

LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES DEL VATICANO*

SOLEDAD LOAEZA

Los años ochenta pasarán a la historia de la Iglesia católica en México como un periodo de intensos intercambios entre el Vaticano, las autoridades gubernamentales y la jerarquía eclesiástica. Los acercamientos culminaron en noviembre de 1991 con el anuncio del presidente Carlos Salinas de Gortari de que se revisaría la legislación relativa a las iglesias, vigente desde 1917.

Es posible que, como lo señaló el anuncio del presidente Salinas, el proyecto general de modernización del país impulsará el cambio de una ley que fue diseñada en circunstancias de conflicto ya superadas. La previsible modificación del *status* jurídico de la Iglesia católica en México se explica también como parte de una política vaticana hacia América Latina, cuya intención fundamental es restaurar la hegemonía de la cultura católica en el continente, así como la autoridad de la institución sobre los religiosos y el pueblo creyente. Vista así, la nueva posición de la Iglesia en México es un fenómeno que trasciende las fronteras nacionales.

El interés del Vaticano por normalizar la situación de la Iglesia en México fue en aumento a lo largo de la década. Entre enero de 1979 —cuando el recién elegido Papa Juan Pablo II visitó por primera vez México—, y el anuncio de cambios al *status* jurídico de las iglesias en noviembre de 1991, el sistema político mexicano experimentó muchos e importantes cambios que propiciaron el avance de las demandas de la jerarquía católica relativas a la legislación. Primero, la prosperidad petrolera y el liberalismo del gobierno de José López Portillo abrieron la puerta a una mayor presencia política de los obispos; luego, los años de crisis del Estado que marcaron el gobierno de Miguel de la Madrid fueron un periodo de franca reactivación de la jerarquía en asuntos distintos de los estrictamente religiosos; por último, la política de modernización —el reconocimiento de la realidad del catolicismo en México— de

* Este artículo fue elaborado con apoyo de la Fundación Ford.

Carlos Salinas de Gortari ha sido la vía para formalizar la recuperación de la Iglesia católica. Ésta también ha cambiado en los últimos diez años, en virtud de la revisión emprendida por Juan Pablo II de los efectos del Concilio Vaticano II (1962-1965) sobre el conjunto eclesial: a la pluralización ha respondido con una política de centralización de la autoridad; a la integración al medio ha opuesto la vuelta de lo sagrado y del dogma.

No obstante la legislación anticlerical, en México la Iglesia católica es una institución sólida que, si bien no ha constituido un contrapoder en los últimos diez años, ha ganado cierta autonomía frente al Estado manteniendo un delicado equilibrio entre la imagen que desea proyectar de Iglesia perseguida y una posición real de armonía con el resto de la estructura de poder. En su caso la influencia de la teología de la liberación ha sido muy limitada; el predominio del clero dentro del cuerpo de creyentes no ha sufrido ningún desafío duradero; la ausencia de conflictos graves con el Estado le ha permitido prosperar de manera saludable; también ha sabido mantener e incluso ampliar su influencia sobre la sociedad. Pero, quizá el rasgo más sobresaliente de la Iglesia católica en México sea su invariable docilidad al Papa. Por estas características la Iglesia mexicana ocupa una posición clave en la restauración —que algunos llaman contrarreforma— de Juan Pablo II en la región latinoamericana; la disciplina y la relativa homogeneidad hacen de ella un pilar confiable de la acción del Vaticano.

En numerosas ocasiones Juan Pablo II ha comparado a México con su propio país, Polonia; lo cierto es que la lógica de su estrategia general indica que puede conducir esta analogía hasta intentar hacer de México —como supone que fue Polonia— el eje de la Restauración Católica en un continente cuya fidelidad a Roma está amenazada por el desviacionismo religioso, el crecimiento de las sectas y el localismo.

Para analizar esta hipótesis se discutirán primero algunos problemas generales de la Iglesia católica como institución universal, y las respuestas diseñadas por Juan Pablo II desde el inicio de su pontificado en octubre de 1978; después se hablará de la situación latinoamericana y de la ofensiva del Vaticano en la región. Por último, se tratará el caso de la Iglesia católica en México y se hará una evaluación de las perspectivas de su fortalecimiento a la luz del papel que desempeña dentro de la estrategia vaticana.

EL PLURALISMO CATÓLICO: AMENAZA CONTRA LA IGLESIA UNIVERSAL

Desde los primeros meses de su pontificado Juan Pablo II manifestó que una de sus principales preocupaciones era la dinámica pluralista

que se había apoderado de la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II. Este fenómeno fue producto de la liberación de tensiones que propició el *aggiornamento* de los años sesenta y que dio lugar a que florecieran las inocultables diversidades de una institución que se quiere universal. El sacudimiento conciliar se tradujo en una auténtica inmersión de la Iglesia en la realidad social, y en la consecuente diferenciación interna nacida del brote de la diversidad étnica y cultural, que muchos vieron como una grave amenaza al universalismo católico y a la unidad esencial de la institución.

Por otra parte, también a partir de la década de los sesenta se aceleró un penoso y prolongado periodo de transición que continúa hoy en día, en el que una Iglesia europeo-occidental está transformándose en una Iglesia del Tercer Mundo y, en particular, de América Latina, donde actualmente vive más de 40% del total de católicos en el mundo. En 1980, las dos terceras partes de los 3 800 obispos en funciones pertenecían a regiones no europeas, y de éstos más de la mitad provenía del continente americano.¹ La transición geográfica de los equilibrios católicos ha provocado incontables tensiones en el interior mismo de la Iglesia porque ha cimbrado la base del catolicismo como identidad cultural, identificable en su unicidad. Mucha de la política de Juan Pablo II hacia los países no europeos puede interpretarse como una reacción en contra del fin de la hegemonía europea. Tanto así que algunos sostienen que el conflicto entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo se ha instalado en el corazón de la vida eclesial.²

La diplomacia vaticana no puede entenderse sólo como la búsqueda de una presencia internacional, apoyada en funciones de mediación en caso de conflicto, sino que tiene un objetivo preciso de autopreservación. En palabras de Paulo VI, el propósito de esta diplomacia es garantizar "... las posibilidades de vida y de acción ..." y la "libertad legítima" de la Iglesia en toda situación histórica, política y social.³ La acción internacional de Juan Pablo II va más allá de la propuesta de su antecesor, quien parecía interesado solamente en recuperar para la Iglesia la neutralidad internacional que había abandonado durante la fiebre anticomunista del periodo anterior, buscando con ello simplemente aliviar la posición de los católicos en los países socialistas.

¹ Cifras del *Anuario Pontificio de 1982*, citado en Marcel Merle y Christine de Monclos, *L'Église Catholique et les Relations Internationales*, París, Editions du Centurion, 1988, p. 40.

² Véase, por ejemplo, Johan Baptist Metz, "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica, la Iglesia católica en la actualidad", en *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVII:2, núm. 100, 1989, pp. 9-42.

³ Merle y Monclos, *op. cit.*, p. 126.

La diplomacia juanpaulina parte de una evaluación más dramática de la situación de la Iglesia católica, y no pretende nada más afirmar su presencia en la realidad mundial, sino que la ha comprometido activamente en la construcción de un nuevo orden internacional. El Papa hoy parece convencido de que la supervivencia del catolicismo depende tanto de cambios restauradores en el interior de la Iglesia, como de la transformación de los medios nacional e internacional. De ahí que haya erigido a su Iglesia en la conciencia crítica del capitalismo y que se haya él mismo convertido en el adversario calificado de los autoritarismos europeos, para luego asumir un liderazgo político mundial. El Vaticano mide el éxito de esta política en los cambios que ocurrieron desde luego en Polonia, pero también en Chile, Haití y Filipinas a mediados de los años ochenta, y sobre todo, en el derrumbamiento del orden de la posguerra en Europa.

La recuperación de la autoridad moral que podía derivarse de la acción internacional del Vaticano también puede ser vista como parte de la ofensiva del Papa Wojtyla en contra de los desarrollos y efectos del Concilio Vaticano II. La conclusión general de esa asamblea fue que la Iglesia debía ir al "...encuentro del mundo para escucharlo mejor y para entenderlo, para discernir sus verdaderos valores..."⁴ De ahí se desprendieron consecuencias importantes en cuanto a la primacía de la Iglesia universal en las consideraciones de iglesias locales. A raíz del Concilio éstas se volcaron sobre los creyentes, e incluso sobre la sociedad en su conjunto, que fue vista entonces como la sustancia misma de la Iglesia, en detrimento de los intereses de la institución. Este reordenamiento de las prioridades propició que florecieran las particularidades nacionales y que se impusieran a la vida de la Iglesia, convirtiéndola en un mosaico de realidades yuxtapuestas.

Antes que interpretar estos cambios como síntomas de una vitalidad renovada, el Papa Juan Pablo II ha entendido la particularización como parcelización o, en el peor de los casos, como una fragmentación que supone el riesgo de estallido del conjunto. Esto no significa que niegue la diversidad cultural de la sociedad católica mundial, que incluye desde las comunidades maronita y melquita de Líbano hasta los revolucionarios sandinistas. Pero a la noción de pluralismo, que le resulta "intolerable" porque alimenta las contradicciones y conduce a la disolución y a la pérdida de la propia identidad, opone la de "pluriformidad".⁵ Esto es, Juan Pablo II reconoce que una religión, si ha de

⁴ André Dupuy, *La Diplomatie du Saint Siège: Après le Concile Vatican II*, París, Téqui, 1980, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

ser universal, deberá ser capaz de expresarse en culturas diferentes, "sin sacrificar su propia verdad".⁶ Sin embargo, la tolerancia que podría esperarse de un enfoque culturalista está contrarrestada por la decidida defensa de la verticalidad eclesiástica y de la autoridad papal.

Las posiciones del Papa respecto al Concilio Vaticano II fueron más claras después del Sínodo Extraordinario de Obispos que se inauguró el 8 de diciembre de 1985, y que fue convocado para celebrar el vigésimo aniversario del Concilio y hacer una evaluación de lo que había ocurrido en la Iglesia católica desde entonces. Varios fueron los puntos que se discutieron en la reunión, todos ellos importantes para el futuro de la Iglesia, pero el documento final de Sínodo no mencionó los problemas de las iglesias latinoamericanas y la teología de la liberación. Éstos habían sido tema casi cotidiano del acontecer eclesiástico en los diez años inmediatamente anteriores. Peor aún, los problemas que plantea son básicamente los de las iglesias del mundo industrial, es decir, la secularización y sus consecuencias negativas: el secularismo, la indiferencia, el ateísmo, el consumismo y la deshumanización.⁷

El Sínodo también privilegió la noción teológica de la Iglesia como "misterio", que es el misterio de Dios, sobre las interpretaciones sociológicas o institucionales, que "propiciaban" el secularismo y las divisiones en el interior de la Iglesia.⁸ Uno de los propósitos obvios de esta redefinición es reivindicar la autoridad absoluta del Papa y de la jerarquía en la determinación del papel y las funciones de la Iglesia en la sociedad. Respecto a estos últimos temas el documento del Sínodo introduce dos cambios importantes en relación con el Concilio Vaticano II. El primero consiste en favorecer a la institución frente a su misión, y el segundo, en que no atribuye al mundo exterior ningún papel en la formulación de esta última.⁹

El reproche central de Juan Pablo II a la Iglesia conciliar parece ser la politización que acarrea el involucramiento en los problemas sociales, que la exponen a la división y a la ruptura. Sin embargo, la politización es justamente una de las características de su papado. Durante el pontificado de Juan XXIII (1958-1963), la paz fue el tema de la diplomacia vaticana; para Paulo VI lo fue la lucha por la justicia y el desarrollo y la necesidad de moralizar las relaciones económicas inter-

⁶ Citado en Philippe Laurent, "Jean Paul II à l'Unesco", *Projet*, núm. 147, julio-agosto de 1980, pp. 772-779.

⁷ Jon Sobrino, "Latin America and the Special Rome Synod", en Dermot Keogh, *Church and Politics in Latin America*, Londres, The MacMillan Press Ltd., 1990, pp. 82-94.

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 90.

nacionales; Juan Pablo II, por su parte, ha hecho de la defensa de los derechos humanos el *leitmotif* de su discurso. De ahí ha pasado a elaborar verdaderos programas políticos y "... a convertirse en el principal artífice de la caída de los regímenes dictatoriales".¹⁰ Sin embargo, a este respecto el Papa podría argüir que en este ámbito su acción también ha estado orientada por el objetivo de restauración de la unidad de la Iglesia, pues para la diplomacia vaticana destruir el muro que dividía a las dos Europas era rehacer un continente que encuentra su identidad en el cristianismo.

El hecho de que América Latina fuera el destino del primer viaje internacional de Juan Pablo II era un reconocimiento de que el futuro de la Iglesia católica se juega precisamente en esa región; además, la visita reveló el peso creciente en las preocupaciones del Papa de la alteración de los equilibrios geográficos tradicionales y del dinámico pluralismo interno. Al inaugurar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam), que se celebró en la ciudad de Puebla en los últimos días de enero y la primera semana de febrero de 1979, el Papa subrayó la importancia de que la reunión se iniciara bajo los auspicios de su autoridad; también insistió en que era preciso detener el divisionismo que provocaba la politización de la Iglesia y la manera como se había desarrollado el compromiso con los pobres, adquirido por las iglesias latinoamericanas en la Conferencia Episcopal celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Asimismo, su presencia en México, país que no mantenía relaciones diplomáticas con el Vaticano y que negaba personalidad jurídica a las iglesias, fue una manera de desplegar su inclinación a ir al encuentro de situaciones difíciles para resolverlas personalmente.

Poner fin a la pluralización del catolicismo ha sido uno de los puntos centrales de la acción restauradora del pontificado de Juan Pablo II. La teología de la liberación que, como se verá más adelante, es una alternativa y una experiencia exclusivamente latinoamericanas, no era la única fuente de indisciplina que amenazaba la autoridad vaticana al iniciarse la década de los ochenta. El Concilio Vaticano II había propiciado efectivamente una mayor autonomía de las iglesias locales mediante la colegialidad de los obispos como principio de organización interna. A partir de ahí se fortalecieron las conferencias episcopales. Algunas de ellas habían introducido innovaciones muy importantes que desafiaban la centralización vaticana.¹¹

¹⁰ Merie y Monclos, *op. cit.*, p. 177.

¹¹ Todavía en 1981 algunos pensaban que las conferencias episcopales podían ser el punto de partida de nuevos cambios que democratizaran la organización interna

La Iglesia holandesa y la norteamericana ofrecen un buen ejemplo de este desarrollo y de la respuesta vaticana. La primera había llevado muy lejos algunas de las conclusiones del Concilio Vaticano II en cuanto a la participación de los laicos, y en particular de las mujeres, en la vida interna de la Iglesia; además, sacerdotes y religiosas se habían organizado en consejos democráticos que elaboraban recomendaciones para los obispos, quienes a partir de ahí diseñaban sus planes pastorales. Por otra parte, la Iglesia holandesa condenaba las dictaduras en el Tercer Mundo, participaba activamente en protestas pacifistas y se opuso a la instalación de los misiles *Pershing* en Europa.¹²

Con el propósito de recuperar la obediencia de los obispos holandeses, Juan Pablo II los convocó a un Sínodo extraordinario en el que los obligó a someterse a los lincamientos vaticanos en todos estos asuntos: repudió la idea —como lo haría más adelante en América Latina— de que el clero representaba a los laicos, para reafirmar la autoridad incontestable de los obispos sobre los religiosos, y de éstos sobre los laicos. Igualmente prohibió a estos últimos preparar la liturgia o enseñar el catecismo y las escrituras. También se reinstaló la supervisión tutelar de la curia romana sobre la acción pastoral.

El ejemplo holandés fue también un precedente del tipo de recursos que utilizaría el Vaticano para disciplinar a las iglesias locales: primero, hizo valer la autoridad suprema del pontífice y su autoridad moral sobre las cabezas de los obispos; luego, incurriendo en lo que los críticos califican de “violencia administrativa”, alteró la composición del episcopado y designó obispos favorables a la restauración de la centralización romana. Aunque estas medidas tuvieron un efecto negativo sobre la presencia misma de la Iglesia en Holanda, y el alcance de su influencia social, Juan Pablo II parecía más interesado en poner un alto a la creciente independencia —o insubordinación— de los holandeses que en profundizar la presencia católica en su sociedad.¹³

En el caso de la Iglesia norteamericana el Papa se encontraba ante

de la Iglesia. Véase, por ejemplo Philippe Laurent, “Les Conseils Épiscopaux Continentaux: Un Échelon Intermédiaire?”, en *Pouvoirs*, núm. 17, 1981. Sin embargo, desde entonces se ha restablecido la primacía absoluta de la autoridad papal, en detrimento de la autonomía de las iglesias locales. El cardenal José Ratzinger, secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y principal responsable de la ofensiva restauradora de Juan Pablo II, ha dicho que “... las conferencias episcopales no tienen base teológica ni misión de magisterio; sus documentos no tienen valor específico. Tienen el valor que les atribuya el obispo”. Citado en Merle y Moncloa, *op. cit.*, p. 60.

¹² Véase Penny Lernoux, *People of God: The Struggle for World Catholicism*, Nueva York, Penguin Books, 1989, pp. 55-58.

¹³ *Ibid.*, pp. 57-58.

una hermana poderosa y rica que desde los años setenta desarrollaba posiciones cada vez más críticas en materia de política internacional, y que además reflejaba las diversidades de su sociedad, a costa de su coherencia interna. En los últimos veinte años ha ganado espacio dentro de esa Iglesia un ala progresista que ha adoptado posturas muy avanzadas en cuanto al papel de las mujeres en las actividades eclesiásticas, los derechos de los homosexuales, el divorcio, el control de la natalidad y el aborto, que antes que nada recogen los cambios que se han operado dentro de la propia sociedad norteamericana. Sin embargo, como el catolicismo norteamericano combina grandes diferencias culturales en su interior, por ejemplo, el progresismo arriba descrito coexiste con el catolicismo hispano, al cual le preocupa mucho más la familia, considera que la ordenación de mujeres es un problema trivial, y simplemente descarta el aborto, el control natal o el tema del celibato de los religiosos.¹⁴

En política internacional, el Vaticano y la Conferencia Episcopal de Estados Unidos (United States Catholic Conference, USCC), mantienen posiciones encontradas en diferentes temas, como la política de Washington en Centroamérica —sobre todo durante los años del gobierno de Ronald Reagan— o el desarme. Desde 1982 la USCC denunció en un documento público el armamento nuclear como elemento clave de una “situación pecaminosa”.¹⁵ Al hacerlo se distanció del Vaticano, que ha condenado persistentemente la carrera armamentista pero que defiende el argumento de la guerra justa y, por consiguiente, no ha condenado la disuasión. Tanto el Papa como el gobierno norteamericano y los obispos alemanes y franceses presionaron a la USCC para que su Carta Pastoral sobre la Paz de 1986 incorporara una referencia al “derecho a la autodefensa”, pero se mantuvo una “aceptación moral estrictamente condicionada”.¹⁶

Pese a todo, el tema de la paz y la resistencia de la USCC a adoptar las posiciones vaticanas fueron vistos por el Papa y por la curia romana como un espíritu de rebelión que demandaba medidas disciplinarias. Su objetivo fueron los obispos más liberales. El arzobispo Raymond Hunthausen de Seattle, por ejemplo, fue despojado de su autoridad en 1986, con el motivo aparente de que mantenía actitudes equívocas con respecto a comportamiento sexual, los sacramentos, la indisolubilidad del matrimonio y la formación sacerdotal. Sin embar-

¹⁴ Véase Eric O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 165.

¹⁵ Lernoux, *op. cit.*, p. 187.

¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

go, para muchos —en primer lugar los católicos de su arquidiócesis— el motivo real de la condena de Roma era la postura pacifista de Hunt-hausen.¹⁷

La política centroamericana del presidente Reagan fue otra fuente de fricción entre el Vaticano y sectores importantes de la Iglesia en Estados Unidos, porque mientras éstos se oponían a la intervención militar de su gobierno en Nicaragua, el Papa compartía la interpretación puramente ideológica que entendía los conflictos en el área como resultado de una ofensiva del marxismo internacional; tanto así que en abril de 1985 el presidente Reagan afirmó que el Papa había apoyado "...todas nuestras actividades..." en Centroamérica.¹⁸ Aunque el Vaticano desmintió esta aseveración, las tensiones entre la Iglesia católica y el sandinismo en Nicaragua abonaban el terreno de la coincidencia con Washington. La política de la Iglesia norteamericana en esta región es todavía más divisiva porque ahí son tradicionales sus actividades misioneras, e incluso varios de sus religiosos han muerto durante los conflictos en el área.

LAS DIVISIONES EN AMÉRICA LATINA, LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL PAPA

Desde la inauguración de la III Conferencia General de Celam en 1979 en la ciudad de Puebla, Juan Pablo II sentó las pautas de lo que se ha convertido en un persistente rechazo al desafío teológico y eclesial que plantean el clero y los católicos latinoamericanos que defienden la opción de una Iglesia popular, haciendo uso de las categorías marxistas para analizar la realidad desde el punto de vista de las clases oprimidas. La descalificación de esta propuesta estrictamente local persigue dos objetivos: restablecer la primacía absoluta de la autoridad del Papa y demoler la teología de la liberación para reconstruir la unidad de las iglesias de la región.

El antecedente directo más importante de la diferenciación de las iglesias latinoamericanas es la II Conferencia General de Celam, celebrada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968. Sus conclusiones adoptaron un enfoque y un lenguaje predominantemente sociológicos y políticos, con los que habla de "poder ejercido injustamente por sectores dominantes", "fuga de capitales económicos y humanos", "monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero".

¹⁷ *Ibid.*, pp. 207-209. Véase también, Hanson, *op. cit.*, pp. 289-301.

¹⁸ Citado en Hanson, *op. cit.*, p. 249.

También describen la situación latinoamericana en términos de “violencia institucionalizada” y advierten que la tentación de la violencia está presente.¹⁹

Además las conclusiones indican que es preciso crear un orden social justo, defender los derechos de los pobres y denunciar las injusticias. También otorgan gran libertad a la creación de nuevas organizaciones de laicos e invitan a la formación de comunidades de fe. Las reacciones contra esta propuesta radical no se hicieron esperar: en 1972 el obispo conservador colombiano Alfonso López Trujillo ocupó la Secretaría General de Celam con el apoyo de una curia romana convencida de que el marxismo había infiltrado a la Iglesia en América Latina, y decidida a disciplinar a los disidentes. La estrategia del Vaticano hacia América Latina ha estado dominada por este conflicto.

Medellín fue, entre otras cosas, la expresión de lo que estaba ocurriendo en el continente al iniciarse la década de los setenta. La Revolución cubana había dividido profundamente a la región. Por una parte había despertado grandes expectativas de cambio, mediante reformas o revoluciones, entre grupos progresistas y populares; pero por otra, había provocado una violenta reacción defensiva entre los grupos de privilegio y los militares. La fractura alcanzó inevitablemente a los católicos. En algunos casos, religiosos y creyentes se radicalizaron y movilizaron para organizar grupos comprometidos con la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo, como por ejemplo el Grupo Golconda en Colombia, la Oficina Nacional de Investigaciones Sociales en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina o los Cristianos por el Socialismo en Chile.²⁰ La cristalización doctrinal de este movimiento fue el libro del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, publicado en 1971, con el título *Teología de la liberación: perspectivas*, en el que afirmaba que después de la Celam de Medellín el término “desarrollo” era obsoleto y tenía que ser reemplazado por el de “liberación”.

En el extremo opuesto del espectro político, los regímenes militares que se fueron estableciendo en el área inscribieron su guerra dentro del amplio marco del combate anticomunista, de donde pasaron muy pronto a formular una doctrina de seguridad nacional contra la subversión revolucionaria y el comunismo internacional. Por esta vía, la convergencia con la Iglesia católica parecía inevitable, tanto que en Brasil en 1964, en Chile en 1973 y en Argentina en 1976, los sucesivos golpes

¹⁹ Citado en Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, 1968/1979*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1979, p. 76.

²⁰ Emile Poulat, “The Path of Latin American Catholicism”, en Keogh, *op. cit.*, pp. 3-24.

militares fueron explícitamente aplaudidos por los episcopados respectivos, aunque posteriormente los dos primeros hayan retirado su apoyo e incluso pasado a la oposición, como fue el caso en Brasil, ante la brutal violación de los derechos humanos que marcó a estos regímenes. La cercanía entre los militares y la Iglesia católica no era sólo institucional, sino también ideológica y se operaba en la doctrina de la seguridad nacional.

Ésta era en cierta forma una teología en la medida en que se refería a los principios del cristianismo y en la medida en que invocaba la defensa de la civilización cristiana. También era teología en la medida en que podía afirmar que armonizaba y contaba con el apoyo del catolicismo integrista y tradicional.²¹

Pese a que esta ala conservadora también ha ido mucho más lejos de lo que el Vaticano hubiera deseado en cuanto al apoyo a los regímenes militares, como ocurrió con el episcopado argentino, la teología de la liberación ha suscitado mucho más discusiones, conflictos y tensiones muy severas entre el Vaticano y algunas iglesias locales, en particular la peruana, la brasileña y la nicaragüense. También se han profundizado las diferencias entre los episcopados de la región, porque a la defensa de los pobres, la teología de la liberación y la mayor autonomía de las conferencias episcopales, el Vaticano puede oponer la denuncia del marxismo y la invariable adhesión al centralismo romano de los obispos argentinos, colombianos y mexicanos.²²

En América Latina es donde más dificultades ha encontrado el Papa para restablecer el principio de autoridad que —a sus ojos— es la única base posible de unidad de la comunidad católica. Así, mientras que Paulo VI se declaró “incompetente”, en términos de capacidad, para ofrecer un mensaje de justicia social que fuera universalmente válido: “En vista de la variedad de situaciones en el mundo, es difícil impartir una enseñanza que las comprenda a todas u ofrecer una solución que tenga un valor universal. No es ésa nuestra intención *ni siquiera nuestra misión*”,²³ Juan Pablo II se ha empeñado en demostrar que la pluralidad de soluciones sólo puede ser fruto del error.

En la conferencia de Puebla de 1979 el Papa se propuso señalar y corregir las equivocaciones de Medellín, que habían dado lugar a lo que consideraba una insubordinación incontrolable. En primer lugar,

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² Sobrino, *op. cit.*, p. 85.

²³ *Octogesima Adveniens* (15 de mayo de 1971), carta del Papa dirigida al cardenal Maurice Roy, citado en Peter Hebblethwaite, “The Vatican’s Latin American Policy”, en Keogh, *op. cit.*, pp. 49-64. (Subrayado del autor).

afirmó que el magisterio de los sacerdotes no era de una verdad humana o racional, sino de la verdad divina, de suerte que no podían hablar en nombre del pueblo, pues eran maestros no tribunos; en segundo lugar, descartó la distinción entre la Iglesia institucional y la Iglesia popular, porque —dijo— la evangelización no está sujeta a criterios individualistas, sino a la comunión con la Iglesia y sus pastores; tercero, sostuvo que la lectura de la Biblia desde la perspectiva de las clases oprimidas conducía a interpretaciones que eran meras especulaciones teóricas antes que una auténtica transmisión de la palabra de Dios, y cuarto y último, señaló que la teología no podía fundarse en un “humanismo ateo”, léase marxismo, sino en la doctrina social católica que insiste en la dignidad de la persona humana.²⁴

La opción por los pobres propició, en los diez años que mediaron entre la Celam de Medellín en 1968 y la de Puebla en 1979, cambios en la relación de las iglesias con su medio, y luego, también, presiones en su interior mismo. Los primeros se expresaron sobre todo en la extensión y fortalecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que, en Brasil, por ejemplo, se convirtieron en núcleo de reorganización de la estructura parroquial; en 1990 había en ese país cerca de 80 000 comunidades que agrupaban a más de cuatro millones de católicos. Las parroquias brasileñas están organizadas siguiendo tres modelos: el tradicional, en el que el párroco sigue siendo la suprema autoridad; el moderado, que promueve los cambios pero bajo la dirección del párroco y de una élite de creyentes, y el radical, que gira en torno a los marginales y que promueve el diálogo entre cristianos y marxistas. El segundo se impuso a los demás, y aunque mantiene ciertos puntos esenciales de disciplina eclesiástica en cuanto a la autoridad del párroco, éste es más el coordinador de una amplia variedad de actividades —mucho más que religiosas—, que el “propietario” de la parroquia. Más todavía, estas CEB no han abandonado la convicción de que la Iglesia debe participar en la vida de su comunidad y desarrollar estructuras de igualdad y libertad, así como de participación laica.²⁵ Desde el punto de vista de Roma, el problema de las CEB residía en que promovían la democratización interna de las estructuras eclesiásticas, léase, la desobediencia al Papa. Desde el punto de vista de las autoridades políticas, la importancia de las CEB estriba en el papel que asumieron después de 1964, cuando el gobierno militar proscribió

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ Leonard Martin, “Conflict in the Brazilian Catholic Church”, en Keogh, *op. cit.*, p. 313.

a los partidos, de suerte que esta organización fue la única que preservó un espacio democrático, protestando contra la represión, promoviendo la reforma agraria, la defensa de los derechos de los indios del Amazonas o de los presos políticos.

El compromiso de la Iglesia brasileña como Pueblo de Dios, centrada en primer lugar en los pobres, la ha llevado mucho más lejos que sus hermanas en una reflexión teológica original, en la defensa de su autonomía y en la resistencia a la restauración vaticana. El Papa, por su lado, con el apoyo de la curia ha recurrido a diversos métodos para restablecer su autoridad, desde imponer un silencio de un año a Leonardo Boff, el teólogo brasileño más radical, hasta impedir que se imparta la cátedra de teología de la liberación y prohibir modificaciones al rito —mismas que se consideraban en el Concilio Vaticano II—, según las costumbres locales. Sin embargo, con 374 obispos y la comunidad católica más grande del mundo, la Iglesia brasileña tiene un peso dentro del conjunto eclesial que representa un temible potencial cismático. Así pues, en este caso, el Papa Juan Pablo II ha optado por una táctica de largo plazo menos espectacular que la condena, pero más segura, que consiste en alterar paulatinamente la composición del episcopado nombrando obispos conservadores.

Para varios y diversos observadores la intransigencia de Juan Pablo II frente a la teología de la liberación se explica antes que nada porque como europeo ha sido incapaz de comprender la originalidad de la situación latinoamericana.²⁶ La brecha que separa a Roma de muchos católicos latinoamericanos salió brutalmente a la luz en Nicaragua, durante la visita que hizo el Papa a Centroamérica en marzo de 1983. En Managua, amonestó a los religiosos que eran miembros del gabinete sandinista. Luego, durante la misa que celebró en la Plaza 19 de Julio, y contrariamente a lo que muchos esperaban, no condenó a la contra y tampoco a la política de Ronald Reagan en la región, mucho menos mencionó a los héroes de la Revolución. Durante el acto, al que asistieron más de 500 000 personas, varios grupos repitieron lemas revolucionarios —incluso los miembros de la Junta. Tanto los simpatizantes del gobierno como sus opositores utilizaron los micrófonos, de suerte que lo que se había iniciado como un acto religioso terminó siendo un enfrentamiento político, no obstante los llamados al orden del propio Papa. Así, si el objetivo del viaje había sido unir a los católicos, el resultado fue exactamente el opuesto; el presidente del Secretariado Episcopal Centroamericano, el arzobispo Román Arrieta

²⁶ Véanse, por ejemplo, Hanson, *op. cit.*, Hebblethwaite, *op. cit.*, Lernoux, *op. cit.*, Merle y Monclos, *op. cit.*

Villalobos de Costa Rica, denunció los incidentes como una falta de respeto que había sido organizada por los sandinistas; el *Osservatore Romano* atribuyó la responsabilidad al gobierno de Daniel Ortega, y éste se refirió a la misa como “un diálogo masivo entre el Papa y el pueblo . . .”.²⁷

El discurso que, pese a todo, Juan Pablo pronunció en la Plaza 19 de Julio en esa ocasión, no deja lugar a dudas en cuanto a dónde podían estar sus simpatías, y puede también explicar la irritación de la Junta sandinista, porque una vez más el Papa manifestó que para él el principal problema de América Latina era antes que la pobreza o la hegemonía norteamericana, la heterodoxia católica inspirada en el marxismo, que amenazaba la unidad de la Iglesia:

... cuando el cristiano, sea cual fuere su condición, prefiere cualquier otra doctrina o ideología a la enseñanza de los Apóstoles y de la Iglesia; cuando se hace de estas doctrinas el criterio de nuestra vocación; cuando se intenta reinterpretar según sus categorías la catequesis, la enseñanza religiosa, la predicación, cuando se instalan magisterios paralelos . . . entonces se debilita la unidad de la Iglesia, se les hace más difícil el ejercicio de su misión de ser “sacramento de unidad” para todos los hombres . . .²⁸

La teología de la liberación que sustenta a la Iglesia popular sigue presente como un signo de contradicción dentro de la Iglesia,²⁹ pero es indiscutible que ha perdido el impulso de los años setenta, confinada como parece estarlo, de más en más, a Brasil. Su debilitamiento obedece a causas diversas: a la invariable condena vaticana, pues para Juan Pablo II la teología de la liberación no expresa condiciones culturales diferentes sino que es el resultado de un proceso de descomposición de la doctrina católica, originado en una interpretación progresista y excesiva del Concilio Vaticano. La Iglesia popular también se ha visto afectada por la táctica de desmantelamiento de los episcopados progresistas, la derrota de los sandinistas, el envejecimiento del socialismo que encarna Fidel Castro y el restablecimiento de la democracia que ha restado fuerza al liderazgo político de la Iglesia. Ahora para el Vaticano los problemas de América Latina son las sectas y el secularismo; desde este punto de vista se entiende la ausencia de la teología de la liberación en la agenda del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985.

²⁷ Hanson, *op. cit.*, p. 244.

²⁸ G. Girardi, “Marxismo, teología de la liberación e Iglesia popular en la lucha ideológica actual”, *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVII:2, núm. 100, 1990, p. 23.

²⁹ *Ibid.*

MÉXICO *SEMPER FIDELIS*

Del 6 al 13 de mayo de 1990, el Papa Juan Pablo II hizo su décima visita a América Latina, y la segunda a México. En esta ocasión, el motivo no era una conferencia internacional, como lo había sido Celem en 1979, sino una invitación de la jerarquía mexicana, que tuvo lugar en un contexto que el propio Papa definió como de “mejor entendimiento y de diálogo” entre la Iglesia y la comunidad política, en el que es muy probable que mucho se haya avanzado en las negociaciones referentes a la normalización de la Iglesia católica en México.

En los diez años transcurridos desde la conferencia de Puebla, la Iglesia mexicana había logrado insertarse como una pieza visible de la estructura de poder. En ese lapso no se constituyó en un auténtico contrapoder —como había ocurrido en Polonia, por ejemplo—, pero supo asumir un liderazgo social efectivo en asuntos distintos de los estrictamente religiosos, desde el cual se propuso conquistar el reconocimiento jurídico, y que se expresó en una auténtica reactivación política después de más de treinta años de conformismo. En el camino recuperó también prestigio como institución asistencial, y su apoyo cada vez más crítico a las autoridades políticas le fue ganando la confianza de muchos católicos que durante mucho tiempo la habían identificado como un pilar inequívoco —aunque velado— del mismo régimen político que le dedicaba una ultrajante legislación anticlerical.

Esta evolución está indisolublemente ligada al estilo del pontificado de Juan Pablo II y a su decidida ofensiva contra los autoritarismos. Esto es, en México la Iglesia difícilmente hubiera emprendido la lucha por los derechos humanos y un ejercicio tan claro de distanciamiento de las autoridades gubernamentales si no hubiera recibido el impulso del Papa. Lo anterior significa que los cambios que ha registrado han puesto de relieve, antes que la fuerza de la religiosidad popular, la notable dependencia de la Iglesia mexicana del Vaticano. Durante los años cuarenta y cincuenta esta relación se expresó en el papel de liderazgo que asumió en la cruzada anticomunista en este país, y que no era sino la aplicación de la línea impuesta entonces por Pío XII, en virtud de lo cual la Iglesia católica se convirtió en uno de los vehículos más eficaces de la Guerra Fría en México. Durante el pontificado de Paulo VI la dependencia se debilitó, probablemente por efecto del estado general del catolicismo; pero ahora nuevamente ha quedado al descubierto.

La constatación de la dependencia de la Iglesia católica mexicana del Vaticano arroja dudas importantes sobre el arraigo social de la institución eclesiástica, que ha sido uno de los presupuestos centrales de

la normalización y , en términos más amplios, de las demandas del episcopado a los gobiernos, primero, de Miguel de la Madrid (1982-1988) y, luego, de Carlos Salinas de Gortari. La innegable religiosidad popular mexicana no es garante del apoyo de la población a la institución, precisamente porque es popular, porque se inscribe en registros distintos de los eclesiásticos, en los que opera el sincretismo religioso característico del catolicismo mexicano. Por otra parte, más de 150 años de separación de Iglesia y Estado, los conflictos y la misma legislación anticlerical no destruyeron el catolicismo, pero al menos lo relativizaron, en la medida en que limitaron efectivamente la autoridad de la Iglesia sobre los hábitos y las costumbres de la sociedad, y propiciaron la secularización.

La relativa debilidad de la Iglesia en México en estos términos y su docilidad frente al Vaticano contrastan vívidamente con la fuerza de la Iglesia brasileña, asentada en las CEB, y su rebeldía frente al centralismo romano, o con la seguridad en sí misma de una Iglesia argentina que tampoco acata las directivas vaticanas, pero desde posiciones ultraconservadoras. Los condicionamientos que imponía el régimen político a la Iglesia católica mexicana explican esta diferencia crucial, tanto, que los cambios de los últimos diez años sólo se entienden a la luz del reformismo y la liberalización de ese mismo periodo.

Desde mediados de los años treinta el *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado había creado un clima de mutua tolerancia o de complicidad equívoca fundada en una convergencia autoritaria que garantizó una estabilidad benéfica para ambos. De tal suerte que hacia los años sesenta la posición de la Iglesia católica en México era una de las más favorables en América Latina en términos de número de sacerdotes y de religiosas, por ejemplo. Fenómeno sorprendente si recordamos los conflictos del periodo revolucionario y las disposiciones constitucionales, algunas de las cuales le atribuían al Estado la autoridad de intervenir en el funcionamiento interno de las iglesias.

En los años setenta la actitud de la Iglesia católica frente a la sociedad empezó a modificarse por la coincidencia de dos procesos paralelos: las políticas reformistas de Luis Echeverría (1970-1976) y de José López Portillo (1976-1982), que ampliaron los canales de participación y los límites de la discusión pública, y la aparición de fracturas en el interior de la propia Iglesia. Entre 1970 y 1982, el sistema político mexicano sufrió importantes ajustes tendentes a absorber los cambios sociales que había acarreado el crecimiento económico del periodo anterior, y que primero se manifestaron en el movimiento estudiantil de 1968. En un lapso de doce años, con el apoyo de tasas de crecimiento apreciables, la estructura del poder ganó en complejidad; se abrieron

nuevos canales para la expresión de las demandas políticas. Se formaron sindicatos y partidos relativamente independientes del Estado; con el fin de dar mayor credibilidad a los comicios se elaboraron nuevas leyes electorales, y se promovió el voto como el instrumento más deseable de cambio político.

Aunque esta liberalización estuvo esencialmente dirigida a las organizaciones políticas, ante su anemia o inexistencia la Iglesia fue uno de los principales beneficiarios de esta apertura, simplemente porque contaba con mayor coherencia doctrinal y estructural. Así, y como ocurrió en otros países latinoamericanos, la Iglesia católica en México también tuvo la oportunidad de participar en la creación de espacios de participación, sólo que aquí el reformismo gubernamental, la gradual pluralización de grupos de interés de todo tipo, y la tradición laica contrarrestaron el potencial de una movilización amplia dirigida por la Iglesia en nombre de los derechos humanos.

La Iglesia también asumió un papel más sobresaliente de liderazgo social como resultado de cambios en su interior. Medellín provocó numerosas contradicciones entre los religiosos y los creyentes mexicanos. Apareció un ala progresista comprometida con la opción por los pobres, ligada a movimientos sociales y a grupos populares. Algunos religiosos se asociaron con grupos guerrilleros; se formaron organizaciones como Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo. Aunque nunca han dejado de ser una minoría, en ese tiempo fueron una "respetable minoría" que indujo a la jerarquía a puntualizar las posiciones oficiales sobre los más diversos temas; luego, las actividades de los cristianos de izquierda propiciaron un acercamiento con el gobierno, el cual permitió que las autoridades eclesiásticas lidiaran en forma relativamente autónoma con esos grupos.

Ante el proceso general de pluralización del catolicismo de los años setenta, en México la Iglesia adoptó las posturas tolerantes del Vaticano, conforme a su tradicional dependencia. Los grupos disidentes no eran reprimidos en forma directa, eran suavemente marginados y la ausencia de respaldo oficial culminaba en su desaparición; al menos así ocurrió con las organizaciones antes mencionadas, Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo. En términos generales, durante los años del reformismo, la moderación política dominó las actitudes del episcopado, misma que se expresaba en obediencia al Vaticano y críticas limitadas al Estado mexicano desde posiciones antiautoritarias, cercanas a las de la derecha democrática.

La visita del Papa a México en 1979 impuso un ritmo nuevo al gradualismo de la Iglesia local. Cada uno de los actos celebrados en esa ocasión se convirtió en una reunión masiva donde las expresiones del

fervor religioso eran en sí mismas un desafío a la autoridad pública. Esta experiencia fue utilizada por la jerarquía como una constatación de la fuerza popular del catolicismo y de la legitimidad de sus demandas.

En el periodo anterior, el progreso de la Iglesia de alguna manera había sido coordinado con el propio Estado. Entonces se negociaron temas fundamentales como la reforma educativa o la planificación familiar, de suerte que prevalecía un concordato informal. La diferencia entre estos años y los que siguieron estriba en la creciente autonomía de la Iglesia católica frente al Estado y en la intensificación de la presencia del Vaticano en México.

Este desarrollo coincidió con el inicio de una de las crisis políticas más graves del México contemporáneo. El final del gobierno de José López Portillo en diciembre de 1982, transcurrió en una atmósfera de descomposición política y de desprestigio de las autoridades gubernamentales, que se tradujo en un debilitamiento del propio Estado, agravado por las políticas de ajuste económico y de reforma estructural adoptadas por su sucesor, que perseguían reducir la intervención de la autoridad pública en la vida social. Este fenómeno, que muchos interpretaron como resultado de una operación de suma-cero entre el Estado y la sociedad en la que la pérdida de uno era la ganancia de la otra, creó una situación de fluidez en la que todos los actores políticos, la Iglesia incluida, vieron la posibilidad de avanzar sus propias posiciones. El gobierno de Miguel de la Madrid, por su parte, se comprometió desde un principio a respetar el pluralismo de la sociedad y a ajustar el Estado a la realidad. Al hacerlo abrió la puerta a las demandas de una Iglesia que había optado por inscribir la defensa de sus intereses particulares dentro del ámbito más amplio y efectivo de los derechos humanos.

Más aún, uno de los argumentos más utilizados por las propias autoridades eclesásticas había sido que la constitución ignoraba la realidad social y religiosa del país, en la medida en que al negar personalidad jurídica a la Iglesia pretendía desconocer la existencia de una institución que representaba a casi 90% de la población. De manera que cuando el presidente De la Madrid ofrecía cambiar las instituciones de gobierno en el sentido que lo dictaba la realidad estaba sentando las bases del futuro acuerdo con la Iglesia católica.

Hasta entonces las relaciones Estado-Iglesia se habían caracterizado por la ambigüedad, si por ello entendemos una relación en la que no han sido aclarados ni los límites de acción de las partes, ni el contenido de esta relación o incluso su naturaleza. En el periodo 1982-1988, sin embargo, se precisó el perfil esencialmente armonioso de esta relación, y entre autoridades gubernamentales y eclesásticas se impuso el

reconocimiento de que era necesario un cambio institucional. Así, el tema de la posición jurídica de la Iglesia fue una importante fuente de controversia pública, no sólo por las negociaciones que al respecto entablaron el gobierno y la jerarquía, sino porque obispos, sacerdotes y militantes católicos, participaron como tales activamente en política, sumándose a las demandas de democracia de grupos más amplios.

La activación de la Iglesia no benefició a un partido en particular —aunque se publicitaba mucho más su apoyo al Partido Acción Nacional (PAN), históricamente más próximo a ella y a la doctrina social— pero en forma bastante pragmática la Iglesia mostró una gran flexibilidad para adaptarse al medio, de suerte que en cada caso su preferencia partidista fue un reflejo del equilibrio de fuerzas local. En Chihuahua, donde la oposición de clases altas y medias encabezó una formación política mayoritaria, respaldó al PAN; en el estado de México las autoridades eclesiásticas trabajaron armónicamente con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y en el sureste del país, en Oaxaca y en Chiapas, se pronunciaron por las organizaciones de izquierda que recogían con mayor fidelidad los problemas locales.

La combinación de recesión e inflación, y el desmantelamiento del intervencionismo estatal propiciaban el descontento y la fragmentación social. En estas condiciones es muy probable que el gobierno de De la Madrid haya considerado que la religión católica y la Iglesia podían aportar una cohesión alternativa que contribuyera a estabilizar el cuadro político. En todo caso la colaboración entre ambos actores fue clara en momentos conflictivos como las elecciones del estado de Chihuahua en 1986, cuando los obispos de la entidad decidieron cerrar los templos para protestar contra las irregularidades del proceso electoral. La fuerza de esta amenaza no residía exclusivamente en que el tema de las elecciones fuera durante los años 1983-1988 uno de los puntos más sensibles de un equilibrio político frágil, sino también en el hecho de que evocaba el inicio de la Cristiada de 1926, y el potencial de la Iglesia para organizar una movilización contestataria. El gobierno federal solicitó y obtuvo la intervención de autoridades jerárquicas superiores —personificadas por el delegado apostólico, Girolamo Prigione, quien a su vez se apoyó en la curia— para que los obispos de Chihuahua depusieran su rebeldía.

Por otra parte, después de los sismos de 1985 la Iglesia fue prácticamente la única organización social que reaccionó en forma coherente después del desastre; contaba con redes de organización que brindaron la infraestructura adecuada para proporcionar ayuda a los damnificados. Esta coyuntura le ofreció la oportunidad de recuperar prestigio como institución asistencial y desinteresada.

Pero su acción no se limitó a momentos espectaculares, sino que, y a diferencia del largo periodo anterior en que la Iglesia hablaba sólo de temas asociados con sus propios intereses o con la moral y sólo vagamente de otros, durante todo el sexenio las autoridades eclesiásticas externaron sus opiniones respecto a la crisis económica, la inflación, la renegociación de la deuda externa, y, en general, cualquier asunto de interés público, ejerciendo su apostolado como una función de orientación de la feligresía en todos los ámbitos de la vida social. Es probable que su objetivo no haya sido tanto influir de manera efectiva en cada uno de estos temas, sino abrirse un espacio en la opinión pública, labrarse una posición de liderazgo social en la cual pudiera apoyar sus relaciones con el Estado.

EL LUGAR DE LA IGLESIA MEXICANA EN LA RESTAURACIÓN CATÓLICA

El pontificado de Juan Pablo II ha tenido un impacto de revitalización considerable sobre la vida interna de la Iglesia católica mexicana. Los años setenta fueron un tiempo de crisis de vocaciones, defecciones sacerdotales, reorientación de órdenes religiosas, pero en los últimos años esta tendencia se ha revertido. Durante su visita a México en 1990, el Papa afirmó que había más de 12 000 sacerdotes religiosos y diocesanos en el país y cerca de 32 000 religiosas, cifras que indican un crecimiento de más de 50% en relación con 1968.

Por otra parte, la ofensiva antiautoritaria en México ha tomado la forma de un apoyo condicionado al Estado que, sin precipitar una ruptura, promovía actitudes críticas. Esta táctica logró aliviar algunas de las tensiones que Medellín había generado en el interior del conjunto eclesial, porque supuso una participación activa de la Iglesia en los asuntos terrenales y porque con ella los sacerdotes asumieron una responsabilidad social —si bien limitada—, que era en última instancia la demanda de los católicos progresistas que repudiaban las componendas y la complicidad Estado-Iglesia del periodo anterior. Así, las fracturas, nunca muy profundas ni numerosas, han sido superadas.

No obstante, la unidad y la autoridad siguen siendo dos de los temas importantes para Juan Pablo II. Al menos es lo que se desprende de la visita de 1990 en la que enfatizó la noción de que “la Iglesia es una sola”, una comunión en la que reina la fraternidad, pero que da cabida a la diversidad de ministerios. Esta misma comunión, en cada Iglesia local, está presidida por un obispo, unido al Papa como Obispo de Roma y Sucesor de Pedro. El Papa, a su vez, es el centro de la

comunidad episcopal, ya que está a la cabeza de la Iglesia que “preside en la caridad”.

Este llamado a la unidad, sin embargo, parece responder a problemas distintos de los que pudiera plantear la teología de la liberación que, como se señaló antes, en México siempre ha sido débil. Aunque no dejó de condenar la interpretación de la “opción por los pobres” que se regía por la “falaz teoría de la lucha de clases” y la incomprensible insistencia de “algunos hijos de la Iglesia en estas tierras” de “presentar como viables unos modelos cuyo fracaso es patente en otros lugares del mundo”, Juan Pablo II hizo hincapié en otros temas. Calificó de “grave” el problema de las sectas, que si bien afecta a todos los países de América Latina, y de Centroamérica en particular, en el caso de México ha adquirido proporciones alarmantes ya que más de medio millón de católicos han pasado a sectas religiosas en los últimos diez años poniendo en peligro “la identidad católica de México”, según palabras del propio Juan Pablo II.

El segundo problema que apuntó fue el del secularismo, que “aleja de la conciencia de los hombres la referencia a su destino trascendente”. En ambos casos, la expansión de las sectas y la desacralización de la vida cotidiana, es probable que el Papa mantenga el mismo temor al contagio que en la década anterior asomaba en su visión de México y Centroamérica. Es aquí donde se mide la dimensión internacional de la Restauración Católica en este país, porque de la misma manera que la irradiación del Sur podía afectar al Norte, ahora se busca que el fortalecimiento del catolicismo mexicano, de una “cultura cristiana”, sea un polo de atracción en la región.

La fidelidad vaticana de la Iglesia de México ha servido para fortalecer las posiciones de Roma en América Latina. Así por ejemplo, en el curso del Sínodo Extraordinario de 1985, el cardenal mexicano Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo primado de México, leyó “en tono obsequioso” una declaración en la que expresaba “gratitud especial” a la Congregación para la Doctrina de la Fe por condenar los errores de “. . . una cierta teología de la liberación que, con la así llamada Iglesia popular, ha causado mucho daño entre los creyentes”.³⁰

Los conflictos centroamericanos mantuvieron viva la división en el interior de la Iglesia mexicana durante los años ochenta. El ala que simpatizaba con la teología de la liberación —encabezada por el antiguo obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo— apoyó indefectiblemente a la Iglesia popular y a la Revolución sandinista —que incluso condecoró a Méndez Arceo, mientras que las posiciones oficiales del

³⁰ Hebblethwaite, *op. cit.* p. 61.

episcopado eran idénticas a las del Vaticano, esto es, condenatorias en el caso de Nicaragua, hostilidad que se acrecentó naturalmente después del viaje de Juan Pablo II en 1983.

En el caso de El Salvador, en cambio, la Iglesia mexicana ha desempeñado un papel de mediación entre su hermana salvadoreña y el gobierno. El arzobispo Corripio Ahumada era uno de los asistentes a la misa durante la cual fue asesinado el obispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980. Su presencia podía ser interpretada no solamente como un gesto fraterno, sino como el ejercicio de una función vicaria cuyo propósito era moderar el creciente compromiso del obispo salvadoreño con organizaciones radicales, que hubiera podido conducir a la "nicaragüización" de la Iglesia en El Salvador. Por esta razón, durante su visita a Centroamérica en 1983, el mensaje del Papa en San Salvador se concentró en el tema de la reconciliación y del diálogo, distanciándose en cierta forma de la política del gobierno de Ronald Reagan que se oponía a toda solución que implicara el reconocimiento político de la guerrilla salvadoreña.

El agravamiento de la situación en ese país y la persecución de la Iglesia por parte de grupos de extrema derecha demandó la intervención directa del Papa, quien, desconfiado siempre de las relaciones horizontales en el interior de la Iglesia, recurrió a los nuncios para extender el "largo brazo" del Vaticano hasta Centroamérica. Por otra parte, la decisión de retirar a la jerarquía mexicana de la diplomacia en esa región también pudo haber sido resultado del cálculo del potencial divisionista del tema, por una parte, y por la otra, de las fricciones que una intervención de esa naturaleza podía provocar con el propio gobierno mexicano cuya política centroamericana despertaba grandes dudas entre la jerarquía. Sin embargo, en 1989 se anunció que la Iglesia mexicana sería testigo de las conversaciones de paz entre el gobierno y la guerrilla salvadoreña que se desarrollaron en la ciudad de México.

CONCLUSIONES

La celebración del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de América en 1992 será una ocasión propicia para que el Papa Juan Pablo II monte de manera espectacular la Nueva Evangelización para América Latina que anuncia desde hace ya varios años. Ha hecho este anuncio sin cuidarse demasiado de las connotaciones que puede tener en una región en la que la primera evangelización significó destrucción de las culturas locales y desarticulación social.

Los objetivos de esta nueva empresa católica parecen ser igual de

ambiciosos que los de antes, porque se propone una restauración que abarque todos los aspectos de la vida humana y no solamente los religiosos. Al menos es lo que sugiere la declaración papal de que se trata de: "... tutelar, favorecer y consolidar una 'cultura cristiana', es decir, que haga referencia y se inspire en Cristo y en su mensaje". La Iglesia católica mexicana parece bien dispuesta a apoyar esta reconquista espiritual, tanto por sus recursos, como por sus características y su propia inclinación. El desafío cultural que ha lanzado la apertura de México al exterior puede ser su mejor aliado.