

# La ciudadanía civil en el México de la transición: mujeres, derechos humanos y religión

SERGIO TAMAYO\*

*Resumen: En este artículo se expone la dinámica de los cambios observados entre 1968 y 1990 en la ciudadanía civil y orientados a reivindicar las capacidades y garantías individuales en el desarrollo de tres movimientos: el de mujeres, el de derechos humanos y el de la participación política de los sacerdotes católicos. Una de las dimensiones de la ciudadanía es el ejercicio de los derechos civiles. La reivindicación del individuo no es una práctica que conlleve necesariamente una actitud individualizante, sino que es una manera compleja que tiene que ver con la formación del ciudadano como sujeto público.*

*Abstract: This article describes the dynamics of the changes observed between 1968 and 1990 in civil citizenship, aimed at restoring individual capacities and guarantees in the development of three movements; those of women, human rights and the political participation of Catholic priests. One of the dimensions of citizenship is the exercise of civil rights. The vindication of the individual is not a practice that necessarily leads to an individualizing attitude, but rather, a complex approach that concerns the formation of the citizen as a public subject.*

*Palabras clave:* derechos civiles, derechos humanos, ciudadanía, género.

*Key words:* civil rights, human rights, citizenship, gender.

**L**OS DERECHOS CIVILES FUERON AMPLIAMENTE REIVINDICADOS por el movimiento social en México en lo que yo llamo la transición social, política y económica entre 1968 y 1990. Se reclamaron sobre todo aquellas facultades relacionadas con la libertad personal y la regeneración familiar. Un sector importante constituyó lo que podemos llamar el movimiento por los derechos civiles en México, que desde un principio mantuvo fuertes vínculos con el movimiento social y político, debido en gran medida a que las garantías individuales que se exigieron y diversificaron rápidamente se revelaron como reclamos por las violaciones a los derechos humanos que el gobierno perpetró, al intentar resquebrajar el crecimiento inédito de los movimientos sociales.

La transición que me ha servido de contexto en este artículo se expresó durante veinte años y se caracterizó por resentir profundos cambios en la economía política, que modificaron viejas relaciones a nivel mundial, entre todos los países del orbe, y se crearon nuevos circuitos internacionales en las grandes ciudades. Fue éste el tiempo en que se profundizó la globalización de la economía y se generó una nueva división internacional del trabajo que afectó indiscriminadamente a países altamente desarrollados, a los llamados de *nueva industrialización*, así como a los países periféricos

\* Dirigir correspondencia al Departamento de Evaluación del Diseño en el Tiempo, UAM-Azcapotzalco; e-mail: stt@hp9000a1.uam.mx; tel.: 5318-9179 y 5318-9180.

(Smith y Feagin, 1987). Es razonable suponer que estos cambios a nivel estructural tuvieron manifestaciones políticas y culturales específicas en cada país, dependiendo de su ubicación en el sistema mundial, por lo que no debe extrañar que durante la década de los noventa, cuando la globalización hubo entrado en su proceso de consolidación, las diferencias entre países y aun entre regiones en un solo país fuesen notables.

Dado que la última década del siglo XX, en esta óptica, y quizá la primera del siglo XXI, es resultado de dicha etapa de transición, el objetivo de este trabajo es mostrar las características de este proceso, relativas a la práctica y a la concepción de tres prácticas de la ciudadanía civil: los derechos de las mujeres, los derechos humanos y los derechos de los sacerdotes a ser incluidos como parte de la ciudadanía.

En México, el contexto específico de esta transición fue la crisis política de legitimidad del gobierno mexicano y su parido oficial, que empezó a hacerse visible seriamente a partir de 1968; fue el periodo de la crisis de la economía, particularmente de 1982 a 1987; y también la emergencia de los movimientos sociales. Fue precisamente cuando la economía mexicana cambió su estrategia de desarrollo de una industrialización por sustitución de importaciones (ISI) a un modelo orientado a la exportación, que la sociedad civil empezó a modificar su cultura de participación ciudadana. La premisa básica es que los cambios económicos y sociales alteraron la práctica de la ciudadanía, cambiando definiciones, conceptos y términos ideológicos, de ser sustancialmente populista a volverse neoliberal. Tropieza a la vista, en efecto, que la gente transformara en ese tiempo, y modificara simbólicamente, el significado de la ciudadanía, lo que la llevó a buscar no únicamente un mejor equilibrio entre derechos y obligaciones, sino, sobre todo, una forma para definir su propio comportamiento colectivo.

Es razonable afirmar entonces que los principales derechos civiles reclamados se refirieron a las mujeres, al derecho a la vida, a la libertad personal, a la integridad física y a la libertad de creencias.<sup>1</sup> Esta búsqueda incansable efectuada primero por militantes y mujeres, madres de activistas desaparecidos y cristianos comprometidos tuvo un gran impacto en la sociedad, a la que después se unirían organismos no gubernamentales (ONG) que exigirían el respeto a los derechos humanos y los derechos plenos de las mujeres. Durante esta transición, el movimiento social fue profundizando y modificando su visión de los derechos civiles, conforme iba desafiando y enfrentando al Estado y a otros grupos.

Uno de los actores fundamentales en este periodo fue el movimiento de mujeres, que se destacó no únicamente por su crecimiento numérico sino por el impacto cultural que logró en el conjunto de la sociedad civil. Tal es la razón por la cual la descripción que hago en este artículo detalla con mayor profusión su propio proceso, en comparación con las otras acciones colectivas que también ejemplifico. Preci-

<sup>1</sup> Tales derechos están inscritos en el ordenamiento constitucional: el derecho a la vida y el derecho a la libertad personal contemplados en el artículo 14; el que especifica la integridad física de la persona se establece en el artículo 19 (*cf.* Concha, 1989).

sando lo anterior; en este artículo relato las transformaciones en el ejercicio de la ciudadanía civil, desde la perspectiva del movimiento popular, y las estructuro en tres acápites: mujeres, derechos humanos y religión.

#### A) LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

La lucha por los derechos de las mujeres que se desarrolló a partir de 1968 fue a la par con el crecimiento de los movimientos sociales. No fue una contienda de nuevo tipo, como se ha querido definir en la teoría de los nuevos movimientos sociales, aunque sí tuvo un impacto distinto en la organización social, a diferencia de otras épocas, debido a la influencia de un *polo feminista* presente en los movimientos sociales. Aspecto este que fue muy importante en todo el proceso. La experiencia de las mujeres es quizá el más claro ejemplo que explica cómo una acción colectiva tuvo la capacidad de transformarse en un movimiento social cuando anheló controlar, por sí misma, su ámbito cultural y su espacio vital social y político. En efecto, el movimiento se fue renovando en lo que Berta Hiriart definiría como feminismo: “luchar para cambiar nuestro sistema a partir de lo que una es, de lo que una vive, es una lucha genérica”.<sup>2</sup>

El movimiento feminista de la década de los setenta creció por la vía del esfuerzo de pequeños grupos de mujeres de clase media. Se formaron organizaciones constituidas principalmente por periodistas y universitarias que estuvieron bastante influidas por el movimiento feminista que crecía en Estados Unidos. En 1971 se formó Mujeres en Acción Solidaria como el primer grupo autónomo feminista que abrió una primera etapa de reflexión sobre tópicos de género, de entendimiento mutuo, para publicar sobre temas de la mujer y generar un espacio de intercambio de experiencias de distinto tipo. Fue al principio una idea retomada del liberalismo feminista pero que, al irse confrontando con la realidad del subdesarrollo, empezaría a tomar una tonalidad distintiva. Todos los grupos que se fueron constituyendo de la necesidad de reivindicar otra visión del mundo desde las diferencias de género, orientaron sus esfuerzos para realizar reformas legales sobre aquellos asuntos que afectaban la vida cotidiana de las mujeres, esto es, el control natal y los efectos perniciosos de la nueva Ley de Población (*cf.* Dashner, 1994; Lamas, 1992).

Sobre las reformas legales al estatus jurídico de la mujer —promulgadas por el gobierno el 31 de diciembre de 1974, con lo cual se consideraba a las mujeres y a los hombres iguales ante la ley— la reacción de los distintos grupos de mujeres fue sugerente. Había algunas, como las congregadas en la Coordinadora de Agrupaciones Progresistas, que apoyaron sin reservas la iniciativa gubernamental y que en 1975 promovieron en el país la realización de los eventos relacionados con el Año Internacional de la Mujer. Destacaban que lo importante era fortalecer una campa-

<sup>2</sup> Citada en Lau, 1987:10.

ña para integrar a la mujer en las actividades partidarias, en los sindicatos y en las demás organizaciones sociales; demandaban el cumplimiento de los preceptos constitucionales y promovían la realización de una operación permanente contra las drogas en las escuelas.<sup>3</sup>

Para otros grupos feministas, ni las reformas a la ley ni las anteriores propuestas tan genéricas del Consejo Coordinador eran una opción viable. Las reformas no iban a cambiar la situación de las mujeres debido al simple hecho de que el conjunto de la estructura de poder se mantendría incólume. El nivel de conciencia de las mujeres no se modificaría únicamente por ciertas reformas aprobadas que además no reflejaban la lucha real para obtener y garantizar sus plenos derechos (*cf.* Levine, 1976:294). Visto desde esta perspectiva, los grupos feministas iniciaron una búsqueda de iniciativas políticas y propiciaron un proceso distintivo en la lucha de las mujeres, cosa que marcó una importante diferencia con el resto porque impelió al conjunto del movimiento más allá de lo contingente para buscar una autorreflexión y una autodefinition de su condición social y del esfuerzo colectivo necesario para ello. Trataron de ir más lejos de una simple explicación sobre el tipo de sociedad en que vivían y del machismo prevaleciente, por la vía de confrontarse políticamente en alianza con otros grupos y de actuar públicamente. Es importante resaltar nuevamente que éste fue el momento en que el movimiento se constituía por pequeños grupos y cuya principal actividad se enfocaba en persuadir a la opinión pública, a partir de ir construyendo su utopía. Esos grupos definieron y visualizaron la problemática, fueron educadores más que agitadores en esta etapa naciente, porque se trataba de hacer conciencia del problema, de crear un interés en una audiencia que tenía que aumentar a todos los estratos de la sociedad. Para ese efecto, habría que buscar la forma en que vastos sectores de la sociedad civil pudiesen aprehender la exigencia y cultivar el interés por ella (*cf.* Stewart, Smith y Denton, 1989). Al parecer, el momento preciso de lo anterior fueron los acontecimientos relacionados con el Año Internacional de la Mujer.

Un grupo denominado Mujeres Radicales afirmaba que ellas no querían igualdad con los hombres si eso significaba ser explotadas en la misma forma que ellos lo eran. Si eso significaba el lema del Año Internacional que promovía “Igualdad, Desarrollo y Paz”, entonces las mujeres no aceptarían “un desarrollo que les perpetuaba la desigualdad sexual, racial y económica”. Lo mismo hizo el Movimiento de Liberación de la Mujer (MLM) que en 1975 se manifestó contra el Año Internacional y su carácter oficialista porque el concepto de desarrollo que se estaba pregonando

<sup>3</sup> La propuesta en lo general, según otros grupos feministas, no era incorrecta necesariamente, pero el problema consistía en que no consideraba los aspectos esenciales de los problemas de las mujeres: control natal, derecho al aborto, derecho a elegir por sí misma, igualdad. No obstante, aquella coordinadora logró una cierta convocatoria al constituirse por el sindicato de la UNAM, el Grupo Morelos, el PMT, el PST, la UGOCM, Mujeres Unidas por la Solidaridad de América y el Comité para la Defensa de la Patria del PRI. Para este debate feminista, véase *Bandera Socialista* 21, marzo de 1975.

significaba en la práctica un visión amplificada del capitalismo. Además, el término *igualdad* no tenía nada que ver con la expansión de los derechos civiles sino con la equiparación de la condición de la mujeres a la situación más miserable, de opresión y explotación, en la que vivía la mayoría de los hombres. Las mujeres, decía el MLM, no podrían aceptar ser igualmente explotadas y oprimidas. Las mujeres tenían que luchar por la construcción de una identidad basada en derechos que tenían que ser distintos, y en la dinámica de esa lucha ir modificando las raíces mismas de la explotación capitalista. Finalmente, el MLM no podría aceptar el propósito oficial sobre la *paz*, porque ella significaba en su verdadera esencia y desde el Estado el silencio del oprimido. Las mujeres necesitaban en ese entonces decir no, porque silencio era igual a muerte; necesitaban entonces luchar. Movimiento era sinónimo de lucha.<sup>4</sup>

En 1976, incrustado ya en las movilizaciones populares a nivel nacional, el movimiento de mujeres observó un importante crecimiento. Tanto la influencia de los trabajos sobre el Año Internacional de las Mujeres, de los cambios en las legislaciones, como de los problemas económicos que el país estaba enfrentando, impactaron sustancialmente en el nivel de participación. Se dio así la aparición de muchos otros grupos con diversas características.<sup>5</sup>

No obstante este importante empuje, el movimiento era aún muy pequeño y a pesar del hecho de que algunas agrupaciones se constituyeron con una base social proveniente de las clases medias, el movimiento no pudo crecer en estos sectores. Cada grupo se formaba por 10 o 15 personas en promedio. En la ciudad de México el número total de activistas no pasaba de 100. Pese a ello, eran grandes educadoras y agitadoras, con lo que alcanzaron una publicidad impresionante y pudieron penetrar e impactar a la opinión pública en los espacios cultural y político, se dio así una influencia cualitativa que aparentemente no tenía nada que ver con el tamaño de la base social de su movimiento aún naciente ni con el peso social real, pero que estaba generando fuertes redes y flujos de comunicación simbólicos en la sociedad (*cf.* Melucci, 1989, 1996).<sup>6</sup> Es además muy posible que el desarrollo del movimiento en

<sup>4</sup> Véase declaraciones de Eli Bartra en Lau (1987:112).

<sup>5</sup> Ya entrado 1975 se formó de una escisión del MLM el Colectivo La Revuelta que publicaría un periódico feminista. En 1976 el Colectivo de Mujeres fue constituido por militantes del PRT como un grupo de teoría y práctica marxista. El PCM, además, reconstituyó su Comisión Nacional Feminista, y *fem.*, la revista feminista por excelencia, aparecía por primera vez.

En 1977, todos esos grupos buscarían integrarse. Durante ese año se formaron los Comités Femeniles de la Tendencia Democrática con el objetivo de apoyar la lucha de los trabajadores despedidos como resultado del conflicto del SUTERM. El 24 de septiembre varios grupos de mujeres, entre ellos el MFM, MLM, MNM, CM y CLR, reorganizaron la Coalición de Mujeres Feministas (CMF) que realizó una serie de conferencias sobre las cuestiones del aborto. La CMF comenzaría a actuar principalmente en la ciudad de México, pero también en otras ciudades surgirían varios grupos de mujeres, como el caso de Emancipación en Oaxaca y Liberación en Tijuana. En Colima hubo un importante número de mujeres que apoyaban a los grupos creados de feministas.

<sup>6</sup> Heather Dashner explica esta contradicción como un producto del esfuerzo individual y del trabajo militante de cada grupo. Entrevista con Heather en julio de 1992. Véase también Lamas (1992).

esta fase pudiese haber actuado como una caja de resonancia en el nivel de la vida cotidiana.<sup>7</sup> Esta fase bien puede considerarse como la etapa del descontento social que Stewart *et al.* (1989) señalan en su trabajo sobre la persuasión. Es el momento cuando la gente expresa su preocupación y frustración, y se va incorporando aunque sea en pequeños grupos que funcionan como organizaciones primarias de elementos dispersos. Entonces, se llamaba a reuniones periódicas, se escribían manifiestos, se describía el problema, se identificaba el mal, se daban soluciones y se establecían metas de acción. Y de todo ello, un aspecto muy importante es el poder diferenciarse de la institución, porque se está *haciendo movimiento* y éste por definición (Alberoni, 1984, 1993) es una transgresión de los roles institucionales y por eso mismo alcanza a generar un primer elemento de identidad: *somos nosotras contra los que no son nosotras o aquellos que no quieren que seamos*.

Todos esos grupos de mujeres se unificaron alrededor del asunto del aborto. Fue entonces que como principal objetivo se planteó la reforma al Código Penal para eliminar el delito sobre el aborto voluntario. Así, el debate profundizó la noción del derecho civil, de las garantías individuales, porque las mujeres no se oponían al castigo por abortos mal practicados en contra de la voluntad de las mujeres. El aborto era un asunto del derecho a decidir, que fuese la mujer quien con plena libertad sobre sí misma, sobre su persona, tuviera la opción de abortar o no, y por eso la solución a ello tenía que pasar, forzosamente, por la legalización del aborto y su práctica efectuada con el consentimiento y la plena conciencia de la mujer. El aborto, al legalizarse, podría controlarse bajo la supervisión de las instituciones de salud pública y por medio de extensas campañas de orientación y educación sexual.<sup>8</sup>

Una tercera fase es la que coincide con la etapa de la movilización entusiasta, cuando el movimiento se constituye por verdaderos creyentes y se empieza a observar una genuina conversión por la causa. El movimiento se define por sus simpatizantes como la única manera para lograr el cambio y se traduce en un gran optimismo de los participantes. Los medios de comunicación ponen mayor atención, los afectados encuentran más apoyo externo, pero también mayores resistencias institucionales. Resulta sintomático entonces que con el desarrollo del movimiento social la lucha de las mujeres se extendiera a todos los niveles. Fue ésta la etapa en

<sup>7</sup> Por ejemplo, en Oaxaca los grupos feministas intentaron trabajar con prostitutas. Las participantes de aquellos grupos eran universitarias y podían tener acceso a programas de radio y publicitar la actividad de las sexo-servidoras. También cabe mencionar que en ese entonces el movimiento de Oaxaca con la COCEO y la COCEI se encontraba en la cima, encabezando al conjunto del movimiento social y que se alimentaba de una gran efervescencia desde la universidad. Como consecuencia, los grupos de mujeres tuvieron también un impacto sustantivo en la sociedad civil.

<sup>8</sup> El 24 de septiembre de 1977 la CMF organizó una serie de conferencias llamada "Maratón sobre el aborto". El 27 de octubre el mismo grupo organizaría en el Instituto Politécnico un *rally* por la liberación del aborto en el cual participaron únicamente 100 personas. La CMF se planteaba entonces tres principales demandas: aborto libre sin costo, contra las violaciones y por la protección de la mujer golpeada. Habría que añadir que el Colectivo de Mujeres del PRT exigía además: iguales oportunidades en la educación y en el trabajo; igual salario para igual trabajo, mayores beneficios sociales para las mujeres trabajadoras, educación sexual y derechos a la autodeterminación sexual. Véase Lau, 1987:123-127.

que tanto los grupos feministas como las organizaciones de masas se complementarían entre sí, apoyándose y transformándose. A finales de la década de los setenta se mostró un aumento en las acciones colectivas, surgieron las coordinadoras nacionales, sectores del movimiento social en las ciudades, en el campo, en la educación, en las universidades y en los derechos humanos, y las mujeres también fueron partícipes de esta tendencia. En 1979, se constituiría el Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de la Mujer (FNALIDM),<sup>9</sup> con 500 representantes de 12 estados de la república. La lucha de las mujeres había empezado a ser un movimiento social para sí mismo. La magnitud de las acciones empezaba a tener su propio peso específico, pero la relación con otros acontecimientos y actores sociales fue coadyuvante y detonante de la acción por venir.<sup>10</sup>

FNALIDM operó en el sentido de conjuntar esfuerzos para exigir el derecho a la maternidad libre y voluntaria y contra el acoso sexual.<sup>11</sup> Por primera vez, una organización frentista como ésta incluía los derechos sociales como parte de la lucha específica de las mujeres, tales como guarderías e igualdad de derechos con respecto a los trabajadores, y esto es lo que le daba de alguna manera una connotación

<sup>9</sup> Los antecedentes del FNALIDM se iniciaron cuando el STUNAM llamó a realizar una campaña por los derechos de las mujeres en torno a la conmemoración del Día Internacional de la Mujer. El STUNAM en ese entonces tenía un enorme peso social en el movimiento porque había apenas concluido un fuerte conflicto con las autoridades de la UNAM por el reconocimiento de su sindicato en 1977. Por primera vez una organización social con tal fuerza hacía público el llamamiento. Otros grupos se acogieron de inmediato al llamado como fueron las mujeres del Sindicato del Metro, las de la TD del SUTERM, las del SITUAM y la CMF. Al término de las actividades las mujeres participantes se preguntaron "¿Por qué no continuar? Hemos encontrado entre nosotras muchas cosas en común, aun proviniedo de diferentes sindicatos. Tenemos que hacer algo como mujeres". Así fue que en el mes de enero de 1979 se formaría el Frente Nacional de Lucha por los Derechos de la Mujer, que muy poco después se convertiría en el FNALIDM, al fundarse formalmente el 8 de marzo del mismo año. Entrevista con Heather Dashner, julio de 1992.

<sup>10</sup> Éste es un elemento crucial para la consolidación del movimiento, porque en efecto en la constitución del FNALIDM participaron las siguientes organizaciones: STUNAM, PRT, PCM, Colectivo de Mujeres, MIM, Lucha Feminista (LF), Movimiento Nacional de Mujeres (MNM), los comités femeniles de la TD del SUTERM, la Unión Nacional Mexicana de Mujeres (UNMM) y Lambda (grupo de liberación homosexual). El lema de la convocatoria fue "Dar una orientación feminista a la lucha socialista, y una orientación socialista a la lucha feminista". La mayoría de las mujeres señalarían la necesidad de vincular el trabajo feminista con las organizaciones de masas, y un año después, la CONAMUP, del sector urbano popular, al constituirse manifestaría en su II encuentro que la participación de las mujeres era la columna vertebral y base social fundamental del movimiento. También las organizaciones campesinas a nivel nacional se habían formado y ligado con las demandas feministas. El movimiento de masas se extendía en todos los sectores. En medio de tal efervescencia, en el mes de octubre de 1981, las mujeres del movimiento urbano organizarían el Primer Encuentro Regional de Mujeres del Norte del País. Ahí, se intercambiaron experiencias sociales y culturales y se impulsó una organización popular propia apoyada por una gran variedad de grupos y asociaciones como las Comunidades de Base Cristianas, Grupo Autónomo de Mujeres, las Ligas Femeniles del FPVU, la Organización Comunitaria Autónoma de Mujeres (OCAM) y CHIDAL.

<sup>11</sup> Maternidad Voluntaria implicó el derecho al aborto gratuito, a anticonceptivos gratuitos, a poner un alto a las esterilizaciones forzosas, y parar los despidos y la discriminación sexual en los lugares de trabajo debido a embarazos o por ser madres trabajadoras. Detener el acoso sexual entendido desde una simple agresión verbal hasta el contacto físico y la violación. Véase al respecto *Bandera Socialista 184*, 16 de marzo de 1981. Además en Lau, 1987.

popular y de clase al movimiento de mujeres en ese entonces. Esos derechos reflejaban además la influencia creciente de la corriente feminista sobre el movimiento social, y viceversa, actuar en el movimiento social les dio a las activistas, feministas y de clase media, una conciencia más amplia de la realidad social y de las contradicciones que se mostraban día a día en la lucha de clases y que de otra manera hubiesen sido muy difíciles de hacer notar.

A la luz de lo acaecido, el mayor punto de conflicto que las mujeres enfrentaron en ese periodo fue el referido a su exigencia por la legalización del aborto. El FNALIDM organizaría, el 30 de octubre de 1979, un importante acto frente a la Cámara de Diputados para presentar su proyecto sobre maternidad voluntaria. La ley que se proponía se impulsó por la vía del grupo parlamentario del PCM en el mes de febrero de 1980<sup>12</sup> y la sorpresa generalizada fue que la reacción contra la propuesta comunista fue terrible y en mucho excesiva por parte de grupos vinculados a la iglesia y organizaciones políticas de extrema derecha, los que colocaron miles de carteles en calles y edificios públicos con fotografías de mujeres parlamentarias del PCM, quienes habían propuesto la iniciativa de ley, etiquetándolas como “¡Asesinas!”. Junto a las fotografías de las diputadas había dibujos y fotografías de fetos y bebés descuartizados. Fue de hecho una enorme campaña de desprestigio ampliamente difundida. Una ofensiva muy personalizada hacia miembros del Partido Comunista y principalmente dirigida contra la diputada Amalia García, con un alto grado de rencor anticomunista. Tal campaña fue financiada a lo largo de todo un año, ante un silencio sepulcral de la opinión pública. Habría que preguntarse por qué no hubo ninguna respuesta amplia de las mujeres.

Lo cierto es que estos acontecimientos hicieron que el FNALIDM cambiara su estrategia sociopolítica y sus principales planes de acción. Las feministas continuarían exigiendo el derecho al aborto pero ya no sería éste su principal blanco ni su principal insistencia para que el movimiento popular se lo apropiara y luchara por él. La reacción de las bases del movimiento reflejaron la conciencia real de la gente y el estado que guardaba el debate sobre el aborto en muchos sectores de la sociedad civil. Las mujeres no estaban preparadas todavía para enfrentar esa decisión públicamente ni para luchar decididamente por ello, así que con esa actitud modificaron el

<sup>12</sup> El Proyecto de Ley sobre Maternidad Voluntaria no fue tarea fácil entre las corrientes del feminismo mexicano y fue resultado de múltiples enfrentamientos y conflictos internos. El proyecto original era una propuesta de reforma llevada a cabo por el grupo parlamentario del PCM, pero no había sido discutido ni avalado por otros grupos y asociaciones de mujeres que pedían, antes de introducir alguna enmienda, que fuera negociada y acordada con los aliados políticos. El punto central del debate fue si podría existir la figura jurídica de “aborto no condenable antes de los tres meses de embarazo”. Las feministas de otros grupos estaban preocupadas de que al decir *aborto no condenable*, podría significar que, por oposición, habría algún tipo de *aborto sí condenable* eso, visto en la generalidad de la situación, afectaría negativamente el ejercicio de los derechos de las mujeres. El debate feminista se extendió sobre la cuestión de si debería definirse o no un tiempo máximo para aceptar una práctica abortiva. Al final de agrias discusiones el Proyecto de Ley asumió la definición de algunos organismos internacionales de las Naciones Unidas sobre el punto que definían: “El aborto es la interrupción de un embarazo antes de los cinco meses de gestación, después de eso es parto”. Entrevista con Heather Dashner, julio de 1992.



accionar de sus dirigentes y eso marcaría un parteaguas en la evolución del movimiento de mujeres, porque de ahí en adelante se desarrollaría masivamente, pero con una posición feminista mucho menos radical. No es de extrañar que a partir de esa dificultad, el debate feminista se haya polarizado más, dado que algunas voces etiquetaron a aquellas dirigentes que pregonaban la vinculación estrecha con los sectores más empobrecidos como “populáricas”, y cuyas acciones evitaban, así creían y sin más ni más, el desarrollo de la conciencia feminista. Este factor se sumaría a la creciente incorporación de las mujeres en el mercado laboral, que induciría una situación estructural y que reduciría el activismo feminista.<sup>13</sup>

Es de suponer que las políticas de persuasión del movimiento cobraron cierto interés en la sociedad civil, pero no alcanzaron los objetivos deseados a cabalidad. Es incuestionable que la brutal campaña de la iglesia y los grupos de la extrema derecha ayudó a que el movimiento feminista sufriera esa tensión inesperada, que logró la pérdida del apoyo unánime de la opinión pública, el logrado desde los medios de comunicación y seguramente el de algunas simpatizantes. Hacia adentro, se generaron fuertes tensiones entre las alianzas antes acordadas y competencias a veces desleales entre diferentes liderazgos por diferencias ideológicas y políticas. Pero lo importante que habría que destacar aquí fue la capacidad de las líderes para adaptar y cambiar sus estrategias de persuasión y movilización. La interacción social en el movimiento fue muy intensa, tanto hacia afuera como hacia adentro, generando inusitados vínculos de tipo simbólico. Al final, las tensiones pudieron encontrar un punto de equilibrio, aunque mantuvieron los conflictos derivados y la disputa abierta, lo cual permitió concluir al movimiento por otras vías y lograr una masividad apabullante a costa de perder parte del radicalismo feminista.

No debe extrañar entonces que frente al desarrollo del movimiento de masas el FNALIDM se debilitara. El conflicto interno desalentó a muchos grupos feministas

<sup>13</sup> Para profundizar esta discusión, véase Lamas (1992). Valdría la pena adelantar únicamente la importancia de otros factores que pueden explicar, al contrario, una diversificación de posiciones en el movimiento feminista. Por ejemplo, los cambios aunque tímidos del PAN, que siempre había reflejado una posición homogénea neoconservadora y que comenzó a mostrar otros planteamientos menos tradicionales, obligado por circunstancias objetivas, como fue el caso de la campaña electoral en la ciudad de Cuernavaca en que reivindicaba: “¡las mujeres a la política! Vota por (. . .)”. Lo mismo pasó en el PRI y el gobierno en que se dio lo que Lamas define como “la consolidación en el ámbito político oficial de la presencia feminista”. Por otro lado, está la fuerte presencia de las intelectuales y la proliferación de trabajos académicos sobre género en importantes centros de investigación universitaria, así como la profesionalización de grupos asistenciales dirigidos por feministas. Todo ello se suma a las contradicciones propias del movimiento popular. Pero lo que me interesa destacar aquí es que tal dinámica haya sido resultado de una combinación de elementos externos e internos (*cf.* Tilly, 1984), es decir, cambios sustanciales que impactan elementos de la estructura, tales como las transformaciones en las características demográficas, en la especialización de los mercados laborales y en las estrategias familiares, que van haciendo, en conjunción con aspectos internos y subjetivos como sería la acción colectiva y el movimiento social, que el rol de la mujer en la sociedad también se vaya modificando, básicamente porque todo lo anterior genera una enorme tensión que libera múltiples códigos simbólicos. Lo siempre el feminismo radical puede ubicarse a la cabeza del proceso, porque tiene primero que confrontarse con otras tendencias y prácticas sociales propias del, y extrañas al, movimiento feminista.

que habían fomentado desde un principio la realización de propaganda y proyectos de formación, pero sin plantearse ningún tipo de acción de masas. El MLM desapareció en este periodo así como el mismo FNALIDM. A pesar de ello el Frente significó en la historia reciente del movimiento de mujeres el empuje más significativo que se requirió para que las mujeres contasen con una presencia masiva y llenaran un espacio de participación ciudadana. Hay que insistir que el FNALIDM fue resultado de un proceso molecular de organizaciones feministas desde principios de los años setenta. Aquellas mujeres decididas, sin dejarse amilanar por condiciones adversas, poco a poco y a brazo partido consiguieron influir en amplios sectores sociales donde empezaron a intervenir, principalmente a través de la acción de militantes feministas ligadas a organizaciones políticas y a las organizaciones sociales nacientes.

No obstante ese esfuerzo decidido, la fase de desarrollo en que se encontraba el movimiento de masas durante 1981 obligó a colocar en otro nivel la participación feminista con respecto al movimiento de mujeres. FNALIDM fue así el punto intermedio entre la etapa de formación de los grupos feministas que contaban entonces con poca o nula influencia social y la etapa en la que el movimiento de mujeres se convirtió en uno masivo, aunque con poca influencia de los objetivos feministas más audaces del momento. Lo que vino después fue el desarrollo de una acción colectiva que seguía contando con la existencia de un polo feminista, al que trataba de influir y al que en cierta medida influyó.

Cuando hablo de movimiento masivo me refiero a que fueron millones de mujeres que se expresaron primero en actos públicos, después como asociadas o simpatizantes de organizaciones sociales y, finalmente, participando decididamente en actividades políticas. En este remolino de experiencias, algunos grupos feministas fueron capaces de vincularse al movimiento popular, tales como Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) y otros grupos venidos de organizaciones políticas como el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM).

Destaca sobremanera que como resultado de la expansión celular de las organizaciones de mujeres, su reconocimiento por militantes masculinos se dio en forma conflictiva. Para muchos, el desarrollo de la mujer significaba una amenaza al control del hombre sobre las situaciones más disímboles, sobre todo porque evidenciaba la ruptura de una relación de poder.<sup>14</sup> No obstante, tal confrontación fue bienvenida por la mayoría de las mujeres, porque significaba procesos de transgresión institucional, de combate al patriarcado y a visiones conservadoras de las relaciones entre los sexos. Se dio así un fuerte debate sobre el rol tradicional de las mujeres en la sociedad y de la necesidad de luchar contra la enorme lápida que parecía ser esa tendencia histórica. Era la necesidad de dar contenido a su participación, de cargarla de valores y que fuera el mecanismo más contundente de persuasión hacia aden-

<sup>14</sup> Esa relación de poder puede analizarse desde la perspectiva de Foucault; véase también el capítulo "Tolerancia, violencia y ciudadanía", en Tamayo, 1996a.

tro y hacia afuera. Participar por la simple necesidad de participar se había vuelto insuficiente. No se trataba, sin embargo, de mantener una contienda permanente contra los hombres. Se trataba de darse cuenta de que más de la mitad de la población no tenía ningún tipo de poder, no únicamente con respecto a los hombres sino frente al sistema mismo, y con lo cual desencadenar un proceso, siempre contradictorio, para hacer modificar actitudes y conductas retrógradas en el mismo movimiento. En efecto, se dio el conflicto y se convirtió en un problema de género cuando los hombres, esposos, padres, hermanos y hasta militantes y líderes iban literalmente perdiendo su poder tradicional. Las mujeres estaban decididas a controlar sus propias acciones tanto en la vida privada como en la vida pública, en sus casas y en sus propios movimientos.<sup>15</sup>

El proceso fue muy espinoso porque el hecho de cambiar significaba que las propias mujeres transgredieran sus valores, muy parecidos a los de los hombres, que las enraizaban profusamente en sus roles tradicionales, y eso era lo más difícil. Era un caminar lento, pero se intentaba todo con gran entusiasmo, se organizaban encuentros, coordinadoras y comités especiales de mujeres y para mujeres, talleres de educación popular y cooperativas. Destaca sobremanera este tránsito en donde las mujeres adquirieron otro nivel de conocimiento y conciencia; iban obteniendo, no sin dificultad, insistiría, el *empowerment* de las mujeres, la adquisición del poder desde adentro. Dashner lo identifica bien de esta forma:

Es muy importante el *empowerment* de las mujeres. Es como la adquisición de poder, pero desde adentro de ellas mismas. Que cada una de nosotras, enfrentadas por un mundo que nos ha enseñado que tenemos cero poder [...] que no hay poder alguno [...] que nos dice siempre que nosotras no podemos hacer nada [...] cuando eso pasa, cuando adquirimos el *empowerment*, significa que solo podemos hacerlo por nosotras mismas, porque las mujeres no son un tópico sociológico o literario, son un sector de la sociedad. Existe la mitad de la población que no tiene ningún tipo de poder en relación a la otra mitad [...] Ése es el problema.<sup>16</sup>

Es necesario aclarar que el asunto del *poder* en este caso se expresa tanto como reflejo de la cultura hegemónica como de aquella reproducida en el ámbito de los mundos de la vida. El impacto del movimiento feminista y de las mujeres en general sobre la visión del mundo ha sido fundamental porque ha atacado las raíces de la vida cotidiana, las prácticas culturales y las cosmovisiones tradicionales (cf. Heller, 1994), sobre todo porque ha sido en el ámbito de lo cotidiano donde se ha expresa-

<sup>15</sup> Es importante notar que durante este periodo se han desarrollado centros de investigación e institutos que se han encargado de publicar numerosos ensayos e investigaciones sobre la mujer en una perspectiva de género; a este respecto remito al lector a sólo algunos de los numerosos materiales relacionados con el tema: Heller (1994); Ariés y Duby (1992); Duby y Perrot (1993); Gimtrap (1994); Azaola (1996); Stephen (1991); López Paniagua y Torres Salcido (1996); Selby *et al.* (1996); Serna (1995); Salazar (1995); De Barbieri (1984); García y De Oliveira (1994); Massolo (1992), etcétera; además de las colecciones de las revistas *fem. y debate feminista*.

<sup>16</sup> Entrevista con Heather Dashner, julio de 1992.

do la violencia familiar y de género, que también son producto del dominio y del poder (Cauchy, 1992). La violencia que ejerce el hombre contra la mujer es una expresión de poder de género, usado para reproducir y mantener su estatus y autoridad. Por eso el movimiento feminista habla de la necesidad de reivindicar ese *empowerment*, restablecer la capacidad de decisión y de poder de la mujer, lo que se denominaría, en términos de Litke (1992), el poder número 1 y 2 contra el poder número 3.<sup>17</sup> La relación entre padres e hijos, y entre adultos y jóvenes, es también un problema de poder. El padre o el esposo se considera con la autoridad moral y física de imponer acciones, pensamientos e ideas, de acuerdo con su propia identidad. Por eso este ámbito es uno de los más intolerantes de la sociedad, porque ahí se reproducen de manera directa las relaciones sociales verticales. Cuando los grupos más vulnerables de la sociedad o de la célula social se rebelan o manifiestan cierto deseo de independencia, las actitudes generalizadas de padres, esposos o líderes masculinos son de intolerancia porque lo que se está cuestionando es su autoridad, minando con ello el poder número 3 que tienen sobre las mujeres.

El movimiento así se convirtió durante la década de los ochenta en uno de masas. Los pequeños grupos feministas observaron que los movimientos urbanos y campesinos levantaban sus posiciones aunque con algún ajuste a sus condiciones concretas, por lo que no era posible definirlo como totalmente feminista, pero sí indudablemente como acciones de género influidas y orientadas por feministas.

La participación de las mujeres se iba incrementando sustancialmente. En el movimiento urbano popular se comenzaron a definir demandas particulares como derechos específicamente de mujeres.<sup>18</sup> Además, las manifestaciones públicas ya no eran de 50 activistas o menos como antes; hacia 1987 las mujeres se sumaban por miles.<sup>19</sup>

Otra característica del proceso fue que la **delimitación de las demandas** del movimiento iba reflejando un cambio en la composición social, básicamente porque demostraban que los derechos sociales asociados con ellas estaban íntimamente vincu-

<sup>17</sup> Litke considera que hay tres tipos de poder. El poder 1 son las capacidades propias de las personas, el poder 2 es la capacidad de tomar decisiones, finalmente el poder 3 es el dominio de uno sobre otro, la habilidad de controlar, tener poder sobre los otros. Este planteamiento está expuesto en el capítulo "Tolerancia violencia y ciudadanía", *op. cit.*

<sup>18</sup> El 25 de noviembre de 1983, la CONAMUP promovió el Primer Encuentro Nacional de Mujeres del Movimiento Urbano Popular en el estado de Durango. Fue el primer encuentro de masas organizado para discutir exclusivamente cuestiones de género y problemáticas de las mujeres. Participaron 450 mujeres venidas casi todas de colonias populares. Y para 1987, la CONAMUP estaría organizando su III Encuentro Nacional de Mujeres en Zacatecas con 700 participantes.

<sup>19</sup> El 25 de noviembre de 1987, 7 000 mujeres vestidas de rojo se concentraron alrededor de un enorme logotipo que simboliza a la mujer y formado por cientos de veladoras en el Zócalo de la ciudad de México, con el objeto de rechazar la violencia contra las mujeres en las calles, lugares de trabajo, escuelas y hogares. El 8 de marzo de 1988, en la conmemoración del Día Internacional de la Mujer eran 10 000 mujeres las que se manifestaron contra el Pacto de Solidaridad del Gobierno y contra la violencia a las mujeres. Ese día, además, otros actos se realizaron en Sonora, Jalisco, Aguascalientes y Oaxaca, entre otros.

lados a sus condiciones de vida.<sup>20</sup> Es por eso por lo que se insiste en explicar cómo la cultura tradicional de las mujeres hacía muy problemático y marginal atraer demandas totalmente de género como el aborto, y por lo cual fue perdiendo el lugar privilegiado que había guardado durante la década de los setenta dentro del feminismo, aunque eso no quiere decir que fuese olvidada por completo. Y sin embargo, con la participación masiva en los debates sobre género en zonas populares urbanas se permitió confrontar ideas con experiencias íntimas, propias, que hacían a las mujeres pensar más y más acerca de su papel histórico en la sociedad y las estrategias necesarias para modificarlo.

En un interesante trabajo intitulado “En la colonia nos pusimos a pensar”, Clara Brugada sintetiza bien el proceso que muchas mujeres construyeron durante lo ochenta, momento cuando las mujeres impulsaron sin miramientos la reivindicación de sus demandas inmediatas, muy locales algunas, pero muy sentidas por ellas. Empero, tales exigencias lograron que se juntaran, identificaran y solidarizaran, de ahí que las demandas políticas e ideológicas se pudieron combinar entre sí muy rápidamente.<sup>21</sup>

Durante esta etapa se organizaron cientos de encuentros, actividades y debates, se crearon infinidad de grupos, comités y comisiones; se participaba en actos que buscaban romper el papel tradicional de la mujer tanto en la familia como en la sociedad.<sup>22</sup> Para Heather Dashner sería un error contraponer la práctica de las “populáricas” y el polo feminista, porque la evidencia de tal participación aunque popular mostraba en sí misma un potencial feminista de gran contundencia, porque reflejaba crudamente el derecho de las mujeres a organizarse por ellas mismas, y era así porque se reivindicó su facultad para realizar sus propios encuentros e impulsar sus propios centros de reunión sin la intervención oprobiosa de los hombres, como en muchas ocasiones habría sido.

Otra exigencia específica que las mujeres plantearon en esta etapa, y que entonces se expandía a todo el movimiento, fue la lucha contra la imposición del control

<sup>20</sup> Una lista completa de los derechos de las mujeres elaborado por el I Encuentro Nacional de Mujeres del Valle de México se muestra en el Anexo VI, en Tamayo (1994).

<sup>21</sup> Véase Clara Brugada (1987). “En la Colonia nos pusimos a pensar ... Taller de la Regional de Mujeres Valle de México”. Es útil reproducir aquí lo que una mujer decía en la colonia San Miguel Teotongo, al oriente de la ciudad de México: “Somos mujeres proletarias y luchamos por nuestras demandas económicas como mujeres del pueblo y luchamos por nuestras demandas específicas contra la opresión. ‘Económicas’ quiere decir por abasto, por desayunos en las escuelas, tortibonos; ‘específicas’ quiere decir para la socialización del trabajo y contra la violencia en todos los sentidos” (cf. Clara Brugada y Laura Carlsen “¡Si la mujer no está, la democracia no va! Movimiento popular y movimiento feminista” (1988).

<sup>22</sup> Por supuesto que romper este rol no fue nada fácil. Oscar Iññez (1990) señala bien las contradicciones internas de las mujeres que participan en movimientos sociales se an integrando con mayor fuerza a las tareas de la organización. Se da ahí una confrontación entre los roles tradicionales anteriores y las nuevas expectativas. Un ejemplo de la participación de las mujeres y la extensión de los pensamientos feministas es el caso de la Unión Popular Nueva Tenochtitlan, sur de la ciudad de México, en donde la líder principal era mujer, quien cubrió a la organización con una característica de género muy importante, que se reflejó en la trascendencia que tuvo la comisión de mujeres en toda la vida de la organización. Entrevistas separadas a Ofelia Ceja y Mario Alberto Bertrán, agosto de 1991.

natal de la Ley de Población. En la década de los ochenta miles de mujeres se habrían agrupado contra las políticas de control poblacional defendidas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial.<sup>23</sup> La demanda feminista planteaba el control de las mujeres sobre sus cuerpos, con el argumento de que la capacidad reproductiva, una garantía individual, se estaba usando como una política gubernamental para controlar las vidas privadas. Cuando las mujeres entendiesen esto, se pensaba, entonces sería una tremenda contribución a la lucha de los derechos civiles en general.<sup>24</sup>

La lucha contra la violencia hacia las mujeres recuperó fuerza al final de la presidencia de De la Madrid, a causa de la violación de dos mujeres activistas en el mes de junio de 1988. Para el mes de octubre, varios grupos de mujeres habrían constituido la Red Nacional Contra la Violencia a las Mujeres, que tenía como mérito recolectar recursos humanos y materiales para atender el creciente número de quejas sobre violencia sexual, porque entonces prácticamente no había abogados ni psicólogos ni médicos que se dedicaran a atender tales casos. La tarea, de suma importancia, fue en sus comienzos completamente voluntaria.

Junto a esta iniciativa, la Secretaría de Protección y Vialidad del Distrito Federal anunció la apertura de un Centro de Atención para Mujeres Violadas, a lo cual el movimiento se opuso rotunda e inmediatamente. Por supuesto, decían, no había en absoluto ninguna confianza en la capacidad de la policía para manejar los asuntos de las mujeres y menos aquellos tan delicados. Más aún, tanto la policía como el mismo Estado tendrían una visión del problema reducida a la criminología. Para las feministas, por el contrario, la asistencia directa a las mujeres tendría que ser el primer requisito: dónde acudir inmediatamente y dónde llevar a los niños maltratados. Las mujeres necesitaban refugios, no *guaruras*.

Por razones obvias, el movimiento pasó rápidamente de un debate interno sobre la asistencia a las mujeres a una tensa discusión sobre política de Estado. En ese orden de ideas, las organizaciones femeniles propusieron tres proyectos de ley: sobre el Código Penal en delitos sexuales; sobre una Ley General de Salud que inclu-

<sup>23</sup> Esa fue una experiencia muy importante, dice Heather Dashner, porque en todas las iniciativas del FMI desde 1976 existía una cláusula que incluía una condición para bajar los índices de crecimiento de la población. Nadie que se ubicara en los análisis concienzudos de la economía política y el Estado habría analizado ese aspecto particularmente en sus efectos sociales. En cambio, las mujeres sí, y lo entendieron porque les afectaba a ellas directamente, por ello el debate principal en esta fase no se centró únicamente en aquellas feministas que argumentaron estar en contra de la Ley de Población, como pasó durante los setenta, sino se extendió al gran movimiento de mujeres, lo que hacía entender esto como un aspecto vital de género pero ya con una connotación de clase más clara, básicamente porque se estaban oponiendo a una de las políticas más exitosas en estos 20 años implantadas por el Estado y los organismos internacionales. Entrevista con Heather Dashner, julio de 1992.

<sup>24</sup> Efectivamente, del 6 al 12 de agosto de 1984, durante el Congreso Internacional de Población realizado en la ciudad de México, cientos de mujeres se manifestaron contra el control natal que únicamente se proponía aduciendo "el interés económico de los estados capitalistas". Poco después, durante el mismo mes, el Foro de las Mujeres del FNCR y la Red Nacional de Mujeres realizaron un mitin en la Secretaría de Relaciones Exteriores para exigir que las políticas de control natal fuesen decididas e implantadas únicamente con la participación consciente de las mujeres. En ese entonces, Estados Unidos

yera un programa nacional de protección a las mujeres violadas; y modificaciones a la Ley General de Radio y Televisión con el objeto de realizar una programación especial para mujeres. Fue la organización frentista Benita Galeana<sup>25</sup> quien encabezó estas iniciativas con la idea de construir una Red de Centros de Atención de Mujeres Violadas con servicios especializados.

La reputación de la policía en asuntos de las mujeres estaba muy desprestigiada y minaba su legitimidad dramáticamente, por evidencias de delitos perpetrados por ellos mismos. Así fue el caso en que policías en servicio y guardespaldas de Coello Trejo, quien estaba a cargo de la campaña anti-narcóticos en México,<sup>26</sup> violaron a tres mujeres en las inmediaciones de la Universidad Nacional el 3 de enero de 1990. Lo que se observó después con indignación fue que después de que las autoridades pusieron a los criminales en la cárcel por un rato, fueron rápidamente liberados, y ellos, con la fuerza de la impunidad, volvieron a delinquir en el mismo lugar y con el mismo tipo de delito: violaron a otras mujeres en la Universidad. Fue entonces que los grupos de mujeres reaccionaron con un coraje justificado contra tal situación de impotencia y el trato que las autoridades brindaron a los violadores. Entonces, la Red Nacional inició una campaña nacional e internacional exigiendo “¡castigo a la policía violadora!”. Como resultado de esta movilización, en el mismo mes de enero, se formaría el llamado grupo Plural, como una representación de negociación entre las autoridades, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y la Red de Mujeres.<sup>27</sup> Hacia el 17 de abril, una nueva iniciativa de Ley que consideraba al acoso sexual como delito de lesa humanidad se presentaría en el Congreso de la Unión.<sup>28</sup>

Importa decir, en este contexto, que la mentalidad de las mujeres fue cambiando con respecto a la mostrada en ocasiones anteriores. La década de los ochenta había acelerado el contraste social, profundizado la crisis económica y sus efectos nocivos sobre la población más vulnerable. La situación subjetiva de la población femenina

se habría manifestado contra la legalización del aborto y aprovechando el contexto, grupos vinculados al PAN y la agrupación Pro-Vida efectuaron sendas manifestaciones contra la política mostrando un profundo fanatismo religioso.

<sup>25</sup> Esta organización de mujeres se constituyó con asociaciones de masas, partidos políticos y ONG que se abocaron a luchar contra el fraude electoral perpetrado durante las elecciones presidenciales de 1988.

<sup>26</sup> Para las feministas, como para muchos otros sectores de la sociedad civil, ese grupo era de los peores violadores a los derechos humanos en el país.

<sup>27</sup> La Red de Mujeres estaba integrada por CIDHAL, COVAV, PRI y abogadas con experiencia en asuntos penales.

<sup>28</sup> Las autoridades cooptarían poco a poco y a sabiendas a algunas integrantes de ese grupo Plural hacia las posiciones políticas del gobierno, aunque parte de las demandas, como el establecimiento de los delitos de abuso sexual y de contagio del sida por contacto sexual fueron asumidas por la iniciativa, la que no obstante y al mero final fue rechazada únicamente por la Red de Mujeres, quienes no pudieron confiar en las posturas gubernamentales. Habría que decir que ante los abominables hechos ocurridos en la Universidad y las modificaciones realizadas a la ley la situación distó mucho de aliviarse para las mujeres, ya que siete años después, en 1997, una joven que había sido violada por policías vinculados con la Judicial en el estado de Durango, ante la impunidad de estos individuos mostrada en todo el pro-

también cambió, habían entrado con mayor ahínco a la vida pública del país y su participación como ciudadanas en movimiento se incrementó notablemente.<sup>29</sup> La reivindicación por derechos individuales se convirtió en una lucha colectiva y en un proceso de práctica y reflexión: “Vamos a unirnos”, fue el planteamiento que reflejó una fase conflictiva, porque los patrones normales habían de modificarse. El conflicto tenía forzosamente que extenderse a la vida personal, transgrediendo la cotidianidad de la familia, del trabajo, de la actividad diaria. Pero el rompimiento se alcanzaba por la vía de buscar alternativas y posibilidades de liberación.<sup>30</sup>

Es cierto que las mujeres habían estado luchando por muchas cosas que conformaban un amplio marco de necesidades sociales, pero no se habían identificado plenamente con sus propios problemas específicos para convertir ese esfuerzo en una conciencia de género. En esta etapa, alcanzaron este objetivo porque empezaron a pensar sobre ellas mismas, a entender parte de la historia del movimiento de mujeres en México y a participar en una enorme tendencia que crecía no únicamente por aquellos pequeños grupos de mujeres de clase media, sino alimentado por amplios contingentes de sectores populares. Así fue como empezarían a adoptar las teorías feministas, reforzándolas desde una perspectiva propia de su composición social y por la fuerza creciente que les daba la magnitud del movimiento.<sup>31</sup> Entonces, tanto los grupos feministas como las activistas sociales tuvieron que entrar en un proceso de reelaboración de las relaciones y las ligas con los sectores populares que les dio un contenido de género distintivo, una especie de doble atracción del movimiento al feminismo y del feminismo al movimiento. Desde la perspectiva del movimiento de masas se estaba constituyendo una vanguardia feminista, y se empezaron a ver a sí mismas como eso. Desde la perspectiva del polo feminista, significaba una enorme transformación social como activistas, porque no era posible mantener únicamente demandas de género sin vincularlas de una u otra manera a la condición de clase. A pesar de las fuertes tensiones simbólicas que todo lo anterior signi-

ceso, se suicidó por las presiones sociales y las amenazas de los maleantes, y sus familiares tuvieron que solicitar asilo y apoyo de organizaciones internacionales para hacer una justicia que nunca llegó.

<sup>29</sup> Según una estimación, la participación de las mujeres para entonces era de 4 000 o 5 000 activistas y al menos un millón de mujeres en el movimiento. Entrevista a Heather Dashner, julio de 1992.

<sup>30</sup> La situación del movimiento de mujeres fue de gran efervescencia en esta etapa, aun cuando no pudo desarrollarse completamente, ya que sus líderes reconocerían que la mentalidad de las mujeres no había logrado el nivel alcanzado por el movimiento de mujeres de Estados Unidos, que había podido mantener un impacto social consistente, a pesar de las ofensivas conservadores de los presidentes republicanos Ronald Reagan y George Bush durante toda la década de los ochenta.

<sup>31</sup> Las mismas feministas, participantes del movimiento, declararían que las celebraciones tradicionales para conmemorar el día de la mujer se habían convertido en concentraciones populares masivas: “El 8 de marzo, normalmente, ha sido una fecha en la que siempre han concurrido feministas. Siempre marchábamos planteando cuestiones como el aborto, violación... todas las cuestiones feministas. De unos cuatro años para acá (de 1984 a 1988) las colonas se apropiaron de esta fecha. Nosotras sí seguimos yendo pero algunas feministas ya no iban. Desde allí el 8 de marzo ha sido eso... para las costureras, las colonas, las maestras de Oaxaca”. En Clara Brugada y Laura Carlsen: “¡Si la mujer no está, la democracia no val!, *op. cit.*”



ficó, estoy convencido de que se logró una verdadera fusión entre mujeres y activistas, elevándose como una de las características más importante del momento.<sup>32</sup>

Por otro lado, las mujeres participaron ampliamente en las contiendas electorales, aunque allí no lo hicieron como movimiento, sino más bien como ciudadanas, en forma individual, y la experiencia de las activistas feministas que además eran militantes de partidos políticos fue de gran compromiso en la dinámica propia del partido ante las actividades electorales. Resalta a la vista el hecho de que después de las elecciones de julio de 1988 y con la nueva emergencia del movimiento en contra del fraude electoral, las mujeres sí hayan participado activa y colectivamente. Es posible que se haya debido a que la relación entre los temas debatidos en el movimiento de mujeres pudiese vincularse fácilmente con el tema de la democracia que se discutía por muchos sectores de la sociedad civil. En efecto, se consideraría que la democracia sin la participación de las mujeres era simple y llanamente demagogia pura. Así fue que al cierre de todo el periodo de la transición varias organizaciones de mujeres llamaron a formar la Asamblea Nacional que combatiera el fraude electoral institucionalizado, formando con ello la Coordinadora de Mujeres Benita Galeana con sectores populares, partidos políticos, activistas y organizaciones no gubernamentales.

A partir de entonces, los hechos guardan relación como materia de reflexión de otra historia política y cultural.

## B) EL DERECHO A LA VIDA

Los activistas sociales y los movimientos sociales en general fueron el blanco de la represión institucional, en forma tanto selectiva como abierta. El reclamo de la libertad personal, por la amnistía general y un alto a la violencia institucional fue parte de una ardua y constante lucha que se sucedió con apremio desde los virulentos acontecimientos de 1968. El movimiento demandó duramente la desaparición de los cuerpos policiacos especiales que se formaron para combatir a la guerrilla urbana, denominados entonces *brigadas blancas*, así como todas aquellas corporaciones anticonstitucionales existentes, creadas por fuera del reglamento vigente y de la ley. Los defensores de los derechos humanos llevaron a cabo una contienda tenaz para frenar la tortura y los secuestros de ciudadanos ordinarios por parte de autoridades.

Durante las administraciones de Echeverría y López Portillo el número de violaciones a los derechos humanos alcanzó la elevada cifra de 4 794. Sin embargo, pudo haber sido mucho mayor si considerásemos que muchas personas afectadas por la violencia institucional nunca denuncian las violaciones a sus derechos, en parte por

<sup>32</sup> Véanse las entrevistas a Heather Dashner, julio 1992 y a Ofelia Ceja, agosto de 1991.

miedo a sufrir represalias, en parte por desconocimiento de sus derechos y de la forma de acceder a ellos.

Es posible observar una cierta correlación entre el aumento a las violaciones de los derechos humanos y el incremento de acciones realizadas por la sociedad civil para poner un alto a la violencia generalizada. Importa, en esta perspectiva, registrar los principales eventos que reflejaron esta progresiva toma de conciencia de la ciudadanía con respecto a los derechos humanos. Destaca en primer lugar la formación del FNCR (Frente Nacional Contra la Represión) el 2 de octubre de 1979, que por muchos años fuera el principal defensor de los derechos humanos, constituido por organizaciones sociales, sindicatos, madres de desaparecidos y particulares. El momento de su creación muestra el punto de encuentro entre la lucha por las libertades individuales y la generalización de luchas sociales por todo el país que resultó en la formación de coordinaciones nacionales de diversos sectores del movimiento social. Cada una de ellas había tenido experiencias vitales, locales desde años antes, como también el movimiento de derechos civiles. En efecto, el FNCR realmente tuvo su origen muchos años antes; desde 1967 cuando se registraron violentas acciones contra grupos campesinos en el estado de Guerrero, el movimiento universitario de 1966 y el movimiento de médicos en 1964 y 1965, entre otros, y cuando se intentara formar el Comité de Defensa de Presos Políticos, que desafortunadamente no causó una gran impresión ciudadana. No obstante, después de la masacre del 2 de octubre de 1968, la lucha por los derechos humanos se intensificó. Para muchos activistas las muertes injustificadas, los desaparecidos y la simple existencia de presos políticos en todo el país debía ser más que evidencia de la antidemocracia del régimen. El gobierno negó cínicamente la existencia de pruebas sobre su participación en tales crímenes, aunque en 1972, el periódico de izquierda *Bandera Roja* publicaba los nombres de las cárceles clandestinas y el número preciso de presos políticos detenidos en cada una, y hacia 1973, a los presos provenientes del movimiento del 68 se añadieron otros que arribaban de los grupos de la guerrilla urbana.<sup>33</sup>

En 1976, el mismo año en que se registra el mayor índice de represión en México desde 1968 (hubo 965 casos registrados de violaciones a los derechos humanos efectuados principalmente en las áreas rurales), *Bandera Roja* publicaría además los nombres de 159 presos políticos encarcelados en Lecumberri, Santa Marta Acatitla y la

<sup>33</sup> Hubo al menos 100 detenidos en la cárcel de Lecumberri y 22 mujeres en la de Santa Marta Acatitla. Cinco presos a partir de 1967 y el resto fue arribando entre 1970 y 1973. Los datos acerca de la localización de los prisioneros mostraba un puntilloso recuento. En 1972 había 16 mujeres en Santa Marta Acatitla, y en Lecumberri la situación era como sigue: crujía "M", 18, crujía "O", 44, crujías "E", "B", "A", "G", "F", 5 (cf. *Bandera Roja I*, 1972). En 1973, se publicaría la lista de detenidos, el año en que se efectuó el arresto y las organizaciones políticas o guerrilleras a las que pertenecían (cf. *Bandera Roja*, 1973). Además, la lista incluía las siguientes organizaciones clandestinas y el año de su formación: Partido Mexicano de los Trabajadores, 1967; Movimiento de Izquierda Revolucionario Estudiantil, 1967; Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano, 1970; Grupo Comando Lacandonés, 1972; Acción Nacional Revolucionaria (ANR), 1971; Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), 1971; Comandos Armados del Pueblo (CAP), 1971; Grupo Unión del Pueblo, 1972; Frente Urbano Zapatista, 1972; Comando Patria o Muerte, 1972.

prisión de Tuxtla Gutiérrez. El movimiento por los derechos humanos estaba creciendo desde las entrañas mismas del movimiento social, básicamente porque ése fue el principal blanco de la represión gubernamental. Como resultado, en abril de 1977, se formaría el Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos y Exiliados Políticos (CPPPEP), en la ciudad de Monterrey, que reclamaría de inmediato la promulgación de una Ley de Amnistía para todos los presos. En junio del mismo año, junto con otros promotores internacionales de derechos humanos, se formó, en San Antonio, Texas, el Comité Internacional en Defensa de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y para febrero de 1978, en el contexto de la reforma política en México, Rosario Ibarra de Piedra, líder de la CPPPEP diría que no podría haber reforma política alguna mientras existieran presos políticos en las numerosas cárceles mexicanas.

La anterior reseña muestra someramente el esfuerzo que realizaron familiares y militantes políticos, dirigido contra una práctica común y autoritaria, aunque la mayoría de las veces selectiva, que afectaba la vida e integridad de activistas y por consiguiente el desarrollo mismo de los movimientos sociales. Es importante subrayar aquí, nuevamente, la importancia que en el auge de la acción colectiva tiene el factor determinante del control social, tal como se había apuntado más arriba, porque es posible encontrar con mucha frecuencia cómo este elemento explica el seguimiento, el éxito o la parálisis de los comportamientos colectivos (*cf.* Smelser, 1995). No obstante, el análisis del control social tampoco puede ser unilineal. El Estado aplica medidas correctivas que justifican su monopolio del poder y el uso de la violencia institucional, pero los sectores sociales afectados por esa práctica desarrollan al mismo tiempo estrategias y adquieren recursos que tienden a detener o al menos paliar los efectos negativos de la represión (*cf.* Tamayo, 1996a). Eso es lo que puede advertirse aquí, la forma en que se percibe la práctica gubernamental del control social desde la perspectiva de los sectores populares y la reacción conducente, cuya observancia e interpretación dista mucho de la ejemplificada por algunos grupos empresariales y de clases medias y altas, tanto o más que la mostrada por el mismo Estado (*cf.* Tamayo, 1994). En otras palabras, es posible analizar a partir del ejercicio y reivindicación de los derechos humanos la escenificación concreta de la lucha de clases abstracta, tomando en consideración la percepción de sus actores, el uso de la legalidad e ilegalidad, los recursos de la violencia y la no-violencia. Parafraseando a Spener (1998) diría que el análisis marxista puede asumirse hoy como la representación abstracta de la lucha de clases, mientras que la ciudadanía es su representación concreta.

Para reconstruir este proceso formativo habría que añadir los testimonios de lucha, que en este caso se centró en la demanda unánime por una ley de amnistía, a partir de la cual se accionó el principal repertorio de la movilización por los derechos humanos y se intensificaron las campañas a nivel nacional. No debe extrañar entonces que con tales argumentos, varias organizaciones coincidieran en formar el Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos, con

el cual se desarrolló una actividad considerable entre activistas sociales por la promulgación de la tan mencionada amnistía general. Una de las estrategias más importantes de este movimiento y que le darían reconocimiento a nivel nacional fue el uso del recurso de la no-violencia (*cf.* Tamayo, 1996a), para mostrar su desobediencia civil y realizar acciones de resistencia pacífica activa que aumentaban en proporción directamente proporcional a las situaciones de creciente represión selectiva. En 1978, fueron comunes las huelgas de hambre instaladas en el atrio de la catedral metropolitana, que concluyeron el 31 de agosto únicamente después de que el secretario de Gobernación, Reyes Heróles, se comprometiera a legislar sobre la demanda de amnistía. El primero de septiembre, un día después de levantada la huelga, y en su segundo informe presidencial, López Portillo anunciaría públicamente el tan anhelado proyecto de ley.

Cuando finalmente la amnistía pudo beneficiar a unos cuantos, las reacciones generalizadas fueron de desagrado, porque su reducida acción no había podido aplicarse al universo de los presos políticos, no obstante que el presidente declararía en 1980 que ahora sí no había más prisioneros políticos en México, sino sólo delinquentes comunes, aunque, reconocería, algunos pudieran haber tenido en sus infracciones objetivos de carácter político.<sup>34</sup> Sin descanso, el FNCR, ya formado desde 1979, publicó una lista de presos que alcanzaba entonces la cifra de 90, distribuidos en nueve estados.<sup>35</sup> Es posible suponer que la fuerte actividad de los defensores de los derechos humanos y la presión internacional hayan logrado que dos años después de declararse el proyecto de ley de amnistía, el gobierno promocionara otras tantas leyes estatales complementarias en Hidalgo, Michoacán, Guerrero y Veracruz.

Pero el FNCR no se detenía en su actividad cotidiana; llegó a organizar varios encuentros para denunciar la violencia institucional que estaba convirtiéndose en práctica común y afectaba cada vez a más ciudadanos ordinarios. La reunión de distintos sectores de la población en estos encuentros permite destacar los principales tipos de violación perpetrados contra la ciudadanía. En este ejemplo destaco sólo cinco de ellos:

1. La ciudadanía era objeto de constante represión, debido a que no se sujetaba a las regulaciones del Estado ni se dejaba conducir a través de sus corporaciones. Se violaba así el derecho de libre asociación.

2. Los cuerpos policíacos reprimían y acosaban con mayor frecuencia a homosexuales y lesbianas por medio de las *razzias*, violando entre otras las garantías individuales.

<sup>34</sup> A pesar de la referida ley de amnistía, las movilizaciones efectuadas para garantizar los derechos humanos no cesaron. En noviembre de 1978, familiares de 400 presos políticos iniciaron una huelga de hambre en los estados de Nuevo León, Jalisco, Guerrero, Sinaloa y D. F., que a pesar de todo no tuvo éxito inmediato: 15 días después se levantaría la huelga sin haber logrado ningún tipo de respuesta por parte del gobierno federal.

<sup>35</sup> La lista era la siguiente: tres prisioneros políticos en Nuevo León, cuatro en Chihuahua, 12 en Jalisco, tres en Oaxaca, dos en Guerrero, tres en Guanajuato, siete en Morelos, siete en Sonora, 11 en el D. F., 30 perseguidos y siete secuestrados vistos en cárceles clandestinas.

3. La policía chantajeaba a taxistas y vendedores ambulantes, llevándose la mercancía de estos últimos.

4. Acosaba y provocaba a los trabajadores en la puertas de sus fábricas para dispersarlos y prevenir cualquier acto de asociación o reunión de tipo *subversivo*.

5. Frecuentes y violentos desalojos de familias pobres e incendios provocados en predios y viviendas de colonias populares.<sup>36</sup>

Ante tales evidencias, las movilizaciones contra la represión se intensificaron. Las organizaciones sociales que antes veían con cierta distancia la lucha por los derechos humanos comenzaron a apoyar abiertamente la justa del FNCR. Con tal respaldo, uno de los últimos eventos que el frente realizó durante la administración de López Portillo fue el del 19 de noviembre de 1982, pocos días antes de que De la Madrid asumiera la presidencia. Se aspiraba así a presionar al nuevo gobierno para la liberación de los presos políticos y se efectuó para ello un plantón en el atrio de la catedral. El acto fue severamente reprimido pues estaba amenazando la tranquilidad del acto de toma de protesta del nuevo presidente, mientras que el Partido Popular Socialista (PPS) y las organizaciones derechistas apoyaron gustosas la acción gubernamental.

Durante los primeros años de la presidencia de De la Madrid, entre 1983 y 1986, el número de violaciones a los derechos humanos alcanzaría 1 182, aunque su práctica se haría mucho más selectiva, dirigida a individuos en lugar de movimientos. Desde luego hubo excepciones: en 1983, por ejemplo, cuando se expresaron públicamente y masivamente grandes sectores del movimiento social se dio un dramático incremento en el número de violaciones a los derechos humanos, que se elevaría hasta 770. También hubo otros ejemplos que fueron contundentes contra el movimiento obrero y que se refiere a los casos de restricciones de los contratos colectivos de trabajo, considerados por los trabajadores como flagrantes violaciones a sus dere-

<sup>36</sup> En ese tiempo, los participantes documentaban ampliamente los casos de represión: entre ellos se tiene registro de los residentes del Anfiteatro de Acapulco, las acciones contra el Frente Popular Tierra y Libertad en Monterrey y otras en Baja California, Sinaloa, Michoacán, Puebla y D. F. Entre los ejemplos que más llamaron la atención estuvo el de la COCEI en Juchitán, cuyos orígenes se remontan a 1973. Durante la década de los setenta, la COCEI luchó arduamente por su reconocimiento, así como por reivindicaciones sociales y derechos electorales. Año tras año esta organización sufrió vejaciones y fue duramente reprimida. Año tras año, sin embargo, continuaba en su lucha. Esta experiencia ha sido uno de los ejemplos más importantes de la resistencia civil y de la tenacidad de la lucha social y política del México de la transición (véase Stephen, 1991; Bustamante *et al.*, 1984; Martínez Assad, 1985). Siguiendo las denuncias, habría que subrayar que en julio de 1981, 30 presos políticos, todos campesinos, iniciarían una huelga de hambre que tendría como objeto exigir su liberación. El evento llegó a persuadir a la opinión pública nacional porque fueron brutalmente torturados, lo que provocó una indignación generalizada por tal atrocidad. Al mismo tiempo, en San Luis Potosí los defensores de los derechos humanos organizaban una manifestación masiva para liberar a otros 250 presos políticos de Ciudad Valles. Y, de la parte que correspondió al magisterio, se organizaron movilizaciones escalonadas que llegaron a involucrar a 100 000 maestros que se declararon contra la represión e indignados por el asesinato del maestro Misael Núñez Acosta, líder nacional del movimiento del COCEI.

chos, aunque éstos no fuesen registrados como tales en las estadísticas. Y sobre todo los casos en el campo, en donde la violencia se extendió por todas partes.<sup>37</sup>

El movimiento popular continuó insistiendo en la liberación de los presos políticos como lo había venido haciendo durante toda la década de los setenta; sin embargo, el enorme malestar producido por el autoritarismo de la policía y las fuertes restricciones a las libertades individuales no se limitaba exclusivamente, como sí lo fue en los setenta, a denunciar a aquellos grupos de izquierdistas o activistas radicales que habían participado en acciones guerrilleras, porque con la efervescencia social que arreciaba tanto en el campo como en las ciudades, las detenciones, prácticas de tortura y autoritarismo descarado se volvieron una práctica cotidiana que alcanzaba a todos por igual, fueran ciudadanos comunes o activistas sociales.<sup>38</sup> Testimonios diversos mostraban recurrentemente la existencia de cárceles clandestinas, evidenciaban políticas gubernamentales específicas para restringir los derechos humanos y divulgaban nombres concretos de funcionarios de gobierno que fueron publicados en diversas fuentes, periódicos y semanarios de los grupos de derechos humanos y por algunos desertores de la política oficial.<sup>39</sup>

La década de los ochenta se caracterizó por la declinación del FNCR y la proliferación, en contraste, de muchos grupos de derechos humanos.<sup>40</sup> La mayoría de ellos —constituidos al finalizar el gobierno de Miguel de la Madrid y en los primeros años de la presidencia de Salinas de Gortari— tenían fuertes lazos con la Iglesia

<sup>37</sup> Ante tales evidencias, la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos), denunció iracunda 705 asesinatos que por motivos políticos se cometieron únicamente de 1982 a 1987, lo que significó un promedio de casi un campesino muerto cada dos días. Alrededor del 80% de los casos se registraron en los estados de Oaxaca, Chiapas, Puebla, Guerrero, Michoacán y Veracruz (cf. *Pueblo*, núm. 129, agosto de 1987). Por otro lado, PRODIH (1992:92) publicó que la CNPA habría estimado de tres a cuatro campesinos asesinados cada mes por motivos de conflictos de tierras entre 1975 y 1980. Si los datos de la CNPA y la CIOAC son correctos, entonces es posible afirmar que la política de De la Madrid hacia los campesinos tuvo severas repercusiones en esta transición. Para un recuento de las violaciones a los derechos humanos de campesinos e indígenas en Chiapas, véase Tamayo, 1996a, capítulo 3.

<sup>38</sup> La fuente fundamental de la inseguridad ciudadana, decía el PRD, era el individuo desprotegido frente a la extorsión policiaca y la corrupción de los jueces que impartían la justicia. Por eso no era posible que hubiese democracia sin una garantía de que la práctica de la justicia se efectuara en forma independiente y autónoma del poder ejecutivo (cf. Secretariado del PRD: "Agenda para un Debate, diciembre 22 de 1988", *Correo del PRD*, núm. 1, enero de 1990).

<sup>39</sup> Tal fue el caso de Zacarías Osorio que fue ejemplar, pues había sido soldado de primera clase cuando solicitó asilo político a la embajada de Canadá en el mes de abril de 1988. Fue considerado desertor por las autoridades mexicanas, a partir de que denunciara la existencia de cárceles clandestinas, diera nombres de altos comandantes de la Secretaría de la Defensa Nacional, batallones del ejército y lugares involucrados en actividades de tortura y violaciones a los derechos humanos. Al respecto Julio Melchor comentaría: "Todo esto va conformando la idea de que estamos en un país de locos... donde los que gobiernan pueden cometer cualquier tipo de tropelías —por más graves que éstas sean— impunemente; un país donde los que están en el poder pueden robar, saquear, torturar, encarcelar, violar, destruir, repartirse el botín de los detenidos, mentir, desaparecer, asesinar, secuestrar, masacrar sin que nada ni nadie los detenga" (cf. Julio Melchor, "¿Existen en México los Derechos Humanos?" *Bandera Socialista*, 371, 30 de mayo de 1988).

<sup>40</sup> Un ejemplo de estos grupos es descrito en Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, 1992. Se fundaron, entre otros: en 1983, SEDEOAC; en 1984, la Academia Mexicana de Derechos Humanos y el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria; en 1985, el Comité de Solidaridad con

católica. La formación de los centros de derechos humanos fue para los sacerdotes progresistas otra vía para establecer compromisos con los pobres y desvalidos, luchando por el derecho a la vida. Hacia 1990, varias cooperativas y ONG vinculadas al movimiento popular organizarían el encuentro "Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia", en donde subrayarían la importancia de apoyar las luchas por la democracia y los movimientos sociales. Así, para 1992 existían ya 56 centros de derechos humanos influidos de una u otra manera por la Iglesia.<sup>41</sup>

Como resultado de esta dinámica el gobierno se vio obligado a crear la Comisión Nacional de Derechos Humanos, que funcionó entre otras cosas como patrocinador de muchos de los nuevos grupos que proliferaron en todo el país y con el objetivo de alcanzar un acuerdo global entre todos sobre esta áspera cuestión. La búsqueda desesperada del gobierno para canalizar estos centros dentro de un marco legal, con regulaciones y legislaciones por doquier, hizo que los derechos humanos se convirtieron poco menos que en materia de negociación, lo que no podía ser aceptado por muchos otros, como Rosario Ibarra. Según ella la cuestión de los derechos humanos no podía ser negociable: ¿quién podría negociar sobre desaparecidos o torturados? ¿Qué es lo negociable en tales casos? Si la CNDH se convertía rápidamente en un instrumento del Estado, entonces los ciudadanos tendrían también que enfrentarla.<sup>42</sup>

Lo cierto es que la lucha por los derechos humanos se fue transformando durante esta transición por la paulatina toma de conciencia ciudadana de una gran mayoría de la población. Al principio, el combate frontal se efectuó exclusivamente por activistas y militantes políticos, afectados directos por la política represiva que poca resonancia tuvo entre amplios sectores de la sociedad civil. Sin embargo, la conjunción de varios factores, subjetivos y objetivos, hizo que este movimiento fuera transformando la naturaleza de los derechos civiles en México, en parte por el impacto de nuevos grupos y la incorporación de un mayor número de ciudadanos. Es válido

los Grupos Étnicos Marginales y la Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos; en 1986, la Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos; en 1987, el Centro Binacional de Derechos Humanos; en 1988, la Comisión de Solidaridad y Defensa de Derechos Humanos y el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro.

<sup>41</sup> Hubo dos principales centros de derechos humanos con influencia abiertamente religiosa: el Centro Fray Francisco de Vitoria y el Centro Agustín Pro, apoyados por dos congregaciones: los jesuitas y los dominicos. Además se dieron otros independientes como la Red Nacional de Centro de Derechos Humanos con la idea de intercambiar experiencias e información. En algunos casos había participación de organizaciones políticas. Entrevista a Daniel Rodríguez, julio de 1992.

<sup>42</sup> Son ilustrativos otros casos, como el de Argentina. Ahí, las Madres de la Plaza de Mayo, el grupo de mujeres que luchó por tantos años por la liberación de los presos políticos y la presentación en vida de los desaparecidos, fue totalmente intransigente ya fuese frente a Videla, el presidente militar famoso por su política represiva, o frente a Alfonsín, primer presidente electo después del periodo militar. Nadie podría decir que esas madres fueron sectarias o dogmáticas porque no quisieron ceder su postura para ponerse a negociar. Las vidas humanas no pueden ser materia de negociación, y así fue entendido por algunos grupos de derechos humanos en México. ¿Había para entonces 540 activistas políticos desaparecidos, los centros y ONG tendrían que haberse mantenido en una posición intransigente sobre la presentación de ellos en vida: "Vivos se los llevaron, vivos los queremos", decía el lema. Entrevista con Sergio Rodríguez, julio de 1992.

decir que en mucho esta experiencia ha sido la que dio pauta al desarrollo del contundente movimiento ciudadano por la paz que se elevó posteriormente y con gran firmeza para exigir un alto a la violencia y el inicio de un diálogo entre gobierno e indígenas, cuando el EZLN irrumpiera en la virtual calma de la sociedad mexicana hacia 1994.

### C) ¿DERECHOS DE LA IGLESIA O DERECHOS DE LOS SACERDOTES COMO CIUDADANOS?

La Iglesia católica vivió este periodo de transición tratando de adaptarse a los nuevos cambios sociales e institucionales que se estaban sucediendo con rapidez y sin que en un principio la sociedad pudiera darse plena cuenta de su importancia.<sup>43</sup> Pero, además, el desarrollo de la lucha de clases revitalizó la perspectiva popular y comunitaria de la Iglesia (González Gary, 1990:269). Se dio así en su interior un conflicto creciente entre varias corrientes eclesiales que reflejaron de una u otra manera los propios conflictos de la sociedad secular.<sup>44</sup>

La corriente popular dentro de la Iglesia retomó la teología de la liberación (TL) como su base filosófica y de acción, lo que en realidad fue el resultado ideológico de un modelo económico exhausto seguido a nivel mundial, pero sobre todo, con las características propias de América Latina, que además se reflejó en una crisis del propio modelo de la jerarquía institucional de la Iglesia y que había seguido hasta entonces. En efecto, se podría decir que el movimiento de 1968 reactivó la participación cristiana en el interior del movimiento social. Así, algunos sectores de cristianos desarrollaron las nociones de Iglesia Popular, Iglesia de los Pobres y Religión Popular, pues motivaron la construcción de una identidad cultural y comunitaria, de una memoria colectiva y de la ayuda mutua, con lo cual promocionaban festividades, la generación de símbolos nuevos vinculados por supuesto con el ritual religioso y otros eventos que subrayaban la perspectiva y visión del mundo de los pobres.

Las comunidades cristianas de base (CEB) fueron de esta manera la célula organizativa y política de toda esta tendencia, fuertemente promovidas por los sacerdo-

<sup>43</sup> En México, como en otros países de América Latina, la Iglesia ha sido capaz de adaptarse, a veces tardíamente, a las situaciones cambiantes. Como señala Touraine (1989), en el periodo de la industrialización por sustitución de importaciones (ISI), la urbanización, el desarrollo económico y las políticas nacional-populares obligaron a que la Iglesia entrase a un proceso de secularización. La Iglesia entendió que mantenerse atada a la sociedad rural, en el momento en que el mundo entraba a una fase de rápida urbanización, significaría condenarse a sí misma a desaparecer (Touraine, 1989:109).

<sup>44</sup> En México se han reflejado nitidamente las tendencias latinoamericanas de la Iglesia católica. Touraine (1989) describe tres tipos de práctica religiosa que ha dividido las creencias en América Latina: el pentecostalismo aparece como un refugio de las masas pobres urbanas, con una perspectiva muy conservadora, que hace hincapié en el individualismo, la apatía y el conformismo. Para Touraine esta religión es verdaderamente *el opio del pueblo*. Un segundo tipo es la religiosidad popular en donde se dan fuertes bases comunitarias que refuerzan la colectividad local. Finalmente, el tercer tipo es la movilización religiosa, que mantiene la necesidad de crear otra iglesia, liberando a la población de la opresión social (cf. Touraine, 1989:110-111).



tes de la TL. La principal idea fue hacer de las CEB organismos dinamizadores del trabajo de la Iglesia de los pobres y en esa medida impulsar su entrada, así creían, a un proceso irreversible de liberación (Núñez, 1990). Las comunidades cristianas se desarrollaron rápidamente en áreas rurales y en barrios populosos de las ciudades interiores. Promovieron cooperativas y talleres familiares que fueron ampliamente aceptados por la población, esencialmente porque contaban con el apoyo material y moral de las parroquias, y porque se constituyeron con una base real, social y local, que se organizaba en torno a fines específicos. A pesar de todo este esfuerzo y de los evidentes resultados de la organización popular, la TL y las CEB no alcanzaron nunca a representar una tendencia lo suficientemente fuerte en el interior de la Iglesia mexicana que pudiera cuestionarla desde sus cimientos. Siempre fueron una minoría en términos cuantitativos, pero su importancia no se ubica ahí necesariamente, sino en el terreno de lo cualitativo, porque surgieron con una contundencia que les permitió ubicarse rápidamente como una alternativa a la religión del *statu quo*. Su propia concepción del cambio social llegó a coincidir con el Evangelio, muchas veces olvidado por la jerarquía más institucional, y que se oponía en teoría y acción con la práctica de la élite eclesial (*cf.* González Gary, 1990:261).

Testimonios diversos han indicado que las comunidades cristianas ya habían estado trabajando con mucho ahínco desde años atrás, adoptando diferentes nombres, que en algunos lugares, por ejemplo en Manzanillo, se autodenominarían grupos de reflexión bíblica. En ese entonces ni la perspectiva social ni las líneas de trabajo hacia la liberación del espíritu estaban suficientemente claras para estas comunidades, por tal razón el problema ahí era cómo hacer para que la práctica de los creyentes pudiese impactar a la misma sociedad a la que pertenecían.<sup>45</sup>

El desarrollo de la participación de los cristianos de base atrajo una severa crítica del ala conservadora de la Iglesia, la que se orientó rápidamente en oposición a la vinculación que la Iglesia de los pobres estaba alcanzando entre cristianismo y socialismo. El hecho relevante fue que el blanco de todas esas críticas fue en la mayoría de los casos el obispo Sergio Méndez Arceo de la diócesis de Cuernavaca, quien fue uno de los que vio la relación directa entre marxismo y cristianismo.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Estos grupos cristianos entre 1969 y 1972 fueron los antecedentes de las CEB. Se constituían con 15 o 20 personas y discutían “la palabra de Dios *así* escrita”, para después buscar “la palabra de Dios *así* consumada”, lo que significaba encontrar la palabra de Dios en la vida real. Algunos de esos grupos llegaron a desaparecer, quizá por descuidar el aspecto organizativo y la participación práctica y política de sus miembros en los acontecimientos más cotidianos.

<sup>46</sup> En efecto, Sergio Méndez Arceo fue uno de los obispos que más impulsaron el diálogo entre estas dos filosofías. En 1972, declararía estar de acuerdo con el socialismo, cuando se encontró como el único mexicano asistente al Encuentro de Cristianos por el Socialismo en Chile. Para él, el socialismo era el único sistema social que podría resolver los grandes problemas de desigualdad y pobreza en América Latina. De ahí se derivan sus ideas y el apoyo que siempre manifestó para los procesos revolucionarios en América Central y Cuba. Decía, con mucha frecuencia, que había más coincidencias entre cristianismo y socialismo que entre cristianismo y capitalismo, y no obstante lo anterior, Méndez Arceo nunca se de-

*Por una conexión plural con todos*

En esa situación, el movimiento cristiano se enfrentó con dos situaciones disímiles. Por un lado, la izquierda había abierto sus puertas a la participación de los cristianos, sobre todo porque la reforma política de 1977 y la inclusión de partidos de izquierda en las lides electorales facilitaron este recurso. Por otro lado, los sacerdotes de la TL estaban encontrando serias dificultades dentro de la Iglesia desde que comenzaron a vincular las comunidades cristianas a sus parroquias y templos, a partir de las cuales pudieron desarrollarse con mayor amplitud. Conque las comunidades crecieron en aquellos lugares donde los sacerdotes u obispos se consideraban parte o representantes de la Iglesia comprometida y de la Teología de la Liberación; también crecieron ahí donde el movimiento social se expandía rápidamente, como fue el caso del estado de Morelos, que observó la participación de trabajadores textiles y automotrices de diversas organizaciones de derechos humanos y campañas masivas de solidaridad con los pueblos de Nicaragua y El Salvador, países donde el movimiento cristiano se fusionó fuertemente con los procesos revolucionarios. Así fue que las CEB en México se fueron apropiando de estas referencias directas del movimiento radical de América Latina.

Esto prueba, por un lado, que las comunidades cristianas fueron ejemplo de organización de un sector específico de la población, capaz de desarrollarse a partir de su propia experiencia y por la influencia directa del contexto de lucha social de otros sectores. Destaca sobremanera que durante esta etapa las comunidades dieran prioridad a la conexión plural con otros grupos. Con el surgimiento de las coordinadoras nacionales de masas, las comunidades cristianas se vinculaban de una forma casi natural, ante todo porque las veían como estructuras plurales de participación. De esa forma fue que el Encuentro Nacional de las CEB en 1981 discutió con mayor interés su relación con la lucha popular y su articulación práctica con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP), el Frente Auténtico del Trabajo (FAT), la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y la Coordinadora Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI).

Con tal fuerza, las comunidades crecieron y se constituyeron en estructuras organizativas más complejas, y realizaron encuentros y asambleas nacionales de animadores para establecer pasos seguros y generar una coordinación de enlace nacional constituida por distintas comisiones, como las de solidaridad, teológica, pastoral, litúrgica, etcétera, que procuraran generar ciertas líneas de reflexión teórica y práctica política. Entre sus rasgos más notables estuvo el trabajo de solidari-

dad<sup>47</sup> y la creación de centros de información e investigación que se dedicaron a apoyar decididamente los movimientos populares.<sup>48</sup>

### *Cristianismo y marxismo*

Con el presidente Luis Echeverría, la Iglesia insistió en rescatar, al menos en algo, sus antiguos privilegios. En la famosa "Carta de Anenecuilco" firmada por el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, se propuso la modificación de las relaciones Estado-Iglesia para evitar que se siguiera violando una ley que no se ajustaba ya a las condiciones modernas de coexistencia política. En 1977 y en el contexto de la Reforma Política, el Partido Comunista Mexicano (PCM) retomaría las bases de aquella carta para demandar plenos derechos políticos para los sacerdotes, por la vía de reformar el artículo 130 constitucional. La propuesta del PCM y la iniciativa de una parte de la Iglesia, la más progresista en ese entonces, tenían una visión desde los de abajo, porque su idea no era la de ofrecer mayores privilegios a la jerarquía, sino al contrario, dárselos a sacerdotes que *de facto* eran la verdadera base social de la Iglesia. Así, para 1981, el PCM incluiría la llamada tesis 30 en su XIX Congreso Nacional que decía:

Los derechos políticos que el PCM está determinado en conquistar tienen relación no con una parte, sino con todos los mexicanos. Ha llegado el tiempo de modificar el artículo 130 de la Constitución para devolver a los sacerdotes sus derechos políticos como ciudadanos, conservando todos los principios que establecen la separación entre Iglesia y Estado y la prohibición de la Iglesia como una institución de participación política.<sup>49</sup>

Su posición atrajo reacciones positivas desde la propia Iglesia católica y la de otras fuerzas más conservadoras, de tal manera que el debate entre marxismo y cristianismo se extendió por todo el país. La Iglesia, sin embargo, no escatimó esfuerzos para decir que el marxismo estaba ubicado exactamente en el polo opuesto a la fe cristiana, mientras que las organizaciones de izquierda intentarían persuadir a los creyen-

<sup>47</sup> Desde 1978 formaron grupos de solidaridad con la revolución nicaragüense. En 1980 participaron dentro del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad promovido por monseñor Romero, arzobispo de El Salvador. En el mismo año, Romero habría de ser asesinado. Ya años atrás, desde 1973 los grupos cristianos se habían manifestado en apoyo de las luchas populares en Chile y Argentina, y contra las dictaduras de esos países, a pesar de que al imponerse los regímenes militares la solidaridad menguó por no encontrar interlocutores directos. No obstante, fue precisamente Sergio Méndez Arceo quien se destacó por los esfuerzos para apoyar a los refugiados y exiliados de América Latina, principalmente de aquellos países.

<sup>48</sup> Se formaron varios centros como SIPRO (servicios de información) y CENCOS (comunicación social) que realizaron un trabajo independiente del control eclesiástico, después de haber roto relaciones con la jerarquía debido a diferencias políticas con respecto al movimiento estudiantil de 1968. El Secretariado Social Mexicano, fundado desde la década de los cincuenta, también devino en un práctica más autónoma durante esta transición.

<sup>49</sup> Véase el artículo de José Ramón Enríquez: "La militancia de cristianos en partidos de izquierda: una experiencia", *Memoria*, 18, enero-febrero de 1988.

tes de que el marxismo y el cristianismo podrían tener bases filosóficas distintas, pero no prácticas opuestas.

Una reflexión importante de este debate se estableció en la revista *Memoria*, órgano oficial del PCM, que intentó mostrar la importancia de la participación de los cristianos en organizaciones socialistas; pero para ello, se decía, la tendencia estalinista mundial que condenaba a toda religión a ser el opio del pueblo y que había impuesto su ideología sectaria y dogmática al resto del movimiento comunista mundial tenía que ser remplazada. Los cristianos para hacerse socialistas deberían en primer lugar rechazar el estalinismo y después, por supuesto, la Inquisición.<sup>50</sup>

Así pues, los cristianos comprometidos habrían de luchar en dos frentes: en uno, contra la jerarquía eclesiástica que deseaba mantener un orden establecido con favores del Estado, y en el otro, contra el sectarismo de izquierda y las ideas dogmáticas sobre la religión y la ignorancia política sobre la participación religiosa en procesos históricos revolucionarios. El desarrollo de la Teología de la Liberación y los grupos cristianos revolucionarios, principalmente desde Nicaragua, facilitarían este reencuentro.

Otros grupos de izquierda definieron también la participación de los cristianos en el proceso popular, como fueron Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), OIR-LM y PRT, entre otros. Todos reconocían el derecho individual de practicar la religión que más plazca a los intereses de cada persona y a la libre conciencia de los cristianos, por su fe y su participación, de tal manera que el movimiento estaba ganando, por la vía de su ejemplo, una importante apertura democrática en ámbitos que hasta hacía muy poco habían estado cerrados por los partidos de la izquierda mexicana.

El marxismo era una vía científica y materialista —así decían— para analizar la realidad, que se oponía a cualquier filosofía metafísica o mágica e ideológica de tipo religioso, pero se insistía en decir que otra cosa muy distinta era la práctica social. Nadie podría decir, sin caer en un reduccionismo abyecto, que por ser ateo se era automáticamente más revolucionario que otros, o al contrario, que el hecho de ser cristiano significaba por antonomasia ser un conservador. Los cristianos podrían llegar a ser tan revolucionarios o reaccionarios como cualquier otro, de la misma forma que tal ecuación era aplicable a los ateos. Por lo tanto, la democracia socialista se erigiría como el marco social en el cual ninguna de esas ideologías, ni siquiera el cristianismo, habría de ser reprimida.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Es importante este debate porque muestra de alguna forma la fuerte discusión que se estaba dando en el interior del PCM en ese tiempo acerca de los cambios de perspectiva política sobre el estalinismo, ideología a la cual estubo acogido por muchos años. Véase Enríquez, 1988. Además, como parte de esta polémica, Roger Batra señalaría: "[Efectivamente] los estalinistas no tienen derecho a intentar la abolición de Dios por decreto. Agreguemos [que] el diálogo y la unión entre cristianos y marxistas tiene la enorme ventaja de que plantea de inmediato la lucha tanto contra los partidos o Estados que se quieren convertir en Iglesias, como contra las iglesias que desarrollan una voraz vocación de poder y dominación".

<sup>51</sup> Véase *Bandera Socialista*, 230, 14 de junio de 1982.

Ahora bien, sobre los derechos de la Iglesia, el PRT, por su parte, apoyó, como lo hizo el PCM, la separación política de la Iglesia y el Estado, porque ésa era una medida absolutamente progresista que habría que defender, a pesar de que tal separación no debía significar la supresión de los derechos individuales de sus miembros.<sup>52</sup>

Junto a estas interesantes discusiones, se desarrolló en paralelo otra corriente en América Latina que dirigió sus esfuerzos en apoyar la liberación de la mujer y concentró su trabajo principalmente en países como Brasil, Costa Rica, Chile, Argentina y México. Su prioridad fue comprender las condiciones de las mujeres desde un punto de vista teológico, intelectual e ideológico. Habría que hablar de un Dios con cara de mujer/hombre y de la femineidad de Dios, planteamiento que de haberse aceptado por amplios contingentes de cristianos hubiese revolucionado la práctica del catolicismo. Por lo demás, no es de sorprender que ante la embestida del movimiento de mujeres y del feminismo a escala mundial, la lucha de las mujeres por sus derechos se hiciera presente también en la Iglesia y que, en el caso de la católica, se generase una corriente importante de mujeres que exigieran la apertura de posibilidades para llegar a ser sacerdotes, como se permitía en las iglesias luterana y bautista. El hecho relevante, independientemente de los resultados prácticos, fue que dentro de la perspectiva de la Iglesia y desde un punto de vista puramente teológico, las mujeres empezaran a hacerse importantes.

Entonces, el movimiento popular mostró una idea totalmente distinta de los derechos de la Iglesia que aquellos reivindicados por los sectores empresariales y las corrientes conservadoras, de la derecha y algunas clases medias, así como de la élite política. De esa forma, la participación cristiana, por medio de sus sacerdotes más ligados a la TL y con su creciente influencia en las comunidades de base, se incrementaría en la década de los ochenta, conjuntamente con la evolución del movimiento social. Los sacerdotes finalmente obtendrían sus derechos como ciudadanos en la administración de Salinas, pero la Iglesia también adquiriría privilegios jurídicos que le permitirían recuperar sus negocios con la promoción de escuelas privadas y al aceptarse ahora sí legalmente la instrucción religiosa, así como la posibilidad de acceder a terrenos y edificaciones inmobiliarias.

<sup>52</sup> De las ideas del PRT se extrae lo siguiente: "Esta medida (la separación entre la Iglesia y el Estado) dado el contexto social en que fue planteada, no estaba referida tanto al problema de la participación política de los miembros del clero a nivel individual, como al papel omnipotente que la Iglesia como institución tenía antes del triunfo de los liberales en la Guerra de Reforma, el cual se expresaba principalmente a través del carácter oficial, casi estatal, que la religión católica tenía, del control absoluto de la Iglesia en muy diversos aspectos de la vida civil. . ." Y sobre los derechos específicos ciudadanos de los sacerdotes continuaba: "Pensamos que los miembros del clero a nivel individual deben de gozar de todos sus derechos ciudadanos, expresar sus opiniones políticas, votar e, incluso, militar en el partido de su preferencia. Combatiremos políticamente las posiciones de la alta jerarquía eclesiástica no por el hecho de que las expresen, sino por su contenido reaccionario, manipulador y represivo, y defenderemos el derecho de los curas progresistas y revolucionarios a expresar sus puntos de vista y su visión del cristianismo, en contra precisamente de la alta jerarquía eclesiástica". *Bandera Socialista*, núm. 230, *op. cit.*

*Sobre la participación de los sacerdotes*

Tanto el Partido Acción Nacional (PAN) como el Partido Mexicano Socialista (PMS) habrían de reconocer la necesidad de reivindicar los derechos civiles de los sacerdotes, aunque insistían en diferenciar que una cosa era la garantía del individuo y otra los privilegios de una institución como la Iglesia, que no debían confundirse. Desde una perspectiva contraria, el PRI continuó con su tradicional política laica y se pronunció en contra de cualquier modificación a los artículos respectivos de la Constitución y, por su parte, algunas organizaciones ultraconservadoras, como el caso de Pro-Vida se manifestaron contundentemente contra la participación de los sacerdotes en la política.<sup>53</sup>

Los partidos de izquierda, además, reconocerían que el ateísmo no podía entenderse como atributo de una institución política. El Estado debe ser laico, lo cual se entiende como secular y civil, pero no puede definirse a sí mismo como ateo, porque eso sería tanto como ponerse en posición con respecto a lo religioso. Y todas las instituciones políticas tendrían que presentarse de la misma forma. Tropieza a la vista el cambio importante que la izquierda experimentó con respecto a su posición ante la Iglesia y la participación política de los sacerdotes, a partir, estimo, de observar que en un país con una mayoría de creyentes, no era posible confrontar en una arriesgada contienda cultural a la mayoría de la población; más bien, buscaría influirla integrando y redefiniendo sus propios conceptos religiosos.<sup>54</sup> Y a partir de esto se plantearon los principios básicos de la libertad de religión.

El replanteamiento en relación a la libertad de creencias pasaba por reconocer a los creyentes; pero también, por inferencia lógica, a los no creyentes. Tal reivindicación tenía que ejercerse a nivel individual y social, ya que en una organización popular, la demanda de autonomía e independencia con respecto al control corporativo del PRI y del gobierno tendría que extenderse necesariamente al rechazo de la imposición de creencias religiosas sobre los movimientos sociales. Es posible aseverar que la heterogeneidad de un movimiento no únicamente se observa en la disparidad de las condiciones socioeconómicas, sino también en términos culturales y políticos, y la manera de unificar tal disparidad no es buscando la homogeneidad por la vía de imposiciones ideológicas, sino más bien con el consenso de aceptar no únicamente las diferencias individuales, sino por el hecho de que esa disparidad puede resultar positiva para el desarrollo y dinamismo de una comunidad. Entonces, llevando esto a su extremo, es posible asegurar que los creyentes de diferentes religiones puedan unificarse, sin menoscabo de sus prácticas y creencias.<sup>55</sup> El objetivo en todo caso es la defensa de los principios universales de los derechos civiles y sociales.

<sup>53</sup> Tal fue el caso de la afirmación del líder de Pro-Vida, Jorge Serrano Limón (*cf.* Blancarte, 1991:201).

<sup>54</sup> Entrevista a Daniel Rodríguez, julio de 1992.

<sup>55</sup> Cuauhtémoc Cárdenas señalaría en 1989: "[Una] condición para recuperar los caminos de la constitucionalidad es garantizar y preservar todas las libertades ciudadanas, entre ellas el respeto a las creencias e ideas de cada quien", "Discurso de Cuauhtémoc Cárdenas" en la fundación del PRI, el 5 de mayo de 1989.

Así sucedió que en el contexto de las reformas constitucionales relacionadas con las restricciones de la Iglesia en materia pública, el debate se extendió a todo el país. Para el PRD, la controversia se resumía en tres asuntos: *a*) si la ley debería o no reconocer la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas llamadas iglesias; *b*) si los ministros del culto podrían o no hacer críticas a las leyes y a las autoridades; *c*) si a los ministros del culto se les debería o no permitir votar y asociarse con propósitos políticos.<sup>56</sup>

Para Cuauhtémoc Cárdenas, los efectos políticos que resultarían de reconocer los derechos civiles de los sacerdotes no eran lo más importante del debate si se relacionaban únicamente por el peso numérico que ello representaría en el electorado; sin embargo, su participación política significaría cualitativamente un avance por la existencia de una vía para superar la contradicción histórica entre la Iglesia y el Estado. El entonces candidato, derrotado después de las elecciones presidenciales de 1988, diría:

Regresar a los ministros de los cultos el disfrute completo de sus derechos políticos, por el número que ello implique no sería importante en el peso relativo de las diferentes fuerzas políticas. Adquirieron una nueva responsabilidad: la de contribuir a mantener la lucha política en la línea de la ley y la coexistencia pacífica y civilizada: y no iniciar nuevas luchas fratricidas por la defensa de los privilegios y los privilegiados, como nuestra historia nos dice en el pasado [...] nadie, con convicciones democráticas y seguro de sus ideas, debería dudar hoy acerca de la participación abierta y legal de los sacerdotes en actividades políticas.<sup>57</sup>

Hubo mucha expectativa sobre esta discusión y cuáles serían los efectos sociales y políticos de las reformas constitucionales que regularían la participación de la Iglesia. El principal problema, para el movimiento social, era que el Estado y la Iglesia querían cada uno por separado legitimarse ante la nueva cara de la sociedad mexicana. Por su parte, el Estado quería otorgar cierta legitimidad a la Iglesia, pero para legitimarse a sí mismo políticamente, porque además estaba necesitado de ella. A su vez, la Iglesia quería aprovecharse de la situación para extender su presencia en la opinión pública, en los medios de comunicación y volverse más poderosa. El problema era que la Iglesia de los pobres no estaba presente en su agenda política.<sup>58</sup>

#### COMENTARIOS FINALES

Entre 1968 y 1990 se experimentó en México una profunda transición política, social y ciudadana. Los modelos económicos se trastocaron. La globalización y el liberalismo se hicieron presentes. No obstante, en contraste con lo que algunos teóricos

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Entrevista con Daniel Rodríguez, julio de 1992.

han asumido en el interior de corrientes postmodernas y acrílicas de la historia y la cultura, el proceso no fue, ni mucho menos, lineal ni predecible. Estuvo más bien cargado de múltiples conflictos. Surgió un sinnúmero de actores sociales y se generaron amplias líneas de tensión, confrontación y debate. Se manifestó así una práctica de ciudadanía distintiva que buscaba a su vez modificar las relaciones institucionales precedentes.

Una de las dimensiones de la ciudadanía es el ejercicio de los derechos civiles sin menoscabo de los sociales y los políticos. En este artículo quise exponer la dinámica de los cambios observados en la ciudadanía civil, aquella que se orienta a reivindicar las capacidades y garantías individuales. Un elemento importante a destacar es que tales facultades no pueden expandirse, ejercerse ni disfrutarse sin la participación colectiva. Lo hemos visto a lo largo de este trabajo ejemplificado con el desarrollo de tres movimientos: el de mujeres, el de los derechos humanos y el de la libre participación política de los sacerdotes. El disfrute de las garantías a un nivel personal requiere de una práctica y una tensión colectivas, en eso estriba su contradicción pero también su enorme potencial.

Pudimos observar la transición con varias etapas de desarrollo en donde se tocaron y tensaron fuertemente algunas de estas acciones. En general, cada una de ellas se inició con la constitución de grupos primarios, pequeñas agrupaciones de activistas, educadores y agitadores que se orientaron a persuadir a un sector mayor de la población sobre el problema genérico de las mujeres, la violación a los derechos humanos de los activistas sociales y sobre la necesidad de que los cristianos se comprometieran con los pobres y buscaran soluciones reales a sus ingentes necesidades.

El surgimiento de acciones colectivas se debió a múltiples causas. Las de tipo estructural tienen que ver con modelos económicos y del contexto social. Pero hay otras que se relacionan con intereses de tipo individual, que se refieren a la decisión de participar, a la particularidad de la cultura política y a las características de la vida cotidiana. Los dos niveles se juntaron a partir de 1976 cuando varios grupos de mujeres, al unificarse, generaron una mayor influencia en la sociedad, impactaron a la opinión pública, generaron redes de comunicación y aprovecharon el creciente descontento social que expresaba preocupación y frustración generalizadas para persuadir e ir construyendo una identidad de género: el decir "somos" y además "queremos hacernos visibles". No obstante, durante toda esta etapa aumentó la represión selectiva hacia los dirigentes de las organizaciones que empezaban a profundizar esos vínculos sociales y culturales en una primera fase de enlaces políticos, y en lo que después se expresaría como las coordinadoras nacionales.

La tercera fase se caracterizó por el florecimiento de la coordinación de las múltiples luchas y organizaciones locales existentes y la fusión de aquellos grupos primarios de mujeres. El vínculo de los cristianos, trabajadores y sectores sociales se manifestó entonces contra la represión de manera más abierta y franca; las feministas que e infiltraron en los distintos sectores del movimiento lograron expresar mejor sus ideas sobre la maternidad voluntaria y las garantías individuales de las mujeres. La



movilización entusiasta ofrecía a amplios sectores convertirse a la causa con gran optimismo. Los medios de comunicación divulgaban las demandas y las preocupaciones de las mujeres y activistas sociales. Los recursos a la no-violencia, con las huelgas de hambre por la presentación de los desaparecidos y las manifestaciones en contra de la represión, fueron mejor atendidos. El movimiento social se expresó masivamente y dentro de él había un polo feminista, que conducía con firmeza una orientación de género de la lucha y con ello reivindicaba la ampliación de los derechos relativos a la ciudadanía civil. De la misma manera que el Frente Nacional Contra la Represión se nutría de representantes de amplios sectores sociales; y los cristianos comprometidos junto con la izquierda social y política apoyaban la lucha por los derechos civiles de los sacerdotes para ser incluidos además como ciudadanos con plenas garantías individuales y sujetos de la comunidad política.

La lucha que se expresó por ampliar el ámbito de la ciudadanía civil en México, tanto tiempo conculcada por el Estado bajo el pretexto de promover su propia política populista que supuestamente beneficiaría a los más pobres, fue el preámbulo de la necesidad de generar una identidad de género para las mujeres, de su inserción firme en la sociedad civil como seres humanos, sujetos de derechos ciudadanos, y de la proliferación de ONG que reivindicaron y esparcieron una amplia cultura por los derechos humanos. Eso nos indica que la regeneración personal y la reivindicación del individuo por medio de la ciudadanía no necesariamente es una práctica que conlleva una actitud individualizante y egoísta del ser humano, sino que en sentido inverso, es una manera compleja que tiene que ver más con la formación del ciudadano como sujeto público, es decir, colectivo. Para obtener derechos individuales y disfrutarlos, se tienen que confrontar proyectos ciudadanos de distintos actores colectivos. Por eso mismo, la ciudadanía civil, como cualquier otra, se amplía y se ejerce en la lucha social.

Si el conocimiento de la forma de los argumentos de los distintos actores y de la acción social —que se dieron alrededor de los derechos civiles de las mujeres, de los derechos humanos y de los derechos de los sacerdotes como ciudadanos, en ese México de la transición— sirviera para entender mejor las contradicciones profundas de la experiencia neoliberal reciente, sería entonces un buen comienzo para intentar entre todos la reconstrucción de nuevas utopías a partir de rehabilitar nuevos proyectos de ciudadanía.

#### HEMEROGRAFÍA

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| <i>Así Es.</i>             | Semanario, órgano oficial del Partido Socialista Unificado de México. |
| <i>Bandera Roja.</i>       | Órgano del Grupo Comunista Internacionalista.                         |
| <i>Bandera Socialista.</i> | Semanario, órgano del Partido Revolucionario de los Trabajadores.     |

<i>Correo del PRD.</i>	Órgano oficial del Comité Ejecutivo del Partido de la Revolución Democrática.
<i>Memoria.</i>	Órgano del Centro de Estudios del movimiento obrero y socialista.
<i>Oposición.</i>	Órgano del Comité Central del Partido Comunista Mexicano.
<i>Pueblo.</i>	Revista del Equipo Pueblo de Comunicación Popular.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, F., 1984, *Movement and Institution*, Columbia University Press, Nueva York.
- Alberoni, F., 1993, *Enamoramiento y amor*, Gedisa, México.
- Ariés, Ph. y G. Duby (coords.), 1992, *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 10 tomos.
- Arreola, Teresa, 1976, "Programas de control natal: arma del imperialismo", en Varias autoras, *La mujer: explotación, lucha, liberación*, Nuestro Tiempo, México.
- Azaola, E., 1996, *El delito de ser mujer*, CIESAS/Plaza y Valdés, México.
- Blancarte, R., 1991, *El poder, salinismo e iglesia católica: ¿una nueva convivencia?*, Grijalbo, México.
- Brugada, Clara, 1987, "En la colonia nos pusimos a pensar... Taller de la Regional de Mujeres Valle de México", *Pueblo*, núm. 130, septiembre.
- Brugada, Clara y Laura Carlsen, 1988, "¿Si la mujer no está, la democracia no va! Movimiento popular y movimiento feminista", *Pueblo*, núm. 134, abril.
- Bustamante, González Pacheco, Ruiz Cervantes, Lozano, Millán y Gómez Jara, 1984, *Oaxaca, una lucha reciente: 1960-1983*, Nueva Sociología, Oaxaca.
- Cauchy, V., 1992, "Modern Societies and Innate Violence", *International Social Science Journal*, núm. 132, mayo: Thinking About Violence, Blackwell Publishers/UNESCO, Oxford.
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, 1992, "Los derechos humanos: nuevo campo de la lucha social en México" en J. Alonso, A. Aziz y J. Tamayo (coords.), *El nuevo Estado mexicano II. Estado y política*, Nueva Imagen/Universidad de Guadalajara/CIESAS, México.
- Concha Malo, M., O. González Gary, L. F. Salas y J. P. Bastian, 1986, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, IISUNAM, México.

- Concha Malo, M., 1989, "Las violaciones a los derechos humanos individuales en México (periodo 1971-1986)", en González Casanova y Cadena Roa (comps.), *Primer informe sobre la democracia: México 1988*, Siglo XXI/CIHUNAM, México.
- Dashner, 1994, "Memoria del movimiento de mujeres y feminista", *Ciudades*, núm. 22, abril-junio, México.
- De Barbieri, Teresita, 1984, *Mujeres y vida cotidiana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Duby, G. y M. Perrot (comps.), 1993, *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid.
- Enríquez, José Ramón, 1988, "La militancia de cristianos en partidos de izquierda: una experiencia", *Memoria*, núm. 18, enero-febrero.
- García, Brígida y Orlandina de Oliveira, 1994, *Trabajo femenino y vida familiar en México*, El Colegio de México, México.
- Gimtrap, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza (coord.), 1994, *Las mujeres en la pobreza*, El Colegio de México, México.
- González Casanova, P. y H. Aguilar Camín (coords.), 1990, *México ante la crisis. Tomo 2: El impacto social y cultural/las alternativas*, Siglo XXI, México.
- González Casanova, P. y H. Aguilar Camín (coords.), 1991, *México ante la crisis. Tomo 1: El contexto internacional y la crisis económica*, Siglo XXI, México.
- González Gary, O., 1990, "Poder y presiones de la Iglesia", en González Casanova y H. Aguilar Camín (coords.), *México ante la crisis. Tomo 2: El impacto social y cultural /Las alternativas*, Siglo XXI, México.
- González, L., 1992, "La penalización del aborto en México", *fem.*, núm. 113, julio.
- Heller, Ágnes, 1994, *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Lamas, M., 1992, "El movimiento feminista en la década de los ochenta", en Enrique de la Garza Toledo (coord.), *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. 2, CIIHU AM y Miguel Ángel Porrúa, México.
- Lau J., Ana, 1987, *La nueva ola del feminismo en México: conciencia y acción de lucha de las mujeres*, Planeta, México.
- Levine, Elaine, 1976, "La mujer y el socialismo", en Varias autoras, *La mujer: explotación, lucha, liberación*, Nuestro Tiempo, México.
- Litke, R. F., 1992, "Violence and Power", *International Social Science Journal*, núm. 132, mayo: Thinking About Violence, Blackwell Publishers/UNESCO, Oxford.
- López Paniagua, R. y G. Torres, 1996, "Hogares urbanos. Alternativas sociales de política contra la pobreza", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 3, UAM-Azcapotzalco, México.

- Martínez Assad, C. (coord.), 1985, *Municipios en conflicto*, IISUNAM/G.V. Editores, México.
- Massolo, A. (coord.), 1992, *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, El Colegio de México, México.
- Massolo, A., 1994, "Las políticas del barrio", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, oct.-dic.
- Melchor, Julio, 1988, "¿Existen en México los derechos humanos?", *Bandera Socialista*, núm. 371, 30 de mayo.
- Melucci, A., 1989, *Nomads of the Present*, Temple University Press, Filadelfia.
- Melucci, A., 1996, *Challenging Codes, Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Núñez, O., 1990, *Innovaciones democrático-culturales del movimiento urbano popular*, UAM, México.
- Salazar, C. E., 1995, "Las mujeres de los hogares populares urbanos y el manejo cotidiano del espacio", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 2, UAM-Azcapotzalco, México.
- Selby, Kim, Murphy y Sadler, 1996, "The Women of Mexico and the Neoliberal Revolution", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 3, UAM-Azcapotzalco, México.
- Serna, Guadalupe, 1995, "Mujeres empresarias de Aguascalientes: significado y trabajo", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 2, UAM-Azcapotzalco, México.
- Serna, Leslie, 1995, *¡Aquí nos quedaremos!: testimonios de la Coordinadora Única de Damnificados*, UIA/UVYD, México.
- Smelser, 1995, *Teoría del comportamiento colectivo*, FCE, México.
- Smith, M. y J. Feagin (coords.), 1987, *The Capitalist City*, Basil Blackwell, Cambridge.
- Spener, D., 1998, "Revisión del conflicto capital-trabajo: hacia una nueva perspectiva del encuentro entre marxismo y ciudadanía", en Sergio Tamayo (coord.), *Sistemas urbanos, actores sociales y ciudadanías*, UAM-Azcapotzalco, Colección de Estudios Urbanos, México.
- Stephen, L., 1991, *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin.
- Stewart, Ch., C. Smith y R. Denton, 1989, *Persuasion and Social Movements*, Waveland Press, Inc., Prospect Heights, Illinois.
- Tamayo, Sergio, 1994, "The Twenty Mexican Octobers, a Study of Citizenship and Social Movements", tesis de doctorado, University of Texas, Austin.
- Tamayo, Sergio, 1996a, *Violencia y no violencia en los movimientos sociales*, UAM-Azcapotzalco, Colección de Estudios Urbanos, México.

- Tamayo, Sergio, 1996b, "La teoría de la ciudadanía en los estudios urbanos: Estado y sociedad civil, derechos ciudadanos y movimientos sociales", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 3, UAM-Azcapotzalco, México.
- Tilly, Ch., 1984, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Touraine, A., 1989, *América Latina, política y sociedad*, Espasa-Calpe, Madrid.