiga como objetivo fundamental el bien común; un ejemplo de este liderazgo social completamente opuesto al caudillismo que ha reinado durante la mayor parte de la vida independiente de la nación mexicana, lo tenemos en Anacleto González Flores, quien por la trascendencia de su obra, con toda justicia se le puede llamar mártir de la fe y campeón de la libertad”.¹⁰⁹ Como puede observarse, la figura del mártir de la época cristera, seguía siendo glorificada y exaltada; de hecho fue considerado el santo patrón de la institución universitaria, lo cual representa una muestra de la reivindicación de la guerra cristera que han hecho los Tecos desde hacía varios años, y que se traduciría en la promoción y venta de libros referentes al periodo.

En la reseña del libro *Política y sentido de la historia*, de Rafael Breide Obeid, se comenta: “El autor induce al lector a descubrir el sentido o propósito de los hechos históricos, basado en una recta filosofía del hombre, sin la cual la historia no se entiende, como tampoco se entiende el hombre sin Dios. La articulación historia-hombre-Dios es la clave que permite desentrañar el sentido de la historia, que consiste en el acercamiento o alejamiento del hombre y su creador”.¹¹⁰ El autor de esta obra propone una concepción de la política y de la historia que no está desvinculada de la idea de centralidad de lo divino en el acontecer del ser humano, con lo que también se opone al laicismo de la modernidad.

¹⁰⁹ Fondo Editorial 2013. *Editorial Folia Universitaria*, Zapopan, Folia Universitaria-Universidad Autónoma de Guadalajara, 2013, p. 8.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

También la editorial Folia Universitaria cuenta con títulos referentes a la moral sexual, por ejemplo, en la reseña del libro de Antonio María Lem Taverne, *Anticoncepción ¿sí o no?*, se menciona: “Obra fundamentada en el campo científico y religioso, a través de la cual se explica y justifica la posición de la Iglesia que rechaza firmemente los métodos anticonceptivos. Esta investigación es indispensable ya que toca de cerca la dignidad de todos los seres humanos y decide el futuro de la humanidad, el equilibrio y la felicidad de las familias”.¹¹¹ Específicamente sobre el tema del aborto, Folia Universitaria publicó la novela *Autobiografía del hijito que no nació*, del autor antijudío argentino Hugo Wast, pseudónimo del escritor Gustavo Martínez Subiría. En la reseña de ese libro se señala; “El mayor enemigo de la paz hoy día es el aborto, porque es una guerra contra la vida, la muerte directa del que no pidió venir, el ser más inocente, asesinado por su propia madre”.¹¹² De este modo, la editorial de la UAG ha promovido también obras que reivindican la agenda común a la mayor parte de los sectores del catolicismo, los temas referentes a la moral sexual.

En relación con la obra del autor argentino Antonio Caponetto, *El deber cristiano de la lucha*, se dice:

Hubo tiempos fecundos que produjeron hombres brillantes. Ahora vemos lo contrario a causa de la mediocridad del igualitarismo y la tolerancia extrema. La eliminación de las convicciones y de la misma personalidad lamentablemente parece traernos la paz de los sepulcros. Muy satisfechas están las corporaciones mundiales que dictan la política y manipulan los medios de comunicación. Hacen de las masas un instrumento dócil. Una vez más vemos al hombre contra el hombre. Todo hombre debe hacer uso del derecho de no ser manipulado intelectualmente.¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹¹² *Ibid.*, p. 46.

¹¹³ *Ibid.*, p. 25.

Este libro que, como se observó, dio nombre al Foro “Fe y Ciencia” de 2010, expresa la necesidad de un catolicismo militante y activamente beligerante para alcanzar el resurgimiento de los valores religiosos frente a un poder mundial, reflejo y consecuencia de la globalización, que es percibido como manipulador y controlador.

Aunque sería poco exacto decir que estas editoriales son propiamente intransigentistas, se hace mención de ellas porque en varios de los libros publicados se ofrece una visión que puede ser considerada como una muestra de la ideología que los Tecos pretendieron difundir al resto de la sociedad.

Cabe mencionar que los libros de Asociación Pro-Cultura de Occidente y de Folia Universitaria eran ofrecidos, al menos en 2014 y 2015, en la librería de la capilla de San Atanasio de Guadalajara y en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe de la Ciudad de México, ambas de la FSSPX.

La disputa de sacerdotes pro Tecos contra la FSSPX

Volviendo a los finales de los años ochenta, después de haber analizado algunos aspectos de la forma en que desde la UAG y algunas asociaciones afines se difundían el tradicionalismo y otras ideas afines, se retomará el desarrollo histórico de los núcleos tradicionalistas de la capital jalisciense.

Durante la década de los ochenta, diversos jóvenes que habían tenido influencia de las ideas políticas de los Tecos o habían pertenecido a esta agrupación, además de otros que, sin haber tenido contacto con la organización reservada, tenían una forma de pensar afín, acudieron, como se ha mencionado anteriormente, a recibir formación para convertirse en clérigos en el seminario de La Reja, en Argentina, perteneciente a la Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

No obstante, cuando varios de ellos ya habían sido consagrados como presbíteros y otros aún eran seminaristas, renunciaron en masa a la congregación fundada por monseñor Lefebvre, arguyendo que esta se encontraba infiltrada por los principales enemigos del tradicionalismo, los judíos. Los motivos de este abandono masivo no son claros pues hay diversas versiones, una en el sentido de que querían fundar una célula de los Tecos en el seminario,

lo cual no fue permitido por las autoridades del mismo; otra, en el sentido de que los líderes de la organización reservada presionaron a monseñor Lefebvre para que consagrara obispo a un sacerdote argentino en ese entonces afín a ellos, el padre Andrés Morello, pero al no aceptar el prelado francés, se difundió la versión de que la FSSPX estaba infiltrada por judíos y masones causando el abandono en masa.¹¹⁴ Una versión más es que algunos de los renunciantes presenciaron cómo el padre del sacerdote Michel Faure era sepultado según ritos judíos,¹¹⁵ lo que fortaleció su idea de que la FSSPX era víctima de la infiltración hebrea, por lo que protestaron ante el superior de la congregación, el padre Schmidberger, e inclusive hasta el mismo obispo Lefebvre, quienes no dieron importancia a su reclamo, lo que fortaleció la idea de la infiltración. El padre Jesús Becerra afirmó que los Tecos no presionaron para que Morello fuera nombrado obispo, sino más bien para que Faure no recibiera tal nombramiento, lo cual al final efectivamente no ocurrió.¹¹⁶

Entre quienes abandonaron en masa a la FSSPX estaban los clérigos ya ordenados Alfredo Medina, Antonio Félix Mathet, Sergio Ruiz Vallejo, Jesús Becerra Rodríguez y Rafael Lira Gutiérrez (estos dos últimos ya ejercían sus funciones sacerdotales en el priorato de Guadalajara y Sergio Ruiz en la capital del país) y los seminaristas mexicanos Manuel Odriz Ramírez, Salvador Velásquez Fuentes, Juan Hugo Esquivés, Luis Alberto Madrigal, Florentino Panecatí, José Álvaro Reyes Cabrera, Jaime Siordia Portugal, Manuel Flores, Manuel Juárez y Bernardo J. Castillo Morán, el guatemalteco Luis Armando Argueta Rosal, el peruano Sixto Machaca Fernández, el colombiano Héctor Rodríguez y los argentinos Luis Alberto Jurado, Fernando Navarro, Julián Espina Leupold, Hugo Daniel Squetino, Juan José Squetino, Diego Lima y Gerardo Granero.¹¹⁷ Según el padre Jesús Becerra, esta salida en masa fue propiciada por los padres Álvaro Calderón Bouchet y Michel

¹¹⁴ Entrevista a Alejandro Casados realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 10 de agosto de 2014.

¹¹⁵ Entrevista al padre Jesús Becerra realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ "Historia del tradicionalismo en Méjico parte X", El Integrista Mexicano. Blog, 10 de abril de 2012. <http://el-integrismejicano.blogspot.mx/2012/04/historia-del-tradicionalismo-en-mejico_5483.html>. Consultada el 12 de agosto de 2014.

Faure, quienes eran de ascendencia judía.¹¹⁸ Algunos de estos nombres serán clave para comprender los conflictos en el seno del tradicionalismo tapatío en los años siguientes.

Aunque esta situación provocó tensiones entre los Tecos y la congregación fundada por monseñor Lefebvre, estas se observaron en mayor medida en la base de los feligreses y militantes. No obstante, algunos feligreses cercanos al grupo reservado permanecieron como asiduos a las misas de la FSSPX, en tanto que otros se decantaron por el sedevacantismo. Al parecer, los lefebvristas rebeldes contaban con el apoyo de gente ligada a los Tecos como Héctor Gómez y Raimundo Guerrero.¹¹⁹ La versión de las autoridades de la FSSPX en torno a este conflicto son en el sentido de que Franz Schmidberger, superior en el ámbito internacional de la FSSPX, negoció en 1986 con Antonio Leño Álvarez del Castillo, para establecer las condiciones de la cooperación mutua: “Nuestros sacerdotes serían oficialmente los capellanes: misas, conferencias, retiros. Lo que nunca pudo llegar a realizarse perfectamente a causa de la desconfianza constante de la misma Autónoma. Finalmente hubo ruptura completa cuando se vio claramente el sectarismo raro de la Autónoma quien apoyaba a dos sacerdotes profesores salidos del seminario de La Reja con 21 seminaristas en mayo de 1989”.¹²⁰ A pesar de esta ruptura, algunos miembros de la familia Leño, como por ejemplo Juan José Leño Álvarez del Castillo, restablecieron y mantuvieron, al menos hasta 2014, una cercanía notable con la congregación fundada por monseñor Lefebvre que implicó la asistencia periódica a sus misas y contactos oficiosos e informales, aunque esto no significa un poder de decisión preponderante de los Tecos sobre las acciones de la FSSPX en Guadalajara.¹²¹

¹¹⁸ Entrevista a Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014.

¹¹⁹ Entrevista a Carmen Águila, *op. cit.*

¹²⁰ Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia, Los hijos de los cristeros”, *Dios Nunca Muere*, edición especial, núms. 34, 35 y 36, 2011, p. 10.

¹²¹ Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo), *op. cit.*, 3 de julio de 2014.

Los conflictos del obispo José de Jesús Martínez con el grupo de los Tecos y la ruptura con Sergio Ruiz

Aquellos clérigos y seminaristas que salieron en 1989 de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X para convertirse en sedevacantistas, fueron en parte recibidos como apoyo al obispo José de Jesús Martínez, cuya capilla por entonces se localizaba en la calle 8 de Julio. Simultáneamente en el año mencionado y el siguiente, el prelado junto con sus nuevos sacerdotes oficiaban en una capilla emplazada en una habitación acondicionada de una casa de la calle Fernando Celada en el entorno de la glorieta de la Minerva. Dicho sitio era hogar de una persona cercana a los Tecos y aunque inicialmente estos dificultaban los contactos entre el obispo Martínez y los antiguos miembros de la FSSPX,¹²² con el paso de los meses se consolidó una relación más cordial entre ellos.

Hacia 1991, Martínez viajó a Argentina para realizar la ordenación como sacerdotes de Sixto Machaca y Álvaro Reyes, la cual se llevó a cabo en el Seminario de Nuestra Señora de Guadalupe en Argentina, de tendencia sedevacantista y entonces dirigido por el padre Morello. Al volver a la capital tapatía, un sector de líderes de los Tecos le exigió al prelado cuentas de su actividad en el país rioplatense, a lo que este respondió: “¿Desde cuándo un obispo debe rendir cuentas a los laicos? La Iglesia está por encima de toda autoridad civil”.¹²³ Con esta afirmación de la tradicional supremacía de la autoridad eclesiástica católica sobre las potestades civiles, se dio la ruptura entre el grupo fundador de la UAG y el obispo Martínez.

Existen otras versiones en torno al origen de la ruptura, pues hay quien dice que algunos dirigentes de los Tecos como Raimundo Guerrero, le comenzaron a exigir que prohibiera la entrada a la capilla a algunas personas o le imponían horarios en los que debía celebrar sus misas;¹²⁴ no obstante, el argumento del obispo Martínez en esta versión fue el mismo: su negativa

¹²² Entrevista al padre Sergio Ruiz realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.

¹²³ Luis Alberto Madrigal, “Semblanza de Su Excelencia Reverendísima Mons. José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez, obispo de la Iglesia católica en México”, Línea Thuc, la sucesión apostólica. <<http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-martinez>>. Consultada el 14 de agosto de 2014.

¹²⁴ Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo), *op. cit.*, 11 de junio de 2014.

a obedecer a un poder civil. Otra versión es que el grupo encabezado por el prelado trató de convencer de entrar en la vida religiosa y en el sacerdocio a hijos de los Leaño con la oposición de los padres,¹²⁵ lo que fue un factor para que estos entraran en conflicto con el jerarca.

Este conflicto entre el prelado sedevacantista y la agrupación reservada católica resultó fuente de rupturas más amplias; algunas familias relevantes que habían sido próximas a los Tecos durante décadas dieron su respaldo al prelado frente al grupo dominante de la Universidad Autónoma de Guadalajara.¹²⁶ La situación, inclusive llegó a afectar a la militancia de agrupaciones subordinadas o “de fachada” de los Tecos, como se ejemplifica por un testimonio de un exintegrante de una organización dedicada a captar miembros, denominada Legión Juvenil Nacionalista,¹²⁷ la cual destacó que sus líderes decidieron romper con los Leaño para apoyar al obispo Martínez.

Después de la ruptura, el prelado sedevacantista obtuvo el apoyo de varios clérigos que se habían distanciado de los Tecos desde años atrás, como los antiguos miembros de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, Rafael Lira, Álvaro Reyes, Sergio Ruiz y Jesús Becerra. Reforzado con este núcleo de sacerdotes y con el apoyo de sus fieles, el obispo Martínez logró fundar un nuevo centro para oficiar la misa en un inmueble ubicado en la intersección de las calles Miguel Blanco y Argentina, colonia Americana. Este lugar recibió el nombre de capilla del Inmaculado Corazón de María y ahí se mantuvo por algún tiempo la actividad esta comunidad.

No obstante, sobrevino una ruptura entre el prelado sedevacantista y Sergio Ruiz, derivada del deseo de este último de fundar una orden religiosa masculina bajo una regla de vida contemplativa (proyecto apoyado inicialmente por los padres Lira, Becerra y Reyes), en tanto que Martínez aspiraba a que los sacerdotes cercanos a él lo apoyasen como si de clero diocesano se tratara.¹²⁸ Según Ruiz, la casa de la calle Miguel Blanco fue adquirida por los

¹²⁵ Entrevista a Antonio Castillejos realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 17 de marzo de 2014.

¹²⁶ Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo), *op. cit.*, 11 de junio de 2014.

¹²⁷ Entrevista a Luis Aceves (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 20 de febrero de 2014.

¹²⁸ Entrevista a Sergio Ruiz, *op. cit.*

feligreses seguidores de él y de un núcleo de clérigos cercano a su proyecto de regulares, pero la puso a nombre de una prima de los Leño que al final la cedió al obispo Martínez, por lo que, a pesar de que ellos tenían más derecho sobre la capilla, la abandonaron para evitar escandalizar a los fieles. Esta ruptura se registró alrededor de 1993 o 1994, después de la cual Martínez quedó nuevamente solo en la atención de sus fieles, al menos hasta 1996, fecha a partir de la cual contó con el auxilio, en sus labores sacerdotales, del clérigo Luis Alberto Madrigal, permaneciendo con el usufructo de la capilla de la calle Miguel Blanco.

La capilla del Inmaculado Corazón de María, del obispo José de Jesús Martínez y Luis Madrigal

A finales de los años noventa, la dupla de Martínez y Madrigal logró ampliar su radio de acción para atender a fieles residentes en el municipio de Jocotepec y en el poblado de Mesón de Copala, ubicados en Jalisco. Adicionalmente, en enero de 1998 impulsaron la fundación de un grupo parecido al Pentatlón Militarizado, dedicado al deporte, el escultismo, la asistencia social, la formación cívica, histórica y espiritual, entre otras actividades enfocadas a la infancia y a la juventud, denominado Asociación Católica San Bernardo,¹²⁹ el cual a partir de mayo de 1999 pasó a denominarse Grupo Cultural y Deportivo San Bernardo. Esta iniciativa fue posible también gracias al apoyo de los laicos José Alberto Martínez, Salvador Gutiérrez e Isaías Hinojosa. Las actividades de formación ponían énfasis en la reivindicación de fechas cívicas propias de la historiografía conservadora, como la consumación de la independencia y por ende la exaltación de Agustín de Iturbide, o cursos y exámenes sobre temas relacionados con la acción del judaísmo y la masonería.¹³⁰

Entre 1999 y 2000 se compró un terreno en Acatlán de Juárez, a 33 kilómetros de Guadalajara, con una extensión de 1 900 metros cuadrados, con la intención de construir ahí una casa de retiros y un seminario. El costo

¹²⁹ “Parte de novedades”, *Para que él reine*, s. p. i., p. 3.

¹³⁰ *Ibid.* pp. 4-5.

del terreno fue de 150 000 pesos y fue pagado por el propio Luis Alberto Madrigal y los laicos Félix Ramírez, Alfonso Gutiérrez y Salvador Gutiérrez.¹³¹ Este terreno se vendió en 2001 para comprar otro en el ejido de San Nicolás de los Belenes, en el poblado de Río Blanco, del municipio de Zapopan, que estaba mejor ubicado aun cuando el costo de este ascendió a 750 000 pesos, pero con facilidades de pagos mensuales. A inicios de 2002 se inició la construcción, en el terreno de Río Blanco, de la ermita de San Miguel Arcángel y de la capilla de Cristo Rey, cuya primera piedra fue colocada por el obispo estadounidense Daniel Dolan, consagrado por el obispo Mark Anthony Pivarunas. Al parecer existió en 2003 el proyecto de construir, en terrenos aledaños al terreno de Río Blanco, una colonia católica¹³² tradicionalista para la cual se habrían repartido 30 lotes entre algunas familias de fieles.

Origen y consolidación de la Obra Mariana Carmelitana (omc)

Después de ocurrido el ya mencionado conflicto entre el obispo José de Jesús Martínez y Sergio Ruiz, este último y los clérigos que lo respaldaron (Jesús Becerra, Álvaro Reyes y Rafael Lira) continuaron celebrando la liturgia tridentina en diversos domicilios de sus feligreses. Con la finalidad de llevar a la realidad su proyecto de crear una congregación de religiosos contemplativos, el 3 de octubre de 1995 fue fundada la Obra Mariana Carmelitana (omc).¹³³ Sergio Ruiz Vallejo, quien se impuso el nombre religioso de “Fray Juan de Jesús”, dirigió la agrupación de regulares mencionada, la cual se propuso seguir la regla de san Juan de la Cruz, vigente en los monasterios carmelitas previamente al Concilio Vaticano II.

Los miembros de la omc comenzaron su vida como comunidad oficiando la liturgia tridentina en diversos domicilios; primero, en uno localizado en la calle San Pablo en la zona de Chapalita, posteriormente en la calle Polonia de la colonia Moderna y después en una casa de calle Reforma en el

¹³¹ *Ibid.*, p. 4.

¹³² *Ibid.*, p. 9.

¹³³ Entrevista a Salvador Escobedo realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de abril de 2014.

Centro, hasta su establecimiento definitivo en un inmueble de la colonia Moderna, en la calle Francia.¹³⁴ Hubo un intento por crear un seminario en Chapala y hacer venir al obispo Andrés Morello para dirigirlo, lo que no se logró debido a ciertas exigencias de Sergio Ruiz, que el obispo argentino consideró exageradas.¹³⁵ La Obra Mariana Carmelitana también ha desarrollado iniciativas educativas, ya que cuenta con un pequeño establecimiento de educación primaria y secundaria, en donde no sólo se imparten materias religiosas, sino que los alumnos acuden diariamente a la misa, al finalizar sus clases.

Al menos hasta el momento de la investigación en 2014, la OMC tenía una relación cordial con el prelado Mark Anthony Pivarunas, quien también los apoyaba con las consagraciones sacerdotales.¹³⁶ La congregación tiene una capilla en el poblado de El Carmen, Jalisco, la cual originalmente era atendida por el padre Benjamín Campos,¹³⁷ quien llegó a dicho poblado en julio de 1986, llamado por un sector del pueblo para sustituir al sacerdote posconciliar del lugar debido a las conductas inapropiadas y abusos litúrgicos en que incurrió.¹³⁸ Según testimonios, en dicho sitio la mitad de la gente es tradicionalista.

Los detractores del líder y fundador de la Obra Mariana Carmelitana lo han atacado al señalarlo como un “judío falsamente converso”. Con relación a esto, en su testimonio, el propio Sergio Ruiz considera que aun cuando fue en su juventud un simpatizante del nacionalsocialismo,¹³⁹ con el paso del tiempo llegó a la conclusión de que los judíos tendrán una función central en el juicio final por lo que creía imperativo, en lugar de odiarlos, pedir a Dios y trabajar por su cristianización. Esta actitud le ha valido las críticas

¹³⁴ Entrevista al padre Sergio Ruiz, *op. cit.*

¹³⁵ Entrevista al padre Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014.

¹³⁶ Entrevista al padre Sergio Ruiz realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 19 de febrero de 2014.

¹³⁷ Entrevista a Salvador Escobedo, *op. cit.*

¹³⁸ “En El Carmen Jal. prefieren la misa de siempre codificada por san Pío V”, *Integridad Mexicana*, núm. 41, época III, octubre de 1986, pp. 13-14, en AHAG, sección Folletería, serie Publicaciones periódicas, caja Integridad 1969-1991.

¹³⁹ Entrevista al padre Sergio Ruiz, *op. cit.*, 19 de febrero de 2014.

de personas más radicalmente antijudías,¹⁴⁰ quienes además de acusarlo de tener ascendencia judía, piensan que está obsesionado con el papel que él personalmente pueda tener en la conversión de los judíos de los tiempos apocalípticos.

Desarrollo de la Fundación San Vicente Ferrer

La Fundación San Vicente Ferrer (FSVF) fue fundada por los hermanos de sangre y sacerdotes argentinos Hugo Daniel ¹⁴¹ y Juan José Squetino, quienes eran, al momento de iniciar dicha congregación, colaboradores del obispo Carmona y lo siguieron siendo hasta que este falleció a finales de 1991. Antes de morir el prelado guerrerense, los Squetino fueron enviados a Guadalajara a colaborar como clérigos con el obispo José de Jesús Martínez, pero cuando rompió con los Tecos, los hermanos argentinos permanecieron un tiempo celebrando la liturgia en la capilla de la calle 8 de Julio, bajo la órbita de influencia de los fundadores de la UAG.¹⁴²

No obstante, también estos sacerdotes se negaron a lo que consideraron un afán de control por parte de los Tecos y con el argumento de mantener la independencia de la FSVF, rompieron contacto con la organización reservada o cualquiera de sus allegados.¹⁴³ Cuando se dio este rompimiento, la congregación fundada por los Squetino tomó bajo su asesoría espiritual a las monjas de la orden denominada Hijas de la Divina Providencia, congregación fundada por Carmona,¹⁴⁴ la cual contaba en 1992 con 17 religiosas.

El sacerdote exjesuita Benjamín Campos oficiaba a principios de los noventa en una casa que algunos de sus fieles habían adquirido en la calle Arista, en la colonia Centro. Fungieron como copropietarios a favor del

¹⁴⁰ Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo), *op. cit.*, 6 de junio de 2014.

¹⁴¹ Este personaje renunció a la vida clerical después de unos años y regresó a su país natal.

¹⁴² Entrevista al padre Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014.

¹⁴³ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 12 de agosto de 2014.

¹⁴⁴ "Para mi vivir es Cristo", *Claves*, año 1 núm. 2 octubre de 1992, p. 8; y entrevista al padre Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014. Hay algunas otras congregaciones femeninas con este mismo nombre o similares bajo la obediencia de la institucionalidad "oficial" de la Iglesia católica romana.

padre Campos, el doctor Ramos Santos, ligado a los Tecos y el ingeniero Antonio Castillejos.¹⁴⁵ Sin embargo, cuando el padre Campos se fue de Guadalajara para residir en Saltillo, donde murió, los hermanos Squetino llegaron al inmueble acogidos por los fieles del jesuita y asumieron el control total del inmueble.

La congregación fundada por los Squetino editó una revista entre 1992 y 1993 llamada *Claves*, en la que se podían encontrar diversos elementos doctrinales e ideológicos que pretendían difundir entre sus fieles. En la proclamación de principios de la Fundación San Vicente Ferrer publicada en el número de la revista correspondiente a agosto de 1992, se puede leer lo siguiente:

Nosotros no estamos en comunión con el hereje público [refiriéndose a Juan Pablo II] y lo rechazamos como Papa legítimo proclamando la vacancia de la sede apostólica en su estado jurídico más puro [...] tenemos por heréticas las doctrinas del Concilio y posconcilio, que ha sustituido la realidad divino-humana de la Iglesia por su símbolo veterotestamentario, reduciéndola de cuerpo místico de Cristo a pueblo de Dios. Carol [sic] Wojtyla encabeza la abolición de la Fe, para consolidar la instauración de la nueva religión universal del judeo-cristianismo. Con él la mayoría de los obispos han apostatado de la Fe: los signos son del Cordero, pero la voz es del Dragón.¹⁴⁶

Como puede observarse, el rechazo de la FSFV al pontífice entonces reinante era radical, al señalar al Papa polaco como un aliado del judaísmo. Al comenzar su actividad, la congregación se consideraba a sí misma, al igual que otros sedevacantistas tapatíos, como cercana al prelado estadounidense Mark Anthony Pivarunas,¹⁴⁷ siendo él quien realizó algunas ordenaciones presbiterales que beneficiaron a la FSFV. Sin embargo, poco a poco Juan José Squetino,

¹⁴⁵ Entrevista a Antonio Castillejos, *op. cit.*, 17 de marzo de 2014.

¹⁴⁶ "Fundación San Vicente Ferrer, proclamación de principios", *Claves*, año 1, núm. 1, agosto de 1992, p. 2.

¹⁴⁷ "Aviso de la Fundación San Vicente Ferrer", *Claves*, año 1, núm. 1, agosto de 1992, p. 2.

sea por su anhelo de mayor independencia o por la cercanía de Pivarunas a la Sociedad Sacerdotal Trento, la cual se hizo más notoria con la consagración de Martín Dávila Gándara, buscó el nombramiento como obispo, el cual logró obtener al ser consagrado en el año 2000 por José Urbina Aznar, clérigo que sin embargo es casado,¹⁴⁸ circunstancia que generó dudas sobre la legitimidad episcopal del argentino entre sus detractores de otros núcleos sedevacantistas. Por ejemplo, Sergio Ruiz colaboraba con Squetino, pero a raíz de su consagración desconfió de él y se distanció de la FSFV.¹⁴⁹

A diferencia de otros sedevacantistas, la congregación fundada por los Squetino considera que es indispensable dar los pasos necesarios para terminar con la vacancia de la sede romana, por lo que no descartaría la necesidad de un cónclave tradicionalista. Desde luego, atacaba a quienes no creían que el nombramiento de un nuevo Papa fuera posible, pues decía que la acefalia de la Iglesia “que ya dura medio siglo, es por parte de los responsables un rechazo al reinado visible de Cristo [...] tal herejía de la acefalía, sin querer su extinción, es contra la Tradición unánime de la Iglesia fiel, durante todos los siglos con 260 Papas y 20 Concilios. Los herejes siempre rechazaron la autoridad divina de la Sede de Pedro y estas personas anticonclavistas siguen las herejías de los luteranos, jansenistas, liberales y modernistas”.¹⁵⁰

El obispo Squetino ha sido duramente criticado, aun entre los propios sedevacantistas, por haber apoyado la celebración de un cónclave para elegir un nuevo Papa que agradase a los tradicionalistas y después por promover la obediencia al supuesto Papa electo. Se dice que un grupo de sedevacantistas de varios países, entre los que estuvieron clérigos ligados a la FSFV como el obispo Urbina Aznar, quien consagró obispo a Squetino, realizó un cónclave, promovido por el argentino Roberto Gorostiaga, el 29 de junio de 1994 en la ciudad de Asís, en el que se eligió como nuevo Papa al sudafricano Víctor von Pentz, con el nombre de Lino II.¹⁵¹ Sin embargo, aun-

¹⁴⁸ “Panorama actual del tradicionalismo en la presente crisis”, *Trento*, edición especial 2003, p. 37.

¹⁴⁹ Entrevista al padre Sergio Ruiz, *op. cit.*, 20 de marzo de 2014.

¹⁵⁰ Homero Johas, *El dragón con la voz de cordero, disimulación de la autoridad de Dios*, Guadalajara, Fundación San Vicente Ferrer, s. f., pp. 4-5.

¹⁵¹ Entrevista al padre Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014.

que aceptó el cargo, dejó de tener contacto durante varios años aun con los mismos que lo habían elegido, por lo que su nombramiento fue reconocido cada vez por menos personas, hasta que cayó en el olvido.

No obstante, un folleto publicado por la FSFV dice de ellos: “Estamos cercados por ‘falsos Cristos’. Cada uno de ellos dice: ‘Cristo está aquí’ o ‘Cristo está allí’. Todos rechazan al verdadero sucesor de Pedro. Todos son anticonclavistas, con relación a un Papa verdadero y aceptan los cónclaves democráticos y agnósticos para elegir un hereje [refiriéndose con ello a los lefebvristas que reconocen a los Papas]”.¹⁵²

Presencia en México de la Sociedad Católica de Jesús y María (padre Jesús Becerra)

La SCJM es una congregación sedevacantista con sede principal en Argentina y es regida por el obispo Andrés Morello, cuenta con varios sacerdotes que después de la crisis de 1989 abandonaron la FSSPX. En México, su representante principal fue el clérigo Jesús Becerra (fallecido en 2024), antiguo miembro de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y de la Obra Mariana Carmelitana. Según su antiguo superior, Sergio Ruiz, fue expulsado de la congregación regida por él, al ser “demasiado cercano a los Tecos”¹⁵³ en un contexto en que el distanciamiento entre el admirador de la regla de san Juan de la Cruz y la organización reservada estaba en un momento álgido. No obstante, otras fuentes orales,¹⁵⁴ incluyendo el testimonio del propio padre Becerra,¹⁵⁵ hablan de que su salida de la OMC fue resultado de que su vocación era más afín a la labor sacerdotal y no al seguimiento de una regla conventual. Después de dicha separación, a mediados de los años noventa, Becerra contactó al obispo sedevacantista Robert McKenna y, por un breve tiempo, a Donald Sanborn. McKenna posteriormente le recomendó contactar a José de Jesús Roberto Martínez, con quien llevó

¹⁵² Johas, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵³ Entrevista al padre Sergio Ruiz, *op. cit.*, 20 de marzo de 2014.

¹⁵⁴ Entrevista a Salvador Escobedo, *op. cit.*

¹⁵⁵ Entrevista al padre Jesús Becerra, *op. cit.*, 2 de octubre de 2014.

una buena relación.¹⁵⁶ El lugar en el que Becerra celebraba la misa después de abandonar el grupo de Sergio Ruiz fue la casa de su mamá, ubicada en la avenida Guadalupe en la colonia Chapalita, la que después se convirtió en la capilla de la Inmaculada Concepción.

A partir de 1998, Becerra quedó a cargo de la iglesia de San José en el municipio de Tonalá, la cual desde 1996 era atendida por el padre Luis Jurado y después por Luis Armando Argueta; se construyó en un terreno donado por José Claro Guzmán Cortés,¹⁵⁷ un antiguo feligrés de la comunidad de Puruarán, que, al llegar a Tonalá decepcionado de la experiencia michoacana, adquirió un molino de nixtamal. El núcleo de personas que asistía a esa capilla a mediados de los noventa frecuentaba la comunidad del obispo José de Jesús Martínez, hasta que este les recomendó contactar a Becerra, quien tenía una relación cordial con los Tecos y con la SST, pues desde que se instaló en la capilla de la avenida Guadalupe asisten varias personas ligadas a la UAG, lo cual no excluye que también asistan a su capilla algunos opositores al grupo reservado. En cierta forma Becerra trató de tener cierta neutralidad.

El fenómeno de las capillas de los sacerdotes “independientes”

En este apartado se mencionarán algunas “capillas independientes”, fenómeno derivado de escisiones de los grupos sedevacantistas de los que se ha hablado y liderados por uno o dos sacerdotes con total autonomía. Estos núcleos son, por lo general, constituidos por un pequeño número de fieles, pero constituyen una muestra del grado de fragmentación al que puede llegar el sector más radicalizado del tradicionalismo.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Idem.*

Capilla Santa Cecilia (Mariano Speroni y el obispo Luis Armando Argueta)

Fue en 1999 cuando por disposición de la Fundación San Vicente Ferrer, arribó a Guadalajara el argentino Mariano Speroni quien, habiendo recibido el hábito de fraile capuchino en una congregación franciscana tradicionalista de su país natal, tomó el nombre de fray León de la Inmaculada. Su objetivo era iniciar un establecimiento conventual bajo la regla de san Francisco, lo que no se logró, según testimonios, por el poco interés que Juan José Squetino puso en el proyecto.¹⁵⁸ Ante ello, en 2002 Speroni abandonó la agrupación fundada por sus compatriotas, después de lo cual oficiaba las misas en distintos domicilios de sus feligreses hasta que se estableció una temporada en un sitio cercano a la llamada Glorieta de la Bandera en la intersección de calzada del Ejército y boulevard Marcelino García Barragán.¹⁵⁹ Las ceremonias continuaron en dicho domicilio durante cerca de 10 años, hasta que familiares del ingeniero Antonio Castillejos acondicionaron para su uso litúrgico, como se detallará más adelante, parte de una vivienda en la calle Belén, en el Centro.

Castillejos se separó de la FSVF a partir de 1999 o 2000, a pesar de que los problemas entre este laico y Squetino se habían venido dando desde aproximadamente 1994; la causa principal de esta separación fue una intervención de Squetino en un conflicto relativo a la vida matrimonial del mencionado feligrés, según lo mencionó el propio Castillejos.¹⁶⁰ Argumentó su separación proclamando, en un escrito que repartió como volante, que la FSVF era una quinta columna en la Iglesia, que era un “anexo” de la *lefebvrista* FSSPX y que estaba protestantizando el culto, pues aun cuando celebran la misa tridentina, omitían en sus ceremonias el uso del canto gregoriano y promovían que los fieles participaran en los cantos.¹⁶¹ En este escrito tam-

¹⁵⁸ Entrevista a Luis Aceves (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ Entrevista a Antonio Castillejos, *op. cit.*, 17 de marzo de 2014.

¹⁶¹ Antonio Castillejos, “Fundación San Vicente Ferrer, otra quinta columna en la Iglesia” (texto inédito repartido como volante), en los años 1999-2000, pp. 1-2.

bién se hace notar un cierto antijesuitismo pues se acusa tanto a la FSSPX como a la FSVF de tener una fuerte influencia de la Compañía de Jesús, que habría encerrado las prácticas de piedad en un racionalismo excesivo.¹⁶² Las críticas contra el obispo Squetino se resumen en el siguiente párrafo:

Si en lugar de transformar el rebaño remanente se andan buscando obispados, husmeando y comentando lo que hacen los sectarios con sus jerarcas, calificando de cismáticos a los que no somos sus adictos, echándose un round de sombra con “las sociedades secretas” (con su obstinado ataque a los sacerdotes de Trento) fabricando intrigas y calumnias a quienes no son sus incondicionales y hasta buscando como ablandarnos para aceptar un “Papa”, quedaremos en la condición de ovejas esquilmadas y abatidas.¹⁶³

La familia Castillejos fue pieza fundamental para la fundación de la capilla de Santa Cecilia, por lo que el documento citado es representativo de la oposición entre fray Mariano Speroni y los dirigentes de la FSVF. La capilla de Santa Cecilia era originalmente una casa ubicada en la calle de Belén, en la colonia Centro, que rentaba para una escuela de música Ernesto Castillejos, uno de los hijos de Antonio, pero entre 2011 y 2012 Mariano Speroni fue recibido en un espacio de dicho inmueble que le fue acondicionando poco a poco como capilla para la celebración de la misa.¹⁶⁴ Después de un tiempo, la casa dejó de funcionar como escuela de música y fue destinada en su totalidad como habitación tanto de Speroni como del obispo Luis Armando Argueta, quienes en 2014 oficiaban en este lugar. La familia Castillejos en ese entonces pagaba íntegramente la renta del inmueble.

El ahora obispo Luis Armando Argueta, de origen guatemalteco, fue uno de los seminaristas que abandonaron la FSSPX en 1989 y que luego se integró a la FSVF. Además de asesorar a Antonio Castillejos en la redacción

¹⁶² *Ibid.*, p. 4.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁴ Entrevista a Antonio Castillejos, *op. cit.*, 17 de marzo de 2014.

de su escrito de denuncia contra la congregación liderada por Squetino, renunció a la misma. Argueta recibió la unción episcopal en 2007 de manos de José Urbina Aznar¹⁶⁵ que, como se recordará, era cuestionado por ser un hombre que aun habiendo contraído matrimonio recibió las órdenes sagradas. En 2014, este personaje colaboraba en la impartición de sacramentos en la capilla Santa Cecilia, dejando el liderazgo de dicha comunidad en manos de Speroni, aun cuando el guatemalteco tuviese un rango mayor por su condición de obispo.

Capilla Nuestra Señora del Carmen (padre Rafael Lira)

El padre Rafael Lira, también del grupo de sacerdotes que dejó la FSSPX en 1989, fue ordenado por monseñor Marcel Lefebvre en noviembre de 1986.¹⁶⁶ Abandonó también la congregación fundada por Sergio Ruiz porque prefirió, al igual que el padre Becerra, la vida sacerdotal en lugar de la regular. Aunado a ello consideraba que el fundador de la OMC no siempre cumplía con las reglas de su propia congregación y no estuvo de acuerdo con su estilo de liderazgo.¹⁶⁷ No obstante lo anterior, Ruiz argumentó que Lira salió de la Obra por no estar acostumbrado a seguir las reglas de obediencia de una orden conventual.¹⁶⁸

Lira se unió de manera temporal a la capilla de Mariano Speroni, pero varios feligreses lo seguían a él con cierta preferencia, por lo que decidió formar una capilla por su cuenta. El establecimiento donde Lira comenzó a officiar la misa ante sus fieles estuvo localizado en la calle de Durango, próxima a la intersección de Federalismo y Ávila Camacho. Es pertinente señalar que en una pequeña vitrina ubicada en una esquina se podían observar, en 2014, varios libros de Salvador Borrego y de otros autores antijudíos, así como obras contra la masonería, lo que podría ser indicativo del bagaje ideológico de algunos de los asistentes.

¹⁶⁵ "Monseñor Argueta en Argentina". <<http://sursumcordablog.blogspot.mx/2010/08/monsenor-argueta-en-argentina.html>>. Consultada el 24 de julio de 2014.

¹⁶⁶ Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo), *op. cit.*, 3 de julio de 2014.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ Entrevista al padre Sergio Ruiz, *op. cit.*, 20 de marzo de 2014.

Capilla de Cristo Rey (monseñor Luis Alberto Madrigal)

El obispo Luis Alberto Madrigal fue uno de los que abandonó el seminario de La Reja en 1989 y, después de cursar estudios en otros seminarios de tendencia sedevacantista, fue ordenado sacerdote en 1996 por el obispo José de Jesús Martínez, de quien fue ayudante durante sus últimos años de vida y de quien se considera sucesor.

Cuando en 2008 falleció dicho prelado, Madrigal se mantuvo de forma temporal a cargo de la capilla de la calle Miguel Blanco (que recibió por nombre capilla de la Inmaculada Concepción) pero cambiaría su lugar de residencia al ejido San Nicolás de los Belenes, del poblado de Río Blanco, en el municipio de Zapopan, en donde construyó la capilla de Cristo Rey. Fue consagrado obispo por el jerarca Louis Vezellis de Estados Unidos, en 2010. Una página web afín señalaba lo siguiente acerca de la forma en que Madrigal llevaba adelante su ministerio: “Su estilo se ajusta a una religiosidad jerárquica y autoritaria que implica una mentalidad militante: no es casualidad que fieles al padre le llamen con admiración, el ‘padre militar’ pues como él dice, a un católico se le debe concebir como un soldado de la Santa Madre Iglesia y a un sacerdote como lo que es; uno de los capitanes que mandan, corrigen y dan ejemplo”.¹⁶⁹

Madrigal ha continuado la actividad del Grupo Cultural y Deportivo San Bernardo y cuenta, según testimonios, con apoyo económico de los Tecos, pues a pesar de que su mentor José de Jesús Martínez se separó de la influencia de la organización reservada en 1991, esta atrajo al líder de la capilla de Cristo Rey a su radio de influencia aunque de manera no tan abierta.¹⁷⁰ Madrigal, en todo caso, mantiene contactos cordiales con el grupo creador de la UAG, aunque no se puede decir que controlen sus actividades.¹⁷¹

¹⁶⁹ “Biografía Monseñor Madrigal”, Línea Thuc, la sucesión apostólica. <<http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-madrigal>>. Consultada el 14 de agosto de 2014.

¹⁷⁰ Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo), *op. cit.*, 20 de julio de 2014.

¹⁷¹ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 12 de agosto de 2014.

La Sociedad Sacerdotal Trento, principal aglutinante de los sedevacantistas pro Tecos

La Sociedad Sacerdotal Trento, sucesora de la Unión Católica Trento a partir de 1993, como se comentó en el capítulo IV de este libro, es una agrupación sedevacantista que, desde la década de los noventa, tiene una relación relativamente cercana con los Tecos, lo cual se puede deducir de que esta congregación al igual que los centros de misa dirigidos por el padre Becerra, solían atender fieles cercanos o al menos no adversarios a la agrupación reservada. Según algunos testimonios la relación entre los Tecos y la UCT, especialmente con Gloria Riestra, fue cordial, pero no de control; de acuerdo con algunos testimonios, después de la muerte de Carmona, los Tecos tuvieron un poder de decisión relativamente mayor en lo que hoy es la SST,¹⁷² aunque no necesariamente un dominio absoluto.

Cuando en 1992 los Squetino salieron de la órbita de influencia de los Tecos, la capilla de la calle 8 de Julio fue atendida por los sacerdotes Sixto Machaca (quien en ese entonces no era parte de la Sociedad Sacerdotal Trento y después se asentó en Jumiltepec, Morelos) y Luis Armando Argueta, ambos por esos años eran más afines al grupo de la UAG, pero después de que aquellos se alejaron de estos, aproximadamente en 1998 llegó a dicha capilla la SST,¹⁷³ representada por el padre Merardo Loya quien fue el primer clérigo de dicha congregación residente en Guadalajara, aunque por un breve tiempo. Para 1999 los sacerdotes de la Sociedad Sacerdotal Trento eran tres: José Francisco Jiménez, David Contreras y Martín Gómez.¹⁷⁴ En ese mismo año llegó también a la capital jalisciense el padre Daniel Pérez Gómez.¹⁷⁵

Los clérigos de esta agrupación, adicionalmente a la capilla de la calle 8 de Julio, celebraban la liturgia tridentina en la iglesia de Nuestra

¹⁷² Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo), *op. cit.*, 5 de junio de 2014.

¹⁷³ Entrevista al padre Francisco Jiménez de Santiago realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 18 de noviembre de 2014.

¹⁷⁴ "Crónica de los eventos", *Trento*, edición especial, 2003, p. 3.

¹⁷⁵ Entrevista al padre Francisco Jiménez de Santiago, *op. cit.*

Señora del Rosario en la colonia Santa Margarita (calle de Santo Domingo), una zona donde a principios de los años setenta las autoridades de la UAG mandaron construir viviendas para los trabajadores de la institución y es conocida popularmente con el mote de “Tecolandia”.¹⁷⁶ Asimismo oficiaban en el oratorio San Miguel Arcángel ubicado en el callejón del Arco, en la colonia Villa Universitaria, en una propiedad perteneciente al señor Miguel Laviaga¹⁷⁷ –un alto dirigente de la institución universitaria de los Tecos–, situada de hecho en la zona de la Ciudad Universitaria de la Autónoma de Guadalajara y del estadio 3 de Marzo. Además, los Leaño les donaron un terreno cerca de la esquina de las avenidas Periférico y Acueducto, donde se instaló la pequeña capilla del Rosario.¹⁷⁸ También se celebra la misa todos los días a las 10 am en una capilla ubicada dentro de las instalaciones de la UAG.

En 1999 el obispo Mark Pivarunas quien, como se mencionó en el capítulo anterior, después de la muerte de Carmona fue muy cercano a la congregación fundada por este, consagró a Martín Dávila Gándara como obispo de la Sociedad Sacerdotal Trento, con lo que esta asociación tuvo ya completa autonomía para realizar ordenaciones. Cabe mencionar que la validez de la consagración como obispo de Pivarunas es cuestionada por algunos detractores de la SST, quienes argumentan que el prelado estadounidense fue ordenado como sacerdote por un obispo ligado al veterocatolicismo, de apellido Brown.¹⁷⁹

Del 26 al 30 de agosto de 2002 se llevó a cabo, bajo los auspicios de la Sociedad Sacerdotal Trento en Ciudad Juárez, la Primera Convención Internacional por la Unidad Sacerdotal,¹⁸⁰ un intento de unificar criterios en el sedevacantismo al que, sin embargo, sólo asistieron sacerdotes de la SST y fue presidido por los obispos Martín Dávila y Mark Anthony Pivarunas.

¹⁷⁶ Entrevista a Agustín Márquez (pseudónimo), *op. cit.*, 5 de junio de 2014.

¹⁷⁷ Entrevista al padre Francisco Jiménez de Santiago, *op. cit.*

¹⁷⁸ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 12 de agosto de 2014.

¹⁷⁹ Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo), *op. cit.*

¹⁸⁰ “Directorio”, *Trento*, edición especial, año 3, núm. 7, mayo 1999, p. 28.

En 2014 y desde hacía algunos años, los sacerdotes de la Sociedad Sacerdotal Trento que celebraban la misa tradicional en Guadalajara eran los padres Jaime Preciado Monzón y Daniel Armando Pérez Gómez. Este último convocó en 2005 al Primer Congreso Nacional de la Adoración Nocturna Mexicana en donde se reunieron jóvenes y adultos sedevacantistas de todo el país,¹⁸¹ experiencia que se repitió en 2006 y 2008, en las cuales inclusive la UAG llegó a prestar sus instalaciones.¹⁸² El evento es una muestra de que esta agrupación es quizás la única sedevacantista de alcance verdaderamente nacional, logro alcanzado en buena medida gracias al apoyo de los Tecos.

La SST ha tenido una rivalidad constante tanto con la FSVF como con la OMC, de cuyos líderes se expresaron en 2003 de la siguiente forma: “Tanto Squetino como el padre Sergio Ruiz de Guadalajara, tienen puesto su empeño en dañar y levantar intrigas contra la SST, publican y envían cartas anónimas contra nosotros de lo más calumniosas, inventando cosas que sólo pueden proceder del odio y de la malicia, infundios que no han podido demostrar porque son solo eso, mentiras y porque ni siquiera se atreven a dar la cara escondiéndose siempre tras el anonimato”.¹⁸³

La Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Guadalajara de los años noventa a 2014

Después del conflicto de 1989, los fieles de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X se dividieron, algunos continuaron asistiendo con el obispo José de Jesús Martínez y otros, los que permanecieron totalmente fieles a la autoridad del arzobispo Marcel Lefebvre encabezados por el sacerdote Silvano Bernabe,¹⁸⁴ luego de celebrar por un tiempo la misa en casa de la familia Nordin

¹⁸¹ Ángel Atanasio Íñiguez González, “Una gran obra de Dios, el ejército del Señor sigue creciendo”, *Trento*, año 18 núm. 17, abril 2013, p. 19.

¹⁸² Entrevista a Marcelino Espinoza realizada por Austreberto Martínez, Atlatláhuacan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

¹⁸³ “Panorama actual del tradicionalismo en la presente crisis”, *Trento*, edición especial, 2003, pp. 37-38.

¹⁸⁴ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 10 de agosto de 2014.

(que continuó siendo fiel a la FSSPX),¹⁸⁵ compraron (con la aportación colectiva de los feligreses) una bodega en la calle de Arista, en la zona de la colonia Santa Teresita, que comenzó a funcionar como capilla en octubre de 1989.¹⁸⁶ En ese lugar poco a poco fueron construyendo la que actualmente es la iglesia dedicada a San Atanasio, aunque el priorato de San Atanasio, como estructura dentro de la FSSPX, fue suprimido temporalmente y se restableció oficialmente hasta 1993.

En ese año fue nombrado nuevo prior el padre Jean Espi, quien se desempeñó en el cargo hasta 2000 y de este año al 2005 el cargo de superior del priorato fue ocupado por el padre Samuel Bon.¹⁸⁷ En 2005, después de un breve periodo en que estuvo a cargo el padre Mario Trejo, fue nombrado nuevo prior Jorge Amozorrutia, sacerdote admirador de los cristeros y quien reivindicaba de manera frecuente algunos aspectos de la visión conservadora de la historia nacional y el nacionalismo guadalupanista; con él iniciaron las ceremonias en honor de la bandera los días cercanos al 27 de septiembre,¹⁸⁸ dejando el cargo en agosto de 2014. Según un testimonio, fue Amozorrutia quien le dio la extremaunción a Antonio Leaño Álvarez del Castillo justo antes de su muerte en 2010 y fue él quien se encargó de bendecir la inauguración de la Plaza Andares, otra de las propiedades de los Leaño.¹⁸⁹ En todo caso, los Leaño actuaban, hasta 2014 al menos, como benefactores de la FSSPX, aunque no aportando sumas demasiado cuantiosas.¹⁹⁰

En el mismo predio de la capilla San Atanasio también construyeron una escuela donde imparten clases de educación primaria y de secundaria, y además de las materias habituales, se les instruye en religión, y la historia se enseña desde el punto de vista de la historiografía conservadora. Este centro educativo se denomina Academia Niño Jesús de Praga, se estableció en

¹⁸⁵ Entrevista a Jaime Bernabé, *op. cit.*

¹⁸⁶ Bernard Tissier de Mallerais, "Un combate por la Iglesia, Los hijos de los cristeros", *Dios Nunca Muere*, edición especial, núms. 34, 35 y 36, 2011, p. 10.

¹⁸⁷ Entrevista al padre Jorge Amozorrutia, "Capilla San Atanasio", *Dios Nunca Muere*, año 2011, núms. 34, 35 y 36, p. 31.

¹⁸⁸ Entrevista a Adela Uribe realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

¹⁸⁹ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 12 de agosto de 2014.

¹⁹⁰ Entrevista a Édgar Fernández realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 14 de agosto de 2014.

1996¹⁹¹ y en 2011 tenía 48 niños en kínder y primaria, y 13 en los llamados “talleres de secundaria”.¹⁹² Un criterio de elección para que un niño pueda ingresar a la institución es que su familia no tenga televisión y sea tradicionalista.¹⁹³ Cuando empezó la construcción de este plantel escolar, el arquitecto donó 50 % de los gastos, pues era simpatizante de la FSSPX.

Actualmente el priorato de San Atanasio atiende a los fieles de la congregación fundada por monseñor Lefebvre no sólo de Guadalajara y Zapotiltic, sino también en los poblados de Villa de Álvarez, Colima, San Ignacio Cerro Gordo, Jalisco, y León Guanajuato.

La Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y Una Voce en Guadalajara, una visión conservadora intransigente desde la Iglesia posconciliar

Una Voce fue una asociación de laicos que surgió en Europa a mediados de los años sesenta, aun antes de que se estableciera la nueva misa. Surgió primero con el objetivo de preservar el canto gregoriano en las misas y después asumió el propósito de preservar la misa tridentina, por lo que su área de acción es enteramente litúrgica y cultural, referida a la conservación del arte sacro y de la música gregoriana; por eso excluye cualquier otro cuestionamiento a las directrices de la Iglesia posconciliar, por ejemplo en materia de libertad religiosa, de relaciones con los judíos o de ecumenismo.¹⁹⁴ En esos temas, Una Voce sigue de manera oficial los lineamientos de la jerarquía institucional, aunque algunos miembros a rótulo individual cuestionen estos puntos.

En Guadalajara se estableció un poco tardíamente, apenas en 2008. Los miembros de Una Voce auspiciaron la llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP), organización conservadora intransigente fiel al papado, aunque representantes de esta ya habían sostenido conversaciones

¹⁹¹ Entrevista a Jaime Bernabe, *op. cit.*

¹⁹² Entrevista a Jorge Amozorrutia, “Capilla San Atanasio”..., p. 32.

¹⁹³ Entrevista a Alejandro Casados, *op. cit.*, 12 de agosto de 2014.

¹⁹⁴ Entrevista a Édgar Fernández realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de agosto de 2014.

con el cardenal Sandoval Íñiguez desde junio de 2006,¹⁹⁵ en las cuales el prelado les ofreció la posibilidad de otorgarles un templo para que pudieran establecerse en la capital jalisciense. Según el propio arzobispo, recibió a los representantes de la FSSP por consejo del cardenal colombiano Darío Castillón Hoyos,¹⁹⁶ quien era en ese momento presidente de la Comisión Pontifica Ecclesia Dei, especializada en las congregaciones intransigentistas bajo la autoridad del Vaticano.

En 2007 acudieron a Guadalajara, para entrevistarse con Sandoval, representantes del Instituto del Buen Pastor,¹⁹⁷ también buscando la posibilidad de establecerse en la ciudad tapatía, pero eso no fue posible porque en cierta forma ya había un compromiso por parte de la Arquidiócesis para la llegada de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro.

Los primeros padres de esta congregación que llegaron a Guadalajara fueron Franz Prossinger y el padre Jonathan Romanoski (quien recién había sido ordenado); comenzaron visitando Guadalajara de forma esporádica para celebrar la misa, y ocasionalmente aprovechaban la oportunidad para hacer visitas al cardenal Sandoval Íñiguez. En esta etapa recibieron el apoyo de la familia del estadounidense Frank Denke.¹⁹⁸ El primer templo en el que la FSSP celebró sus liturgias desde 2008, fue el de San Isidro, ubicado en la calle Sabino Delgado de la colonia La Villa en Zapopan, pero estuvo ahí poco tiempo para luego establecerse en la iglesia de San Pedro Apóstol de la colonia Vallarta Poniente. Sin embargo, en este último lugar no contaba con la titularidad del templo, de ahí que compartía espacios con los sacerdotes posconciliares que originalmente estaban en el sitio. Esto ocasionó que en dicha iglesia hubiera quejas de un sector de los fieles que

¹⁹⁵ Entrevista al padre Jonathan Romanoski realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

¹⁹⁶ Entrevista a Juan Sandoval Íñiguez realizada por Austreberto Martínez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

¹⁹⁷ Entrevista al padre Jonathan Romanoski, *op. cit.* El Instituto del Buen Pastor es otra congregación conservadora intransigente con objetivos muy similares a la FSSP, fundada en 2006 por los sacerdotes franceses Paul Aulagnier, Philippe Laguérie, Christophe Hery y Henri Forestier que fueron expulsados de la FSSPX por estar a favor de llegar a acuerdos con el Vaticano.

¹⁹⁸ *Idem.*

acusaron ante la Arquidiócesis de Guadalajara a la congregación de promover la división entre los feligreses.¹⁹⁹ El sacerdote encargado del templo incluso acusaba a los sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro de ser lefebvristas. En 2010 el padre Keneth Fryar sustituyó a Prossinger. A partir de 2011 oficiaron durante un año en una iglesia en la colonia San Javier y aproximadamente en octubre de 2012 les otorgaron en titularidad la iglesia de Nuestra Señora del Pilar en la colonia Centro.²⁰⁰

Según el líder nacional de Una Voce, Édgar Fernández, algunos miembros de la familia Leño apoyaban en 2014 a esta organización en lo económico o logístico o en promoción de eventos.²⁰¹ Llama la atención que una de las auspiciadoras de Una Voce en México sea Martha Leño Espinosa,²⁰² una de las integrantes de la familia dirigente de los Tecos, quienes incluso han llegado con cierta frecuencia a solicitar misas a los sacerdotes de la FSSP.

Esto debe analizarse a la luz de las relaciones cordiales entre la jerarquía católica oficial y los Tecos. Como se comentó anteriormente, cuando Antonio Leño Álvarez del Castillo estaba a punto de morir le fue a dar la extremaunción el padre Amozorrutia de la FSSPX, pero una vez muerto se dice que le celebraron tres misas, una de las cuales fue presidida por un sacerdote del Opus Dei, otra por uno de los Legionarios de Cristo y la tercera por un sacerdote de la FSSP.²⁰³

Pese a su corta estancia en Guadalajara, la FSSP ya ha tenido algunos roces con la FSSPX; los sacerdotes lefebvristas prohíben tajantemente a sus feligreses asistir a las misas de la congregación aprobada por Roma y en una ocasión que los sacerdotes de la FSSP hicieron una misa con la intención de unir a los cristianos en 2010, fieles lefebvristas fueron a pintarrajar la fachada de la capilla de San Pedro en la colonia Vallarta Poniente, y repartieron volantes contra el ecumenismo y contra la misma FSSP.²⁰⁴

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ Entrevista a Édgar Fernández realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 29 de julio de 2014.

²⁰¹ Entrevista a Édgar Fernández, *op. cit.*, 14 de agosto de 2014.

²⁰² *Idem*, entrevista a Jonathan Romanosky, *op. cit.*

²⁰³ Entrevista a Édgar Fernández, *op. cit.*, 14 de agosto de 2014.

²⁰⁴ *Idem.*

Las motivaciones que llevaron al intransigentismo católico a sus seguidores en Guadalajara

Para reflexionar sobre el concepto de “ideología” que es útil para analizar las manifestaciones del intransigentismo católico, se hace referencia a lo que al respecto planteó Jorge Saborido: “Un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden sociopolítico que cumplen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos [...] se caracteriza por una formulación explícita en la que se ilustra cómo funciona la sociedad [...] se explica cómo debería funcionar a partir de un enfoque ideal y se despliega un programa destinado a modificar el funcionamiento real para hacerlo compatible con la visión ideal”.²⁰⁵ La ideología asumida de este modo como guía para la acción en el orden sociopolítico, y como formulación de la manera en que funciona el entorno y de cómo debería funcionar, es de utilidad para comprender la forma en que actuaron los católicos intransigentistas (tanto tradicionalistas como conservadores intransigentes) en Guadalajara.

En el caso de la capital jalisciense, resulta insoslayable el papel que jugó en el surgimiento del intransigentismo católico la organización reservada de los Tecos, la cual venía actuando desde poco más de 30 años antes del final del Concilio Vaticano II. La organización difundió discursos ideológicos anticomunistas y antijudíos que rechazaban buena parte de los postulados de la modernidad ilustrada. Estos planteamientos fueron configurando la mentalidad de actores que después influirían en el surgimiento de las corrientes tradicionalistas. En otras palabras, existían de antemano corrientes de pensamiento que lograron dar solidez a una matriz ideológica que el Concilio Vaticano II se encargó de exacerbar al contradecir estos principios, que habían sido parte, en mayor o menor medida, de la idea de “cristiandad” preconiliar.

En razón de ello se suscitaron reacciones contundentes contra las disposiciones emanadas del Concilio que se reflejaron en una dura crítica a la

²⁰⁵ Jorge Saborido, *Elementos de análisis sociopolítico. Ideología, Estado y democracia*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 11-12.

institución eclesiástica. A esta crítica ciertamente se añadieron factores como los conflictos que el grupo reservado de Guadalajara tuvo con otros actores más moderados e institucionales del catolicismo de la capital jalisciense como lo fueron Efraín González Luna y José Garibi Rivera. No obstante, más allá de estos conflictos, que ciertamente tuvieron un papel relevante en la historia preconiliar de los Tecos, el componente ideológico también fue, en la opinión del autor de esta investigación, el elemento central de la crítica de los Tecos y del resto de los intransigentistas católicos tapatíos contra el papado y la Iglesia posconiliar.

El argumento principal para la crítica al Concilio Vaticano II fue, especialmente en los años iniciales del intransigentismo, el que la Iglesia se hallaba infiltrada por los enemigos de la cristiandad (básicamente judíos, masones y comunistas), y se puede concluir que ese fue el móvil que llevó, sobre todo en los años sesenta y setenta ya sea a los militantes y dirigentes de los Tecos, como a las personas afines a ellos, a un distanciamiento de la autoridad papal en su práctica y concepción religiosa.

La ideología de los Tecos planteó desde sus inicios que el enemigo era capaz de “infiltrarse”, es decir, de introducirse subrepticamente, oculta-mente, en las propias instituciones que en otro momento hubiesen defendido los valores de la religión, con la intención de destruirlas por dentro. Esta premisa se relacionó con el elemento antijudío del discurso de los Tecos y con lo que era considerado el “plan maestro” secreto de los judíos, expresado a través de los denominados *Protocolos de los sabios de Sión* [sic], lectura que marcó el antijudaísmo del siglo xx en todo el mundo occidental. Para los seguidores de estos planteamientos, la Iglesia había sido finalmente infiltrada y por ello fue necesario presentar la batalla contra esos enemigos.

Es importante resaltar que, como lo demostraron especialmente los testimonios orales, la mayoría de los intransigentistas de Guadalajara (excluyendo en parte a los nacidos en familias tradicionalistas que se formaron religiosamente por la educación de los padres) tuvieron contacto en algún momento de su vida, en buenos o malos términos según el caso y las distintas circunstancias, con el grupo de los Tecos, lo cual implicó también el conocimiento de ciertas lecturas ideológicas que marcaron su formación (además de

los ya mencionados *Protocolos de los sabios de Sión*, también *El judío internacional*, *Derrota mundial*, *Complot contra la Iglesia*, entre otros), que influyeron de manera preponderante en su visión del mundo, de lo político social y en su expresión religiosa.

Muchas de estas personas, aun cuando en algún momento dado hayan tenido una relación conflictiva con los Tecos o una ruptura total con ellos que los llevase al enfrentamiento, no abandonaron la ideología inculcada por esta organización, ni en el aspecto político ni en el religioso. Esto se expresó especialmente a partir de los años noventa cuando se inició la fragmentación a gran escala del intransigentismo en Guadalajara; convivieron en el espacio de la urbe jalisciense tanto grupos tradicionalistas subordinados, afines o cuando menos tolerantes con los Tecos, como grupos totalmente opuestos a ellos, pero todos mantuvieron la misma línea ideológica basada en el anticomunismo, el antiliberalismo y el antijudaísmo.

Esta visión del mundo implicó una combatividad discursiva importante; la fe no fue para los intransigentistas sólo una relación espiritual con Dios con la referencia a una vida ultraterrena o a una serie de preceptos morales, sino una forma de combatir por él en el mundo, frente a quienes consideran sus enemigos. Fue una forma de que lo religioso permeara lo político y lo social, en sentido contrario a la modernidad y a la laicidad, aun cuando estas no se atacasen explícitamente.

Fue perceptible un dinamismo discursivo, en el periodo estudiado, por parte de los Tecos, quienes se acercaron a los representantes de la Iglesia posconciliar a través de sus contactos con el cardenal Juan Sandoval Íñiguez, lo cual mostró un pragmatismo creciente y en especial cuando terminó la *guerra fría*, aun cuando en momentos muy específicos y con interlocutores selectos, como lo mostraron los Foros “Fe y Ciencia” desde el año 2000 hasta 2013, mantuvieron un discurso beligerante contra diversos aspectos de la modernidad.

La relación con la política y lo político por parte de los Tecos y los intransigentistas católicos de Guadalajara

Para este apartado se retoma lo propuesto por la politóloga Chantal Mouffe que se mencionó en una nota de la introducción de este libro, quien plantea “distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político”.²⁰⁶ Se puede decir que en Guadalajara hubo una relación de los intransigentistas más cercana a “lo político”, es decir, al antagonismo contra los adversarios, en este caso los comunistas, liberales, masones y todos aquellos que obedeciesen las disposiciones del cvii. Aquí lo político se entrelazó con lo ideológico y con la noción de amigo-enemigo de Carl Schmitt: “La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*freund*) y enemigo (*feind*)”.²⁰⁷ Podría decirse que los Tecos en particular y los católicos intransigentistas de Guadalajara en general, tuvieron su razón de ser en el antagonismo, en la lucha contra el enemigo, en este caso contra el progresismo que había penetrado en la Iglesia y que, a su vez, representaba un arma del judaísmo, el liberalismo, la masonería y el comunismo para destruir a la institución eclesiástica.

Este adversario en ocasiones se personificaba entre los mismos tradicionalistas que no eran afines a los Tecos, quienes para los fundadores y dirigentes de la UAG, fueron señalados como traidores por haberse apartado de su campo de influencia. Al perder el presunto control o cuando menos la influencia que se ejercía sobre ellos, entraron en el campo del adversario, es decir, de aquello susceptible a verse infiltrado, por lo que la desconfianza hacia el rebelde que se negó a seguir la ideología de los Tecos fue la norma de

²⁰⁶ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, pp. 13-14.

²⁰⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 23.

comportamiento ante ellos. Aun cuando compartiesen la misma hostilidad contra el Concilio Vaticano II o contra las innovaciones progresistas en el catolicismo, asociaciones como la Obra Mariana Carmelitana o la Fundación San Vicente Ferrer, o bien las capillas independientes como las del padre Rafael Lira o la de Mariano Speroni, fueron identificadas como adversarias de los Tecos sin posibilidad de reconciliación.

Por su parte, estos núcleos intransigentistas independientes de los dirigentes de la UAG, mantuvieron una hostilidad permanente contra todos aquellos que podían tener alguna relación con los Tecos; de hecho el discurso contra ellos se basaba en buena medida en la percepción de que la organización reservada era un grupo que se manejaba a través de prácticas mafiosas y gangsteriles. Esta percepción negativa aumentó cuando los Leñaño se acercaron a la Arquidiócesis de Guadalajara, lo que los intransigentistas opositores a los Tecos, consideraron el punto final de un proceso de claudicación que se fue dando desde que en los años cincuenta y sesenta aceptaron donativos de fundaciones estadounidenses, entre ellas la de la familia Rockefeller, considerada una de las grandes dinastías del poder judío mundial.

Pero, ¿quiénes eran los amigos y aliados de los Tecos en el juego de lo político que plantea Schmitt? Dejando por un momento de lado sus aliados en su acción política antimarxista que involucraron a actores internacionales como la Liga Mundial Anticomunista,²⁰⁸ en el ámbito del intransigentismo católico en México, que es el objeto de estudio de esta investigación, lo fueron los sacerdotes que aceptaron su influencia, los ideólogos sedevacantistas que fueron relativamente cercanos a ellos como Joaquín Sáenz Arriaga y Gloria Riestra y, posteriormente, algunas asociaciones tradicionalistas, en el campo sedevacantista, lo fue en buena medida la Sociedad Sacerdotal Trento, y en el lefebvrista, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (aunque esta última de manera relativa después del conflicto de 1989 y sólo manteniendo lazos en el ámbito local), de manera parcial la Fraternidad Sacerdotal San Pedro y un aliado inusitado, la Arquidiócesis de Guadalajara a través del arzobispo Juan Sandoval Íñiguez.

²⁰⁸ López Macedonio, "Los Tecos...".

La relación con “la política”, es decir, con la estructura relacionada con el Estado, se dio más bien con el papel de los Leaño como empresarios, una faceta que no fue explorada a fondo en esta investigación porque excedía los límites y objetivos de la misma. Los Leaño, familia dirigente de los Tecos desde su fundación, han sido en cierta forma un “poder fáctico” local en los estados de Jalisco y Colima, desde luego no por su ideología o su discurso sino por el poderío económico que han logrado construir durante varias décadas en amplios sectores. Cuando los Leaño han actuado como empresarios influyentes para acercarse a los poderes políticos reales, han procurado evitar cualquier referencia a los Tecos y su ideología y, por supuesto, cualquier relación con el intransigentismo católico.

Configuración de los liderazgos y participación de sacerdotes y laicos en los mismos

En el tradicionalismo de la capital jalisciense, los Tecos, principalmente por medio de su principal líder Antonio Leaño Álvarez del Castillo (para estos años Carlos Cuesta Gallardo se hallaba distanciado un tanto del liderazgo de la organización reservada), pero también a través de líderes secundarios como Anacleto González Flores Guerrero o Raimundo Guerrero, ejercieron un liderazgo en el intransigentismo de los años sesenta y setenta, aun sin descartar la presencia de algunos sacerdotes independientes de dicha influencia y de las comunidades dirigidas por ellos. En los años ochenta se observaron los primeros indicios si no de fragmentación, sí de la presencia en Guadalajara de la diferenciación entre sedevacantismo y lefebrismo, y fue en este momento en que los sacerdotes comenzaron a tomar cada vez un papel más central en los liderazgos de los grupos tradicionalistas de la capital jalisciense, como lo ejemplifica la figura del obispo José de Jesús Roberto Martínez.

Ya en la etapa de la fragmentación sedevacantista iniciada en los años noventa, fue cuando poco a poco los sacerdotes comenzaron a tomar un papel central en varios grupos, especialmente en aquellos núcleos tradicionalistas opositores a los Tecos (como por ejemplo Sergio Ruiz, Rafael Lira y Daniel

Squetino, así como su hermano Juan José). Los líderes de los Tecos tuvieron un papel cada vez menos relevante en los grupos tradicionalistas como tales, aunque quizás no en los militantes que siguieron siendo a la vez fieles a grupos tradicionalistas como la Fraternidad Sacerdotal San Pío X o la Sociedad Sacerdotal Trento. De esta manera los clérigos fueron tomando un liderazgo más notorio en detrimento de la agrupación reservada que inclusive ya no tuvo, sobre todo a partir de los años noventa, la fuerza para imponer alguna de las tendencias intransigentistas, en particular entre sus militantes.

Curiosamente los Tecos admitieron en su seno el pluralismo de interpretaciones del tradicionalismo para prevenir la explosión de otros conflictos y la división de sus seguidores. Puede sorprender que en esta agrupación reservada se abriera un espacio de pluralidad cuando su visión del mundo ha sido rígida y opuesta a las innovaciones ideológicas. Es viable plantear que esa medida fue un mecanismo de autodefensa, de hecho fue una pluralidad que pretendió a la vez aumentar las posibilidades de “jugar en distintas canchas a la vez”, que evitar divisiones que pudiesen debilitar aún más a la organización reservada o causar divisiones en el seno de la familia Leño. En todo caso, lo principal era reivindicar la misa tridentina, independientemente de las tendencias particulares del tradicionalismo a las que desearan integrarse los líderes y militantes de los Tecos.

La Sociedad Sacerdotal Trento que mientras vivía Moisés Carmona tuvo un buen nivel de cohesión y unidad interna en Guadalajara, también se fue fragmentando a través de escisiones, las cuales sin embargo sólo fueron de individuos que se llevaron a su propia feligresía, sin que eso haya significado la formación de un grupo sacerdotal rival de la SSR, al menos en el contexto del sedevacantismo en el ámbito nacional.

En cuanto a la FSSPX, el fenómeno de fragmentación en la capital jalisciense se vivió sólo en la coyuntura del conflicto de 1989; sin embargo los sacerdotes y seminaristas que salieron del grupo creado por Marcel Lefebvre no fundaron ningún grupo rival lo suficientemente fuerte como para tratar de competir con los sacerdotes lefebvristas y ni siquiera con la SSR, a lo que hay que agregar que dichos clérigos terminaron decantándose por posturas sedevacantistas.

Se puede afirmar que la fragmentación mencionada trajo consigo un empleo de energías en acciones encaminadas a descalificar o atacar a los enemigos diversos dentro del propio tradicionalismo que cada uno de los grupos tiene, lo cual distrajo esfuerzos en el ataque frontal al enemigo común: la Iglesia que sigue las normas del Concilio Vaticano II.

A pesar de la preponderancia de los sacerdotes no debe soslayarse el papel de algunos laicos en la configuración de algunos grupos sedevacantistas (como lo ejemplifica el rol de Antonio Castillejos y su familia en la fundación de la capilla de Santa Margarita); no obstante, a grandes rasgos se puede hablar de que a partir de los años noventa los sacerdotes tomaron las riendas del tradicionalismo de la capital jalisciense, expresado en el liderazgo de los distintos grupos en que se fragmentó.

Lo anterior también se debió en buena medida al debilitamiento de los Tecos en su papel de agrupación política y a la ausencia de liderazgos ideológicos fuertes en su seno; aunque Antonio Leño Álvarez del Castillo murió en 2010, desde años anteriores su fuerza física y mental fue declinando por cuestiones de edad. Sus sucesores naturales serían sus hijos y sobrinos, pero varios de ellos (como Antonio Leño Reyes o su hermano Gonzalo) han estado más interesados en actividades empresariales y periodísticas o en hacer de la UAG no un semillero de militantes, sino más bien una institución competitiva y viable en el mundo globalizado, lo cual hace ver que ha prevalecido un pragmatismo en el seno de los Leño que gradualmente ha disminuido la relevancia de lo ideológico y quizás de la viabilidad de la organización de los Tecos en el futuro.

El único descendiente de la primera generación de los Leño que ha continuado hasta fechas relativamente recientes reivindicando el discurso ideológico del intransigentismo católico ha sido Juan José Leño Espinosa (sobrino de Antonio Leño Álvarez del Castillo), quien, sin embargo, no ha tomado un liderazgo directo sobre algún grupo tradicionalista (él es, por lo que se observó durante la investigación, feligrés de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X) sino que ha enfocado su actividad en la organización de los llamados Foros “Fe y Ciencia”, que desde el año 2000 se han realizado con una periodicidad bianual (dos años sí y uno no). Si bien en dichos eventos se difundieron discursos de

índole intransigentista, no se podían considerar propiamente eventos de esa tendencia religiosa, ya que sus temáticas fueron más en la línea de cuestiones devocionales, apologéticas e históricas, y mostraron relativa pluralidad tanto en el discurso como en los invitados, ya que han participado desde sacerdotes tradicionalistas como Giulio María Tam, hasta personajes totalmente institucionales como el arzobispo Juan Sandoval Íñiguez.

La identidad como elemento relevante en el intransigentismo católico en Guadalajara

El concepto de identidad es útil para comprender los elementos que son base de la cohesión de quienes conforman las categorías que se han analizado a lo largo de este estudio con relación a la otredad, aun cuando esta sea en muchos casos conflictiva, ya que el otro es definido, en buena parte de los casos, no sólo como el adversario, sino como el enemigo. Gabriela González refiere algunos componentes de la identidad colectiva que pueden ayudar a entender la importancia de este elemento: “La cotidianidad, los afectos, el sentido de pertenencia que nos acerca a unos y nos aleja de otros, es lo que forma el nosotros de las identidades colectivas, aunque cabe aclarar que esto no vuelve iguales a sus miembros; hacia el interior de una identidad colectiva se dan rupturas y recomposiciones que modifican a dicha identidad”.²⁰⁹ González menciona varios elementos que invitan a ser referidos cuando se aplican al intransigentismo católico.

La cotidianidad se relacionó con la asistencia a la misa, a las procesiones, a las peregrinaciones y a otros elementos litúrgicos que crean un calendario que ha marcado el ciclo de vida de los feligreses y ha desarrollado cierta afectividad hacia una serie de aspectos rituales que los vinculan con lo espiritual. Aparentemente esto podría ser más visible en ámbitos rurales, pero en Guadalajara también ha existido un calendario litúrgico que crea ese

²⁰⁹ Gabriela González Ortuño, “Identidad, diversidad, exclusión y política”, J. Alejandro Salcedo Aquino, Arturo Torres Barreto y Juan José Sanabria López, *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Juan Pablos, 2008, p. 171.

ciclo de cotidianidad y que genera lazos afectivos hacia lo cotidiano. La misa tridentina es igualmente un elemento de la cotidianidad del intransigentismo católico y constituyó, para muchos de los seguidores de esta corriente, un elemento sagrado que ha formado parte de su vida y que se negaron rotundamente a abandonar; en cierta forma una buena motivación para ser tradicionalista ha sido la defensa de un elemento específico de su cotidianidad, como lo ha sido la misa tridentina.

Asimismo, el sentido de pertenencia es una necesidad humana que se ve satisfecha por la adopción de una identidad colectiva; el sentirse parte de algo es una de las razones por la que los individuos deciden formar parte de algún grupo específico. Los intransigentistas formaban parte de comunidades de fieles que se asumieron a sí mismas como de características peculiares. Eran un grupo de privilegiados que poseían la verdad, un conjunto de “elegidos” que tenían la clave de la salvación frente a un mundo sumido en la herejía y condenado de antemano por no seguir la verdad que ellos propusieron. Estas características del intransigentismo hacían difícil la incorporación a una comunidad de estas tendencias, especialmente en el caso de Guadalajara, pues muchas veces, a menos de que se fuera parte de algunas familias que han sido “tradicionalistas de siempre”, existía cierta desconfianza ante el temor de la “infiltración,” ya sea de la Iglesia posconciliar, de la masonería o de las mismas comunidades tradicionalistas enemigas.

Aunque una identidad colectiva no implica necesariamente la homogeneidad de los individuos que integran el grupo, es importante resaltar que en las agrupaciones católicas intransigentistas (especialmente en el caso de las altamente influidas por la ideología como las de Guadalajara) hubo una autopercepción de uniformidad y homogeneidad. En relación con este asunto, Fernando M. González propone diversas características que implican las formas de agrupamiento de congregaciones radicales, de las cuales las siguientes son de utilidad en este análisis: “el supuesto de un espacio interno homogeneizado por una ideología compartida [...] la constitución, a causa de lo anterior, de una barrera protectora que libraría al grupo de las contaminaciones del mundo exterior [...] la idea de emprender una misión purificadora

del mundo, al que se pretendía descontaminar o transformar”.²¹⁰ Cada uno de estos elementos fue constitutivo de la identidad de los intransigentistas tapatíos, pues tanto en los Tecos como en otras comunidades, se observó la autoconcepción de homogeneidad por un ideal asumido por todos, sin reconocer gradaciones, disidencias parciales o reinterpretaciones particulares de algún elemento de la ideología y de la concepción de lo religioso, que se transmitió a todos los integrantes de la agrupación.

La noción de “barrera protectora” contra el exterior también es un elemento que puede aplicarse en este caso, pues los tradicionalistas deseaban preservar la misa “de siempre” para evitar ser contagiados por lo extraño, para no ser contaminados por la herejía del progresismo. El pertenecer a una comunidad intransigentista tuvo en parte la función de preservar a sus miembros de la pérdida de la fe, de la protestantización a la que se había sometido la Iglesia posconciliar. El diálogo interreligioso promovido por el Concilio Vaticano II fue considerado por los intransigentistas como un grave peligro de que el catolicismo se contaminase de doctrinas heréticas y terminase por caer en manos de sus enemigos. Por lo tanto, la identidad de los intransigentistas estuvo construida en buena medida sobre la base de la prevención de esos riesgos de manchar lo que se consideró la pureza de ideales y de principios religiosos de sus miembros.

De igual manera, la misión purificadora fue uno de los constituyentes de la identidad intransigentista; sin embargo, esa pureza era percibida de forma distinta según la tendencia intransigentista de la que se tratara. Por ejemplo, los sedevacantistas en general habían renunciado a todo proselitismo en parte por el temor a la infiltración y en parte porque creían que no había forma de que la Iglesia se salvase y no quedaba más que esperar el fin del mundo, la llegada del Anticristo, con la esperanza de que después de ello viniese el reinado eterno de Cristo; por lo tanto, la misión purificadora sólo se realizaría al interior de los miembros de la comunidad y no hacia al exterior.

²¹⁰ González, “Algunos grupos radicales...”, p. 59.

En cambio, los seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y conservadores intransigentes (FSSP) mantuvieron en su discurso una mayor tendencia a asumirse a sí mismos como ese “pequeño resto” que puede “enderezar el camino” de la Iglesia posconciliar; pretenden ser el “buen ejemplo” para el resto de los católicos y así purificar a la Iglesia a partir de preservar el catolicismo preconiliar. La crisis en la Iglesia que ha causado el Concilio Vaticano II terminaría cuando la institución eclesiástica se purifique, se quite de encima la “infección” de la protestantización, y aun del liberalismo y de la “judaización” que le ha traído el diálogo con aquellos considerados enemigos de Cristo.

Otro aspecto interesante que menciona Fernando M. González es que los grupos radicales “terminaron por consumir una parte sustancial de sus energías en detectar la infiltración de los virus humanos contaminantes en el seno del espacio que se consideraba idéntico e impoluto, y generador de la purificación del exterior. Por lo tanto, ninguno estuvo preparado para el ‘contagio’ —en general, casi siempre visto como proveniente del exterior— y cuando cundió la sospecha de estar infiltrados, una metástasis devastadora los volvió contra sí mismos”.²¹¹ El recurrente temor a la infiltración entre los intransigentistas de Guadalajara puede considerarse resultado del deseo de preservación de una identidad basada en la pureza ideológica y religiosa con la que se autoconceptualizan los tradicionalistas católicos. La posibilidad de verse infiltrado ha significado para cualquier grupo intransigentista la probabilidad de ser contaminado del virus externo de la herejía, del virus del progresismo o, peor aún, del virus judaico, por lo tanto había que combatir esa posibilidad denunciando dicha infiltración.

Esto se radicalizaba en personas que tenían la consigna de que el judío, por naturaleza, tiende a hacer de la infiltración su arma predilecta. Para retomar el planteamiento de Gabriela González mencionado páginas atrás, su concepto de “identidad colectiva” no deja de lado las rupturas, un aspecto recurrente en el intransigentismo católico de Guadalajara, derivado en buena medida del ya mencionado temor a la infiltración. Para esta autora,

²¹¹ *Ibid.*, p. 62.

las rupturas pueden significar reconfiguraciones de la identidad, que en el caso del intransigentismo en Guadalajara pudieron observarse en el hecho de que ciertas comunidades modificaran sus posturas, por ejemplo los lefebvristas que abandonaron la FSSPX después de los sucesos de 1989 y pasaron hacia el sedevacantismo.

Otra definición de identidad colectiva la ofrece Juan José Sanabria, quien aporta los siguientes planteamientos:

Un estado de conciencia de pertenecer a un grupo o categoría de personas; dicho sentimiento de pertenencia surge a partir de una cierta unidad de intereses o condición y se afianza precisamente al contraponerse frente a los otros, frente a la alteridad. El sentimiento de identidad colectiva se construye mediante ideologías, símbolos y rituales, aunque no cabe duda que la ideología y los símbolos son contruidos sobre realidades sociológicas y culturales previas, las cuales tenderán a ser realizadas, reafirmadas y recreadas. Una identidad es una realidad en continua transformación, ya que sus formas y contenidos cambian a lo largo del tiempo, e incluso son intercambiables; sin embargo es importante reiterar que descubrimos nuestra identidad tan pronto como tenemos verdadera experiencia de la alteridad.²¹²

Sanabria reflexiona en diversos aspectos ya mencionados por Gabriela González, como el sentido de pertenencia. También profundiza sobre la alteridad, ese elemento sin el que la identidad sería quizás imposible. En el intransigentismo católico se observó claramente cómo es el otro quien definió en muchos aspectos las propias características y es en el encuentro conflictivo, en el ataque contra el otro, en este caso aquel que acepta las normas del Concilio, que se ha moldeado en buena medida la identidad de los intransigentistas. Para estos, su oposición a la modernidad, su rechazo a ciertas costumbres del mundo que los rodea y a la visión de legitimación

²¹² Juan José Sanabria, "Política: entre la estrategia y el diálogo", J. Alejandro Salcedo Aquino, Arturo Torres Barreto y Juan José Sanabria López (coords.), *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, p. 161.

de la pluralidad que se propone en las sociedades occidentales modernas, fue un rasgo que los definió con una identidad que tiene como componente esencial la reivindicación de la Tradición, su custodia y defensa frente a una Iglesia que ha sido infiel a ella.

Además de lo anterior hay elementos característicos que definen esta identidad, no sólo con base en las características ideológicas que se han estudiado en los capítulos anteriores, sino también en relación con ciertas manifestaciones, de las cuales la principal, sin duda, es la misa tridentina, elemento central de la cotidianidad en los tradicionalistas, aunque hay otros elementos identitarios que pueden ser relevantes, como por ejemplo la vestimenta de las mujeres para asistir a la misa (siempre de vestido o falda larga, y con velo para entrar al templo).

El ser intransigentista católico, ya sea tradicionalista o conservador intransigente, ha sido un elemento de “identidad” para los seguidores de esta corriente, es una forma de ser y expresarse ante un mundo que necesariamente les es hostil por su oposición a ceder ante la modernidad. Podría decirse que el conflicto y la confrontación con su entorno han sido algunos de los elementos que conforman parte de la identidad que expresan hacia aquellos que los rodean; el ser diferente al resto de los católicos, el “preservar la integridad de la Tradición sin contaminación” ha sido un rasgo de orgullo para los intransigentistas.

En el caso de Guadalajara se podría hablar no de una, sino de varias identidades tradicionalistas, que aun cuando también se han definido con base en la relación con la otredad, han estado lejos de sentirse unidas por coincidencias que pudieran considerarse como superiores a los motivos de las discrepancias, como lo es el rechazo a las disposiciones del Concilio Vaticano II. Igualmente han existido en este espacio lo que podría denominarse “subidentidades”, que se definen de acuerdo a quién se tenga por adversario o por aliado: por ejemplo si son enemigos de los Tecos o son afines a ellos; si son enemigos de otras asociaciones como por ejemplo los fieles de la capilla de Santa Margarita, que son opositores tanto de los Tecos como de la FSVF, etc. Según la adscripción de cada capilla, existe una multiplicidad de enemistades y afinidades que definen la identidad peculiar de cada núcleo.

El papel de la memoria colectiva en el intransigentismo católico tapatío

La palabra “memoria” entendiéndola como recuperación del testimonio y las vivencias de quienes tienen algo que rememorar y estructurar narrativamente sobre el pasado, es un elemento relevante en la construcción de la historia de procesos recientes, lo cual se añade a una constante preocupación por evitar el olvido de las vivencias de aquellos actores trascendentes en un proceso histórico determinado. Esta labor de recuperación de testimonios rara vez se enfoca en espacios locales que, si bien aparecen un tanto ajenos al devenir nacional, también llegan a ser una muestra de cómo los procesos de la memoria pueden construir lentamente las imágenes del pasado entre la gente común.

Un autor que reflexionó ampliamente sobre lo que concierne a la relación entre memoria colectiva y memoria individual fue Maurice Halbwachs, quien señala refiriéndose a la memoria del individuo construida a través de su experiencia vital: “Preservamos memorias de cada época en nuestras vidas, y estas son continuamente reproducidas; a través de ellas como una relación continua, un sentido de nuestra identidad es perpetuado. Pero precisamente porque estas memorias son repeticiones, porque están sucesivamente comprometidas en diferentes sistemas de nociones, en diferentes periodos de nuestras vidas han perdido la forma y la apariencia que tenían”.²¹³ En estas líneas Halbwachs analiza el dinamismo de las memorias individuales que marcan las distintas épocas de nuestras vidas, las cuales están sujetas a ser resignificadas y modificadas.

En varios de los fieles intransigentistas de Guadalajara el papel de la memoria individual ha sido un factor importante para definir la pertenencia a una u otra de las colectividades opositoras al Concilio Vaticano II; en buena parte de los casos dicha memoria estuvo marcada por ser integrante de determinadas familias que, dependiendo del caso, se han destacado por haber estado ligadas a una u otra corriente intransigentista. En este sentido,

²¹³ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 47.

la familia Castillejos de la capilla de Santa Margarita puede considerarse un caso paradigmático de cómo los conflictos y disputas familiares en contra de uno o varios sacerdotes puede influir en el desarrollo de una escisión de la cual surgió otro grupo tradicionalista como lo fue en su momento la Fundación San Vicente Ferrer. Los conflictos que el patriarca de la familia, Antonio Castillejos, tuvo con Juan José Squetino, marcan esa memoria de una disputa que se ha ido convirtiendo en un referente incluso para el resto de su familia. En cierta forma, la memoria individual de Antonio Castillejos se ha convertido en la memoria colectiva no sólo de su familia, sino de la comunidad de la capilla de Santa Margarita.

Desde luego, esta relación de la memoria con lo familiar también implica una reinterpretación de cada uno de los miembros, pues tal como lo señala Halbwachs: “Los recuerdos familiares de hecho se desarrollan en muy diferentes suelos, en la conciencia de los distintos miembros del grupo doméstico. Aun cuando vivan cerca el uno del otro, pero aún más cuando la vida los lleve lejos, cada miembro de la familia recuerda en su propia manera el pasado común familiar”.²¹⁴ De este modo se abre la puerta a la pluralización, a la reinterpretación de cada individuo de esa colectividad familiar, en el ámbito del intransigentismo católico en el que especialmente algunas comunidades de Guadalajara han contado con un fuerte apoyo en ciertas familias.

Otra autora que ha trabajado en torno al concepto de memoria colectiva es Irma Antognazzi, quien afirma que “la memoria colectiva se construye históricamente. Se iluminan o se ponen en un cono de sombras ciertos hechos o procesos según los intereses y circunstancias que afloran en cada particular correlación de fuerzas sociales y según los avances en el conocimiento”.²¹⁵ De este modo podemos ver que la memoria colectiva se va construyendo de manera cambiante, dependiendo de que los actores pongan mayor o menor énfasis en tales o cuales aspectos de los recuerdos a los que se hace referencia; ello muestra un dinamismo que echa mano de los recuerdos colectivos para

²¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁵ Irma A. Antognazzi, “Una necesaria batalla de ideas: la disputa por la memoria en la historia del presente”, Irma Antognazzi y Luis Lobato (comps.), *Historia y memoria colectiva, dos polos de una unidad*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2006, p. 53.

construir un discurso específico, según lo reclamen las distintas circunstancias. Aun cuando el intransigentismo católico en general tendió a desconocer la mutabilidad de su pensamiento, este necesariamente se ajustó conforme cambió el contexto, tal como se puede ejemplificar con las modificaciones que en varios aspectos presentó el discurso intransigentista católico después de la caída del Muro de Berlín, que fue del anticomunismo al antiecumenismo y a un mayor énfasis en ciertos aspectos del antijudaísmo.

Para los intransigentistas de Guadalajara, la memoria fue un elemento presente en su modo de interpretar el entorno; existieron episodios y coyunturas que marcaron a cada comunidad y que fueron centrales en sus relaciones, tanto al interior como al exterior de cada núcleo y que se conformaron como elementos constitutivos de su memoria colectiva. En los casos estudiados se detectó la presencia de una memoria concreta que configuró una serie de imágenes mentales en torno al conflicto entre grupos tradicionalistas, o entre estos y la agrupación de los Tecos, los cuales se relacionan con lo que puede considerarse como “mitos identitarios” de los intransigentistas, mitos que son parte de aquel componente colectivo que generó una identidad definida entre los actores: “Lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social –algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios– y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos”.²¹⁶ Como se ha observado, tanto las distintas expresiones del tradicionalismo como sus adversarios lucharon constantemente por hacer que su voz fuera la más escuchada y su versión del conflicto fuera considerada la única legítima y verdadera.

En este contexto, el uso de la palabra “mito” no implica una connotación despectiva, ni hace referencia a algo necesariamente falso, sino que más bien se refiere a aquel relato o episodio que es capaz de aportar elementos centrales en la definición de la identidad de un grupo y cuyos elementos pueden incluir componentes reales pero también otros que pueden ser

²¹⁶ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 22.

modificados por un afán de construir una leyenda que exalte ciertas virtudes con las que se identifique el grupo.

La memoria colectiva se define como “movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro”;²¹⁷ es esta recepción y transmisión la que cada una de las partes en conflicto trató de impulsar como la más verosímil para así reproducir una imagen positiva de sí mismos y consolidar su propia identidad:

Para fijar ciertos parámetros de identidad [...] el sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con “otros”. Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con “otros” para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar memorias. Algunos de estos hitos se tornan, para el sujeto individual o colectivo, en elementos “invariantes” o fijos alrededor de los cuales se organizan las memorias.²¹⁸

En este sentido, las memorias aportan mucho a la identidad de un conjunto, pues representan las motivaciones por las cuales se definen las características del grupo en relación con la otredad y además narran los sucesos heroicos, o bien las injusticias por las cuales el grupo en cuestión ha de continuar su lucha e incluso ha de seguir existiendo como tal.

Para el tradicionalismo en Guadalajara, hubo acontecimientos fundacionales que rigieron esta memoria colectiva y que definieron la identidad, ya fuese el momento de la apertura de una nueva capilla o el conflicto que derivó en la separación del sacerdote líder de cada agrupación de su comunidad originaria. El conflicto de 1989, que trajo por consecuencia la salida de la RSSPX de un número importante de sacerdotes y seminaristas, puede ser un ejemplo de un acontecimiento de la memoria colectiva que marcó un quiebre

²¹⁷ Yosef Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, Cholonautas, p. 6. <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Yerushalmi>>. Consultada el 12 de mayo de 2013.

²¹⁸ Jelin, *op. cit.*, p. 25.

en la historia del intransigentismo de la capital jalisciense, a la vez que el inicio de un nuevo proceso.

Reflexiones finales

El intransigentismo católico en Guadalajara posterior al Concilio Vaticano II tuvo como actor central a la agrupación reservada de los Tecos, que en un principio promovió esta tendencia religiosa como parte de su lucha contra el judaísmo, la masonería y el comunismo, a los cuales consideraban como infiltrados en la Iglesia.

La creencia en la teoría de la “conspiración judeomasónica” fue un elemento central en la configuración de la mentalidad de los líderes y militantes de los Tecos, lo cual se complementaba con un profundo anticomunismo que, en el contexto de la *guerra fría*, propició una ideologización profunda de la concepción que de la realidad de su entorno sociopolítico tenían sus seguidores.

Esta ideologización se mezcló con una religiosidad profunda y militante que contaba con un arraigo notorio en Guadalajara desde hacía varias décadas, y eso implicó una militancia político-religiosa opuesta no sólo a los cambios en el interior del catolicismo producidos por el Concilio Vaticano II, sino también a las amenazas que se percibían en el ámbito de lo público hacia la religión, como el laicismo y el comunismo.

Desde los años setenta, aunque se puede decir que en Guadalajara el tradicionalismo católico era una tendencia relativamente unida, opuesta sólo al conservadurismo intransigente de Salvador Abascal y sus seguidores, los Tecos contaban con el apoyo del principal representante de dicha corriente, Joaquín Sáenz Arriaga, aunque su sucesor Moisés Carmona, fundador de la Unión Católica Trento, supo mantener una influencia relativa sobre el grupo tapatío. Desde los años inmediatos posteriores al Concilio Vaticano II, los Tecos tuvieron enemigos aun en las propias filas intransigentistas, por parte de varios sacerdotes, debido en buena medida a la oposición a lo que los clérigos veían como la imposición de órdenes.

La consolidación de las diferencias entre el sedevacantismo y el lefebvrismo en los años ochenta no fue obstáculo para que los Tecos apoyaran a grupos ligados a una u otra corriente, lo cual constituye una muestra de lo que sus adversarios consideraron un afán de control que tuvieron sobre las distintas manifestaciones del intransigentismo católico. Se admite un pluralismo relativo entre los líderes y militantes de los Tecos que les permite asistir a capillas tradicionalistas tanto sedevacantistas como lefebvristas, lo cual se puede interpretar como una acción tendiente a evitar en ellos mismos las divisiones que se observan en otros ámbitos a nivel nacional e internacional entre tradicionalistas.

Sin embargo, el conflicto suscitado al interior de la FSSPX en 1989 motivó una gran ruptura al interior de esta corriente que determinó la tendencia a la fragmentación que caracterizó al sedevacantismo de Guadalajara, pues prácticamente todos los sacerdotes que se separaron de la FSSPX después de la coyuntura mencionada adoptaron la tesis de que la sede de Roma estaba vacante. Las agrupaciones y capillas manejadas por sacerdotes independientes forjaron una identidad dividida entre los sedevacantistas de la capital jalisciense, pues, aunque pensaban de forma muy similar, sus rupturas causadas por interpretaciones teológicas muy particulares y a veces por cuestiones personales, fortalecían su tendencia a la disgregación.

Los Tecos, sin tener realmente el control de todo el espectro del intransigentismo católico, han tenido influencia entre algunos núcleos de fieles, principalmente ligados a la SST y a la FSSPX en Guadalajara; sin embargo, esto no significa un manejo estricto de cada una de las acciones de estas asociaciones.

En los años noventa, los Tecos, gracias a la cercanía con el arzobispo Juan Sandoval Íñiguez, adquirieron nuevas áreas de influencia y una relativa cercanía con la Iglesia posconciliar u “oficial” que les abrió nuevos espacios de posible influjo. Varios de sus líderes operaron en el ámbito del conservadurismo intransigentista con cierta cercanía a la FSSP.

Por otro lado, aunque la UAG se haya manifestado en los últimos años como una institución que aspira a la alta competitividad y a la preparación de profesionistas formados en la interacción global, a través de editoriales

como Folia Universitaria y Asociación Pro-Cultura de Occidente, así como mediante la realización de eventos como los Foros “Fe y Ciencia”, continuó, si bien de forma limitada, difundiendo algunos rasgos del pensamiento intransigentista católico.

El intransigentismo católico en Guadalajara muestra como base ideológica los planteamientos anticomunistas, antijudíos y antimasónicos, que comparten las distintas agrupaciones e individuos que se diferencian entre sí por los matices respecto al papado y por su posicionamiento a favor o en contra de la influencia de los Tecos. La interacción con lo político, en este caso se da en el ámbito de la lucha de discursos, pero eso no excluye la interacción de la familia Leño y otros elementos del poder político y eclesiástico; a pesar de ello, ese poder no se deriva de su discurso ideológico, sino de su papel como empresarios, el cual no es objeto de estudio de la presente investigación. De hecho, los Tecos muestran un discurso múltiple en el que el elemento intransigentista católico no se manifiesta en primera instancia, sino que sólo se reserva a ciertos espacios y eventos de la vida de la UAG, así como al ámbito de índole reservada, o cuando menos discreta, en el que se ha desarrollado desde sus inicios la militancia de los Tecos.

El papel de “lo político” se dio en el sentido de la disputa entre entes antagónicos, en el marco de una relación amigo-enemigo como lo plantea Carl Schmitt, la cual se dirime a través de una lucha de ideas más que en la disputa por el poder real. Con ello no se niegan los espacios de influencia conquistados por los Leño en los círculos de poder estatal de Jalisco y Colima; no obstante, esa parcela de poder fue obtenida no como consecuencia de la acción política impulsada por su ideología, sino por su poderío económico y empresarial, lo cual configuró otro tipo de actuación que escapa al interés de esta investigación. En lo referente a los distintos tipos de liderazgos, en Guadalajara los sacerdotes tuvieron un papel relevante en la conformación de las diferentes comunidades intransigentistas tanto favorables a los Tecos como opuestas a ellos. Aunado a ello, en algunos casos el papel de las familias también fue decisivo en la fragmentación de las diversas agrupaciones que siguieron los lineamientos del intransigentismo católico.

Las tendencias a la fragmentación fueron asimismo un elemento constante entre los intransigentistas de Guadalajara y, particularmente, entre los grupos de tendencia sedevacantista, quienes por su aversión a los Tecos y por distintos conflictos, varios de ellos de índole personal, se fueron separando en grupos más pequeños o en capillas independientes dirigidas por un solo sacerdote.

La identidad, que reafirma el sentido de pertenencia y la autoconcepción del grupo, fue un elemento relevante, pues la definición en contraste con el otro y la noción de un núcleo de personas que se ve a sí mismo como homogéneo y “no contaminado” por el enemigo externo, ha sido un punto central en la mentalidad de los intransigentistas católicos. Nuevamente en este ámbito interviene lo ideológico en el caso de los grupos de Guadalajara, en los que el temor constante a la infiltración y el asumirse como los únicos que poseían la verdad religiosa y la interpretación correcta de lo peligroso y dañino que había sido para el catolicismo el Concilio Vaticano II, fue un elemento distintivo de su identidad. La memoria colectiva también fue un elemento constructor de la identidad de las agrupaciones afines al intransigentismo católico. Además del gran parteaguas que representó el Concilio, hubo acontecimientos singulares que representan factores decisivos en la conformación o consolidación del grupo al que se pertenece, como por ejemplo la crisis en el seminario de la FSSPX de 1989, que marcó el surgimiento de varios núcleos sedevacantistas en Guadalajara.

Conclusiones generales

El intransigentismo católico, en sus vertientes tradicionalista y conservadora intransigente, como se ha visto en los capítulos precedentes, fue un fenómeno complejo, no homogéneo ni en el tiempo ni en el espacio e implicó componentes dinámicos, acompañados simultáneamente de ciertas constantes que permanecieron como el eje del discurso y de la ideología que sustentaban los actores ligados a esta expresión.

Como resultado de esta investigación, se logró un conocimiento relativamente amplio de un fenómeno poco abordado en la historiografía mexicana: el de los opositores a las reformas del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica. El periodo que abarca el estudio, de 1965 a 2012, llena 47 años en los que México y el mundo experimentaron cambios profundos, ya que se transitó de la *guerra fría* a un mundo globalizado y, en el caso mexicano, de un régimen autoritario presidencialista a una democracia semiconsolidada que enfrentó diversas dificultades. Naturalmente los fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales que se sucedieron a lo largo de estos años influyeron en las expresiones discursivas del intransigentismo católico; aun cuando los seguidores de esta corriente argumenten permanecer fieles a la Iglesia “de siempre” y se consideren ajenos al cambio, en realidad las transformaciones históricas permearon su ideología y su identidad, si bien esta pudiera presentarse al exterior como fundamentada en la permanencia y la inmutabilidad.

Numerosos cambios discursivos se han suscitado desde los orígenes del intransigentismo católico en los años sesenta, con Joaquín Sáenz Arriaga

y sus protestas contra las oportunidades que se proporcionaban en el campo católico al avance de la amenaza comunista y a la penetración judía en la Iglesia como consecuencia de las modificaciones del Concilio Vaticano II, hasta los planteamientos de Salvador Borrego, quien en los primeros años del siglo *xxi* alertó sobre el peligro del enfoque ecumenista de la Iglesia que había “cancelado” la apologética y se solidarizó con el obispo Richard Williamson en la polémica ocasionada por su cuestionamiento sobre el número de judíos muertos en la segunda Guerra Mundial. Se puede notar una transformación discursiva en la que se transitó de la combatividad contra el marxismo en la *guerra fría* hacia una crítica de la globalización que, según varios tradicionalistas, planteó la idea de una “religión mundial sincrética” que planeaba crear el poder judío mundial.

El intransigentismo católico es un fenómeno identitario que cuenta con una serie de símbolos, discursos, mitos fundacionales, elementos de memoria colectiva y rasgos comunes que aspiran a constituir un espacio situado en el imaginario colectivo que, lejano a las normas de la sociedad secularizada, los acerque como comunidad que aspira a la pureza doctrinal, a la “patria celestial”, apartándose de los dictados del mundo moderno, considerado como corrupto y contaminador.

Las tendencias analizadas se opusieron a la modernidad y especialmente a los procesos de laicidad, concebida como la salida de lo religioso del ámbito de las leyes y del Estado, y a la secularización, con su propuesta de que la esfera de la cultura general abandonase los moldes religiosos. Una primera mirada podría dar la impresión de que los temas de la secularización y la laicidad no tuvieron una presencia notoria en la investigación, salvo algunas breves menciones al hacer referencia a la ideología de los principales autores intransigentistas. Sin embargo, la lucha contra dichos elementos de la modernidad es algo que fue implícito en los planteamientos de los opositores al Concilio Vaticano II, ya que al rechazar la otredad y al descalificar al enemigo y, especialmente, al oponerse al diálogo interreligioso y al ecumenismo, rechazaron de facto la pluralidad religiosa y negaron que fuera deseable la diversidad de creencias, aspectos decisivos de la laicidad y de la modernidad ilustrada.

Aunque el intransigentismo católico pocas veces hizo explícito ese rechazo, como se ha visto a lo largo de la investigación, es evidente su negación de todo pluralismo religioso. El discurso tradicionalista que reivindica la misa tridentina y se opone al diálogo interreligioso se fundamentó en tratar de reivindicar los derechos de Dios, es decir, si sólo existe una religión verdadera, esta debe tener preeminencia sobre todas las demás y se debe rechazar firmemente cualquier desviación de la recta doctrina. Dicho discurso es evidentemente contrario a los principios de aceptación de la pluralidad religiosa que conforman la base de la laicidad. Esta dimensión se hace notar explícitamente en el rechazo del ecumenismo y de la noción de libertad religiosa, la cual iguala al catolicismo con todas las demás religiones, como si todas fuesen caminos legítimos por los cuales se puede llegar a Dios. La raíz del rechazo a las reformas litúrgicas reside en que se considera que estas pretendieron crear un rito que acercara al catolicismo y al protestantismo, es decir, en la raíz de la oposición a las innovaciones litúrgicas también ha ido implícita la abjuración del pluralismo y la reivindicación del catolicismo como la única religión verdadera.

Los intransigentistas católicos en Guadalajara no estuvieron exentos de ciertas transformaciones que se percibieron en la variabilidad del discurso de los Tecos, que transitó desde el anticomunismo exacerbado, que se manifestaba en los congresos anticomunistas internacionales en los que participaba la Femaco, hasta la condena a la sociedad pluralista y materialista en los recientes Foros “Fe y Ciencia”. Aunado a ello, se registraron modificaciones claras en la relación de los Tecos con la jerarquía eclesiástica de Guadalajara, pues del fuerte conflicto con el arzobispo José Garibi Rivera, se pasó a la conciliación y la cercanía con el arzobispo Juan Sandoval Íñiguez.

Los fieles intransigentistas de la capital jalisciense también experimentaron modificaciones en su estructuración, ya que durante los años setenta se agruparon en torno a ciertos sacerdotes que, con o sin el apoyo de los Tecos, se negaron a aceptar los cambios litúrgicos, después se organizaron en los ochenta en torno a organizaciones venidas del exterior como la FSSPX o de obispos provenientes de otras partes de México como José de Jesús Roberto Martínez, para pasar a un proceso de fragmentación creciente a partir

de los años noventa, cuando van surgiendo distintos grupos sedevacantistas enfrentados entre sí, algunos con el respaldo de los Tecos y otros enfrentándolos abiertamente.

Un aspecto que se puede destacar fue el papel preponderante de lo ideológico en la identidad de las agrupaciones intransigentistas localizadas en Guadalajara, en buena medida gracias a la importancia del papel de los Tecos. Fue claro que como organización reservada, desde muy temprano vieron acotado su medio de influencia al ámbito educativo, en contraposición al Yunque, su organismo derivado y posterior rival, que es probable que haya tenido una proyección más amplia hacia la política nacional. Los Tecos, en cambio, fueron conscientes de que su campo de acción era local y relativamente restringido al medio universitario tapatío. De este modo, sabían cuáles eran sus enemigos y reaccionaban ante ellos, aunque a lo largo de la investigación no se encontraron datos que permitieran suponer la existencia de un proyecto de nación concreto. Esto no significa que en algunos momentos de su trayectoria no hayan buscado expandirse más allá del espacio de la UAG. Pueden señalarse como ejemplo de lo anterior, algunos momentos paradigmáticos, especialmente a partir de los años sesenta cuando a través de la *Femaco*, creada en 1967, estrecharon lazos con organizaciones internacionales y difundieron un mensaje beligerante contra el marxismo, o bien cuando desde el diario *Ocho Columnas*, surgido en 1978, intentaron que su ideología, y específicamente su discurso anticomunista, fuera permeando en la opinión pública jalisciense. Así también en la década de los noventa cuando a través de las editoriales Asociación Pro-Cultura de Occidente y Folia Universitaria difundieron literatura reivindicadora de los líderes cristeros y de otros personajes históricos, al igual que la obra de intelectuales argentinos nacionalistas conservadores como Antonio Caponetto y Alfredo Sáenz,

No obstante, todas estas iniciativas fueron en buena parte reactivas para, en el contexto de la *guerra fría*, influir en contra de la amenaza comunista, pues los Tecos no se plantearon con claridad llegar al poder ni siquiera en el ámbito local. Su batalla después de la caída del Muro de Berlín fue también en el ámbito cultural, como lo muestran los casos de las editoriales aludidas y la organización de los Foros “Fe y Ciencia”. En este ámbito pareció

predominar el objetivo de contrarrestar el hedonismo y el materialismo de una sociedad secularizada en la que la religión había dejado de ser relevante para buena parte del conjunto social. Es por ello que reivindicaron un discurso que exaltó los valores religiosos del modo en que lo hacen numerosos autores publicados por ellos en las editoriales a las que se ha hecho referencia y los invitados al Foro mencionado. Ciertamente en estos espacios y en varias publicaciones había una exaltación de diversos aspectos del ideal de nación católica, pero dicho elemento era sólo parte de la ideología promovida, sin que se concretara en un plan de acción

Tampoco las agrupaciones intransigentistas estudiadas como la Sociedad Sacerdotal Trento, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, la Fundación San Vicente Ferrer o la Obra Mariana Carmelitana tuvieron un proyecto político como tal. Su discurso aludió mayormente al campo de lo religioso, al ámbito de lo teológico y de lo litúrgico y, aunque en muchos de sus textos hicieran alusiones a aspectos ideológicos como el anticomunismo, el antiliberalismo y el antijudaísmo, tampoco presentaron en ningún momento algo que se pudiera considerar como un proyecto concreto.

Esta investigación, además de explorar a nivel conceptual algunos de los elementos más destacados del intransigentismo católico y de sus vertientes tradicionalistas (sedevacantista y lefebvrista) y conservadora intransigente, ha indagado en la historia de esta corriente religiosa, tanto en el ámbito nacional como en el internacional y centró su atención en la manera en que se desarrolló en la ciudad de Guadalajara. Sin embargo, ha sido sólo un primer acercamiento a un fenómeno complejo que, además, ha mostrado su propia dinámica histórica más allá de que sus seguidores se perciban como opuestos a todo cambio.

Las potencialidades del estudio del intransigentismo católico en México son amplias, pues cada comunidad tradicionalista tiene su propia historia, y cada ciudad o poblado en donde se han establecido tiene todo un caudal de conflictos, adaptaciones, alianzas y disputas que han construido diversos procesos según el espacio del que se trate.

Además de los aspectos ya mencionados en esta investigación, cada uno de los ideólogos intransigentistas se manifestó sobre diversos temas tanto referentes al catolicismo como al acontecer nacional, los que constituyen

discursos dignos de estudios más profundos. Personajes como Antonio Rius Facius, Salvador Abascal y Salvador Borrego ya han tenido algunos investigadores interesados en su trayectoria y en su pensamiento. El análisis a profundidad del pensamiento de autores como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Manuel Magaña y Gloria Riestra es todavía una asignatura pendiente para los historiadores.

Los Tecos también son una agrupación cuyo potencial de investigación es amplio. A pesar de que se trata de una organización reservada, con todas las dificultades que ello implica para el investigador, han tenido suficientes espacios de actuación pública como para obtener un número de fuentes disponible que no es despreciable. Sobre todo si se estudia lo relativo al lenguaje y al discurso ideológico expresado en sus publicaciones, tanto el diario *Ocho Columnas* como la revista para egresados y alumnos de la UAG *Alma Mater* y la revista de la Femaco, denominada *Réplica*.

La historia del intransigentismo católico en México, y por consiguiente del tradicionalismo, puede ser útil para comprender aspectos como la repercusión de la *guerra fría* entre aquellos grupos que se oponían radicalmente al marxismo y temían la “amenaza roja”, y también puede ser una herramienta para analizar cómo algunos actores se adaptaron a las circunstancias cuando cayó el Muro de Berlín y cambiaron el énfasis de su discurso, de acuerdo con las tesis antijudías en torno al proceso de globalización.

El análisis de la manera en que se ha manifestado el intransigentismo católico en México, invita a reflexionar sobre la complejidad de un fenómeno que, visto superficialmente a la luz de los prejuicios, es expresión de oscurantismo, fanatismo e ignorancia, pero que al profundizar en él puede ser interpretado como una manifestación de lucha contra una jerarquía que pretendió imponer coercitivamente reformas, cuya aplicación dejó mucho que desear y que, más que haber fortalecido a dicha institución, la ha debilitado en los últimos 60 años.

La apertura a la modernidad que representó el Concilio Vaticano II ha generado una crisis institucional cuyas consecuencias en la Iglesia católica romana se viven hoy en día. Al haberse apartado de muchos rasgos de su identidad multisecular, esta institución perdió la fuerza y la capacidad crítica

que en otros tiempos tuvo frente a los problemas que implica la modernidad. Por lo tanto, la búsqueda de otras alternativas, aun aquellas que desobedeciendo a la jerarquía aseguren la permanencia de convicciones consideradas como intocables, es un fenómeno cada vez más recurrente entre núcleos de población que añoran el recogimiento y la espiritualidad de los ritos antiguos vigentes hasta hace casi 50 años a nivel mundial en el catolicismo romano.

El futuro del intransigentismo católico dependerá mucho de la forma en que se desarrolle la Iglesia posconciliar. Un papado polémico y progresista como el que impulsó Francisco desde 2013, puede propiciar que algunos sectores conservadores se radicalicen y terminen engrosando las filas de los tradicionalistas católicos, al no sentirse identificados con el discurso difundido desde el Vaticano. Por el contrario, Papas conservadores como Juan Pablo II o Benedicto XVI atraían con su discurso, hasta cierto punto opuesto a las expresiones más extremas del progresismo, a los intransigentistas relativamente moderados, aun cuando ellos también favorecieran el discurso posconciliar en torno al ecumenismo y la libertad religiosa.

En Guadalajara, parece que la diversidad de agrupaciones y comunidades se mantendrá, incluso es probable que las escisiones continúen ya que, especialmente en las comunidades sedevacantistas, la tendencia a la fragmentación podría proseguir si el sedevacantismo no logra un acuerdo mínimo para mantener una disciplina y una jerarquía más o menos unificada que evite la continua segmentación.

Por otro lado, las perspectivas a futuro no resultan demasiado halagadoras para los Tecos, pues al parecer los herederos de Antonio Leñaño Álvarez del Castillo se interesan relativamente poco en las tendencias ideológicas antiprogresistas, como lo señaló un columnista que hacía referencia al cierre en 2011 del diario *Ocho Columnas*:

Para Antonio Leñaño Reyes, a diferencia de su padre Don Antonio Leñaño Álvarez del Castillo, el diario ya no lo consideró de utilidad en su proyecto, porque su cosmovisión del mundo y de los Tecos es muy distinta de una generación a otra. Uno fue formador de un grupo político-ideológico y el otro simplemente se convirtió en su enterrador. Más bien la visión del

heredero de los Tecos está más apegada al mundo de los negocios, por lo que no sorprende que en el futuro desaparezca el campus de la UAG y se convierta en un negocio inmobiliario [...] la muerte de los Tecos empieza lentamente con la caída del Muro de Berlín en 1989, el símbolo del totalitarismo y de la esclavitud comunista. Esa fue una de sus principales banderas. Y allí empezó el declive. Se le acabaron los enemigos, se le acabaron las banderas. Se les terminó el coraje de luchar. Finalmente, sobre la ideología predominó la cultura hedonista, del dinero, del materialismo.

En este párrafo que comenta las dificultades que los Tecos pudieron haber tenido después de la caída del Muro de Berlín, el autor parece reconocer que a partir del fin de la *guerra fría* habría iniciado el declive y la falta de combatividad de la organización, ya que el enemigo más visible y aparentemente más peligroso, el comunismo, había desaparecido.

Textos como este, al parecer escrito por algún columnista despedido de *Ocho Columnas* pero que conoce bien la organización de los Tecos, dejan ver las pugnas intrafamiliares y muy especialmente el avance del pragmatismo y de la preocupación por la prosperidad empresarial sin una base ideológica de quien, al momento de hacer esta investigación, era el rector de la UAG. Pareciera que las editoriales Asociación Pro-Cultura de Occidente y Folia Universitaria, así como los Foros “Fe y Ciencia”, son los únicos medios que les quedan, aun dentro de la misma UAG, a un grupo de irreductibles encabezado por Juan José Leaño Espinosa, quienes han tratado de mantener vigente la lucha por una sociedad fundada en los valores cristianos, opuesta a la modernidad secularizada.

Es probable que los Tecos no sean finalmente derrotados por sus enemigos, por el judaísmo ni por la masonería ni mucho menos por el comunismo, sino que podrían ser consumidos lenta e inexorablemente por el pragmatismo empresarial, por el afán de lucro que, siendo legítimo para un dirigente de consorcio, puede, al mismo tiempo, representar el punto final de una expresión ideológica que probablemente sucumbirá al avance corruptor del poder de un dinero capaz de dar muerte a los ideales, en cualquier vertiente del espectro político.

Referencias

Archivos y bibliotecas

AGN Archivo General de la Nación. Ciudad de México.

AHAG Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Jalisco, México.

AHAM Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México. Ciudad de México.

Archivo Parroquial Templo de La Merced. Guadalajara, Jalisco.

Archivo Parroquial Templo Nuestra Señora de la Asunción. Guadalajara, Jalisco.

BSFB-UAG Biblioteca Central Fernando Banda de la Universidad Autónoma de Guadalajara, Zapopan, Jalisco, México.

Hemerografía

Alma Mater. Zapopan, Jalisco.

Auxilium Christianorum. Zapopan, Jalisco.

Claves. Argentina.

Dios Nunca Muere. Ciudad de México.

El Diario de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco.

El Informador. Guadalajara, Jalisco.

El País. España.

El Sol de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco.

Excélsior. Ciudad de México.

Integridad Mexicana. Monterrey, Nuevo León.

La Hoja de Combate. Ciudad de México.

La Prensa. Ciudad de México.

Nexo Universitario. Zapopan, Jalisco.

Nuevo Resumen. Ciudad de México.

Quorum Académico. Venezuela.

Trento. Hermosillo, Sonora.

Libros y artículos

- Abascal, Salvador, *Contra herejes y cismáticos*, México, Tradición, 1973.
- _____, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*, México, Tradición, 1979.
- _____, *En legítima defensa y más en defensa del papado*, México, Tradición, 1973.
- _____, *La secta socialista en México*, México, Ser, 1971.
- Accatoli, Luigi, Karol Wojtyła. *El hombre más famoso del siglo xx*, Bogotá, San Pablo, 2006.
- Alberigo, Giuseppe, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Alves Días, Juliano, *Sacrificium Laudis: a hermenêutica da continuidade de Bento XVI e o retorno do catolicismo tradicional (1969-2009)*, Sao Paulo, UNESP-Cultura Acadêmica, 2010.
- Ansart, Pierre, *Ideología, conflictos y poder*, trad. de José Mejía, Tlahuapan, Premia Editora, 1983.
- Antognazzi, Irma A., “Una necesaria batalla de ideas: la disputa por la memoria en la historia del presente”, Irma Antognazzi y Luis Lobato (comps.), *Historia y memoria colectiva, dos polos de una unidad*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2006.
- Arboleda Mora, Carlos, “Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 40, núm. 93, Medellín, enero-junio de 2013.
- Arenal Fenochio, Jaime del, “La historiografía conservadora mexicana del siglo xx”, *Metapolítica*, núm. 22, Centro de Estudios de Política Comparada, marzo-abril de 2002.
- _____, “La otra historia. La historiografía conservadora”, Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de historiografía mexicana del siglo xx*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Vol. 1. Antisemitismo, Madrid, Alianza, 1998.
- Ariño Villarroya, Antonio, “Ideologías, discursos y dominación”, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 79, julio-septiembre, 1997.

- Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.
- Ayala Muñoz, José Alfonso, "Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara", *Grieta*, vol. 1, núm. 2, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, mayo-octubre de 2006.
- Bakony, Itsvan, *El comunismo chino y los judíos chinos*, vol. 7, México, UDECAN, (Biblioteca de Secretos Políticos).
- Bargo, María, "La diversidad al interior del catolicismo conservador. La Fraternidad Sacerdotal San Pío X y el Opus Dei y su accionar en la esfera pública" (ponencia), XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, "Religiões na América Latina, Horizontes e Novos Desafios", Río de Janeiro, Brasil, 9 al 13 de agosto de 2022.
- _____, "La tradición como conformación identitaria: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Argentina" (ponencia), XI Congreso Argentino de Antropología Social "Edgardo Garbulsky", Rosario, Argentina, 23 al 26 de julio de 2014.
- _____, "Ritualizando la identidad tradicional. La misa tridentina de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X", *Sociedad y Religión*, vol. 27 núm. 47, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), mayo de 2017.
- _____, "Ser la "Tradición"", *Actas de las primeras jornadas interdisciplinarias de jóvenes investigadores en ciencias sociales*, Universidad Nacional San Martín, Buenos Aires, 8 al 19 de mayo de 2013.
- _____, "Vivir según la tradición: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X", Buenos Aires, Universidad Nacional San Martín, 2014 (tesina de licenciatura en antropología).
- Bargo, María, y Mariana Espinosa, "Construir la iglesia de siempre. Estudio sobre la afirmación de identidades en el catolicismo y el evangelismo de la Argentina contemporánea", *Plura. Revista de Estudos se Religião*, vol. 7, núm. 2, Assis, Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões, 2016.
- Bastian, Jean-Pierre, "La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo xix", Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia*

- de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex-El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.
- Beck, Ulrich, *La invención de lo político*, trad. de Irene Merzari, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Beneyto, José María, *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortes*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 2011.
- Bidault, Xavier, “La presse française et le traditionalisme catholique du 29 août 1976 à l’année 1989”, París, Universidad de París, Sorbonne, 1990 (tesis de maestría en historia).
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1992.
- _____, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, México, El Colegio de México, 2008.
- Bloy, Léon, *La que llora (Nuestra Señora de la Salette)*, Madrid, Homo Legens, 2020.
- Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda: las claves del debate*, Madrid, Taurus, 1995.
- Boneterre, Didier, *El Movimiento Litúrgico*, Buenos Aires, Voz en el Desierto, 1982.
- Boratti Favretto, Alexandre, “O influxo do catolicismo intransigente na reflexão sobre eclesiologia, liberdade religiosa e de diálogo com o mundo durante o concílio vaticano II”, 35º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter) Julho 2023: A Amazônia e o futuro da humanidade. Anais do congresso, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), 11 al 14 de julio de 2023.
- Borrego, Salvador, *A dónde nos quieren llevar*, México, edición del autor, 2002.
- _____, *Acción gradual*, México, edición del autor, 1989.
- _____, “¿De dogma político-económico a dogma católico?”, Joaquín Bochaca et al., *El obispo Williamson y el otro negacionismo*, Barcelona, Ojeda, 2010.
- _____, *Democracia asfixiante en México y en el mundo*, 2a. ed., México, edición del autor, 2005.
- _____, *Disolución social*, 2a. ed., México, edición del autor, 2001.
- _____, *Globalización*, México, edición del autor, 2007.

- Borrego, Salvador, *La cruz y la espada*, 4a. ed., México, edición del autor, 2001.
- _____, *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, México, edición del autor, 2010.
- _____, *México en guerra ajena*, México, edición del autor, 2011.
- _____, *México traicionado 40 años de saqueo y despilfarro*, 2a. ed., México, edición del autor, 2008.
- _____, *Neoliberalismo. Nuevo plan de la revolución*, 4a. ed., México, edición del autor, 2000.
- _____, *Panorama*, 2a. ed., México, edición del autor, 1999.
- _____, *Psicología y guerra y la Nueva Era 2000...*, 2a. ed., México, edición del autor, 1996.
- _____, *Revolución en marcha*, México, edición del autor, 2009.
- Bourmaud, Dominique, *Cien años de modernismo. Genealogía del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Fundación San Pío X, 2006.
- Buendía, Manuel, *La ultraderecha en México*, 2a. ed., México, Rayuela, 1996.
- Buonasorte, Nicola, *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Roma, Studium, 2003.
- Buriano, Ana, *Navegando en la borrasca: construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador 1860-1875*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2008.
- Buriano, Ana (comp.), *El "espíritu nacional" del Ecuador católico: artículos selectos de El Nacional, 1872-1875*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2011.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, México, s. e., 1826.
- Byford, Jovan, *Conspiracy Theories: A Critical Introduction*, Londres, Palgrave-Mac Millan, 2011.
- Campo, Salutiano del (dir.), *Diccionario UNESCO de ciencias sociales*, Barcelona, UNESCO-Planeta DeAgostini, 1988.
- Camus, Jean Yves y Nicolás Lebourg, *La extrema derecha en Europa. Nacionalismo, xenofobia, odio*, trad. de Villalba Gabriela, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2020.
- Capistrán Garza, René, *Caos en la Iglesia y traición al Estado*, México, s. e., 1970.

- Camus, Jean Yves y Nicolás Lebourg, *El reto político de la falsa Iglesia*, México, Luz, 1969.
- Carli, Martino de, *Dos amigas frente al misterio. Fe y ciencia en diálogo sobre el hombre y su destino*, Santiago, UC, 2015.
- “Carta pública al obispo de Cuernavaca sobre los acontecimientos de la zona oriental de la diócesis”, s. p. i.
- Casas García, Juan Carlos, “¿Continuidad o ruptura?: dos visiones sobre el significado histórico del Vaticano II”, Agenor Brighenti, Juan Carlos Casas García y Francisco Merlos Arroyo (coords.), *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Universidad Pontificia de México-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015.
- Castillejos, Antonio, “Fundación San Vicente Ferrer, otra quinta columna en la Iglesia” (texto inédito repartido como volante, en los años 1999-2000).
- Castillo Murillo, David, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego”, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2012 (tesis de doctorado en historiografía).
- Catalán Deus, José, *Después de Ratzinger, ¿qué? Balance de cuatro años de pontificado y los desafíos de su sucesión*, Barcelona, Península, 2009.
- Catecismo de la Iglesia católica*, Buenos Aires, Lumen, 1992.
- Cersosimo, Facundo, “Anticomunistas, nacionalistas y católicos. Trayectorias y redes transnacionales de la militancia contra-revolucionaria argentina en las décadas de 1970 y 1980”, Cândido Rodrigues y Gizele Zanotto (coords.), *Catholicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*, Cuiabá, Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2013.
- _____, “Coincidencias y disidencias de los tradicionalistas católicos argentinos en torno a la Guerra de Malvinas”, *Revista Cultura y Religión*, vol. VI, núm. 1, Santiago, Universidad Arturo Prat, junio, 2012.
- _____, “‘El proceso fue liberal’. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)”, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015 (tesis de doctorado en historia).
- _____, “El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia católica y los nacionalismos”. *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, año 7, núm. 14, julio-diciembre de 2014.

- Cersosimo, Facundo, "El tradicionalismo católico argentino. Una biografía colectiva a partir de sus intelectuales", Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019.
- _____, "La 'Iglesia militar' entre el Operativo Independencia y los inicios del Golpe de 1976. El caso del Vicariato Castrense", *Actas de la VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 2010.
- _____, "Las nuevas armas del 'enemigo'. Los tradicionalistas católicos argentinos y su 'cruzada' contra los derechos humanos durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)", *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 2013, núm. 4, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2013.
- _____, "Memorias y usos públicos del pasado en torno a la 'lucha antsubversiva'. Notas sobre Carlos Sacheri y Jordán Bruno Genta", *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, vol. 16, núm. 2, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 2016.
- _____, "Por la instauración de la 'Nación católica'. La formación moral y cívica durante la gestión del ministro Juan Rafael Llerena Amadeo (1978-1981)", *Clío & Asociados. La historia enseñada*, núm. 18, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2014.
- _____, "Tensiones en el tradicionalismo católico argentino: la visita de monseñor Marcel Lefebvre de 1977" (ponencia), XIII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Catamarca, Argentina, Universidad Nacional de Catamarca, 10 al 13 de agosto de 2011.
- _____, "Videla fue un liberal". *Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*, Los Polvorines-Posadas-La Plata, Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de Misiones-Universidad Nacional de La Plata, 2022.
- Champion, Françoise, "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire", *Le Debat*, núm. 77, noviembre de 1993.
- Chiron, Yves, *Histoire des traditionalistes*, París, Tallandier, 2022.
- Cierva, Ricardo de la, *Qué son las derechas*, Barcelona, La Goya Ciencia, 1976.
- Cohn, Norman, *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza, 1983.

- Colom González, Francisco, "El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española", Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia-Anthropos, 2006.
- Concha Malo, Miguel, *El pensamiento de la Iglesia en Medellín*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Centro de Estudios Latinoamericanos, 1979.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México, Dabar, 2007.
- Conway, Padraic, y Ryan Fainche, Karl Rahner. *Theologian for the Twenty-First Century*, Berna, Peter Lang, 2010.
- Coppe Caldeira, Rodrigo, "Bispos conservadores brasileiros no Concilio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer", *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 9, núm. 24, Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), diciembre de 2011.
- _____, "Militancia episcopal, brasileira na Minoría Conciliar", Candido Moreira Rodrigues y Cristina Jalles de Paula (orgs.), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiaba, EduFMT-Fundação de amparo a pesquisa do Estado de Mato Grosso-Universidade Federal do Mato Grosso-Associação Brasileira das editoras universitarias, 2012.
- _____, "Os baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concilio Vaticano II", Juiz de Fora, Universidade Federale de Juiz de Fora, 2009 (tesis de doctorado en ciencias de la religión).
- _____, "Um bispo no Concilio Vaticano II: D. Geraldo de Proença Sigaud e o 'Coetus Internationalis Patrum'", *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 71, núm. 282, Petrópolis, Instituto Teológico Franciscano, abril de 2011.
- "Currículum Vitae de Mons. Mark Anthony Pivarunas", *Claves. Revista de la Fundación San Vicente Ferrer*, año 1, núm. 2, octubre de 1992.
- Davis, Michael, *El Concilio del papa Juan*, Buenos Aires, s. e., 2013.
- Delgado, Álvaro, *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janés, 2004.
- _____, *El Yunque, la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003.

- Delgado de Cantú, Gloria M., *Historia de México. Legado histórico y pasado reciente*, 2a. ed., México, Pearson Educación, 2008.
- Deslices de la TFP y contubernio* FUA-MURO-Guia, México, s. e., 1975.
- Díez Álvarez, Luis Gonzalo, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Dijk, T. A. van, "Política, ideología y discurso", *Quorum Académico*, vol. 2, núm. 2, Universidad de Zulia, julio-diciembre de 2005.
- Dinges, William Dale, "Catholic Traditionalism in America: A Study of the Remnant Faithful", Kansas, University of Kansas, 1983 (tesis de doctorado en filosofía).
- Dorantes, Alma, *El conflicto universitario en Guadalajara 1933-1937*, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- Dougherty, Jude P., *Jacques Maritain, An Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.
- Dri, Rubén, *La hegemonía de los cruzados*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Dutrenit, Silvia (coord.), *Diversidad partidaria y dictaduras: Argentina, Brasil y Uruguay*, México, Instituto Mora, 1996.
- Echeverri, Rafael, *Colombia en transición. De la crisis a la convivencia: una visión desde lo rural*, Bogotá, Misión Rural-ICA-Finagro-Tercer Mundo Editores, 1998.
- Elías de Tejada, Francisco, "La cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones", *Verbo*, núm. 103, Madrid, Fundación Speiro, marzo 1972.
- Elizondo Mayer-Serra, Norma, "Las relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos", México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984 (tesis de licenciatura en antropología social).
- Escalante Ferrer, Ana Esther y Luz Marina Ibarra Uribe, "El oriente del Estado de Morelos: formas de asumir los procesos electorales", Medrado Tapia Uribe, Morgan Quero y David Moctezuma (coords.), *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Fabre Zarandona, Artemia, "Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político religioso", México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1985 (tesis de licenciatura en antropología social).

- Fabre Zarandona, Artemia, “¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos?”, Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER-Plaza y Valdés, 2000.
- Fantini, Claudio, *Infalible y absoluto. Una visión crítica sobre Juan Pablo II*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2003.
- Faria J., Rafael, *Curso superior de religión*, Bogotá, Voluntad, 1960.
- Favraux, Paul, “El segundo Blondel (1861-1949) y su influencia”, Neidl Walter M. Coreth Emerich y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. T. 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997.
- Ferraro, Joseph, *La lucha de la Iglesia contra el comunismo (de León XIII al Segundo Concilio Vaticano)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2009.
- Ferron, Arnaud, “Le traditionalisme catholique en France (1946-2000): Histoire et sociologie d'un mouvement contre-révolutionnaire”, Rennes, Faculté de Droit et de Science Politique de Rennes, 2000 (tesis de doctorado en ciencias políticas).
- Fierro, Irma Gabriela, “La Fraternidad San Pío X, desde la disidencia y frente al pluralismo religioso de la ciudad de Chihuahua”, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010 (tesis de licenciatura en antropología).
- _____, “La historia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Chihuahua y las múltiples controversias en torno a ella”, Andrés Oseguera Montiel y Abel Rodríguez López (coords.), *Pluralismo y religión en Chihuahua. Estudios sobre el conflicto religioso*, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela de Antropología e Historia del Norte, 2016.
- _____, “La misa: forma y sustancia. El uso de fuentes materiales en el análisis de los debates litúrgicos recientes”, Jesús López García y Raúl Rivero Canto (coords.), *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017.
- _____, “Tradicionalismo y pluralidad religiosa. El caso de la Fraternidad San Pío X en la ciudad de Chihuahua”, Édgar Moreno y José Valenzuela (comps.), *Los nortes de México. Culturas, geografías y temporalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
- Fierro, Irma Gabriela, y Ricardo Augusto Schiebeck Villegas, “El tradicionalismo católico en Chihuahua a debate: notas sobre el conflicto religioso entre autoridades eclesíásticas a través de la comunicación pública-epistolar contemporánea”,

- Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019.
- Fierro, Irma Gabriela y Ricardo Augusto Schiebeck Villegas, “La centralidad del latín en el tradicionalismo católico. Contraste de propuestas para su análisis”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, vol. XV, núm. 29, México, Universidad Iberoamericana, junio 2020.
- Fondo Editorial 2013. *Editorial Folia Universitaria*, Zapopan, Folia Universitaria-Universidad Autónoma de Guadalajara, 2013.
- Fraustro, Salvador y Temoris Grecko, *El vocero de Dios. Jorge Serrano Limón y la cruzada para dominar tu sexo, tu vida y tu país*, México, Grijalbo, 2008.
- Frémot, Gérard, “‘Catholiques et français toujours’: le nationalisme catholique sous la Ve. République: l’idée de nation dans le traditionalisme catholique français contemporain”, París, Institute d’Études Politiques, 1998 (tesis de doctorado en ciencia política).
- Funes, Patricia, *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, El Colegio de México, 2014.
- Gallo T., Miguel Ángel, Humberto Ruiz Ocampo y Matías Franco Torres, *Historia de México contemporáneo II. De Zapata a Marcos*, México, Quinto Sol, 1996.
- Gálvez, Alejandro. “La Iglesia mexicana frente a la política exterior e interior del gobierno de Adolfo López Mateos”, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI-Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California, San Diego, 1985.
- Gambra, José Miguel, *Monsenor Lefebvre. Vida y doctrina de un obispo católico*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.
- García de Cortázar, Fernando, *Breve historia del siglo xx*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Geoffroy, Martin, “L’intégrisme catholique au Québec”, Montreal, Université de Montreal, 2002 (tesis de doctorado en sociología).
- Giacomo, Maurizio di, *Destra cattolica verso la restaurazione?*, Torino, Claudiana, 1979.
- Gómez-Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma, mudos predicadores de otra historia”, México, Escuela

- Nacional de Antropología e Historia, 2007 (tesis de doctorado en historia y etnohistoria).
- Gómez Robledo, Antonio, "El caso Lefebvre. Meditación sobre la Iglesia actual", *Obras completas. Ópera varia*, t. 12, México, El Colegio Nacional, 2002.
- Gomis, Joaquín, "Resurgimiento tradicionalista", *El Ciervo*, año 39, núms. 475-476, septiembre-octubre de 1990.
- González, Fernando M., "Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975)", *Historia y Grafía*, núm. 29, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- _____, *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968*, México, Tusquets, 2011.
- _____, "Cuando una sociedad 'secreta' se manifiesta con violencia ante sus aliados. De Tecos, jesuitas, clérigos y políticos" (ponencia), 54 Congreso Internacional de Americanistas "Construyendo Diálogos en las Américas". Viena, Austria, 18 de julio de 2012.
- _____, "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo xx", Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez (coords.), *El Estado mexicano. Herencias y cambios*, vol. III, México, Cámara de Diputados-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- _____, "Los orígenes del comienzo de una universidad católica. Jesuitas y sociedades secretas", *Historia y Grafía*, núm. 20, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- _____, *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en Mexico*, México, Herder, 2019.
- _____, "Sociedades reservadas católicas y democracia", Roger Bartra (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, México, Herder-Fundación Konrad Adenauer, 2009.
- González Gollaz, Ignacio, *¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma?*, Guadalajara, s. p. i.
- González Ortuño, Gabriela, "Identidad, diversidad, exclusión y política", J. Alejandro Salcedo Aquino, Arturo Torres Barreto y Juan José Sanabria López, *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Juan Pablos, 2008.

- González Ruiz, Édgar, *La sexualidad prohibida: intolerancia, sexismo y represión*, México, Plaza y Janés, 2002.
- _____, *La última cruzada. De los cristeros a Fox*, México, Grijalbo, 2001.
- _____, *Los Abascal, conservadores a ultranza*, México, Grijalbo, 2002.
- González Sáez, Juan Manuel, “El catolicismo tradicional español ante el ‘caso Lefebvre’ (1976-1978)”, *Hispania Sacra*, núm. LXVI, extra II, julio-diciembre de 2014.
- _____, “La ‘contestación de derechas’ en la Iglesia española del tardofranquismo”, Alejandra Ibarra (coord.), *No es país para jóvenes. Actas del III encuentro de jóvenes investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*, Vitoria, Universidad del País Vasco-Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, 2012.
- _____, “La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)”, Pamplona, Universidad de Navarra, 2011 (tesis de doctorado en historia contemporánea).
- Grigulevich, Iosif, *La Iglesia y la Sociedad en América Latina*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1982.
- Grillo, María Victoria, “Introducción”, María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.
- Guerrero Medina, Ariadna, “La reactivación de la derecha universitaria en México: El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) 1962-1970”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012 (tesis de licenciatura en historia).
- Gutiérrez Martínez, Daniel, *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2010.
- Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972.
- _____, *Las transformaciones del liberalismo mexicano a fines del siglo XIX*, trad. de Purificación Jiménez, México, Vuelta, 1991.
- Heidsieck, François, “El influjo de Bergson (1859-1941) en el pensamiento católico”, Neidl Walter M. Coreth Emerich y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía*

cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. T. 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997.

Hermanidad Sacerdotal Española, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*, Madrid, s. e., 1990.

Hernández López, Conrado, "El conservadurismo mexicano en el siglo XIX", *Meta-política*, vol. 6, núm. 22, México, Centro de Estudios de Política Comparada, marzo-abril de 2002.

Hernández Vicencio, Tania, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista", *Política y Cultura*, núm. 38, otoño de 2012.

Herveu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993.

Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005.

Himmelfarb, Gertrude, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment*, Nueva York, Vintage Books, 2005.

Hoag William, Christopher, "Open Wide your Hearts: A Study of the Implementation of *Summorum Pontificum* in Several Parishes of the Diocese of Cleveland", Cleveland, Saint Mary Seminary and Graduated School of Theology, 2013 (tesis de doctorado en ministerio).

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2007.

Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, versión de Gonzalo del Puerto, Madrid, Alianza, 1999.

Hurtado Razo, Luis Ángel, "Diferentes agrupaciones católicas de derecha en el siglo XX en México: sociedades secretas, agrupaciones públicas que se clandesinizan o híbridas secretas y públicas infiltradas por una secreta", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014 (tesis de maestría en estudios políticos y sociales).

Ibarrola Martínez, María del Carmen, "La historiografía católica mexicana: el caso de Antonio Rius Facius", México, Universidad Iberoamericana, 2014 (tesis de maestría en historia).

_____, "Riestra de Wolff Gloria (1929)", María Gabriela Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.

_____, "Rupturas en el integrismo católico mexicano posconciliar. Una mirada desde el caso de Antonio Rius Facius", Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos*

- conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019.
- Inaudi, Silvia y Marta Margotti, *La Rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, Studium, 2017.
- Isaac, Jules, *Genèse de l'antisemitisme. Essai historique*, París, Calmann-Levy, 1956.
- _____, *L'antisemitisme a-t-il des racines chrétiennes?*, París, Fasquelle, 1960.
- Jasso, Miguel Ángel, *Salvador Borrego E., el escritor prohibido*, México, s. e., 2015.
- _____, "Borrego Escalante Salvador (1915-2018)", María Gabriela Aguirre Cristiani et al. (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo xx*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Johas, Homero, *El dragón con la voz de cordero, disimulación de la autoridad de Dios*, Guadalajara, Fundación San Vicente Ferrer, s. f.
- Johnson, Paul, *La historia del cristianismo*, Barcelona, Zeta, 2010.
- Judt, Tony, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. de Jesús Cuéllar y Victoria Gordo, Madrid, Taurus, 2006 (edición original en inglés, 2005).
- Kanoussi, Dora, *Ensayo sobre el conservadurismo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés, 1994.
- Kopcke-Duttler, Arnold, "Emmanuel Mounier" (1905-1950)", Neidl Walter M. Coreth Emerich, y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. T. 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997.
- Krauze, Enrique, *La presidencia imperial*, México, Tusquets, 2002.
- La tradición contra el progresismo en la Iglesia*, México, Movimiento Tradicionalista Católico Mexicano, 1965.
- Lafage, Franck, *Du refus au schisme. Le traditionalisme catholique*, París, Seuil, 1989.
- Laycock, Joseph Peter, "The Church and the Ser: Veronica Lueken, the Bayside Movement and the Roman Catholic Hierarchy", Boston, Boston University, 2012 (tesis de doctorado en filosofía).
- Leclerc, Gérard, *Rome et les lefebvristes. Le dossier*, París, Salvator, 2009.

- Lefebvre, Marcel, *La pequeña historia de mi larga historia*, Morón, Edición Fundación San Pío X, 2001.
- Levillain, Philippe, *Rome n'est plus dans Rome. Mgr Lefebvre et son eglise*, París, Perrin, 2010.
- Lida, Miranda, "Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología", *Cuadernos de Historia*, núm. 9, Serie Economía y Sociedad, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, diciembre de 2007.
- Loaeza, Soledad, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México, 2013.
- López Bucio, Baltasar, "Los pasos de don Sergio", María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- López Macedonio, Mónica Naymich, "Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista", México, Instituto Mora, 2007 (tesis de maestría en historia moderna y contemporánea).
- López Valdivia, Rigoberto, *La ciencia ficción de Teilhard de Chardin*, México, Tradición, 1981.
- _____, *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*, pról. de Salvador Abascal, México, Tradición, 1981.
- Luengo González, Enrique, *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión-Dirección de Investigación y Posgrado, 1993.
- Magaña Contreras, Manuel, *La hora de la bestia*, México, s. e., 1977.
- _____, *Marx en sotana*, México, Rodas, 1974.
- _____, *Poder laico*, México, Foro Político, 1970.
- _____, *Puebla 79, religión y política*, México, Alfa, 1979.
- _____, *Revelaciones sobre la "santa mafia"*, México, s. e., 1978.
- _____, *Troya juvenil*, México, Imprenta Ideal, 1971.
- Maiguashca, Juan, "El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875", Martha Irurozqui (ed.), *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia,*

- Ecuador y Perú*). Siglo XIX, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Maistre, Joseph de, *Étude sur la souveraineté (1794-1796)*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1979.
- Martínez, Alberto, “Los enemigos ‘católicos’ del Papa”, *Unidad en la Verdad*, núm. 7, julio-agosto de 1995.
- Martínez Reding, Fernando, “Educación poscardenista (1940-1953)”, Fernando Martínez Reding (coord.), *Historia de Jalisco*, t. IV, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984.
- Martínez Villegas, Austreberto, “Abascal Infante Salvador (1910-2000)”, María Gabriela Aguirre Cristiani et al. (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- , “Capistran Garza René (1898-1974)”, María Gabriela Aguirre Cristiani et al. (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- , “Carmona Rivera Moisés (1912-1991)”, María Gabriela Aguirre Cristiani et al. (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- , “Crítica y condena en torno al papa Francisco: la visión del tradicionalismo católico”, Jesús Arturo Navarro Ramos, Darío Flores Sosa y Juan Diego Ortiz Acosta (coords.), *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia pastoral*, Guadalajara, Sistema Universitario Jesuita-Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2018.
- , “Del conservadurismo al lefebrismo. La revista *Integridad Mexicana* y su evolución discursiva durante el posconcilio, 1968-2003”, *Efemérides Mexicana*, vol. 37, núm. 109, México, Universidad Pontificia de México, marzo-abril de 2019.
- , *El proyecto de nación sinarquista: del nacionalismo autoritario a la democracia cristiana (1949-1971)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2020.
- , “El tradicionalismo católico en Guadalajara durante las décadas de los setenta y ochenta”, Marta Eugenia García Ugarte, Pablo Serrano Álvarez y

Matthew Butler (coords.), *México católico. Proyectos y trayectorias eclesiales, siglos XIX y XX*, Pachuca, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo-El Colegio del Estado de Hidalgo-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2016.

Martínez Villegas, Austreberto, “Entre el tradicionalismo católico y la religiosidad popular: el conflicto político-religioso posterior al Concilio Vaticano II en el municipio de Atlatlahucan, Morelos”, Carlos Antonio Villa Guzmán (coord.), *El conflicto religioso en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2018.

_____, “Fragmentación católica sedevacantista en Guadalajara”, *Estudios Jaliscienses*, núm. 99, Zapopan, El Colegio de Jalisco, febrero de 2015.

_____, “Identidad y acción de jóvenes católicos tradicionalistas en los años setenta en Guadalajara: el caso del Seminario Laico Juvenil y la revista *Adalid*”, Ivonne Meza Huacuja y Sergio Moreno Juárez (coords.), *La condición juvenil en Latinoamérica: identidades, culturas y movimientos estudiantiles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019.

_____, “La condena del tradicionalismo católico a las directrices emanadas de la segunda reunión de la Celam de 1968 en Medellín”, Laura Alarcón Menchaca (coord.), *Entre la pugna y la conciliación. Iglesia católica y Estado en México y Brasil*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2017.

_____, “La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II”, *Caleidoscopio*, año 18, núm. 32, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, enero-junio de 2015.

_____, “Los Tecos y la difusión del pensamiento integrista católico argentino en los inicios del siglo XXI (2000-2013)”, Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2019.

_____, “Magaña Contreras Manuel (1928-2015)”, María Gabriela Aguirre Cristiani et al. (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.

_____, “Reinado Social de Cristo y laicización estatal: la percepción de las relaciones Iglesia-Estado en el discurso lefebvrista”, *Letras Históricas*, núm. 16,

- Guadalajara, Universidad de Guadalajara, División de Estudios Históricos y Humanos, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, primavera-verano de 2017.
- Martínez Villegas, Austreberto, “Sáenz Arriaga Joaquín (1899-1976)”, María Gabriela Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo xx*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- Medico, Emanuele del, *All'estrema destra del padre: tradizionalismo cattolico e destra radicale: il paradigma veronese*, Ragusa, La Fiaccola, 2004.
- Meinvielle, Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Epheta, 1993 (1ª. ed., 1948).
- _____, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoria, 1967.
- Méndez Arceo, Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 1, México, Nuevo-mar-Centro de Estudios Ecueménicos, 1985.
- Méndez Sastoque, Marlon Javier, “Contradicción, complementariedad e hibridación en las relaciones entre lo rural y lo urbano”, Héctor Ávila Sánchez (coord.), *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, 2005.
- Mendoza Barragán, Ignacio, *Un hombre y Dios en perspectiva*, Salamanca, PRCAGD, 1977.
- Mendoza Cornejo, Alfredo, *La reforma universitaria de 1933. Orígenes, desarrollo y consecuencias en la Universidad de Guadalajara*, t. II, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1988.
- Meyer, Jean, *La fábula del crimen ritual*, México, Tusquets, 2012.
- _____, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica*, vol. 6, núm. 22, marzo-abril de 2002.
- _____, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 3, México, El Colegio de México, 1993.
- Miccoli, Giovanni, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti all' riconquista di Roma*, Bari, Laterza, 2011.
- Michel, Patrick, “La ‘religión’, ¿un objeto sociológico pertinente?”, trad. Vania Galindo Juárez, *Estudios Sociológicos*, vol. 27, núm. 80, México, El Colegio de México, mayo-agosto de 2009.

- Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura*, 2a. ed., Buenos Aires, Calihue, 2006.
- Morales, Humberto, y William Fowler, "Introducción", *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-University of Saint Andrews, 1999.
- Moreno, José Eduardo, "Pensar la ideología y las identidades políticas. Aproximaciones teóricas y usos prácticos", *Estudios Políticos*, núm. 35, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, mayo-agosto, 2015.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Muzzio, Nelly, *Por razón de fe. Vida de monsenor Marcel Lefebvre*, Buenos Aires, s. e., 1997.
- Nava Martínez, Alejandra, "El pensamiento de Antonio Rius Facius y la Asociación de la Juventud Católica, 1930-1970", México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012 (tesis de licenciatura en historia).
- Nava Martínez, Alejandra y Valentina Torres Septién, "Rius Facius Antonio (1918-2012)", María Gabriela Aguirre Cristiani *et al.* (coords.), *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México. Siglo XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Xochimilco, 2021.
- Nava Rodríguez, Luis, *Octaviano Márquez y Toriz, quinto arzobispo de Puebla*, México, Jus, 1978.
- Niero, Stela, "Intelectuais católicos: Concepções integristas na revista Hora Presente e o conservadorismo católico no Brasil", Seropédica, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2017 (disertación de maestría en ciencias sociales).
- Nouschi, Marc, *Historia del siglo XX. Todos los mundos, el mundo*, 2a. ed., Madrid, Cátedra, 1999 (ed. original en francés 1995).
- Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Orlandis, José, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Palabra, 1998.
- Pacheco Hinojosa, María Martha, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.
- Pacheco Hinojosa, María Martha, "Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga", María Martha Pacheco Hinojosa (coord.), *Religión y sociedad*

- en México durante el siglo xx*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- Pani, Erika, “‘Las fuerzas oscuras’: el problema del conservadurismo en la historia de México”, Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Parish, Jane, “The Age of Anxiety”, Jane Parish y Martin Parker, *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Malden, Blackwell Publishers-The Sociological Review, 2001.
- Paulo VI, “*Christus Dominus*. Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos”, núm. 37, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 13a. ed., México, Librería Parroquial de Clavería, 1991 (ed. original 1966).
- Paulo VI, “*Dignitatis Humanae*. Declaración sobre la libertad religiosa”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991.
- _____, “*Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991.
- _____, “*Nostra Aetate*. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991.
- _____, “*Sacrosantum Concilium*. Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, núm. 14, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991.
- _____, “*Unitatis Redintegratio*. Decreto sobre el ecumenismo”, núm. 3, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1991.
- Peña, Guillermo de la, *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.
- Pérez de Laborda, Alfonso, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin. La emergencia de un pensamiento transfigurado*, Madrid, Encuentro, 2001.
- Pérez Ortiz, César, “El tiempo político y el cambio electoral. Un acercamiento al análisis de la micropolítica electoral de los Altos de Morelos”, México,

- Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2000 (tesis de licenciatura en antropología social).
- Pinay, Maurice, *Complot contra la Iglesia*, México, Mundo Libre, 1968.
- Ploncard D'Assac, Jacques, *La Iglesia ocupada*, Buenos Aires, Fundación San Pío X, 1989.
- _____, *La revolución mediante la Iglesia*, México, Tradición, 1975.
- Porfiri, Aurelio, *The Right Hand off the Lord is Exalted: A History of Catholic Traditionalism from Vatican II to Traditionis Custodes*, Manchester-New Hampshire, Sophia Institute Press, 2024.
- Poulat, Émile, *Le catholicisme sous observation. Entretien avec Guy Lafon*, París, Editions du Centurion, 1983.
- Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Creo para entender”, celebrado del 9 al 11 de octubre de 2000 en el gimnasio de la UAG.
- Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Héroes y santos”, celebrado del 27 al 29 de octubre de 2006 en el gimnasio de la UAG.
- Programa “Foro Internacional Fe y Ciencia: Testimonio y esperanza”, celebrado del 5 al 7 de octubre de 2007 en el gimnasio de la UAG.
- Puig, Josep, “¡Iván Illich ha muerto!”, *Ecología Política*, núm. 24, 2003.
- Quisinsky, Michael, y Peter Walter (eds.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Friburgo-Basilea-Viena, Verlag Herder GmbH, 2012.
- Ranalletti, Mario, “Aux origines du terrorisme d'État en Argentine. Les influences françaises dans la formation des militaires argentins (1955-1976)”, *Dans Vingtième Siecle. Revue d'histoire*, núm. 105, París, Presses de Sciences Po, 2010/2011.
- _____, “Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976)”, Daniel Feierstein, *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- _____, “Du Mékong au Río de la Plata. La doctriné de la guerre révolutionnaire, ‘La Cité catholique’ et leurs influences en Argentine, 1954-1976”, 3 vols., París, Institut d'Etudes politiques de Paris, 2006 (tesis de doctorado en historia).
- Reyes Miranda, Felipe, *La idea de modernidad y la construcción del Estado nación en México, cambio, crisis y utopía*, México, Ítaca-Universidad del Caribe-Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2013.

- Reynoso Cervantes, Luis, *El fanatismo pseudo-tradicionalista: injurias, calumnias e insultos: Joaquín Sáenz Arriaga, contra la verdad, la justicia y el equilibrio: cardenal Miguel Dario Miranda, arzobispo primado de México*, México, s. e., 1972.
- Riestra, Gloria, *Contra la gran traición*, México, s. e., 1976.
- _____, *Tormenta sobre la Iglesia*, prol. Jorge Balcázar, México, s. e., 1971.
- Rius Facius, Antonio, *!Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*, México, Costa Amic, 1980.
- _____, *Excomulgado. Por denunciar la traición del Concilio*, México, s. e., 1983.
- _____, *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista*, México, s. e., 1968.
- _____, *Los demoledores de la Iglesia en México*, México, Saeta, 1972.
- _____, *Palestra espiritual*, México, Jus, 1965.
- _____, *Una, santa, católica y apostólica Iglesia*, México: Saeta, 1977.
- Rivera García, Antonio, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo xix”, Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia-Anthropos, 2006.
- Rivero, Ángel, “La restauración católica de Portugal. Nacionalismo y religión en el Estado Novo de Salazar”, Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia-Anthropos, 2006.
- Robert, Jean, “En memoria de Iván Illich”, *Ecología Política*, núm. 40, 2010.
- Rodari, Paolo, y Andrea Tornielli, *En defensa del Papa*, Madrid, Martínez Rica, 2011.
- Rodríguez Araujo, Octavio, *Derechas y ultraderechas en el mundo*, México, Siglo XXI, 2004.
- Rodríguez Núñez, Álvaro, “El pensamiento tradicionalista de Elías de Tejada”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año 26, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada, 2020.
- Romero de Solís, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, 2ª. ed., México, El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2006.

- Rosanvallón, Pierre, "Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 6, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- Roux, Rodolfo Ramón de, "La Iglesia colombiana desde 1962", Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. VII, Salamanca, Sígueme-CEHILA, 1981.
- Roy-Lysencourt, Philippe, "Histoire du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II", *Laval Theologique et Philosophique*, vol. 69, núm. 2, Quebec, Université Laval, 2013.
- _____, "L'abbé Victor-Alain Berto et le concile Vatican II", *Schweizerische Zeitschrift für Religion und Kulturgeschichte/Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle/Rivista svizzera di storia religiosa e culturale*, núm. 113, Friburgo, Université de Fribourg, 2019.
- _____, "La préhistoire du Coetus Internationalis Patrum. Une formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire", Gilles Routhier, Philippe Roy-Lysencourt y Karim Schelkens Karim (eds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Lovaina, Bibliothèque de la RHE, 2011.
- _____, "La première réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969)", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 175, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, octobre-décembre, 2016.
- _____, "La première réception du Concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969)", Michael Quisinsky, Karim Schelkens y François-Xavier Amherdt (eds.), *Theologia semper iuvenescit. Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, Friburgo, Academic Press Fribourg, 2013 (Théologie pratique en dialogue 39).
- _____, "La résistance des catholiques traditionalistes à la déclaration Nostra Aetate du concile Vatican II", Dries Bosschaert y Johan Leemans (dirs.), *Res opportuna Nostrae Aetatis. Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, Lovaina, Peeters, 2020.
- _____, "Le Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II: ¿genèse d'une dissidence?", *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, núm. 18, Paris, Centre d'Histoire de Science Politique, septembre-décembre, 2012.

- Roy-Lysencourt, Philippe, “Le Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II: présentation et résultats d’une recherche”, *Centro Vaticano II Studi e Ricerche*, núm. VI, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2012-2.
- , *Le Coetus Internationalis Patrum et la liberté religieuse au concile Vatican II*, Estrasburgo, Institut d’Étude du Christianisme, 2016.
- , “Le Coetus Internationalis Patrum et le schéma de sacra liturgia au concile Vatican II”, *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, núm. 94, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 2013.
- , “Le Coetus Internationalis Patrum et les juifs au concile Vatican II. Du chapitre IV du schéma de OEcumenismo à la déclaration Nostra Aetate”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 88, núm. 4, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 2012.
- , “Le Coetus Internationalis Patrum et Paul VI au concile Vatican II”, Enrica Rosanna (ed.), *Il concilio e Paolo VI. A cinquant’anni dal Vaticano II*, Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, 2016.
- , “Le Coetus Internationalis Patrum: historiographie, présentation des sources et perspectives de recherche”, Philippe Chenaux (ed.), *Il Concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Università Lateranense-Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2015.
- , “Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d’opposants au sein du concile Vatican II”, Quebec, Université Laval-Université Jean Moulin Lyon 3, 2011 (tesis de doctorado en Historia).
- , “Le Concile de l’abbé Victor-Alain Berto, théologien de Mgr Marcel Lefebvre et du Coetus Internationalis Patrum”, Philippe Chenaux y Kiril Plamen Kartaloff (dirs.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- , *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d’occasion et des théologiens*, Lovaina, Peeters-Bibliothèque Maurits Sabbe-Université Catholique de Louvain, Faculté de théologie et d’études religieuses, 2014.
- , “Les traditionalistes du Coetus Internationalis Patrum dans la dramatique du Concile Vatican II”, Guillaume Cuchet y Charles Mériaux (dirs.), *La dramatique conciliaire de l’Antiquité à Vatican II*, Quebec, Septentrion, 2019.

Roy-Lysencourt, Philippe, *Les vota préconciliaires des dirigeants du Coetus Internationalis Patrum*, Estrasburgo, Institut d'Étude du Christianisme, 2015.

_____, "O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: a apresentação e resultados de uma pesquisa", *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 13, núm. 38, Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), abril-junio, 2015.

_____, *Recueil de documents du Coetus Internationalis Patrum pour servir à l'histoire du concile Vatican II*, Estrasburgo, Institut d'Étude du Christianisme, 2019.

Rozenberg, Danielle, "Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 74, abril- junio, 1996.

Ruiz Velasco Barba, Rodrigo, "El antijudaísmo en el pensamiento de Salvador Borrego: entre la cruz gamada y la cruz de Cristo", Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008 (tesis de licenciatura en historia).

_____, *Salvador Abascal, el mexicano que desafió a la revolución*, México, Rosa María Porrúa, 2014.

Sabido Ramos, Olga Alejandra, *La modernidad sacralizada, el caleidoscopio mágico-religioso de la vida moderna*, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo-Secretaría de Educación Pública de Hidalgo-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998.

Saborido, Jorge, *Elementos de análisis sociopolítico. Ideología, Estado y democracia*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *¡Apóstata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra*, México, s. e., 1971.

_____, *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?*, México, s. e., 1972.

_____, *Con Cristo o contra Cristo*, México, s. e., 1966.

_____, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, México, s. e., 1967.

_____, *El antisemitismo y el concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1964.

_____, *El magisterio de la Iglesia y la nueva misa*, México, s. e., 1970.

_____, *El progresismo en la Iglesia*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1965.

- Sáenz Arriaga, Joaquín, *La misa impuesta para el 30 de noviembre no es una misa católica*, México, s. e., 1969.
- _____, *La Nueva Iglesia Montiniana*, México, s. e., 1971.
- _____, *La nueva misa: documentos de controversia*, México, s. e., 1970.
- _____, *La “restauración montiniana” de la devoción a la Virgen Santísima*, México, s. e., 1974.
- _____, *Sede vacante*, México, Editores Asociados, 1973.
- Salgado Viveros, Cecilia, “Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos”, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2000 (tesis de licenciatura en antropología social).
- _____, *Modernismo y tradicionalismo católico*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003.
- Sanabria López, Juan José, “Política: entre la estrategia y el diálogo”, J. Alejandro Salcedo Aquino, Arturo Torres Barreto y Juan José Sanabria López (coords.), *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Juan Pablos, 2008.
- Sánchez, Antolín, “Miguel Antonio Caro y el Hispanismo”, Enver Joel Torregroza y Pauline Ochoa (eds.), *Formas de hispanidad*, Rosario, Universidad del Rosario, 2010.
- Sandoval Íñiguez, Juan, “Asesinato y aborto es lo mismo”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007.
- _____, “Los enemigos de la Iglesia”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, libro V, Zapopan, Ocho Columnas, 2009.
- _____, “Moral ¿en las escuelas?”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007.
- _____, “Nueva ley de convivencia”, *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007.
- Santiago Jiménez, Mario Virgilio, “Anticomunismo católico. Origen y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975”, Carmen Collado (coord.), *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto Mora, 2015.
- _____, “Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (muro), 1962-1975”, México, Instituto de

- Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2012 (tesis de maestría en historia moderna y contemporánea).
- Saranyana, Josep Ignasi (dir.) y Carmen José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina*. Vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2002.
- Schall, James V., *Jacques Maritain. The Philosopher in Society*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.
- Scheper Hughes, Jennifer, "Traditionalist Catholicism and Liturgical Renewal in the Diocese of Cuernavaca, Mexico", Kathleen Sprows Cummings, Timothy Matovina y Robert Orsi (eds.), *Catholics in the Vatican II Era. Local histories of a global evento*, Nueva York, Cambridge University Press, 2018.
- Schiebeck Villegas, Ricardo Augusto, "Católicos posconciliares y tradicionalistas. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la Ciudad de Chihuahua", Chihuahua, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, 2019 (tesis de licenciatura en antropología social).
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.
- Scirica, Elena, "El grupo 'Cruzada'-Tradición Familia y Propiedad' (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta", *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, vol. 18 núm. 36, Bogotá, Universidad Javeriana, enero-junio de 2014.
- _____, "Núcleos católicos anticomunistas bajo el 'Onganiato'. Encuentros y desencuentros", Florencia Osuna y María Valeria Galván (comps.), *Política y cultura durante el Onganiato: nuevas perspectivas para la investigación de la presidencia de Juan Carlos Onganía (1966-1970)*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2014.
- _____, "Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra la 'Iglesia clandestina'", *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti*, año 10, núm. 10, Córdoba, 2010.
- _____, "Visión religiosa y acción política. El caso de *Ciudad Católica-Verbo* en la Argentina de los años sesenta", *Prohal Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 2, 1a. sección "Vitril Monográfico", núm. 2, Buenos Aires, Instituto Ravignani-Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010.
- Seewald, Peter, *Una vida para la Iglesia: Benedicto XVI*, Madrid, Palabra, 2007.

- Segovia, Juan Fernando, “Elías de Tejada, historiador de las ideas políticas”, *Fuego y Raya*, año 7, núm. 13, Madrid, Fundación Elías de Tejada, abril de 2017.
- Senèze, Nicolas, *La crise intégriste, vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, París, Bayard, 2008.
- Senta Lucca, Juan, *Lefebvre, el antiPapa*, México, Contenido, 1977.
- Sergio Méndez Arceo, *cabecilla de porros clérigo-comunistas y complicidad del gobierno morelense*, México, Círculo Democrático Mexicano, febrero de 1977.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998.
- Sesia, Federico, “La Fraternidad Sacerdotal San Pío X. Breve relato de una fractura”, *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, año XXX, núms. 3-4, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2016.
- Siller, Clodomiro, “La Iglesia en el medio indígena”, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI-Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California, San Diego, 1985.
- Silva de la Rosa, Ana Patricia, “Los caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929”, María del Carmen Collado Herrera (coord.), *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto Mora, 2015.
- Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en America Latina y el Caribe*, Río Piedras, Cordillera-Sígueme, 1983.
- Sordo, Reynaldo, “El pensamiento conservador del partido centralista en los años treinta del siglo XIX mexicano”, Humberto Morales y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-University of Saint Andrews, 1999.
- Soriano Núñez, Rodolfo, *Religión y democracia en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009.
- Suárez Gaona, Enrique, ¿Legitimación revolucionaria del poder en México? (Los presidentes 1910-1982), México, Siglo XXI, 1987.
- Taguieff, Pierre-André, *L'antisemitisme de plume, 1940-1944*, París, Berg International, 1999.
- Thils, Gustavo, *La infalibilidad pontificia*, Santander, Sal Terrae, 1972.

- Tillard, Jean Marie-René, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1996.
- Tissier de Mallerais, Bernard, *Monsenor Marcel Lefebvre, la biografía*, México, Voz en el Desierto, 2010.
- Valero Pacheco, Perla, “Un proyecto de modernidad católico. El Ecuador de García Moreno”, *De Raíz Diversa*, vol. 1, núm. 2, México Universidad Nacional Autónoma de México, octubre-diciembre, 2014.
- Vargas, Ambrosio, *La roca de Pedro*, 2a. ed., México, Jus, 1959.
- Vázquez de Mella y Fanjul, Juan, *Obras completas-Ideario II*, vol. III, Madrid, Junta del Homenaje a Mella, 1941.
- _____, *Obras completas-Ideario III*, vol. IV, Madrid, Junta del Homenaje a Mella, 1943.
- Vázquez Parada, Lourdes Celina, y Wolfgang Vogt, *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia católica en el tercer milenio*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006.
- Velasco Casado, Demetrio, “El resurgimiento del tradicionalismo católico”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, núm. 235, Asociación Iglesia Viva, 2008.
- Villasana, José Alberto, *Una fundación en perspectiva. Evolución histórica*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.
- Weigel, George, *Juan Pablo II. El final y el principio*, trad. Emilio Muñiz, Emma Fondevilla y Olaya Muñoz, Barcelona, Planeta, 2014.
- Wolff, Elías, “La enseñanza ecuménica del Concilio Vaticano II”, Agenor Brighenti, Juan Carlos Casas y Francisco Merlos (coords.), *El Concilio Vaticano II. ¿Batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-Universidad Pontificia de México, 2015.
- Yudintseva, Ekaterina, *La famille, pilier des catholiques traditionalistes en France*, París, L'Harmattan, 2015.
- Zanatta, Loris, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
- Zanca, José A., *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Universidad de San Andrés, 2006.

Entrevistas realizadas por el autor

- Abigail Martínez, Guadalajara, Jalisco, 25 de mayo de 2014.
- Adela Uribe, Guadalajara, Jalisco, 3 de octubre de 2014.
- Agustín Márquez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 5 de junio de 2014.
- Agustín Márquez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 11 de junio de 2014.
- Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 10 de agosto de 2014.
- Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto de 2014.
- Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 5 de diciembre de 2014.
- Antonio Castillejos, Guadalajara, Jalisco, 26 de febrero de 2014.
- Antonio Castillejos, Guadalajara, Jalisco, 17 de marzo de 2014.
- Atanasio Morales (pseudónimo), Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.
- Autor anónimo del blog Integrista Mejicano, Ciudad de México, 27 de mayo de 2012.
- Cardenal Juan Sandoval Íñiguez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.
- Carlos Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 11 de mayo de 2014.
- Carlos Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 18 de mayo de 2014.
- Carmen Águila, Zapopan, Jalisco, 3 de octubre de 2014.
- Daniel Bernabé, Guadalajara, Jalisco, 19 de octubre de 2014.
- Édgar Fernández, Zapopan, Jalisco, 29 de julio de 2014.
- Édgar Fernández, Guadalajara, Jalisco, 14 de agosto de 2014.
- Édgar Fernández, Guadalajara, Jalisco, 26 de agosto de 2014.
- Ernesto Castillejos, Guadalajara, Jalisco, 10 de abril de 2014.
- Ernesto Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 5 de octubre de 2014.
- Francisco Romero, Zapopan, Jalisco, 28 de octubre de 2014.
- François Egregy, Ciudad de México, 18 de marzo de 2025.
- Guillermo Gómez Sustaita, Guadalajara, Jalisco, 11 de junio de 2014.
- Guillermo Gómez Sustaita, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2014.
- Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 14 de octubre de 2014.
- Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 21 de octubre de 2014.

- Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 24 de octubre de 2014.
- Ismael Flores, Zapopan, Jalisco, 21 de noviembre de 2014.
- Jaime Bernabé, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014.
- Javier Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de mayo de 2014.
- José Claro, Tonalá, Jalisco, 12 de noviembre de 2014.
- Juan Ángel Leño Aceves, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.
- Juan Ángel Leño Aceves, Guadalajara, Jalisco, 22 de octubre de 2014.
- Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 6 de febrero de 2014.
- Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.
- Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 17 de noviembre de 2014.
- Juan Sandoval Íñiguez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.
- Leonor Martínez. Entrevista realizada por Vicente Leal, Zapopan, Jalisco, 2 de noviembre de 2010.
- Lucía Castillejos, Guadalajara, Jalisco, 27 de octubre de 2014.
- Luis Aceves (pseudónimo), Zapopan, Jalisco, 20 de febrero de 2014.
- Luis Aceves (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.
- Luis Aceves (pseudónimo) y Mario Baltazar, Zapopan, Jalisco, 19 de octubre de 2014.
- Luis Paredes, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.
- Manuel Díaz Cid, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.
- Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 6 de junio de 2014.
- Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 15 de julio de 2014.
- Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.
- Manuel Magaña, Ciudad de México, 20 de enero de 2015.
- Marcelino Espinoza, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.
- Marco Antonio Alcalá, Guadalajara, Jalisco, 25 de marzo de 2014.
- Mario Baltazar, Guadalajara, Jalisco, 22 de abril de 2014.
- Mario Baltazar, Guadalajara, Jalisco, 23 de abril de 2014.
- Padre Francisco Jiménez, Guadalajara, Jalisco, 18 de noviembre de 2014.
- Padre Jesús Becerra, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

- Padre Jesús Becerra, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.
- Padre Jonathan Romanosky, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.
- Padre Jorge Amozorrutia, Ciudad de México, 6 de febrero de 2015.
- Padre José Rosario Ramírez, Guadalajara, Jalisco, 21 de julio de 2014.
- Padre Sergio Ruiz, Guadalajara, Jalisco, 19 de febrero de 2014.
- Padre Sergio Ruiz, Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.
- Padre Tomás de Híjar, Guadalajara, Jalisco, 4 de junio de 2014.
- Patricio Ordoñez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014.
- Pedro Villavicencio, Zapopan, Jalisco, 24 de noviembre de 2014.
- Pedro Villavicencio, Zapopan, Jalisco, 4 de diciembre de 2014.
- Philippe Nordin, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.
- Philippe Nordin y Guadalupe Nordin, Guadalajara, Jalisco, 23 de octubre de 2014.
- Raúl Ceja, Tonalá, Jalisco, 12 de noviembre de 2014.
- Ricardo Magallanes, Guadalajara, Jalisco, 25 de octubre de 2014.
- Rubén Larios (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 3 de julio de 2014.
- Rubén Larios (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 20 de julio de 2014.
- Salvador Borrego, Ciudad de México, 12 de marzo de 2015.
- Salvador Escobedo, Guadalajara, Jalisco, 2 de abril de 2014.

Fuentes electrónicas

- Apostolado Caballero de la Inmaculada. <<http://caballerodelainmaculada.blogspot.mx/2010/09/mons-pierre-martin-ngo-dinh-thuc-el.html>>.
- Ayala Muñoz, José Alfonso, “Una rectificación sobre el artículo ‘Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara’ publicado en 2006 en la revista *Grieta. Estudios y Narraciones Históricas*”, Guadalajara, 2017. <https://www.academia.edu/35590525/Rectificaci%C3%B3n_a_Tradicionalismo_y_ultraderecha_en_Guadalajara>.
- “Biografía monseñor Madrigal”, Línea Thuc, la sucesión apostólica. <<http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-madrigal>>.

- Bosca, Roberto, “El significado de un gesto”, s. f. <<http://institutoacton.com.ar/articulos/rbosca/artbosca7pdf>>.
- Bustamante, Olguín Fabián, “Sinopsis del itinerario de los ‘caballeros católicos’ de Plinio Correa en Chile, Fiducia y la edificación discursiva de una utopía contrarrevolucionaria (1963-1973)”, Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuacao transnacional da TFP*, Passo Fundo, Acervus Editora, 2020. <https://drive.google.com/file/d/1jR-qZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanwjwC/view>.
- Confederazione Civiltà Cristiana. <<http://www.civiltacristiana.com/>>.
- “Declaración del año 1974”, Fraternidad Sacerdotal San Pío X. Distrito de Sudamérica. <<http://www.fsspx-sudamerica.org/secciones/declaracion1974.html>>.
- “Declaración en Acapulco de la Sede Vacante”, El Integrista Mejicano. Blog. <<http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/06/declaracion-en-acapulco-de-la-sede.html>>. Consultada el 14 de abril de 2016.
- “Decreto de erección de la fsspx”, Seminario de Nuestra Señora Corredentora. Fraternidad Sacerdotal San Pío X. <<http://lareja.fsspx.org/es/decreto-de-erecci%C3%B3n-de-la-fsspx>>.
- “Declaración en Acapulco de la Sede Vacante”, El Integrista Mejicano, blog. <<http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/06/declaracion-en-acapulco-de-la-sede.html>>.
- Flores Rivas, Juan Carlos, “Presbítero Moisés Carmona Rivera”, Ephemerides Acapulcanae, Blogs católicos. <<http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-mois-es-carmona-rivera.html>>.
- González Sáez, Juan Manuel, “El nacimiento de la revista *Iglesia-Mundo*: la respuesta del catolicismo tradicional a la revolución de la Iglesia española”, *El Argonauta Español*, núm. 9, 2012. <<http://argonauta.revues.org/794>>.
- Guardiola, Nicole, “Siete años de cárcel para el sacerdote integrista español que intentó matar al Papa en Fátima”, *El País*. <http://elpais.com/diario/1983/05/03/internacional/420760807_850215.html>.
- Hernández Martínez, María del Pilar, “México, las reformas constitucionales de 1992”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 76, Biblioteca Jurídica Virtual, enero-abril de 1993. <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/76/art/art4.htm>>.

- “Historia del tradicionalismo en Méjico parte X”, El Integrista Mejicano. Blog, 10 de abril de 2012. <http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/04/historia-del-tradicionalismo-enmejico_5483.html>.
- Hornedo, Braulio. “Iván Illich, hacia una sociedad convivencial”, Bienvenidos a una lectura con Ivan Illich. <<http://www.ivanillich.org.mx/vida.htm>>.
- Ibarra Bourjac, Gabriel, “El adiós al *Ocho Columnas*”, Semanario Conciencia Pública, 25 de julio de 2011. <<http://concienciapublica.com.mx/opinion/el-adios-al-ochocolumnas/>>.
- Introvigne, Massimo, “Tradition, Family, Property (TFP), The Heralds of the Gospel and The Vatican: from Ultramontanism to Rebellion”, Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuacao transnacional da tfp*, Passo Fundo, Acervus Editora, 2020. <https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanwjwC/view>.
- “La historia de la CMRI”, Congregación María Reina Inmaculada. <<http://www.cmri.org/span-history.html>>.
- López Bucio, Baltasar, “Don Sergio Méndez Arceo, semblanza”. Fundación Sergio Méndez Arceo. <<http://www.fundaciondonsergio.org/esp/donsergio/biografia.html>>.
- Madrigal, Luis Alberto, “Semblanza de Su Excelencia Reverendísima Mons. José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez, Obispo de la Iglesia Católica en México”, Línea Thuc, la sucesión apostólica. <<http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-martinez>>.
- Martínez Villegas, Austreberto, “El anticomunismo y el antijudaísmo en dos proyectos de nación católica”, *Caminhos*, vol. 13, núm. 1, Goias, Programa de Pos-graduacao Strictu Sensu em Ciencias da Religiao, Pontificia Universidade Católica de Goias, enero-junio de 2015. <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/issue/view/212>>.
- “Monseñor Argueta en Argentina”. <<http://sursumcordablog.blogspot.mx/2010/08/monsenor-argueta-en-argentina.html>>.
- Paulo VI, “Carta Encíclica *Populorum Progressio* del papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”. Santa Sede. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>.

- Paulo VI, "Peregrinación apostólica a Bogotá. Inauguración de la II Asamblea General de los Obispos en América Latina. Homilía del santo padre Pablo VI", sábado 24 de agosto de 1968. Santa Sede. <http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680824.html>.
- Pío XI, "Carta encíclica *Quas Primas* del sumo pontífice Pío XI sobre la fiesta de Cristo Rey", núm. 23. Página oficial del Estado Vaticano. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html>.
- "Presentación Fraternidad Sacerdotal San Pedro", Fraternidad Sacerdotal San Pedro. <<http://www.fssp.org/es/presentation.htm>>.
- Résumé de la vie du R. P. Noël Barbara. <<http://ddata.over-blog.com/0/46/19/78/Pere-Barbara.pdf>>.
- Riestra, Gloria, "Breve reseña sobre el tradicionalismo en México", Associacao Catolica Apostolica Romana Coetus Internationalis Fidelium. <<http://coetusinternationalisfidelium.blogspot.mx/2009/12/breve-resena-sobre-el-tradicionalismo.html>>.
- Rodríguez Lois, Nemesio, "Rigoberto López Valdivia: un pensador católico", *Verbo*, núms. 235-236, serie XXIV, Madrid, Fundación Speiro, mayo-junio de 1985. <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1985/V-235-236-P-711-721.pdf>>.
- Ruderer, Stephan, "¿Con veneración, afecto y obediencia?, La TFP en Chile y Argentina y su relación con la jerarquía eclesiástica", Gizele Zanotto y Benjamin Arthur Cowan (orgs.), *O pensamento de Plinio Correa Oliveira e atuacao transnacional da tfp*, Passo Fundo, Acervus Editora, 2020. <https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxUcanwjwC/view>.
- Ruiz Parra, Emiliano, "El volcán de sangre roja". Blog "La cueva de montesinos", Gatopardo. <<http://www.gatopardo.com/detalleBlog.php?id=29>>.
- Salgado Viveros, Cecilia, "La Iglesia católica del cisma, ¿resguardo del catolicismo popular?" (ponencia), X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina "Sociedad y religión en el tercer milenio", Argentina, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales del 3 al 6 de octubre de 2000. <https://www.academia.edu/6147146/Ponencia_Tradicionalitas_cat%C3%B3licos_PDF>.
- Scirica, Elena, "Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta", Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquio "Pensar las derechas en América Latina, siglo xx", sesión núm. 3, "Derechas

- y religión”, Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS, París, junio de 2017. <<http://nuevomundo.revues.org/70570>>.
- “Sedevacantismo y sedevacantistas”, Miles Christhi resistens. Blog., 29 de noviembre de 2013. <<http://www.mileschristi.blogspot.mx/2013/11/sedevacantismo-y-sedevacantistas.html>>.
- “Traian Romanescu”, Metapedia. La enciclopedia alternativa. <http://es.metapedia.org/wiki/Traian_Romanescu>.
- Yerushalmi, Yosef, “Reflexiones sobre el olvido”, Cholonautas. <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Yerushalmi>>.

Este libro se imprimió en la Ciudad de México,
el 2 de febrero de 2026, fiesta de la Presentación del Señor,
en Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.
Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa,
C. P. 09810, Ciudad de México, México

Uno de los aspectos menos conocidos del Concilio Vaticano II fue la reacción de sectores católicos mexicanos contra sus reformas: innovaciones litúrgicas, apertura al ecumenismo, libertad religiosa, colegialidad y diálogo con el mundo moderno. Quienes rechazaron el “espíritu del posconcilio” se ubican en el “intransigentismo católico”, en vertientes tradicionalista y conservadora, denunciando supuestas rupturas litúrgicas y doctrinales.

La obra expone la historiografía sobre el tema y recorre las ideas y trayectorias de movimientos intransigentistas. Se abordan los sedevacantistas, que consideran vacante la Sede de Pedro por la herejía de los Papas posconciliares; los lefebvristas, que reconocen al Papa pero desobedecen reformas; y los conservadores intransigentes, como la Fraternidad Sacerdotal San Pedro, que permanecen en la Iglesia oficial criticando su progresismo.

El estudio se centra también en Guadalajara, donde la organización anticomunista de los Tecos fue clave en la proliferación de grupos intransigentistas. Aunque diversos, todos comparten la oposición al catolicismo progresista posconciliar.