

El catolicismo integrista en la sociedad zamorana: ¿hacia un nuevo tipo de corporativismo?

Miguel J. Hernández Madrid*

Desde el inicio del gobierno pontificio de Juan Pablo II su política se caracterizó por reconquistar la orientación de la cultura en el mundo a partir de una Iglesia fuertemente enraizada en la tradición. El proyecto papal surgió en circunstancias de crisis para la institución católica, de cambios en el orden mundial y de nuevos desafíos seculares producto de la ofensiva neoliberal.

De acuerdo con este proyecto la única manera de resistir las presiones del mundo y llevarlo a la salvación es con una Iglesia fuerte, organizada, eficiente y capaz de penetración en la sociedad.¹

Algunos observadores de la política vaticana identifican constantes indicadores de *integrismo* en la ideología y en las acciones del proyecto pontificio. En términos ideológicos se vuelve a evidenciar el viejo principio de que la Iglesia está por encima de los Estados, el “modernismo” es un peligro a combatir, y la única manera de hacer eficiente la misión de la Iglesia en el mundo es a través de organizaciones autoritarias que confieren todo el poder de decisión y guía a las jerarquías.²

Debido a la trascendencia que tiene esta posición para la definición del magisterio eclesiástico y del Código de Derecho Canónico que rigen la vida institucional y seglar de los creyentes católicos en un país como México, es importante preguntarse si la

*Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS/Universidad de Guadalajara, Área de Antropología Social.

actual política de la Iglesia católica es una versión contemporánea del integrismo decimonónico implantado por el papa Pío IX, o es más bien una nueva forma de dominación *neocorporativista* que nada tiene que ver con las formas institucionales de patrimonialismo en las que se gestó el integrismo católico. Para responder esta pregunta se analizarán las características de la doctrina integrista y algunas de sus objetivaciones históricas más significativas, con el fin de contrastar con un estudio de caso (la trayectoria de los gobiernos episcopales en la diócesis de Zamora, Michoacán) las expresiones y mudanzas del integrismo ante los procesos de secularización de la sociedad, que pudieran sugerir algunas hipótesis para la interpretación del fenómeno en cuestión.³

EL INTEGRISMO: DOCTRINA Y PRÁCTICA POLÍTICA DEL CATOLICISMO INTRANSIGENTE

Todas las religiones dominantes en el panorama mundial contemporáneo tienen sus expresiones extremistas, por no decir totalitarias, en lo que se refiere al vínculo que establecen entre la dimensión sagrada y la profana. El fundamentalismo islámico y el neofundamentalismo evangélico⁴ que predicán algunas iglesias protestantes en Estados Unidos son los ejemplos más ilustrativos de esta tendencia.⁵ Sin embargo, antes del régimen del Ayatollah Khomeini, el mundo occidental había vivido la época del integrismo católico que compartió muchos rasgos autoritarios de los fundamentalismos, y en vísperas de concluir el primer milenio vuelven a manifestarse bajo nuevas formas.

Las raíces del integrismo católico se deben buscar en el *Syllabus* de Pío IX, expedido por él en 1864 como parte de su encíclica *Quanta Cura*.⁶ Recordemos que

en esta encíclica se condena al liberalismo europeo, al pensamiento "científico positivista" y a los regímenes políticos parlamentarios que supeditan a la Iglesia bajo su dominio. Con el *Syllabus* se reafirma la imposibilidad de reconciliación de la Iglesia católica con la sociedad moderna, en la medida en que se excluye a la religión y a la Iglesia de la vida pública. Si bien el punto de partida de los integrismos católicos compartió el rechazo a la modernidad política y social, sus expresiones históricas particulares en partidos, movimientos e ideologías no siguieron los mismos rumbos,⁷ como veremos más adelante en el caso zamorano.

Aunque el término *integrismo* ha servido para calificar peyorativamente a estos fenómenos extremistas, lo que importa rescatar de sus múltiples usos es su contenido analítico para comprender el concepto de relación entre individuo y sociedad postulado por su cuerpo doctrinario, así como sus potenciales aplicaciones para definir estrategias de acción que muchas veces pueden ser fieles seguidoras de la doctrina integrista aunque su imagen pública muestre una postura contraria.

La premisa fundamental del catolicismo integrista sostiene que el cristianismo es una concepción global y unitaria del mundo, no sólo porque reafirma su integridad doctrinal, sino porque constituye un sistema de vida y de pensamiento aplicable a todas las necesidades de la sociedad. Así, para el integrismo no existen varias morales humanas válidas ni tampoco fórmulas de vida posibles en sociedad, acordes con la justicia, el orden y la verdad; la única posible es la que deduce su orden del catolicismo, no por inspiración sino por emanación, de tal manera que la doctrina social cristiana contiene en sí el modelo de sociedad ideal.

Si bien esta premisa se sostuvo de manera beligerante con Pío IX, los siguientes pontífices tuvieron que aceptar el hecho de la secularización en todas las esferas de la realidad política y social hasta el punto de

reconsiderar sus relaciones conciliatorias con el Estado, sin abandonar su misión restauradora del orden social cristiano en un mundo secularizado.

El proyecto de restauración emprendido por la Iglesia católica a fines del siglo XIX y principios del XX se enfocó a recuperar en los seminarios, escuelas católicas y pastoral familiar una rígida disciplina de pensamiento y conducta moral, inspirados en la tradición tomista; se establecieron también las bases para nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado a través de concordatos; y finalmente, se crearon grupos de acción social con los laicos para sensibilizarlos y organizarlos en torno a las necesidades de la época.

La encíclica⁸ *Rerum Novarum* (1891) es el mejor ejemplo de doctrina del catolicismo integral, en la cual la Iglesia se apoya para establecer una estrategia de alianza y reconquista espiritual con la burguesía para impedir el avance de doctrinas más peligrosas como el anarquismo, o el socialismo, que a la larga constituían una amenaza más seria. El siguiente párrafo de la encíclica citada ilustra con precisión esta postura:

Pues, destruidos en el pasado siglo los antiguos gremios de obreros, y no habiéndoseles dado en su lugar defensa ninguna, por haberse apartado las instituciones y leyes públicas de la Religión de nuestros padres, poco a poco ha sucedido hallarse los obreros entregados, solos e indefensos, por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de la competencia. [...] Para remedio de este mal, los *socialistas*, después de excitar en los pobres el odio a los ricos, pretenden que es preciso acabar con la propiedad privada y sustituirla con la colectiva [...] Pero muy lejos está este procedimiento de poder dirimir la cuestión, antes bien perjudica a los obreros mismos: y es además grandemente injusto, porque derriba el derecho de los que legítimamente poseen, altera la incumbencia y deberes del Estado e introduce una completa confusión en el orden social.⁹

Entre 1914 y 1926, Antonio Gramsci observó con agudeza crítica el desarrollo del catolicismo en Italia y analizó a profundidad la organización política de la religión institucionalizada. Algunas de sus conclusiones al respecto, de esta primera época de su pensamiento, nos pueden proporcionar un perfil más cercano de la praxis del catolicismo integrista en Italia; sin olvidar que la experiencia política de dicha doctrina en este periodo coyuntural (son años en los que surgieron regímenes políticos tan dispares como el socialismo en Rusia y el fascismo en Italia) fue de vital importancia para su proyección al resto de las naciones católicas y especialmente a México.

Gramsci considera a la religión como un *modelo negativo* de sociedad. A diferencia de Marx y de sus seguidores que la definieron como falsa conciencia de la realidad, Gramsci considera que a partir de ella los hombres construyen una visión del mundo que determina su praxis.¹⁰ Así, si bien la religión es un modelo negativo para la filosofía de la praxis, no deja de ser *modelo* por la parte de verdad y eficacia histórica que ha demostrado a lo largo de siglos; su negatividad reside en los contenidos que defiende y en su función de bloqueo para la formación de una conciencia nacional entre el proletariado.¹¹

A partir de 1919 Gramsci analizó con mayor detalle las organizaciones políticas del catolicismo. Las características que distingue en su comportamiento y estructura se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. El antagonismo entre la Iglesia católica y el Estado liberal italiano obligó a la primera a definir una doble estrategia para contener el avance del liberalismo y del socialismo y para reconquistar su hegemonía en la sociedad civil. Se trataba, por una parte, de penetrar en la sociedad mediante la organización de grupos laicos, sindicatos, cajas de ahorro y cooperativas; además de combinar las actividades de orientación

política entre los feligreses con la predicación de los valores de justicia y libertad estipulados en la doctrina social católica. El otro aspecto de la estrategia fue la conquista de posiciones políticas en el parlamento a través del partido católico y organismos filiales, que establecían alianzas con fuerzas sociales de gran cobertura como los campesinos italianos.

2. Pero a pesar de su eficiencia proselitista, la Iglesia católica no era una estructura homogénea, ni como institución estaba libre de procesos de secularización internos. Sobre el primer aspecto Gramsci diferenció intereses encontrados entre grupos que defendían posiciones modernistas, integristas y de otro tipo (entre ellas las socialistas); además de las discrepancias de clase entre las jerarquías y las bases sociales de religiosos o laicos.¹²

En cuanto a la secularización de la Iglesia, Gramsci identificó dos procesos que afectaban directamente a la institución. El primero, de tipo externo, lo constituía el desarrollo del capitalismo industrial y su consecuente efecto destructor de los mitos sobre la familia, la religión y la sociedad tradicional, además de obligar a la Iglesia a tomar posición en la lucha de clases. El segundo proceso, interno, consistía en la *luteranización* del catolicismo, en la medida que se organizaba política y socialmente,

“se laiciza, renuncia a su universalidad para transformarse en voluntad práctica de un particular grupo burgués”; de este modo, deja de infundir sus valores en *toda* la vida colectiva y personal y hace depender su futuro de la fortuna que tengan sus grupos sociales, políticos y económicos para dar bienestar terrenal a las masas, a las que antes sólo se les prometía la Ciudad de Dios.¹³

La lectura política del hecho religioso desde la perspectiva gramsciana sugiere matices importantes

tanto en las prácticas políticas como en los intereses sociales de los católicos integristas; la doctrina integrista puede analizarse como el cuerpo ideológico que orienta la definición de estrategias para conservar, reconquistar y/o compartir una posición hegemónica en el ámbito de la sociedad civil frente a un poderoso adversario: el Estado liberal.

A continuación se retomarán estas sugerencias para descubrir algunos rasgos significativos de los momentos en que el integrismo católico zamorano se ha expresado de diferentes maneras ante el avance de la secularización y dominación del Estado. Se pondrá atención en los gobiernos de aquellos obispos que reunieron en su persona la función institucional y el liderazgo social y político de una sociedad que se ha calificado de “levítica”.

CUATRO MOMENTOS DEL CATOLICISMO INTEGRISTA ZAMORANO

Primer momento: los obispados de De la Peña (1864-1877) y Cázarez (1878-1909)

El obispado de Zamora se erigió en 1864 (en el mismo año en que se expidió el *Syllabus*) a partir del interés que el propio Pío IX manifestó por apoyar a los sacerdotes católicos zamoranos que se habían distinguido por su resistencia a los embates del liberalismo.¹⁴ El primer obispo de Zamora, José Antonio de la Peña Navarro se caracterizó por su política reformista, esto es, por la restauración de la tradición conservadora católica dentro de la institución eclesial y de la sociedad civil. El orden cristiano de la vida nunca estuvo tan presente en la sociedad zamorana como con los obispos De la Peña

y Cázarez. No sólo se fundaron instituciones de tipo devocional, sino que el principal trabajo de restauración se dirigió a la consolidación de una cultura católica que permeaba todos los ámbitos de la vida cotidiana. El seminario mayor fue el punto de partida para formar sacerdotes y obispos para las diócesis del país, le siguieron la fundación de órdenes religiosas dedicadas exclusivamente a la educación escolar, asistencia social (hospitales, asilos) y administración de instituciones.¹⁵ Se construyeron templos, edificios, y con Cázarez se inició un ambicioso proyecto de "Ciudad Episcopal" que se asemejaría a las ciudades catedralicias europeas, y en cuyo centro estaría una majestuosa catedral neogótica (la catedral inconclusa que actualmente se convirtió en el santuario de Guadalupe), en torno a la cual se distribuiría el trazo urbano, respetando siempre las áreas de cultivo.¹⁶

El hecho que interesa destacar de este primer momento, es que si bien el integrismo católico se expresó de una manera nítida en la arena cultural y moral, en ningún momento se convirtió en una práctica política



que enfrentara directamente al Estado. Luis González indica que durante el gobierno del obispo De la Peña hubo algunos conflictos entre católicos y liberales que pudieron haber desatado la violencia en Zamora; lo interesante del caso fue que si bien "El severo obispo pudo, de haberlo querido, causarle dolores de cabeza a la autoridad civil... prefirió ganar terreno en otros campos que no readquirir el perdido en la política".¹⁷ Lo mismo sucedió con Cázarez, aunque es necesario aclarar que su prelatura gobernó en los tiempos de la paz porfiriana.

*Segundo momento: el obispado de Manuel Fulcheri y Pietra Santa (1922-1946)*¹⁸

Entre 1910 y 1922 Zamora vivió la conmoción de la secularización en su propia casa. Más que la revolución o la subversión de los campesinos que reclamaban tierra, el hecho que marcó un parteaguas en la hegemonía católica fue la ocupación de Zamora por las tropas del general Amaro, la incautación de bienes al clero y la instauración de un gobierno civil fortalecido directamente por el centro. Los tiempos en que la fuerza del clero podía supeditar a la autoridad civil habían terminado, ahora había un campo de competencia y enfrentamiento aunque no por ello terminó el "tiempo de las sotanas".

El obispo Fulcheri fue un personaje singular en este periodo de abierta tensión entre el Estado y la Iglesia. Recuperó y adecuó a las circunstancias la doctrina del integrismo católico en su versión social postulada por la *Rerum Novarum*, sirvió como mediador en las negociaciones que pusieron fin a la guerra cristera ("Los arreglos" de 1929) y fortaleció a las organizaciones laicas para bloquear y en muchos casos detener el avance del "socialismo cardenista" (según

la concepción de los católicos) en el terreno de la educación.

Fulcheri divulgó la versión magisterial de la Iglesia que después de 1929 buscaba conciliar sus intereses con los del Estado en una situación de concordato. Su carta pastoral sobre "Los católicos y la sociedad civil" (21/febrero/1930),¹⁹ no sólo revela con claridad esta postura, sino que representa la posición oficial del Episcopado en el nivel nacional y del Vaticano en el internacional.

Dios dividió el gobierno del género humano en dos potestades, a saber, la eclesiástica y la civil; debiendo estar la una al frente de las cosas divinas, la otra al frente de las humanas. Ambas son supremas en su género; ambas están contenidas dentro de límites determinados, tanto por su naturaleza, cuanto por su causa próxima. [...] Por lo tanto lo que es en las cosas humanas de cualquier manera sagrado, todo lo que pertenece a la salud de las almas y al culto de Dios [...] está bajo el poder y arbitrio de la Iglesia, las demás cosas, que abraza el género civil y político, es de razón que estén sujetas a la autoridad civil, puesto que mandó Jesucristo dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.²⁰

A Fulcheri se le atribuye el impulso de la organización de la Acción Católica en la diócesis de Zamora.²¹ Para el Vaticano fue una manera de restaurar la función centralista del sacerdote en su relación con los laicos, además de sentar las bases para una pastoral social sin precedente que determinó la praxis política de los católicos fuera del área de influencia de los partidos políticos.²² En el origen de la Acción Católica encontramos gran parte de los principios integristas, pero su función política y social fue diferente en Italia y en México. De acuerdo con la tesis de Servando Ortoll, la ACM cumplió una función de control sobre los disidentes católicos que no se sometieron por completo a "los arreglos" de 1929, y de cooptación de las

organizaciones que tuvieron una participación activa en la guerra cristera.²³ En los hechos, la ACM durante el obispado de Fulcheri desempeñó un papel importante para movilizar a los católicos en contra de la educación socialista en Michoacán, la defensa de los valores morales en la familia y la libertad religiosa.²⁴

Tercer momento: los obispados en el periodo del Modus Vivendi (1940-1970)

Luis González escribe que en 1930 "Otro Manuel, apellidado Ávila Camacho, comenzaba a hacerle sombra a Manuel Fulcheri";²⁷ y al parecer esta apreciación se refiere al papel que en ese entonces desempeñó el general Avila Camacho para indultar a las fuerzas de la cristiada que habían depuesto las armas. El hecho es interesante por la presencia que, diez años después, tuvo Ávila Camacho como presidente de la República en el ambiente religioso zamorano. Su gobierno se inició con un llamado a la unidad nacional y su política de reconciliación

Es el de la aceptación y asimilación de las tradiciones que los gobiernos revolucionarios anteriores habían condenado como remanentes del antiguo régimen. En lo que respecta a la Iglesia el símbolo de la reconciliación fue la declaración pública de fe católica que hizo el presidente electo... en noviembre de 1940.²⁶

A partir de 1940 y los siguientes 30 años no existen evidencias de conflictos entre la Iglesia zamorana y el Estado. El nuevo tono que se expuso en las cartas pastorales de los obispos fue el de *colaboración* con las autoridades civiles, *ejercicio de los deberes cívicos* (en los momentos de elecciones) y la *defensa de la fe* en contra de los comunistas y protestantes.

Los obispados de José Anaya y Diez de Bonilla (1947-1967), y José Zalazar (1967-1970) se caracterizaron por su rigidez moral en las costumbres, la centralización del poder pastoral que no dejó campo de acción a los laicos y la recreación de un conservadurismo que difícilmente podría llamarse integrista, según la acepción combativa y politizada que tuviera a finales del XIX y primeros 30 años del siglo XX.

A diferencia del obispado de Cázarez en el que la Iglesia mantenía su hegemonía social y cultural bajo el régimen porfirista, los de este periodo pudieron desarrollar sus actividades devocionales, pastorales y educativas, pero en una situación de control por un Estado al que la Iglesia legitimaba con el apoyo de sus jerarquías, la desmovilización de los católicos y la reproducción de los valores cívicos nacionales (valores patrios).

Cuarto momento: los obispados en tiempos de crisis (1970-199...?)

El Concilio Vaticano II (1962) tuvo una repercusión importante en la Iglesia católica mexicana, por la apertura de nuevas líneas teológicas, de compromiso social, ecuménicas y pastorales.²⁷ Para el obispo Ayala de Zamora fue un signo de desestabilidad en la religión por sus implicaciones heterodoxas en la doctrina cristiana. Hubo que llegar a los setenta para evidenciar los signos de cambio tan temidos a los prelados conservadores.

En diciembre de 1974 inició su periodo de gobierno el actual obispo de Zamora, Mons. José Esaúl Robles, desde septiembre de ese año se manifestaron voces disidentes al interior de la diócesis que luchaban por democratizar el aparato eclesiástico. El punto de discusión en ese momento fue la participación de los

sacerdotes para elegir a los candidatos que pudieran ocupar el cargo de obispo en Zamora.²⁸ Desde luego ninguna de esas voces fue escuchada, pues es sabido que la designación de obispos y cualquier otra autoridad eclesiástica es facultad de las jerarquías y por lo tanto nunca ha existido la instancia de decisión democrática al interior de la institución. Pero después de la designación del obispo se continuó con otras formas de presión por parte de prelados y laicos: se exigió la participación del seglar en la labor pastoral, la renovación de los esquemas autoritarios que regían a las asociaciones seglares de las diócesis (Acción Católica, Movimiento Familiar Cristiano), el compromiso político de los católicos. Los portavoces de estas discusiones citaban textos de los teólogos de la liberación, pero ignoramos cuál fue la verdadera influencia y conocimiento de esta corriente en el ámbito zamorano. Lo cierto es que la Mitra se vio obligada a declarar en un periódico de cobertura nacional que "La Iglesia no es ni será nunca democrática, aunque esto agudice las crisis de autoridad y obediencia entre sacerdotes y fieles", en la declaración se decía también que "Jesucristo no fundó la Iglesia como una institución democrática, sino jerárquica... la jerarquía no debe confundirse con la dictadura... en cuestiones de fe y de moral, la verdad no se hace por mayorías ni a base de 'levantar el dedo'".²⁹ Lo que sucedió en Zamora no fue exclusivo de esta diócesis, en el panorama nacional se puede constatar la emergencia de grupos reivindicativos al interior de la Iglesia católica a partir del periodo 1959-1968, y posteriormente con el impacto del CELAM en Medellín (1968); pero también es significativa la proliferación de la contraofensiva derechista, la restauración autoritaria de la jerarquía (CELAM en Puebla, 1979) y el ensayo de nuevas formas de cooptación y represión ideológica contra estos grupos por parte de la institución.³⁰

En 1983 se promulgó la nueva versión del *Derecho canónico* que sirve como referencia para las reformas que el aparato de gobierno eclesiástico implementó en la diócesis de Zamora. Si bien no se cuenta con un estudio que documente el proceso de estas reformas, es posible identificar algunas características sobresalientes. Una de ellas es que en la institución diocesana se aplicó con rigor la disciplina de respeto incondicional a la autoridad clerical cuya cabeza es el obispo. Sacerdotes y seglares fueron reintegrados a esta política mediante la definición de una pastoral que no dejaba dudas sobre cómo se debería recuperar la imagen de autoridad sacerdotal. Tres años le llevó a las autoridades zamoranas preparar el sínodo que se celebró en enero de 1987, para producir un plan diocesano pastoral en el que se asentó el proyecto político y social de la institución eclesiástica regional.³¹

Si en el interior de la institución se recuperó la centralización del poder jerárquico, en el exterior, esto es, en la relación de la Iglesia con la sociedad civil y el Estado, su política fue de apoyo a los procesos democráticos, en especial a los relacionados con la elección de autoridades. La emisión de cartas pastorales, mensajes de los obispos de la región Don Vasco,³² y comunicados personales de sacerdotes que tratan el tema de las elecciones y el respeto al voto del ciudadano, fueron constantes durante los comicios electorales. Los mensajes eclesiásticos respetaron siempre la limitación constitucional de "no participar en política" y por ello el tono de su discurso fue de orientación pastoral al ciudadano católico para informarle de sus derechos e invitarlo a ejercerlos; se reprobaba el abstencionismo y se apelaba a los valores cristianos para discernir quién era el mejor candidato en las contiendas locales. Otro tipo de intervenciones públicas por parte de la Iglesia fue para defender la libertad de educación, protestar contra el control de la natalidad y reivindicar

el derecho sagrado de la familia a decidir sobre su concepción y educación moral.

CONCLUSIONES

¿Sigue siendo integrista la Iglesia católica? Las respuestas a esta pregunta son materia de debate por las dudas y matices que encontramos en los argumentos de quienes han dado una respuesta afirmativa. En el caso de la Iglesia zamorana los recientes trabajos de Tapia sostienen la hipótesis de que la cultura católica integrista no sólo persiste en la sociedad sino que se ha constituido en una estrategia global de reacomodo de la Iglesia en el mundo moderno para reforzar su estructura organizacional, la homogeneidad ideológica en su interior y la re-cristianización de los sistemas de valores y símbolos de su entorno social.³³ Para este autor

El absolutismo del sistema de dominio del catolicismo intransigente... es el responsable ideológico, por lo tanto, político, de las tensiones que han marcado las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado Liberal Mexicano desde 1857; su versión conciliarmente actualizada, el *aggiornamento*, corresponde a la estrategia global de reacomodación de la Iglesia en el mundo contemporáneo como último avatar de su sistema de dominio.³⁴

La persistencia del integrismo se dirige principalmente a sus bases de apoyo, porque es en ellas donde la Iglesia encuentra la fuerza que le garantiza su propia reproducción como institución dominante en el campo religioso.

Habría que preguntarnos a la luz de los argumentos citados si el integrismo como ideología (en su acepción más amplia: como visión del mundo) es suficiente para

definir una práctica monista de la Iglesia; y todavía más, si el "integrismo" como praxis es un hecho que nos permitiría comprender las características de la Iglesia católica como sistema de dominación.

Adelanto una respuesta negativa apoyado en la experiencia de la Iglesia zamorana, pues los hechos muestran que el integrismo reviste diversos significados y objetivaciones en la práctica pastoral y política de la institución eclesiástica. Habría que diferenciar el significado doctrinario del integrismo (el derivado del *Syllabus*) de sus acepciones ideológicas, definidas éstas en las circunstancias de enfrentamiento o alianza política de la Iglesia con el Estado u otras fuerzas sociales. Este aspecto es necesario considerarlo para matizar el "absolutismo" y la "intransigencia" del integrismo; tampoco olvidemos que la pastoral es una forma de predicar el magisterio de la Iglesia en forma *asequible y actualizada*, bajo diversas modalidades. Si comparamos los lineamientos pastorales que Fulcheri divulgó en el momento de "los arreglos" con los predicados en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, encontraremos diferencias en la aplicación de la doctrina integrista; lo mismo sucedería si comparamos el periodo de Fulcheri con el de otros obispos.

El trabajo de Díaz-Salazar sobre Gramsci ha contribuido a esclarecer el sentido de su análisis sobre la ideología religiosa; la relación entre ideología y praxis no es mecánica ni vertical, si bien la ideología contiene elementos que estructuran una visión del mundo, esta visión se pone a prueba en la praxis para legitimarla, corregirla o transformarla. Bajo esta óptica, el integrismo puede convertirse en materia prima de transformación cuando pasa del estadio doctrinario al terreno de la praxis política, y la ortodoxia o heterodoxia de su aplicación dependerá de los intereses de clase de sus protagonistas en una situación determinada.

En todo caso, la doctrina del integrismo y su concepto de la Iglesia como sociedad perfecta tiene más características de *utopía* que de dispositivo de control o estrategia política. De acuerdo con la propuesta de Zemelman la utopía tiene una función política para construir opciones, es recuperable en proyectos que pretenden construir el futuro, en términos de una realidad posible de vivirse como experiencia.³⁵

Hasta aquí las reflexiones críticas no proponen alternativas para comprender el fenómeno del integrismo católico en un contexto más amplio. A manera de hipótesis se propone que una categoría que permitiría entender la dinámica de dominación de la Iglesia católica a raíz de sus manifestaciones integristas —pero no sólo de ellas— es la de *corporativismo* que, de acuerdo con el tipo construido por Schmitter,³⁶ es definido como:

Un sistema de representación de intereses en que las unidades constitutivas están organizadas en un número limitado de categorías singulares, obligatorias, no competitivas, jerárquicamente ordenadas y funcionalmente diferenciadas, reconocidas o autorizadas (si no creadas) por el Estado, y a las que se ha concedido un deliberado monopolio representativo dentro de sus respectivas categorías a cambio de observar ciertos controles sobre la selección de sus dirigentes y la articulación de sus demandas y apoyos.³⁷

El autor de este concepto aclara que como construcción heurística y lógico-analítica, las relaciones hipotéticas que postula no se reproducen perfectamente en un sistema empírico existente; pero sirve para describir el comportamiento de ciertos sistemas políticos. Ahora bien, la dificultad que reviste para aplicarlo al sistema eclesiástico mexicano es que este concepto está diseñado para analizar las relaciones representativas entre *asociaciones* y el *Estado*, en donde la

Iglesia sería tratada, en todo caso, como una posible asociación.

La cuestión por resolver es si la Iglesia puede definirse en términos hipotéticos como un sistema representativo de intereses que articula en su seno las relaciones propuestas en el concepto de Schmitter. Si dejamos fuera las consideraciones ideológicas y doctrinarias que emplea la Iglesia para definirse a sí misma (por ejemplo, el de "sociedad perfecta" según el postulado integrista), y analizamos sus procesos de institucionalización es posible precisar algunos rasgos básicos de corporativismo. Veamos cuáles son éstos:

1. Atendiendo a la observación de Gramsci acerca de la secularización interna de la organización eclesial (su "luteranización" o "laicización"), el caso de la Iglesia zamorana puede servir como ejemplo para apreciar la constitución de un cuadro administrativo burocrático que paulatinamente va dependiendo menos de la voluntad de la personalidad del obispo y más de los reglamentos y estatutos internos. Los obispos De la Peña y Cázarez pueden verse como los grandes modernizadores de la Iglesia si atendemos a su prolífica labor de institucionalización del clero zamorano. Fulcheri puede considerarse por igual, en la medida en que organizó y fortaleció asociaciones de laicos, cooperativas y otro tipo de organismos con fines mutualistas.

De acuerdo con los tipos de dominación weberianos, los anteriores ejemplos sugieren la convivencia de un sistema de dominación patrimonial con otro de tipo burocrático. El patrimonialismo se expresa en la autoridad del prelado, en la tradición que lo legitima y permite ser intermediario entre lo sagrado y lo profano, en su capacidad para no rebasar los límites de esa tradición que lo define como servidor de Dios para impedir su incursión en el terreno del poder para imponer la voluntad personal a otros.³⁸

Pero también en el sistema eclesiástico encontramos una dimensión *instrumental racional* que no es explícita como valor, dada la concepción "holística" y "jerárquica" de sociedad, preconizada por la Iglesia, para oponerse al concepto de "individualismo" e "igualdad" sostenido por el liberalismo.³⁹ A pesar de ello, está presente en los aparatos administrativos de la Iglesia, es eficiente para acumular y reproducir capital, sirve como criterio para especular y realizar empresas financieras.

Weber considera prioritaria la presencia de cuadros administrativos para estructurar cualquier tipo de dominación legítima, pero en el caso de la dominación burocrática, es la profesionalización del cuadro administrativo la que define su rasgo prioritario. Volviendo al ejemplo zamorano, existen datos que atestiguan la profesionalización de los cuadros administrativos de la Iglesia desde principios de siglo. Protocolos notariales e inventarios de las propiedades incautadas al clero durante la ocupación militar de la ciudad en 1914, demuestran la presencia de sacerdotes empresarios, propietarios de bienes inmuebles, administradores de fincas urbanas y rurales.⁴⁰

En síntesis, se propone como hipótesis que la Iglesia católica en su dimensión institucional combina dos tipos de dominación (patrimonial y burocrático-administrativa) que le confieren su característica de *asociación*, si por ello entendemos de acuerdo con Weber, una relación social con una regulación limitadora hacia afuera cuando el mantenimiento de un orden está garantizado por la conducta de un *dirigente* y, eventualmente, un *cuadro administrativo*.⁴¹

2. ¿Se podría entonces afirmar que dentro de la Iglesia católica existen grupos de interés? Sí, siempre que se considere como grupos de interés a las asociaciones creadas, organizadas y ordenadas jerárquicamente por un aparato de gobierno central (el Vaticano



en primer lugar, los obispados en segundo). El ordenamiento de estas unidades no depende de la voluntad de los jerarcas sino de una compleja legislación que estatuye las características de cada uno; el *Código de derecho canónico* (1985) cumple esta función, es la revisión y actualización de la versión promulgada en 1959 por Juan XXIII, quien a su vez había revisado la primera promulgación del Código en 1917. En él se legislan actos administrativos, costumbres, jerarquías, instituciones, funciones, procesos y sanciones.

¿Qué tipo de intereses hay entre las diferentes asociaciones eclesíásticas?, ¿cómo se representan y por medio de qué instancias se canalizan hacia las jerarquías? Faltan estudios que documenten estos aspectos, pero por las reacciones que las jerarquías regionales y nacionales han tenido durante los ochenta ante las demandas de democratización del aparato eclesíástico (los grupos de intereses se convierten en grupos de presión para demandar políticas plurales en la Iglesia), e podría sugerir que el corporativismo eclesíástico tiende a comportarse de acuerdo con las características que Schmitter identifica en el "corporativismo de Estado".⁴²

Se trataría entonces de un sistema en el que sus unidades territoriales (diócesis, parroquias) están estrechamente subordinadas al poder burocrático y patrimonial central (el episcopado nacional, los obispos regionales); las designaciones de las autoridades locales no se dan por elecciones sino por las jerarquías; las autoridades ejecutivas son reclutadas de entre un círculo estrecho; las organizaciones de seglares (devocionales y pastorales) y sus prácticas en la sociedad civil deben apearse estrictamente a los lineamientos del magisterio eclesial; finalmente, este tipo de corporativismo no sólo no acepta la disidencia interna, sino que reprime, aísla o destierra cualquier intento que ponga en peligro su proyecto restaurador o cambie su dinámica corporativa hacia una de tipo plural (el caso de la teología de la liberación, las comunidades eclesiales de base).

A reserva de ensayar estas sugerencias en el terreno de la investigación empírica, el tipo construido que se ha esbozado sobre las premisas de Schmitter propone una interpretación diferente a la del integrismo, acerca del comportamiento político de la Iglesia católica contemporánea. No se trata de refutar su presencia sino de comprender su carácter de ideología o utopía religiosa en un contexto más amplio, que ya no reúne las características patrimonialistas que le dieron origen. El integrismo se ha sincretizado en un sistema complejo que compite con el Estado y con otros sistemas religiosos. Una nota final al respecto es la necesidad de repensar el fenómeno del corporativismo en otros sistemas religiosos (los protestantismos) que comparten muchos más rasgos de modernización política cercanos al Estado. A diferencia del catolicismo, no todas las iglesias protestantes tuvieron un conflicto abierto con el naciente Estado liberal; en México el Estado surgido después de la Revolución ha alentado la introducción y reproducción de iglesias protestantes

para contrarrestar los efectos de la Iglesia católica; en Zamora, como en muchas partes del país, su prolífica expansión es todavía un fenómeno poco estudiado que invita a la reformulación de preguntas sobre la hegemonía del catolicismo, su utopía integrista y sus dispositivos neocorporativistas.

NOTAS

¹ Carlos Marín, 1989, p. 43; Carlos Fazio, 1989, pp. 40-43.

² Algunos hechos confirman lo postulado por el discurso: la constitución del *Opus Dei* en prelatura que sólo obedece al papa (1981); la actualización del *Código de derecho canónico* y restauración de las funciones inquisitoriales de la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe para censurar y castigar a los teólogos que no siguen los lineamientos oficiales de la Iglesia (el caso más reciente y censurable de esta nueva versión del tribunal del Santo Oficio fueron las presiones que ejerció contra Leonardo Boff, sacerdote franciscano y teólogo brasileño, después de varios años de acoso y censura a sus escritos y labor pastoral entre la población de su parroquia brasileña, cfr. *Proceso*, 13/julio/1992, pp. 38-45); la anunciada prohibición del pluralismo teológico, en la reciente Conferencia Episcopal Latinoamericana (IV CELAM, 1992), por poner en peligro la identidad de la fe; y, finalmente, el anuncio de la participación activa de la Iglesia en la orientación de los procesos políticos, económicos y sociales de las sociedades regionales.

³ El tema del ensayo trata de responder a los objetivos y expectativas del Seminario de Colectivismo e Individualismo del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales (área de Antropología e Historia, agosto-diciembre de 1992), en la medida en que el análisis del catolicismo integrista nos remite a una concepción religiosa sobre el individuo y la sociedad. El eje orientador sobre el cual he realizado la lectura de los hechos y sucesos del catolicismo integrista fue el del pensamiento de Antonio Gramsci (de acuerdo con el análisis que de él hacen Rafael Díaz-Salazar (1991) y Perry Anderson (1981), enriquecido por algunas reflexiones que se derivaron de las lecturas de Dumont (1977), Schmitt, Streeck y Lehmbruch (1992) y Weber (1977).

⁴ El movimiento religioso fundamentalista de Estados Unidos tuvo su apogeo a principios de la Primera Guerra Mundial, aunque sus orígenes datan de 1910 cuando se publicaron los folletos "The

fundamentals: a testimony of the truth" donde se exponían las doctrinas fundamentales del cristianismo. Este movimiento dividió violentamente a grupos de bautistas, presbiterianos y metodistas, debido a las interpretaciones de tales doctrinas y a sus posiciones en favor o en contra de la modernización (Pike, 1986: p. 196).

⁵ El estudio de Enzo Pace (1990) es uno de los trabajos comparativos más interesantes sobre el tema.

⁶ *Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del Sumo Pontífice, junto con la encíclica Quarta Cura, del 8 de diciembre de 1864, publicado en español por la imprenta de Rodríguez, Guadalajara, Jal., 1865.*

⁷ Según Yves Marchasson (1987) la palabra integrista designa a un partido político español nacido a finales del siglo XIX, a raíz de los postulados del *Syllabus*. Emile Poulat (1969) realizó un documentado estudio sobre los partidos integristas en Francia y Alemania, así como su infiltración en organismos aeglares como la Acción Católica. De acuerdo con las conclusiones de ambos autores, el integrista europeo nunca contó con un número significativo de adherentes, aunque sus dirigentes fueron casi siempre miembros de la élite locales.

⁸ De acuerdo con la *New Catholic Encyclopedia*, tanto las encíclicas como las cartas pastorales son la expresión más común del magisterio ordinario del papa y de los obispos a través del mundo, que expresan su *per se*, su autoridad magisterial. Citado en Brian Connaughton, 1992, p. 146, nota 11.

⁹ León XIII, 1967, pp. 10-11.

¹⁰ Díaz-Salazar, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² En el debate que los partidos italianos realizaron para decidir si se pedía la intervención del papa para detener la Primera Guerra Mundial, Gramsci objetó que la actuación de la Iglesia siempre ha estado del lado de los poderosos, y por ello no puede constituirse en árbitro de la nueva sociedad internacional: "el Papa se ha vuelto siempre a los soberanos, no a los pueblos, a la autoridad, siempre legítima para él, no a las multitudes silenciosas". Gramsci, citado en Díaz-Salazar, *Ibid.*, p. 85.

¹³ *Ibid.*, p. 74, cita encomillada, de Gramsci.

¹⁴ En 1862 existían en México 11 diócesis, y de ellas ocho estaban sin obispo porque éstos estaban desterrados, y otras dos vacantes (la de México, entre ellas). Los dos sacerdotes que tramitaron en Roma la erección de la diócesis de Zamora estaban en calidad de desterrados y habían ocupado cargos dirigentes en diferentes instituciones eclesiásticas del país. Luis González, 1984, pp. 107-108.

- ¹⁵ La principal de estas órdenes fue la de las "Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón" (HPSSC), cuya principal causa ha sido la educación cristiana integral. En 1986 esta orden tenía a su cargo 39 escuelas en el estado de Michoacán (entre ellas las normales para educadoras y de enseñanza superior, y la escuela de formación religiosa con sede en Zamora), 30 en el resto de la República, tres misiones en Perú y un colegio en Roma. (Directorio de las HPSSC, 1986).
- ¹⁶ Rodríguez Zetina, 1952, p. 779.
- ¹⁷ González, *op. cit.*, p. 110.
- ¹⁸ Aunque el obispado de Fulcheri abarca oficialmente el periodo de 1922 a 1946, en Zamora es de conocimiento común que a partir de 1940 el auxiliar del obispo Salvador Martínez Silva se hizo cargo de los asuntos administrativos de la diócesis, en las constantes ausencias de Fulcheri.
- ¹⁹ Manuel Fulcheri, 1930. En esta carta de 10 páginas Fulcheri se dirige a su grey para orientarla sobre un problema de conciencia actual: ¿Cuál debe ser la actitud del cristiano respecto de la sociedad civil? En torno a esta pregunta el obispo enfatiza que las respuestas son importantes tanto para el católico que debe saber cómo vivir sus valores en la sociedad, como para la sociedad civil a quien le importa "saber con precisión qué clase de súbditos tiene en los católicos". Apoyado en documentos magisteriales Fulcheri reconoce que Dios dividió el gobierno del género humano en dos potestades: la eclesiástica y la civil; delimita los campos de acción de cada uno y recomienda al católico que en sus respectivos contextos —contextos de "sociedades perfectas"— debe obedecer los designios de sus autoridades. En una nota final aclara que la convivencia entre ambos tipos de sociedades se conviene a través de "concordatos", mediante los cuales "La Santa Sede y la suprema Autoridad Civil de una nación convienen en ordenar algún punto que en alguna forma pertenece a las dos autoridades" (pp. 95-96).
- ²⁰ Fulcheri citando al Concilio Plenario Latino Americano, en Fulcheri, *op. cit.*, pp. 92-93.
- ²¹ Aunque oficialmente esta asociación se fundó en diciembre de 1929, Fulcheri no comenzó a promoverla hasta fines de 1930 según consta en sus instrucciones pastorales. En su primera década la ACM se dedicó a fundar grupos, comités y juntas en las parroquias de todas las diócesis del país. Acción Católica Mexicana, *Estatuto general*, México, 3a. ed., 1986.
- ²² Gramsci se refiere en varios escritos a la importancia política del militante de la Acción Católica para controlar y movilizar masas, otorgar consensos y apoyos, legitimar situaciones, y hasta llegar a desarrollar las funciones de un auténtico partido político (Díaz Salazar, 1991, p. 100). En la Italia prefacista el Vaticano creó con la acción Católica una organización de masas estructurada jerárquica y verticalmente, dirigida por la autoridad eclesiástica, la aristocracia y los grandes propietarios, con la finalidad de movilizar a las masas en la defensa del modelo de sociedad "perfecta" proyectada por la Iglesia. En las circunstancias de emergencia del fascismo, Gramsci preveía el peligro de que tanto el Vaticano como la Acción Católica se inclinaran a favor de las fuerzas reaccionarias; por ello consideraba de gran importancia una labor de convencimiento del militante católico para dirigir su acción en favor del socialismo.
- ²³ Ortoll, 1992.
- ²⁴ A través de las cartas e instrucciones pastorales, circulares y llamados del obispo a su feligresía se puede reconstruir el ambiente de tensión entre los católicos y el gobierno a propósito de la educación socialista y las restricciones que el gobierno cardenista impuso a los sacerdotes, cfr. de Manuel Fulcheri, los siguientes documentos publicados en la *Revista Eclesiástica de la Diócesis de Zamora*, "La Iglesia y la Familia" (2 de marzo de 1933, pp. 37-48); "Carta Pastoral Colectiva que el Episcopado Mexicano dirige... sobre la doctrina educativa de la Iglesia" (México, 21 de nov. de 1935, pp. 459-471); "Nuevo ocurno del Vble. Episcopado al sr. Presidente de la República" [Protesta] (México, 11 de febrero de 1936, pp. 94-98); "Carta Pastoral Colectiva sobre los deberes de los padres de familia en materia de enseñanza", (México, 12 de dic., de 1936, pp. 1-9).
- ²⁵ González, *op. cit.*, p. 126.
- ²⁶ Soledad Loeza, 1985, p. 47.
- ²⁷ Véase Arias *et al.*, 1981, cap. 1.
- ²⁸ En el Semanario Regional GUIA podemos seguir la discusión sobre este aspecto en las editoriales que escribieron sacerdotes locales durante los meses de agosto y septiembre de 1974, en los que se cuestionó el burocratismo de los sacerdotes en relación con su trabajo pastoral, el perfil que debería tener el nuevo obispo, la necesidad de participar en su elección y la de sus "alcaldes", el trato de la alta jerarquía a los sacerdotes rebeldes.
- ²⁹ *Excelsior*, 20 de julio de 1979, citado por Arizpe, 1989, p. 143.
- ³⁰ Véase Concha Malo *et al.*, 1986; Arias *et al.*, 1981; De la Rosa, 1979.
- ³¹ *Sínodo Pastoral de la Diócesis de Zamora, 1987, Zamora, Michoacán.*
- ³² Los obispados de la región Don Vasco la integran las diócesis de Zamora, Morelia, Tacámbaro y Apatzingán.
- ³³ Tapia, 1992a, pp. 434-437; 1992b.
- ³⁴ Tapia, 1992b, 1 de noviembre, p. 6.

- ³⁵ Zemelman, 1989, p. 50.
- ³⁶ Philippe Schmitter, "Capítulo 1: ¿Continúa el siglo del corporativismo?" en Schmitter *et al.*, 1992, pp. 15-66.
- ³⁷ *Idem*, p. 24.
- ³⁸ En la sociología comprensiva de Max Weber es muy importante la diferencia entre el concepto de dominación y el de poder. El primero es la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; la dominación puede darse en una asociación cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente. Por el contrario, el poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad (Weber, 1977, p. 43).
- ³⁹ "¿Qué relación hay entre el contraste holismo/individualismo y el contraste jerarquía/igualdad? En el plano lógico, el holismo implica la jerarquía y el individualismo implica la igualdad, pero en la realidad ni todas las sociedades holistas acentúan la jerarquía en idéntico grado, ni todas las sociedades individualistas la igualdad" (Dumont, 1982, p. 14).
- ⁴⁰ Véase Archivo Municipal de Zamora, *Fincas urbanas intervenidas en Zamora, 1914*, citado por Nelly Sigaut, *Catálogo del patrimonio arquitectónico del Bajío Zamorano. Primera parte*, El Colmich, 1991, p. 34.
- ⁴¹ Weber, *op. cit.*, p. 39. Entre los tipos de asociación las hay autónomas y heterónomas. En las primeras el orden interno no está impuesto por alguien de afuera, sino por sus propios miembros; en las segundas el dirigente de la asociación está nombrado por alguien externo. En el caso de la Iglesia católica estaríamos en presencia de una asociación autónoma.
- ⁴² Schmitter, *op. cit.*, pp. 36-37.
- Bastina, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1986.*
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
- De la Rosa, Martín, "La Iglesia Católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", en: *Cuadernos políticos*, núm. 19, Era, México, enero-marzo de 1979.
- Dumont, Louis, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1982.
- Díaz-Salazar, Rafael, *El proyecto de Gramsci*, Anthropos/HOAC, Barcelona, 1991.
- Fazio, Carlos, "En la Iglesia Católica, la modernidad está en decadencia", en *Proceso*, núm. 666, México, 7 de agosto de 1989, pp. 40-43.
- Fulcheri y Pietra Santa, Manuel, "Carta pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Zamora, Dr. Don Manuel Fulcheri y Pietra Santa, con motivo del tiempo de cuaresma. Los católicos y la sociedad civil", en *Revista eclesiástica de la Diócesis de Zamora*, núm. 3, Zamora, Mich., 10. de abril de 1930, pp. 89-98.
- González G., Luis, *Zamora*, El Colegio de Michoacán/Conacyt, Zamora, Mich., 1984.
- León XIII, "Rerum Novarum". *La Cuestión Obrera [1891]*, Paulinas, México, 1967.
- Loeza, Soledad, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México, Siglo XXI/Universidad de California, México/San Diego*, 1985, pp. 42-58.
- Marchason, Yves, "Integrismo", en Paul Popard (director), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 857-863.
- Marín, Carlos, "Con Juan Pablo II el Opus Dei logró su sueño: el poder con autonomía", en *Proceso*, núm. 666, México, 7 agosto 1989, pp. 43-47.
- Ortoll, Servando, "Acción católica y sinarquismo, ¿dos alternativas para controlar a los disidentes?", en: Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana/SUR, México, pp. 133-159.
- Pace, Enzo, *Il Regime della Verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de religiones* [Londres, 1951], FCE, México, 1986.
- Poulat, Emile, *Intégrisme et catholicisme integral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" 1900-1921*, Tournai, París, 1969.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia Católica en México, 1970-1978*, UNAM, México, 1981.
- Arizpe, Lourdes, *Cultura y desarrollo. Una estrategia de las creencias de una comunidad mexicana*, El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa/Coordinación de Humanidades de la UNAM, México, 1989.
- Anderson, Perry, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, 2a. edic., Fontamara, Barcelona, 1989.
- Concha Malo, Miguel, Oscar González, Luno F. Salas, Jean Pierre

- Rodríguez Zetina, Arturo, *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental*, Jus, México, 1952.
- Santa Sede, *Código de Derecho Canónico* [1983], Paulinas, México, 1985.
- Schmitter, Phillippe C., Wolfgang Streeck y Gerhard Lehbruch (coords.), *Neocorporativismo I y II. Más allá del Estado y del mercado*, Alianza Editorial, México, 1992.
- Tapia S., Jesús, "Intermediación y construcción social del poder en el Bajío zamorano", en Jesús Tapia (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1992a, pp. 379-439.
- "Del integrismo a la modernidad, pasando por el pueblo", en *Guía*, semanario regional, Zamora, Mich., 1, 8 y 15 de noviembre de 1992, 1992b.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1977.
- Zemelman, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, México, 1989.

Asociación Internacional de Sociología
Universidad Nacional Autónoma de México
El Colegio de la Frontera
El Colegio de México
Universidad Autónoma Metropolitana

CONVOCAN

al **PRIMER CONGRESO LATINOAMERICANO
DE LA SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO**

LA ENCRUCIJADA DEL TRABAJO FRENTE
A LA REESTRUCTURACIÓN PRODUCTIVA

Del 22 al 26 de noviembre de 1993

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

PONENCIAS MAGISTRALES

- A. Teorías y Paradigmas de la Sociología del trabajo.
- B. La Sociología del trabajo en América Latina.
- C. ¿Hacia dónde va la Sociología del trabajo?

TALLERES DE ANÁLISIS Y DEBATE

- 1. Mercado de trabajo y trayectorias laborales.
- 2. Educación, formación y trabajo.
- 3. Sistemas de relaciones industriales.
- 4. Organización y trabajo.
- 5. Tecnología y trabajo.
- 6. Empresas y empresarios.
- 7. Género y trabajo.
- 8. El trabajo agrícola.
- 9. Condiciones y riesgo del trabajo.

Informes: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito Mario de la Cueva,
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, D. F.
Coordinación de Sociología / División de Estudios Profesionales, Tels. 622-94-07
y 622-94-15. Coordinación de Sociología / División de Estudios de Posgrado.
Tels. 622-94-07 y 665-17-86. Fax 550-77-29.