

LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA Y EL REFORMISMO AUTORITARIO

SOLEDAD LOAEZA

UNO DE LOS ACONTECIMIENTOS políticos y sociales más sobresalientes en el sexenio del presidente José López Portillo, fue la visita del Papa Juan Pablo II a México en enero de 1979. Este viaje tenía de suyo un carácter extraordinario por el hecho de que el líder máximo de la Iglesia católica se desplazara al continente americano unas cuantas semanas después de su coronación para inaugurar la Tercera Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en la ciudad de Puebla. En esa reunión se discutirían temas espinosos para el clero de la región, relativos a su postura frente al Vaticano y sus respectivas sociedades. Además, el viaje de Juan Pablo II a México era extraordinario en virtud de la turbulenta historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en este país. La huella de sus conflictos está presente en la Constitución actual, que niega personalidad jurídica a las Iglesias y derechos cívicos a los miembros del clero, y establece cortapisas explícitas al ejercicio de las actividades que son propias de su magisterio; además, el Estado mexicano no mantiene relaciones diplomáticas con el Vaticano.

La visita del Papa resultó también extraordinaria por el interés y el entusiasmo que despertó en todas las clases sociales. El fervor religioso de grandes sectores de la sociedad mexicana alcanzó su punto culminante en esa ocasión, estimulado por el carácter masivo de los homenajes al Papa Wojtila y por la personalidad misma del pontífice. El éxito del viaje en términos de lo que se denomina el “poder de convocatoria” de la Iglesia fue completo. Cada acto público del Papa en la ciudad de México y en las ciudades de provincia que visitó, fue un encuentro multitudinario en el que las expresiones de fe dejaban entrever un dejo de desafío al poder público por parte de las autoridades eclesíásticas, del clero y de todos los participantes en general. Un inflamado comentarista de la visita afirma, no sin exageración: “(Ahora) hay dos Méxicos: uno, el de antes de la venida de Juan Pablo II; otro, el de después.”¹ Es indudable que desde 1979 se han operado cambios en la vida política de este país que pueden relacionarse con la presencia del Papa en México. De ellos, el más evidente es la mayor visibilidad de la comunidad eclesial —autoridades jerárquicas, base clerical y cuerpo de laicos— como actor político. Ciertamen-

¹ Francisco J. Perea, *El Papa en México: presencia y mensaje de Juan Pablo II*, México, Diana, 1979, p. 268.

te, el viaje del Papa a México puede verse como el inicio de una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre la Iglesia y la sociedad; pero la visita fue también la culminación de un proceso de cambio de la Iglesia mexicana, de su posición en la estructura del poder, así como de mutaciones del sistema político en general.

El viaje de Juan Pablo II a México, que infringió varias de las disposiciones constitucionales relativas a la Iglesia,² no se explica nada más como resultado de una decisión personal del presidente de la República, José López Portillo. Una interpretación así de simple deja de lado aspectos de ese acontecimiento vinculados con transformaciones relativamente recientes del sistema político mexicano, y con las continuidades culturales que subyacen a la sociedad. Algunos intentaron restar importancia a la visita del Papa reduciéndola a una anécdota; sin embargo, un examen detenido de este acontecimiento descubre las profundas contradicciones generadas por los cambios que las autoridades públicas han inducido en las estructuras del poder con el fin de absorber demandas y protestas sociales en un marco de estabilidad. Es decir, las tendencias a la participación de los católicos en la vida social del país en cuanto tales, se inscriben dentro del proceso de reformismo político que se ha desarrollado en México desde hace más de veinte años y que se acentuó en los dos últimos sexenios.

La creciente visibilidad política que adquirió la Iglesia en México a lo largo de los años setenta, debe analizarse a partir de la convergencia de dos procesos paralelos. En primer lugar, la politización de la institución eclesiástica en este período obedeció a cambios ocurridos en su interior, cuya expresión más concreta fue la configuración de dos alas antagónicas en el clero mexicano, una progresista, próxima a posiciones políticas de izquierda, y la otra conservadora, aunque no por ello menos activa políticamente. En segundo lugar, este fenómeno fue también una respuesta al reformismo de los gobiernos de Luis Echeverría (1970-1976) y de José López Portillo (1976-1982), que ampliaron los términos del debate político y los márgenes del juego del poder.

La década de los setenta es un período de enorme importancia para la Iglesia mexicana en lo que se refiere a cambios y desarrollos internos. Aquí trataremos brevemente esta cuestión; nuestro objetivo se limita a analizar las relaciones entre la institución eclesiástica y el poder, concretamente, el acomodo de la jerarquía a los cambios políticos de los años setenta.

² El artículo 3 de la Constitución establece que la educación primaria, secundaria y normal será laica; prohíbe a las corporaciones religiosas y a los ministros de los cultos impartir educación a obreros y campesinos. El artículo 5 prohíbe el establecimiento de órdenes religiosas. El artículo 27 establece que las Iglesias no están facultadas para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, y que los templos destinados al culto público son propiedad de la Nación, así como todos los edificios —obispos, casas curales, seminarios, asilos, colegios— destinados a la administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso. El artículo 130 niega personalidad jurídica a las Iglesias; estipula que para ejercer el culto hay que ser mexicano por nacimiento; señala que los ministros del culto no podrán hacer crítica pública de las leyes fundamentales del país, de las autoridades ni del gobierno, y que no tendrán voto ni activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos.

LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PLURALISMO LIMITADO MEXICANO

El comportamiento político de la Iglesia católica mexicana puede explicarse a partir de varias dimensiones: la religiosa, la social, la histórica y la propiamente política (las relaciones de la Iglesia con el poder). Este análisis presupone que el papel político de la Iglesia y la manera como interviene en la política, están determinados más por las formas como se organiza y ejerce el poder en la sociedad que por el grado de religiosidad de la población o por la estructura de clases.³

El sistema político mexicano muestra dos rasgos característicos que permiten definirlo como un régimen autoritario: la concentración del poder y la limitación de la participación.⁴ El primero de ellos se ha expresado en un pluralismo político limitado. A diferencia de los sistemas democráticos, donde el pluralismo social puede expresarse en un pluralismo político casi ilimitado, el régimen autoritario restringe el número de actores que luchan por el poder. En el caso mexicano, el acceso al poder político está reservado a los miembros de un partido dominante estrechamente vinculado con el Estado —el Partido Revolucionario Institucional (PRI)— y a los miembros de la administración pública; pero el pluralismo limitado mexicano incorpora a otros actores que intervienen en la vida política como grupos de presión, y que representan intereses particulares. No aspiran a ejercer directamente el poder, sino a intervenir en el proceso de decisiones; el ejemplo típico son las organizaciones empresariales. Algunos autores consideran que también la Iglesia católica mexicana juega un papel de grupo de presión, porque al igual que las organizaciones especializadas económicas o gremiales pretende influir sobre las decisiones gubernamentales que le conciernen, no substituir a las autoridades políticas. Su interés y sus objetivos serían limitados: asegurarse un tratamiento legal especial, privilegios económicos y la posibilidad de intervenir en el proceso educativo.⁵ Este tipo de análisis resulta restrictivo, porque como lo ha demostrado ampliamente la Iglesia en los últimos diez años, sus objetivos son mucho más generales que los arriba señalados. Es posible que en ocasiones, respecto a ciertos temas como la educación o la planificación familiar, la Igle-

³ Un análisis de las funciones que desempeñan las Iglesias en los regímenes de pluralismo limitado, lleva a la conclusión de que las organizaciones religiosas desempeñan un papel político similar en todos estos regímenes, aunque las estructuras sociales de los países en cuestión difieran marcadamente. (Comparar, por ejemplo, México y la España franquista.) Véase Guy Hermet, "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité", *Revue Française de Science Politique*, 23 (1973), pp. 439-472.

⁴ Juan Linz desarrolló el modelo analítico del sistema autoritario para explicar el caso de la España franquista; véase su artículo "Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en Stanley G. Payne (ed.), *Política y sociedad en la España del siglo XX*, Madrid, Akal, 1978, pp. 205-263. Posteriormente, muchos autores usaron el modelo para estudiar el caso mexicano; véanse, entre otros, Susan Kaufman Purcell, *The Mexican Profit-Sharing Decision. Politics in an Authoritarian Regime*, Berkeley, University of California Press, 1975, y Rafael Segovia, *La politización del niño mexicano*, México, El Colegio de México, 1975.

⁵ Véase, por ejemplo, Otto Granados Roldán, *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*, México, UNAM, 1981 (Cuadernos de Humanidades, núm. 17).

sia actúe como grupo de presión; pero dado que todavía es un marco de referencia para la mayoría de la población y por ende constituye un centro muy importante de agregación social, difícilmente puede afirmarse que represente a un grupo social limitado.

El pluralismo limitado significa, además de una concentración del poder muy marcada, un número restringido de canales para la expresión de las demandas sociales. De ello se deriva la segunda característica general del régimen autoritario: la desmovilización y la limitación de la participación al ámbito electoral o al de las organizaciones controladas por el propio Estado. En México, el partido dominante incorpora organizaciones de artesanos, de obreros y de campesinos en beneficio de la autoridad del Estado, y no, como lo sostiene el discurso oficial, para asegurar su participación política. Se les incluye para neutralizarlas. Históricamente, este fenómeno ha restado credibilidad a los sindicatos y a los partidos como órganos representativos de los intereses de sus agremiados. El régimen mexicano nunca ha adoptado una doctrina de partido único y tampoco ha renunciado a las formas de la democracia plural, pero los partidos de oposición no han podido desarrollarse como organizaciones sociales autónomas, capaces de desafiar la fuerza y la omnipresencia del partido oficial. Por otra parte, la esencia autoritaria y dirigista del Estado y su necesidad de asentar su legitimidad sobre el control de los grandes grupos sociales, se han traducido en una marcada intolerancia frente a las tendencias hacia la organización política independiente.

Paralelamente a las organizaciones estrictamente políticas, el régimen autoritario permite la existencia de organizaciones sociales relativamente independientes del poder que sería difícil suprimir dada su importancia económica (las organizaciones empresariales), su alcance, arraigo y legitimidad en la sociedad (la Iglesia católica en México), porque mantienen una neutralidad política, sobre todo en tiempos normales (los colegios de profesionistas y los clubes mutualistas), o porque no representan una amenaza para el monopolio del poder que detenta el Estado. En los regímenes autoritarios, este tipo de organizaciones que no son específicamente políticas pueden cumplir algunas de las funciones que corresponderían a los partidos. La Iglesia en México ha asumido este papel; no se propone como relevo político, pero representa intereses, participa mediante la educación en la formación de las élites,⁶ proporciona orientaciones ideológicas, forma opinión y constituye una instancia de mediación entre el Estado y la sociedad. La Iglesia en México tiene las características de una institución "parapolítica".⁷ Hasta ahora, ningún partido de opo-

⁶ La accidentada historia de la Iglesia mexicana en la primera mitad del siglo XX ha encubierto la enorme importancia de su función como formadora de élites económicas, políticas y, desde luego, sociales. Las políticas educativas del Estado mexicano y en general su compromiso con las clases populares, dieron lugar —sobre todo después de 1940— a que la Iglesia concentrara sus actividades en la educación privada destinada a las clases media y alta, terreno privilegiado de reclutamiento de las élites mexicanas. Esta especialización de grupo social se acentúa en el nivel medio. Los estudios que se han hecho sobre las élites en México se concentran en la educación universitaria como variable de identificación de estos grupos privilegiados, descuidando la educación media y la crucial distinción entre escuelas privadas y públicas en este nivel.

⁷ Véase G. Hermet, art. cit., p. 440.

sición ha logrado ni la presencia ni la credibilidad social de que goza la Iglesia como centro de organización social independiente del Estado.

La fuerza de la Iglesia en México puede medirse en la casi universalidad del catolicismo en la sociedad mexicana y en la persistencia de los valores asociados con esa tradición, que forman el código social predominante. Pero a estas funciones ideológicas hay que añadir las "funciones logísticas"⁸ de estructuración de la sociedad que realiza la Iglesia a través de las parroquias, escuelas, asociaciones piadosas, organizaciones de laicos y obras pías que mantiene,⁹ las cuales componen un andamiaje de apoyo a la acción de la Iglesia. La importancia de esta red organizativa reside en que proporciona un gran potencial de movilización, que es el capital político de la Iglesia. En los últimos veinticinco años, este potencial se ha empleado con diversos propósitos y en grados variables; en los niveles local y nacional se ha utilizado como carta de negociación con el Estado. Así ocurrió cuando aparecieron los libros de texto gratuitos en 1961 y 1962, al inaugurarse la Basílica de Guadalupe en 1976 y en ocasión de la visita del Papa en 1979, para no mencionar los continuos incidentes que ocurren en ciudades pequeñas, donde el párroco organiza la lucha de los feligreses contra extraños "peligrosos" o incluso contra las autoridades locales.¹⁰

No es el objetivo de este artículo hacer una historia del proceso por el cual la Iglesia católica mexicana pasó de la oposición contrarrevolucionaria (1917-1938) a la colaboración postrevolucionaria (1939-1960) y a la oposición reformista que encarna actualmente; pero cabe mencionar que desde los años sesenta la Iglesia ocupaba —acentos más acentos menos— la posición de instancia substitutiva que hemos descrito. Baste decir que para asegurarse tal posición la Iglesia adoptó, en los años cuarenta y cincuenta, una política de "complicidad equívoca"¹¹ con el Estado. En ese período, la jerarquía eclesiástica

⁸ Véase el artículo de Hermet ya citado.

⁹ Según datos del arzobispado de México, en 1979 el 92% de la población se declaraba católica. Los centros pastorales del país (diócesis, prelaturas, vicariatos apostólicos, parroquias, estaciones misionales e iglesias) sumaban 6 018, con un promedio de más de 10 000 habitantes, y contaban con 361 jardines de niños, 1 552 escuelas primarias con 586 850 escolares, 952 escuelas de educación media con 237 764 alumnos, e institutos de enseñanza superior con casi sesenta mil estudiantes. La Iglesia proporciona también servicios de salud en 167 hospitales, 205 dispensarios, dos leprosarios, 127 asilos, 174 orfanatorios, 162 centros de asesoría conyugal y 208 institutos de investigación (Teresa Gurza, "Censo: 60.6 millones de mexicanos son católicos", *Unomásuno*, 9 de octubre de 1981.

¹⁰ Son muy numerosos los incidentes cotidianos, sobre todo en comunidades pequeñas en las que el párroco moviliza a la población por diferentes razones. Cito uno relativamente reciente. En enero de 1977, el párroco de Huixquilucan, Estado de México, instó a sus feligreses a apresar a una familia cuyo padre fue acusado de fraccionar "terrenos eclesiásticos". Dice la crónica: "Después de una oratoria, la muchedumbre estuvo de acuerdo en destruir el establecimiento de Paulino Escobedo [el fraccionador]. Alrededor de las nueve de la mañana, se dirigieron con palos y piedras a la tienda de abarrotes del aludido y destruyeron todo lo que a su paso encontraron." ("Un cura párroco incita al pueblo a la violencia", *El Día*, 13 de enero de 1977.)

¹¹ Guy Hermet elaboró la noción de "complicidad equívoca" para describir las relaciones entre la Iglesia y la dictadura franquista en el período posterior a 1966, cuando la Iglesia pretendía distanciarse del Estado sin renunciar a las ventajas jurídicas y materiales que derivaba de su asociación. En el caso mexicano, la complicidad equívoca describe una situación en la que la Igle-

asumió el *status* de subordinación que le asignaban las autoridades políticas, al tiempo que se fortalecía y sentaba las bases de su futura autonomía relativa. En este arreglo la Iglesia cumplía una función de apoyo al aparato de dominación ideológica; así, el régimen supo acoger —a pesar de su pasado rabiosamente jacobino— a la Iglesia constantiniana de Luis María Martínez, y capitalizar en beneficio de su política de desmovilización social el mensaje católico tradicional: la condena de la lucha de clases y del comunismo, las exhortaciones a la resignación social y a buscar la salvación en un reino que no es de este mundo. En el sistema político, esta solución de integración hizo de la Iglesia una pieza muy importante, cuya colaboración con el Estado adquirió para éste las proporciones de una necesidad, a medida que los desequilibrios del desarrollo hicieron urgente mantener la disciplina social. La Iglesia, por su parte, supo beneficiarse del acuerdo, y a lo largo de estos años hizo acopio de fuerzas y llevó a cabo una acelerada restauración interna y externa, de suerte que a principios de los sesenta ocupaba una posición similar, en términos numéricos, a la de otras Iglesias latinoamericanas que nunca habían sufrido persecución ni tenido enfrentamientos con el Estado.¹²

Un aspecto de la complicidad equívoca es que permitió a la Iglesia mantener su credibilidad como instancia independiente del Estado, a pesar de la colaboración. No obstante los múltiples datos que demuestran la alianza entre autoridades gubernamentales y eclesiásticas,¹³ los contactos siempre fueron informales, aunque estrechos. El Estado nunca renunció a la tradición anticlerical de la que se decía heredero y la Iglesia tampoco cedió en su oposición fundamental a un Estado que, desde su punto de vista, infringe algunos de los derechos esenciales de la persona: las libertades de enseñanza, creencia, expresión y asociación. A partir de esta divergencia fundamental respecto a los alcances legítimos del Estado en la vida social, la Iglesia mexicana se ha labrado, desde 1917, una tradición de instancia defensora de la sociedad; tradición que está por encima de las discrepancias ideológicas. Desde esta perspectiva, un reformismo político que pretenda reconocer y dar cabida a las demandas sociales fortalecerá la presencia y la intervención de la Iglesia en las luchas por el poder. Más aún, el reformismo electoral que ha sido la piedra de toque

sia pretende identificarse con el Estado y derivar de ello ventajas jurídicas y materiales sin renunciar a su posición original. Véase Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, París, Preses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980, vol. 1, p. 359.

¹² En 1960, México tenía una proporción de habitantes por sacerdote inferior a la de los países centroamericanos y a la de Brasil, pero comparable a la de Venezuela y Perú (Isidoro Alonso, *La Iglesia en América Latina*, Madrid, Feres, 1964, pp. 208-209).

¹³ Además de participar en actos públicos conjuntos como la inauguración de la Plaza de las Américas de la Basílica de Guadalupe, que en 1952 presidió el entonces presidente Miguel Alemán, el episcopado colaboraba con el Estado invitando a los católicos a apoyar decisiones de política exterior o campañas sanitarias. Un estudio de las colonias populares de la ciudad de México demuestra, por ejemplo, que la capacidad de gestión del PRI para obtener servicios públicos le asegura el apoyo del párroco en la comunidad beneficiada, a pesar de que ideológicamente éste pueda considerarse más próximo al Partido Acción Nacional. (Susan Eckstein, *The Poverty of Revolution. A Study of Social, Economic and Political Inequality in a Center City Area. A Squatter Settlement and a Low Cost Housing Project in Mexico*, tesis, Columbia University, 1972, pp. 271 *et passim*).

de la paulatina liberalización de la vida política mexicana, corresponde a la táctica que desde los años treinta promueve en México la Iglesia, manifestar con el voto la oposición al Estado. Después de la derrota de la Cristiada y por recomendación pontificia,¹⁴ las autoridades eclesiásticas renunciaron definitivamente a los métodos violentos e insistieron en que los católicos deberían defender sus intereses ejerciendo su derecho de voto.

EL REFORMISMO AUTORITARIO

El cambio de gobierno del 1º de diciembre de 1970 fue precedido por innumerables conjeturas: se pensaba que el sucesor de Gustavo Díaz Ordaz —Luis Echeverría, su antiguo Secretario de Gobernación— estaba destinado a mantener la política intolerante y represiva de los meses anteriores.¹⁵ En ese momento parecían insuperables las secuelas del movimiento estudiantil de 1968, y para muchos el silenciamiento por la fuerza de críticas, oposiciones y resentimientos era el único medio de estabilización. Seis años después, en 1976, resurgió el fantasma del endurecimiento del sistema como respuesta al descontento de los empresarios y otros sectores sociales ante la crisis económica y la subsecuente política de austeridad que aplicó José López Portillo al llegar al poder.¹⁶ Pero en 1970 y 1976 el reformismo político logró conjurar las más negras predicciones.

Entre 1970 y 1982, el sistema político mexicano sufrió mutaciones tendientes a asimilar los cambios sociales producidos por el crecimiento económico, resolviendo así la crisis de legitimidad que habían precipitado los enfrentamientos de 1968. En ese período la estructura del poder ganó en complejidad; se desarrollaron nuevos canales para la expresión de demandas sociales y surgieron organizaciones sindicales y partidistas relativamente independientes del Estado, el cual permitió, como en China a finales de los años cincuenta, que “brotaran las cien flores”. La autocrítica se impuso como el signo de los tiempos políticos. Se reconoció la legitimidad de las protestas sociales, siempre y cuando se expresaran a través de canales institucionales; en forma paralela, se reprimió duramente la guerrilla.¹⁷ La prensa crítica prosperó y se multi-

¹⁴ Véase, por ejemplo, la exhortación de Pío XI a los católicos mexicanos para que cumplan con sus deberes cívicos y no descuiden su derecho a votar ni su derecho a formar partidos políticos. (“Carta apostólica sobre la situación religiosa en México”, *Christus*, 1937, núm. 18, pp. 388-399). Desde entonces, el clero mexicano ha cumplido religiosamente con esta disposición del Papa, y cada período electoral invita a la feligresía a votar.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Carlos Pereyra, “Los límites del reformismo”, en Rolando Cordeira (ed.), *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 368-390 (Lecturas, 39).

¹⁶ José Luis Reyna, “Estado y autoritarismo”, *Nueva Política* 1 (1976), pp. 75-98. En 1982, la nacionalización de la banca (que provocó reacciones negativas en varios sectores sociales) reavivó ese temor. Véase Robert E. Scott, “Necesidad de actualizar el sistema político mexicano”, en *Perspectivas del sistema político mexicano*, México, PRI, Comité Ejecutivo Nacional, 1982, pp. 49-52.

¹⁷ En cuanto a los movimientos de extrema izquierda que se desarrollaron en los años setenta y la represión de que fueron objeto, véase Gustavo Hirales, “La guerra secreta”, *Nexos*,

plicaron los órganos de expresión, sobre todo los de las clases medias. A diferencia de las soluciones de inclusión que había practicado anteriormente la élite política (en particular la creación del partido oficial en 1929 y sus transformaciones en 1938),¹⁸ el reformismo autoritario de los años setenta se llevó a cabo alrededor del partido oficial, ya no en su interior. Este reformismo significó la ampliación de la arena política y del número de participantes en el juego del poder. Su objetivo era ensanchar los márgenes de tolerancia del sistema mediante el fortalecimiento de los partidos de oposición, encauzar la protesta por la vía electoral, y canalizar de esta manera demandas que en circunstancias adversas pudieran tener efectos disruptivos. La liberalidad gubernamental en este período fue más allá de la simple tolerancia a la crítica y a la organización independiente. Se introdujo importantes reformas legislativas con el fin de aumentar la credibilidad de los procesos electorales y estimular esta forma de participación.¹⁹

El antecedente de esos cambios son las diputaciones de partido, creadas en 1962 con el objeto de guiar la actividad política —en particular la de los grupos empresariales— hacia los partidos “sin desfigurar las instituciones firmemente arraigadas en la conciencia nacional”.²⁰ Jesús Reyes Heróles, quien como diputado federal en la XLV Legislatura apoyó en el Congreso esta iniciativa, en 1971 consideró los cambios a la Ley Federal Electoral que proponía el gobierno —cuyo objeto era captar el voto de los jóvenes y fortalecer los partidos minoritarios— como un paso más en el mismo sentido. La Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales (LOPPE) de 1977 —en cuyo diseño intervino directamente Reyes Heróles, como Secretario de Gobernación y presidente de la Comisión Federal Electoral (CFE)— tiene los mismos objetivos y características que los proyectos de reforma anteriores. En primer lugar, se presenta como una concesión del Estado a través del Ejecutivo, y no como una iniciativa partidista, por ejemplo. Al inaugurar los trabajos de la CFE sobre la reforma política, el 21 de abril de 1977, Reyes Heróles dijo:

1982, núm. 54, pp. 33-43; y Christopher Domínguez, “Quién es quién en la izquierda mexicana”, *Ibid.*, pp. 28-32.

¹⁸ Para la historia del partido oficial (PNR-PRM-PRI) como manifestación de la tendencia del sistema político a la incorporación (que es una respuesta a las demandas sociales de participación), véase Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo régimen*, México, Siglo XXI, 1982.

¹⁹ La reforma política de Luis Echeverría estuvo destinada a los jóvenes que en 1968 mostraron su repudio al autoritarismo; Echeverría trató de incorporarlos satisfaciendo las que, según él, eran demandas de participación. La consecuencia más palpable de su proyecto fue no tanto el aumento de la participación electoral cuanto el rejuvenecimiento de los cuadros medios y superiores de la administración pública y, parcialmente, del partido oficial. En el estímulo verdadero a la participación electoral, fue más importante la Ley de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales de 1977. Véase Matilde Luna, “Las transformaciones del régimen político mexicano en la década de 1970”, *Revista Mexicana de Sociología*, 45 (1983), pp. 453-472; Jesús Reyes Heróles, “Avanzamos o retrocedemos”, *Línea*, 30, pp. 335-354; Rafael Segovia, “La reforma política: el Ejecutivo federal, el PRI y las elecciones de 1973”, *Foro Internacional*, 45 (1974), pp. 305-330, y del mismo autor, “Las elecciones federales de 1979”, *ibid.*, 20 (1980), pp. 397-410.

²⁰ Mario Moya Palencia, *La reforma electoral*, México, Ediciones Plataforma, 1964, p. 115.

El presidente López Portillo, tal como lo manifiesta en la comunicación enviada a esta Secretaría, está empeñado en una reforma política auténtica que active el progreso de México. Está interesado, además, en profundizar el sentido real de nuestra democracia formal, dotando a ésta de nuevos puntos de apoyo, yendo más allá en su estructura y en sus métodos de operación.²¹

En segundo lugar, ha sido constante el objetivo de institucionalizar la participación de las minorías. Todas las reformas presuponen que las mayorías ya están representadas y que la estabilidad a largo plazo exige que también las minorías lo estén, sobre todo para que acaten la voluntad mayoritaria y renuncien a la violencia.²²

El hecho de que el Estado asumiera la dirección de este proceso tuvo la ventaja de asegurar una mutación ordenada del sistema político, pero también limitó los alcances del cambio. El reformismo dirigido permitió que a corto plazo se mantuviera intacta la esencia autoritaria de las instituciones políticas. La elección del presidente de la República siguió siendo, en última instancia, una decisión de su predecesor, y el abstencionismo se mantuvo como el principal adversario del partido oficial, que conservó su abrumadora mayoría en la estructura de representación. Tampoco se modificó la debilidad del Legislativo frente al Ejecutivo, ni fueron superados los vicios más arraigados de los procesos electorales: parcialidad de las instancias gubernamentales, falsificación de credenciales y de casillas electorales, imposición de candidatos populares o desconocidos, fraudes y amenazas.

Como señalamos antes, el objetivo inicial del reformismo era despolitizar las organizaciones empresariales; después de 1970, se buscó también abrir válvulas de escape para contrarrestar el potencial de violencia que expresaron brotes guerrilleros. Pero no todos los grupos que actuaban políticamente veían en los partidos políticos —ni en los existentes ni en la forma de organización— los mecanismos apropiados para canalizar sus demandas. Este fue el caso de la mayoría de las organizaciones empresariales —aunque en los últimos dos años su actitud a ese respecto se ha modificado— y, desde luego, el de la Iglesia católica mexicana. Los actores políticos que por naturaleza o preferencia ideológica no se vincularon con partidos, hicieron del reformismo el vehículo de su abierta politización. Por otra parte, el proyecto reformista jamás consideró las posibles demandas de la Iglesia. Uno de sus objetivos centrales, según el propio Reyes Heróles, era

erigir una sociedad estrictamente civil, en la que no se puedan dar ni actos religiosos del Estado ni actos estatales de la Iglesia, que comprenda que hay que dejar a la vida interior, íntima del individuo, lo que a ella concierne.²³

La Iglesia católica mexicana nunca ha dejado de ejercer actividades polí-

²¹ “Palabras del licenciado Jesús Reyes Heróles, presidente de la CFE, en la iniciación de los trabajos de este organismo para conocer diversas opiniones sobre el propósito presidencial de reforma política”, Comisión Federal Electoral, *Reforma Política*, 1977, núm. 1, p. XV.

²² *Ibid.*, p. XII.

²³ Reyes Heróles, “Avanzamos o retrocedemos”, p. 338.

ticas, pero después de 1970 desplegó progresiva audacia. Esta politización no supuso un cambio ideológico profundo ni mucho menos; cuando la Iglesia pudo expresarse, lo hizo a partir de las posiciones y actitudes tradicionales que pueden resumirse en una idea: el repudio al Estado autoritario y a la “antidemocracia”. Los desgarramientos ideológicos que ha sufrido la comunidad católica mexicana en los últimos quince años, no han modificado una vieja demanda unánime: el reconocimiento de que la Iglesia —en su caso, los miembros del clero— debe ejercer libremente el liderazgo social que le atribuye su doble misión de madre y maestra. Aunque el temor a las denuncias de injerencia en asuntos políticos inhibió las actividades de la Iglesia como representante de intereses sociales frente al Estado, el clero mexicano nunca renunció a su función crítica, pero sólo algunos de los documentos que con ese fin elaboraba el episcopado eran conocidos fuera de los templos. En los años del reformismo, también los medios de comunicación contribuyeron a promover a la Iglesia a las primeras filas del tablero político. Acontecimientos con ella relacionados (de rutina o extraordinarios), celebraciones, documentos episcopales y opiniones de prelados, se convirtieron en noticias de primera plana, ampliamente difundidas por la prensa y en particular por la televisión comercial.

LAS DISCREPANCIAS DENTRO DE LA IGLESIA

A pesar de que no pretendemos analizar en detalle los cambios que se produjeron en la comunidad católica mexicana en los años setenta, es preciso mencionar algunos de ellos por dos razones. La primera es que la existencia de un ala progresista vinculada con organizaciones y movimientos sociales de origen popular, obligaba al sector más moderado a exponer públicamente las posiciones oficiales de la Iglesia respecto a los más diversos temas. La segunda razón es que las actividades de los cristianos de izquierda, que expresaban el potencial político de la religiosidad popular, contribuyeron a que las autoridades gubernamentales prestaran mayor atención al conjunto eclesial. Incluso, cabe suponer que estas actividades fueron utilizadas por las autoridades eclesiásticas en sus propias negociaciones con el Estado; por un lado, la jerarquía se comprometía a controlar a la izquierda cristiana, y por otro, las autoridades gubernamentales le permitían manejar en forma autónoma esos asuntos. La inmersión de la comunidad católica —del clero en particular— en las realidades sociales, provocó el estallido de importantes divergencias ideológicas internas, en señalado contraste con el monolitismo que la había caracterizado desde los años treinta.

Las circunstancias de la Iglesia en México la mantuvieron a la zaga de los cambios que se operaban en el catolicismo desde el Concilio Vaticano II.²⁴ Los primeros efectos del *aggiornamento* se sintieron en México hasta el 26 de marzo de 1968, cuando el episcopado mexicano dio a conocer tan ampliamente

²⁴ Martín de la Rosa, “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III”, *Cuadernos Políticos*, núm. 19, enero-marzo de 1979, pp. 88-104.

te como pudo una *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país*. El documento es un análisis crítico de la situación social y económica del país, los desequilibrios internos, la marginalidad, la pobreza cívica de la sociedad; para atacar esos males, propone una “programación o planeación democrática” que permita alcanzar una solución intermedia entre el “liberalismo individualista y el totalitarismo”. Pero lo más importante de este mensaje fue que por primera vez desde 1926 el episcopado mexicano asumió oficialmente una posición de compromiso y dirección social:

No basta que [los obispos] seamos poseedores de una doctrina, necesitamos proyectar esa luz sobre las condiciones sociales en las que se desarrolla la vida de nuestros hermanos, para ver en qué medida propician o entorpecen la realización de su vocación humana y cristiana y para asumir nuestras responsabilidades en el momento actual.²⁵

Muchos aplaudieron esta adaptación —o modernización— de la Iglesia católica mexicana a su realidad y a su época. Los sucesos del 2 de octubre de 1968 y la subsecuente tensión de las relaciones políticas, frenaron bruscamente este proceso. Siete días después de la matanza en Tlatelolco, el entonces presidente del comité episcopal y arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio Ahumada, difundió un mensaje pastoral que intentaba ser equilibrado, hablaba de comprensión “a la difícil tarea de gobernar”, condenaba la violencia y apelaba al diálogo y a la unidad entre los mexicanos. Un sector importante del clero y de la grey católica consideró ese mensaje un paso atrás respecto al documento de marzo anterior, e interpretó la cautela y la relativa imprecisión de los términos como una prueba de la alianza entre la jerarquía y el Estado.²⁶ Una lectura desapasionada del mensaje pastoral permite, sin embargo, apreciar el peso de la historia en la actitud de la Iglesia frente a la violencia del Estado. Más por temor que por connivencia, el episcopado condenó “el ímpetu destructivo” de los estudiantes; es justo señalar que el mismo documento también reprochó a las autoridades gubernamentales su ceguera:

Si los sectores más responsables de la vida pública y social nos negamos a realizar la autocrítica, a revisar nuestros valores y procedimientos, se corre el inminente peligro de que la esperanza de los desesperados se refugie en la violencia negadora de la paz.²⁷

Con este pie entró la Iglesia mexicana al sexenio de Luis Echeverría, sexenio precisamente de autocrítica y de apertura democrática. Los años setenta estuvieron marcados por conflictos entre los miembros de la jerarquía, entre

²⁵ “Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país”, *Christus*, 1968, núm. 390, p. 397.

²⁶ Véase, por ejemplo, el artículo citado de Martín de la Rosa. Otros consideran que la verdadera complicidad habría sido el silencio. La respuesta oficial del episcopado generó discrepancias en el clero, que luego fueron causa de divisiones. Véase Patricia Arias, Alfonso Castillo, Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México*, México, UNAM, 1981, pp. 14-15.

²⁷ “Mensaje pastoral”, *Contacto*, núms. 9-10, s.f., pp. 99-100.

obispos y párrocos, y entre la jerarquía y algunas organizaciones de laicos; pero fue también un período de intensos intercambios y negociaciones entre las autoridades gubernamentales y las eclesiásticas.

Desde fines de los sesenta, hubo cambios desordenados en el conjunto eclesial que produjeron desconcierto e inquietudes. Las ansias de compromiso social del clero que liberó la carta sobre integración y desarrollo se avivaron con la Segunda Conferencia del CELAM, realizada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968, que se considera un acontecimiento central en la historia de la Iglesia católica en América Latina. Según los documentos de conclusiones, en esa reunión

la Iglesia latinoamericana centró su atención en el hombre (nótese: no en la Iglesia) de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico [. . .]. Reconoce que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Al mirar al presente, comprueba gozosamente la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la historia sobre esas luces [. . .]. Esto indica que estamos en el umbral de una *nueva etapa histórica* de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios de *la dolorosa gestación* de una nueva civilización.²⁸

Posteriormente, estos documentos fueron interpretados de muchas maneras; la más perturbadora cristalizó, tres años después de la conferencia, en la teología de la liberación. En México, Medellín tuvo efectos disruptivos muy señalados: las contradicciones en las que incurrieron los miembros del episcopado, la elevada tasa de desertión que registró el clero, las divergencias doctrinales e ideológicas que dieron lugar a la formación de grupos antagónicos, y la incertidumbre de la feligresía.

Los documentos de Medellín analizan la "violencia institucionalizada", los privilegios de las minorías, la opresión de los grandes grupos sociales. De ellos nació la llamada "opción por los pobres", que dio lugar en México a la fundación, en 1972, de grupos como Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos para el Socialismo, que rechazaban el capitalismo y se comprometían con la construcción del socialismo; a partir de entonces proliferaron también las Comunidades Eclesiales de Base. El representante más notorio de la izquierda cristiana mexicana es, desde luego, el antiguo obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien desde 1968 se comprometió con la protesta de izquierda contra el autoritarismo y con las más avanzadas posturas que generó Medellín. En muy poco tiempo Méndez Arceo se convirtió en el pastor de los cristianos progresistas; respaldaba las causas de obreros y campesinos de su diócesis y otras partes. El obispo de Cuernavaca se constituyó en una personalidad polí-

²⁸ Breve reseña histórica del CELAM en Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, Edicol, 1979, pp. 49-82. Trata los cambios internos de la Iglesia mexicana Claude Pomerleau, "The Changing Church in Mexico and its Challenge to the State", *The Review of Politics*, 43 (1981), pp. 450-559.

tica a quien recurrían incluso no creyentes en busca de apoyo y consejo, y siguen haciéndolo ahora que se ha retirado. Méndez Arceo también intervino como mediador en casos de secuestro como el de Rubén Figueroa, gobernador de Guerrero. El prelado abogaba por el diálogo entre cristianos y marxistas, visitó Cuba en dos ocasiones y suscribió declaraciones de Fidel Castro. Sus homilías dominicales eran auténticos discursos de denuncia política contra los empresarios, los grandes propietarios y la represión; apoyaba, en cambio, los movimientos sindicales autónomos, causas campesinas y actividades cristianas novedosas, en particular las que buscaban una mayor participación de los laicos en la vida de la Iglesia. Su autoridad moral avaló y promovió muchos cambios de actitud en los católicos mexicanos.

A lo largo de los años setenta, la presencia de estos grupos de la izquierda cristiana fue muy llamativa, pues aunque no constituían un sector mayoritario de la Iglesia, su objetivo era dar a conocer el nuevo mensaje y movilizar a las conciencias católicas. A pesar de que su influencia se ha hecho sentir incluso en algunas organizaciones de obreros —por ejemplo, el Frente Auténtico del Trabajo— la izquierda cristiana nunca ha pasado de ser una minoría que, según uno de sus iniciadores, de “*ínfima*” se ha convertido en una “*minoría respetable*”.²⁹ Cabe señalar que este grupo ha rehuído las alianzas con los partidos, aunque muchos de sus miembros estén afiliados a alguno.

Los cambios que sufrió la Iglesia católica mexicana pueden ejemplificarse con las transformaciones en dos órdenes religiosos de gran importancia: la Compañía de Jesús y el Opus Dei. Uno de los acontecimientos que más conmovió a la comunidad católica mexicana, fue la decisión de los jesuitas de renunciar a su misión tradicional de formar élites para orientar sus actividades hacia los grupos más necesitados. Desde principios de los años setenta, los jesuitas recuperaron su tendencia a convertirse en polo de reflexión teológica y de organización social y política. Muchos de ellos se establecieron en los barrios más pobres de las ciudades, donde realizaban acciones de defensa social que en algunos casos los colocaron en situaciones incómodamente cercanas a las de organizaciones violentas como la Liga 23 de Septiembre.³⁰

Paralelamente a este proceso de desplazamiento de los jesuitas fue cobrando importancia en México el Opus Dei, que en los últimos quince años ha ampliado considerablemente sus actividades educativas y que representa el ala conservadora del catolicismo.³¹ Para el Opus Dei no es tan importante el nú-

²⁹ De la Rosa, art. cit., pp. 101-102.

³⁰ En algunos casos, esta radicalización culminó en violencia porque miembros del clero fueron víctimas de la lucha antiguerrillera. Al menos ésta es la explicación más extendida de las muertes del padre Rodolfo Aguilar Álvarez en Chihuahua y Rodolfo Escamilla en la ciudad de México, en los primeros meses de 1977. Ambos realizaban trabajos de promoción y apoyo a organizaciones sociales independientes en barrios populares. Sus muertes nunca fueron debidamente esclarecidas.

³¹ El Opus Dei llegó a México en 1949. Entre las instituciones que mantiene se cuentan: Escuela Cedros, Escuela Mexicana de Turismo, Residencia Universitaria Panamericana, Universidad Panamericana, Instituto de Capacitación y Adiestramiento de Mandos Intermedios, Escuela Superior de Administración de Instituciones, Instituto Panamericano de Empresa. Desde principios de 1970, se habló mucho sobre el aumento de la influencia de la Obra en México y de su presencia en los altos niveles de la administración pública. Véase Óscar Hinojosa, “El Opus

mero de afiliados (se calcula que en nuestro país son alrededor de cinco mil) como su calidad, ya que su misión es asumir el liderazgo de la sociedad. La importancia que ha adquirido la Obra en México puede medirse por el número de instituciones que tiene a su cargo y por las personalidades vinculadas con ella; tan es así que en mayo de 1983 Alvaro del Portillo, presidente de la Obra, visitó México en medio de grandes celebraciones entre los egresados de las instituciones opusdeistas.

Ante todos estos cambios en la distribución de fuerzas dentro de la Iglesia, las autoridades eclesiásticas han reaccionado consistentemente con cautela y mesura. La única condena oficial a corrientes minoritarias fue un eco de la del Vaticano contra el lefebrismo, pero en general en estos años sólo algunos de los desplantes y declaraciones de Méndez Arceo fueron motivo de desaprobación por parte de los dirigentes del episcopado. Ante el proceso de pluralización del catolicismo mundial en los años setenta, la Iglesia católica mexicana adoptó la relativa tolerancia que dictaba el Vaticano, sin modificar su tradicional dependencia. Su primera reacción oficial a la izquierdización que parecía apoderarse inexorablemente del conjunto eclesial, fue el documento *El compromiso cristiano ante las opciones social y política* de diciembre de 1973, que reflejaba tanto el repudio de un poderoso sector de la Iglesia a la radicalización del CELAM y de Medellín, como adhesión a la doctrina social del tercerismo: ni liberalismo individualista ni totalitarismo. A partir de ese momento, se precisaron divergencias que se han reflejado en varios niveles —por ejemplo, en la sucesión del cardenal Miranda en el arzobispado de la ciudad de México³²— y no han desaparecido; es preciso apuntar que, hasta ahora, en todos los casos de conflicto la institución ha prevalecido. Los grupos disidentes no son reprimidos en forma directa, son desautorizados y a raíz de ello se disuelven, como sucedió con las dos organizaciones creadas en 1972. Ni Sacerdotes para el Pueblo ni Cristianos por el Socialismo fueron condenados por la jerarquía; dejaron de existir “porque así lo decidieron sus integrantes”. La debilidad de estos movimientos de la izquierda cristiana permite pensar que “la suerte de la izquierda cristiana está ligada de una u otra manera a la izquierda social y política del continente: corren suertes paralelas por no decir la misma suerte”.³³ Lo mismo se podría pensar de la derecha: el fortalecimiento de las tendencias

Dei avanza en la conquista del poder en México”, *Proceso*, núm. 343, 1983, pp. 11-15; “El Opus Dei en México”, *Contenido*, julio de 1981, pp. 39-53; Jesús Ynfante, *La prodigiosa aventura del Opus Dei*, París, Ruedo Ibérico, 1970.

³² Mucho tardó el Vaticano en nombrar a un sucesor, probablemente por temor a que un nombramiento apresurado ahondara las divergencias entre los católicos mexicanos. Aparentemente, la designación de Ernesto Corripio Ahumada fue el resultado de un acuerdo entre dos corrientes. Los progresistas, capitaneados por Méndez Arceo, apoyaron primero la candidatura del obispo de Mexicali, Manuel Pérez Gil, y luego la del obispo de Zamora, José Esaúl Robles Jiménez; el ala conservadora proponía al arzobispo de Guadalajara, José Salazar López. Desde 1974 aparecieron en la prensa artículos que aludían al tema, y las actividades y opiniones del arzobispo Salazar López fueron regularmente reseñadas en 1976 —sobre todo por *El Herald*— como en una campaña de promoción. Véase Gustavo G. Rodríguez, “Algo sobre la alta política eclesiástica”, *El Herald*, 8 de abril de 1977.

³³ De la Rosa, art. cit., p. 103.

conservadoras favorece el conservadurismo católico. Sin embargo, la condición de minoría de la izquierda cristiana agrava su dependencia respecto a organizaciones con posturas ideológicas similares, en tanto que el conservadurismo católico deriva autonomía de su fuerza propia.

Para concluir, puede afirmarse que en términos generales ha prevalecido la posición centrista en el clero mexicano, centrismo político que significa obediencia a las posturas oficiales del Vaticano y crítica al Estado mexicano desde posiciones antiautoritarias próximas a las de la derecha democrática. En abril de 1976, la asamblea de la conferencia del episcopado mexicano dio a conocer el documento *Fidelidad a la Iglesia*, que invitaba a terminar con los antagonismos. Según el documento, las diferencias ideológicas habían provocado la formación de dos grandes grupos: el que rechazaba el cambio, llamado de conservadores y tradicionalistas, y el de los progresistas, que consideraban “que la Iglesia avanza lentamente” y exigían transformaciones más profundas. *Fidelidad a la Iglesia* invitaba a reflexionar sobre los documentos del Vaticano II y a conciliar los dos extremos ideológicos en una posición intermedia bajo la autoridad máxima de la Iglesia, aceptándola “tal como es”:

Ser fieles a la Iglesia es aceptar sus elementos externos, visibles, institucionales; es actuar sus leyes o disposiciones, es participar plenamente en la vida y actividad de la comunidad.³⁴

Esta actitud de conciliación —que no de renuncia al compromiso social, siempre y cuando se viva bajo la autoridad de la jerarquía eclesiástica— ha obtenido el apoyo mayoritario de los católicos mexicanos. Sin embargo, desde 1979 se perfilan dos elementos vinculados entre sí que podrían polarizar las posiciones o inclinar la balanza a favor del ala conservadora: las repercusiones de la experiencia cristiana revolucionaria en Nicaragua y la condena oficial del Vaticano a la teología de la liberación.

Algunos piensan que el predominio de la posición centrista en el episcopado mexicano —y, en consecuencia, en el resto de la comunidad eclesial— es una garantía de apoyo de la Iglesia al *statu quo* político. No obstante, las posturas más recientes de este órgano colegiado respecto a diversos temas —desde los procesos electorales hasta las condiciones de las comunidades indígenas— indican que la Iglesia utiliza la autonomía relativa que ha conquistado como base de una oposición al Estado.

LA IGLESIA Y EL APERTURISMO ECHEVERRÍISTA

A finales de 1976 el gobierno podía contar con un apoyo discreto de las autoridades eclesiásticas; apoyo tanto más valioso cuanto que en esos momentos el presidente Echeverría y sus colaboradores cercanos eran víctimas de una auténtica embestida empresarial cuyo objeto era desprestigiarlos ante la opinión pú-

³⁴ Citado por Federico Ortiz en *Excelsior*, 28 de abril de 1976, p. 4.

blica. La jerarquía no podía expresar sino agradecimiento a un gobierno que había sabido tratarla como un interlocutor de categoría y negociado con ella puntos importantes para ambos; tan es así que al firmar el libro de visitantes distinguidos de la exposición “México hoy y mañana”, el cardenal Darío Miranda escribió:

Mi visita a la exposición de la obra del presidente Luis Echeverría me deparó una feliz oportunidad de apreciar en su escala completa los esfuerzos que se han hecho en favor de México, tanto en el exterior como en el interior, así como los numerosos felices logros que caen bajo el dominio de las metas sociales y que nos permiten colegir los esfuerzos que se han hecho en favor del pueblo mexicano.³⁵

Esta apreciación tan favorable apenas refleja la gran cordialidad en las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y el gobierno, sobre todo a partir de 1972.³⁶ La Iglesia no abandonó sus temas de lucha tradicionales, como la educación, la protección de la familia y el anticomunismo; por otro lado, añadió a su repertorio la lucha contra el aborto y revivió algunos otros temas efímeramente: los derechos políticos de los miembros del clero y las relaciones de México con el Vaticano. La politización de la Iglesia se manifestó sobre todo en el hecho de que los temas de su debate con las autoridades públicas ya no estaban estrictamente relacionados ni con la religión ni con la moral. Todos los aspectos de la realidad del país —políticos, económicos, sociales— fueron dignos de opinión y discusión. Aunque se dijo que el presidente Echeverría era ateo —o tal vez porque lo era— su gobierno no se mostró en ningún momento hostil a las actitudes participacionistas de la Iglesia. Las acusaciones y denuncias de dichas actitudes quedaban en manos del Partido Popular Socialista (PPS), celoso guardián del jacobinismo mexicano, y de Fidel Velázquez en el caso de los cristianos de izquierda vinculados con sindicatos.

En un primer momento, a principios de los setenta, la autocrítica de los obispos se convirtió en una severa crítica al autoritarismo del Estado como fuente de violencia.³⁷ El tono opositorista de algunos reflejaba el momento particular por el que atravesaba la Iglesia después de la conferencia de Medellín, y es muy probable que en la atmósfera todavía cargada de México al comienzo del sexenio de Echeverría, el gobierno haya considerado conveniente acercarse a las autoridades eclesiásticas antes que enfrentarse a ellas. La radicalización

³⁵ En su visita, el cardenal Miranda estuvo acompañado por dos funcionarios de alto nivel, Pedro Moctezuma (entonces Subsecretario del Patrimonio Nacional) y Jorge Martínez y Gómez del Campo (director del Banco Nacional de Fomento Cooperativo). Este último ha sido el vínculo más importante entre las autoridades eclesiásticas y las gubernamentales en los últimos quince años. “El arzobispo Miranda visitó la exposición México hoy y mañana”, *Novedades*, 22 de septiembre de 1976, p. 7.

³⁶ “Entre la Iglesia y el Estado hay cada día mayor acercamiento y prevalece un profundo respeto y armonía entre las dos instituciones”, declaró a la prensa el arzobispo de Monterrey, Jesús Tirado Mendoza, el 11 de diciembre de 1976 (“Armonía entre Iglesia y Estado: monseñor Tirada”, *El Universal*, 12 de diciembre de 1976, p. 1).

³⁷ Véanse las declaraciones de los arzobispos Almedia y Talamás de Chihuahua y Ciudad Juárez, de enero y febrero de 1972, en “La Iglesia contra la ley”, *Tiempo*, 21 de febrero de 1972, núm. 1555, pp. 6-13.

de algunos grupos cristianos, el trabajo que iniciaban en el país, y la participación de organizaciones de laicos en actividades de lucha política extrapartidista (sobre todo en la defensa de la calidad de la vida urbana), invitaban a una intensificación de los intercambios entre el Estado y la Iglesia, provechosa para ambos.³⁸ Entre los temas de diálogo posibles, uno tenía un elevado potencial de conflicto y era de sumo interés para el gobierno y para la jerarquía: la planificación familiar.

En 1972, el gobierno emprendió acciones que denotaban una reorientación de su política demográfica —tradicionalmente pronatalista— para “regular racionalmente y estabilizar el crecimiento de la población, así como lograr el mejor aprovechamiento de los recursos humanos y naturales del país”.³⁹ Dada la fuerza que en varias ocasiones ha demostrado tener la Iglesia para movilizar a grandes grupos contra medidas relativas a las costumbres sociales, parecía evidente que el gobierno requería de su apoyo y de un grado mínimo de acuerdo con ella para llevar a cabo su empresa. El tono de la política demográfica en este sexenio y en el siguiente, permite suponer que de alguna manera, probablemente a través de contactos personales, se unificaron los criterios de las autoridades eclesiásticas y gubernamentales en torno al problema. Así lo demuestra el hecho de que la Ley General de Población de 1973 adoptara el lema “paternidad responsable” (fórmula que apareció en la encíclica *Humanae Vitae* de 1968), y lo prueba también la insistencia de las autoridades gubernamentales en que la planificación es decisión de la pareja; la política demográfica sería una labor de convencimiento y educación.

Por otra parte, mientras que el episcopado rechaza de manera unánime el aborto, surgen posiciones encontradas respecto a los medios artificiales de contracepción. El 12 de septiembre de 1972 se publicó un *Mensaje del episcopado al pueblo de México sobre paternidad responsable*, que seguía las directivas del Papa en *Humanae Vitae* pero dejaba en total libertad a la pareja en cuanto a los medios para planificar su familia. La libre interpretación de este documento abría la puerta al uso de anticonceptivos que habían sido condenados explícitamente por el Papa. El documento fue publicado antes de que lo autorizara debidamente la Santa Sede; por esta razón, fue retirado luego y corregido para adecuarlo a los criterios oficiales de la Iglesia. Dadas las divergencias que provoca en esta materia la palabra del Papa, que no es palabra revelada y por tanto es controvertible, existe un cierto margen de tolerancia para que los guías espirituales resuelvan problemas particulares.⁴⁰

³⁸ En el artículo arriba citado, Martín de la Rosa considera que los años 1968-1972 fueron el período de ascenso de la izquierda en la Iglesia católica mexicana. Lo que se observa es más bien un gran desconcierto de la jerarquía, presionada por su oposición histórica al Estado mexicano, por el temor a las represalias y a los impulsos violentos del autoritarismo, y más aún por la inquietud ante la posible disgregación y polarización del conjunto eclesial.

³⁹ Gerardo González y Valeria Ramírez, “Las políticas relativas a la fecundidad”, en *La política de población de América Latina, 1974-1978*, Santiago de Chile, Centro Latinoamericano de Demografía, 1979, pp. 91-115 (Cuadernos del CELADE).

⁴⁰ Según Arias, Castillo y López, en la práctica hay una diversidad de posiciones en el episcopado, aunque es muy probable que se hayan unificado en la condena de los métodos artificiales de contracepción.

El tema de la educación volvió a ser objeto de polémica en estos años, cuando el gobierno decidió reformar la Ley Orgánica de la Educación (la anterior databa de 1941) y renovar los libros de texto gratuitos. Estos cambios, como siempre, planteaban la posibilidad de un debate sobre un tema que Méndez Arceo llamó en una ocasión muy lejana “llaga abierta en la conciencia de los católicos mexicanos”. Sin embargo, a diferencia de las ruidosas protestas de épocas anteriores, en esta ocasión el rechazo y las subsecuentes demandas del episcopado fueron infinitamente más contenidos. La única organización dependiente de la Iglesia que se lanzó a un ataque frontal contra las modificaciones, proponiendo la tan ambicionada libertad de enseñanza, fue la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), que denunció ásperamente los que consideraba intentos socializantes, extranjerizantes e inmorales de los nuevos libros. La reacción oficial del episcopado, en cambio, no pudo ser más sorprendente por lo conciliadora e incluso humilde; el 27 de febrero de 1975, éste afirmó que el análisis de la reforma educativa no era competencia de los obispos, que “no son técnicos de la educación”.⁴¹ Por primera vez la jerarquía renunciaba a una de sus pretensiones medulares: la enseñanza. También afirmó el episcopado que desde Medellín la Iglesia había reconocido la necesidad de la reforma educativa, desautorizó a la UNPF y terminó solicitando cortésmente algunas correcciones a los nuevos libros de texto gratuitos, que fueron diligentemente incorporadas a los nuevos manuales de la Secretaría de Educación Pública.⁴²

Los dos gestos más sobresalientes de la disposición del gobierno echeverriísta a negociar con las autoridades eclesiásticas puntos de acuerdo que podrían traducirse en apoyo político mutuo, fueron la visita del presidente Echeverría al Vaticano, el 9 de febrero de 1974, y la construcción de la nueva Basílica de Guadalupe, inaugurada el 12 de octubre de 1976. Quienes justificaron la visita oficial del presidente Echeverría al Vaticano, insistieron en que se trataba de un acto de política exterior que debía ser apoyado en vista de la urgencia de promover la paz y porque —a su modo de ver— esa visita no suponía necesariamente cambios en la situación de la Iglesia católica en México. El presidente mismo respondía negativamente a la pregunta de si a su encuentro con el Papa seguiría una “rectificación” de la posición oficial mexicana frente al Vaticano.⁴³ Echeverría obtuvo de Paulo VI el apoyo que buscaba para la Carta de Derechos y Deberes de los Estados, y además un regalo significativo: un altorrelieve de bronce que representaba a San Pablo cayendo del caballo en el camino a Damasco.⁴⁴ No obstante las múltiples declaraciones de que esta

⁴¹ Véase Arias, Castillo y López, *op. cit.*, p. 66.

⁴² A diferencia de lo que ocurrió en 1959-1960, cuando aparecieron las primeras versiones de los libros de texto gratuitos, en 1973-1975 las autoridades gubernamentales sometieron a la consideración de algunos dirigentes empresariales y eclesiásticos las versiones preliminares de los libros, con el fin de que contribuyeran a la versión final. Es indudable que la negociación previno enfrentamientos.

⁴³ “En el Vaticano”, *Tiempo*, 1974, núm. 1659, pp. 14-16.

⁴⁴ En el camino a Damasco, cuando perseguía a los cristianos, San Pablo se convirtió a raíz de una experiencia milagrosa. Hechos de los Apóstoles: IX.

visita no tendría efectos internos, el viaje habría sido impensable si no hubieran existido relaciones óptimas entre el Estado y la Iglesia en México. El Vaticano de entonces simplemente no habría respaldado a un gobierno hostil a sus católicos.

A pesar de las declaraciones oficiales, la entrevista de Paulo VI con Echeverría dio a los católicos mexicanos señales equívocas que se intensificaron cuando las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México anunciaron sorpresivamente, el 10 de diciembre de 1974, la construcción de una nueva Basílica en el Tepeyac. Aunque este proyecto no era nuevo, dadas las condiciones de progresivo deterioro del templo, no había podido realizarse porque hasta entonces las autoridades gubernamentales no habían mostrado ningún interés. El altísimo costo de la obra exigía apoyo oficial, y el que recibió el proyecto de 1974 no puede dejar de vincularse con la entrevista en el Vaticano y con el subsecuente fortalecimiento de las autoridades eclesiásticas. La construcción de la Basílica permite añadir un elemento a la explicación del acercamiento de Echeverría a la Iglesia católica. Si su gobierno buscaba desde un principio remozar las bases populares del sistema, e identificar los puntos de coincidencia entre las autoridades y el pueblo así como las posibles concesiones que podían otorgarse dentro de los límites de las instituciones, es muy probable que haya visto en la religiosidad popular un vehículo más para realizar sus objetivos.

Lo cierto es que los sectores progresistas de la Iglesia mexicana expresaron su desacuerdo con una decisión que, según ellos, desenmascaraba la alianza entre la jerarquía, el Estado y algunos sectores de la gran burguesía mexicana, en particular la bancaria.⁴⁵ Méndez Arceo criticó con aspreza el secreto con el que se había elaborado el proyecto y calculado su costo. La fecha inaugural (12 de octubre de 1976) poco antes del cambio de gobierno, pareció probar una intención política de hacer de la nueva Basílica una obra del sexenio. Esta impresión se agudizó después de las devaluaciones de septiembre de 1976, cuando pese al aumento en el costo de maderas y mármoles importados se siguió adelante con la construcción. Esto habría sido imposible sin el apoyo de las autoridades gubernamentales. Paulo VI mismo aludió al enorme contraste entre la suntuosidad de un templo dedicado al culto popular de la Virgen de Guadalupe y las condiciones de pobreza en que vivían la mayoría de los guadalupanos. El mensaje que transmitió el día de la inauguración subrayó significativamente la primordial necesidad de enfrentar los problemas de la pobreza, en particular los de los campesinos que esperan con "justa impaciencia" la realización de promesas tantas veces hechas. La declaración añadía: "A todos invitamos a pensar que mientras exista injusticia el templo ahora contruido no estará terminado."⁴⁶

⁴⁵ Los donativos populares fueron una parte mínima del costo de la obra. El grueso del financiamiento estuvo a cargo del sector privado (grandes empresarios) y del gobierno. Véase "Primer cumpleaños de su nueva casa", *Proceso*, 1976, núm. 6, pp. 14-19.

⁴⁶ E. Dussel, *op. cit.*, p. 419. El 21 de junio de 1975, los sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca declaraban: "La sorpresiva revelación del proyecto arquitectónico puntualmente aprobado por las autoridades civiles el 10 de diciembre de 1974, la inesperada ceremonia de colocación

Lo más importante de la nueva Basílica no fue la contribución financiera del gobierno ni los recursos que aportaron banqueros, grandes comerciantes e industriales, sino la movilización con la venta de bonos guadalupanos y al poner en marcha el aparato logístico que constituyen las organizaciones dependientes de la Iglesia. La inauguración del templo fue motivo de una impresionante campaña publicitaria, promovida en particular por la televisión comercial. Numerosos libros fueron publicados y millares de imágenes religiosas impresas; su venta se benefició del guadalupanismo popular. Sobre todo, la inauguración fue una excelente oportunidad para que la Iglesia desplegara su gran legitimidad social; según el editorial de uno de los periódicos de gran circulación en la ciudad de México,

la dedicación de la nueva basílica a la Virgen de Guadalupe ha sido un episodio trascendental en la vida de México; sirvió, entre otros aspectos, para demostrar cuán vivo está el espíritu guadalupano y qué tan arraigada es la fe católica en la inmensa mayoría de la población.⁴⁷

LA IGLESIA ANTE LA REFORMA POLÍTICA DE 1977

En estas circunstancias era muy poco lo que la Iglesia tenía que pedir al finalizar el sexenio, en 1976. La legitimidad de su liderazgo social fue reconocida de inmediato por el sucesor de Echeverría. Durante su campaña como candidato del PRI a la presidencia de la República, José López Portillo se entrevistó en forma extraoficial y privada con más de cuarenta obispos. Ni siquiera el arzobispo Luis María Martínez —quien ya en 1955 había declarado a la revista norteamericana *Time* que lo único que faltaba para la plena recuperación de la Iglesia católica mexicana era modificar la Constitución⁴⁸— hubiera podido imaginar características de la relación entre el Estado y la Iglesia como las enumeradas: la tolerancia, la consulta, la negociación, el apoyo financiero. En 1976 no tenía sentido promover cambios legislativos: ninguno había sido necesario para que la Iglesia llegara adonde estaba. Incluso podría pensarse que mantener la legislación vigente le permite a muchos miembros del clero y del propio episcopado intervenir en la vida social negando la naturaleza política de su participación.

Tan es así que cuando el Partido Comunista Mexicano (PCM) propuso, durante las discusiones sobre la reforma política realizadas en junio de 1977 en la Comisión Federal Electoral, que “los ministros de los diferentes cultos, en su calidad de ciudadanos, gozaran del derecho a formar parte de cualquier partido político”,⁴⁹ la reacción de muchos católicos —clérigos y laicos— fue

de la primera piedra, el plazo fijado para terminar el templo tres meses antes de expirar el sexenio, el equipo constructor, los rumores generalizados de un considerable apoyo gubernamental, hacen aparecer a los poderes de nuestra Iglesia unidos con los mecanismos del poder político.”

⁴⁷ “Símbolo guadalupano”, *Excelsior*, 14 de octubre de 1976, p. 6.

⁴⁸ El texto es de *Time Magazine* (9 de mayo de 1955) y se cita en “La Iglesia en América Latina”, *Trayectoria del clero político mexicano hacia las elecciones de 1958*, México, Stylo, 1956, p. 625.

⁴⁹ Citado por Óscar Hinojosa, “¿Las sotanas al poder? Los obispos en contra. Los curas se dividen”, *Proceso*, 1977, núm. 32, pp. 6-11. Las demás citas provienen del mismo artículo.

de displicencia cuando no de desconfianza —en vista de la identidad del proponente— o de falsa humildad. El cardenal José Salazar López, entonces presidente del episcopado mexicano, respondió a la iniciativa comunista que la Iglesia católica mexicana se mantenía al margen de la vida pública “porque su misión es otra y muy distinta”, aunque admitió que los sacerdotes podrían participar con el voto “y nada más”. El obispo auxiliar de la arquidiócesis de Guadalajara, Adolfo Hurtado Hernández, precisó: “Como estamos bien no pretendemos, ni hoy ni en el futuro, participar en política. (. . .) Agradecemos la atención que nos puedan prestar, pero nosotros no lo estamos exigiendo ni lo habíamos pensado.” En cambio, algunos otros obispos —como Sergio Méndez Arceo y Manuel Talamás— y muchos cristianos de izquierda se pronunciaron por la modificación de leyes que consideraban “anacrónicas”.

Es muy probable que el sector predominante del clero y del episcopado pensara de este tema y del de las relaciones entre México y el Vaticano, lo mismo que el jesuita Jorge López Moctezuma: “Moverle al asunto es echar a perder la situación vigente.” Entre las muchas razones por las cuales no resultaba atractiva —ni siquiera para la izquierda cristiana— la lucha por los derechos cívicos de los sacerdotes, destaca la convicción relativamente generalizada de que una reforma fortalecería al Partido Acción Nacional (PAN) y en último caso al PRI; la Iglesia repudia el compromiso con una organización política en particular, porque con ello sacrifica lo que tiene de universal y de interclasista, y compromete su carácter central de agente de cohesión social. Además, un compromiso explícito de esta naturaleza le restaría flexibilidad para establecer las alianzas circunstanciales que le han permitido ser el punto de convergencia de frentes sociales amplios. En palabras del entonces secretario general del episcopado, obispo Alfredo Torres Romero, la participación de los eclesiásticos en los partidos políticos o a favor de una corriente de opinión “es riesgosa porque puede propiciar la división de la comunidad”. Sin embargo, es innegable que el cardenal Miranda hacía política partidista cuando en el Mensaje de Navidad de diciembre de 1976 invitaba al pueblo cristiano a estudiar

para ver cómo podemos unirnos todos bajo los responsables de la vida pública, con lealtad, con generosidad para que todos [esos] problemas, en cuanto dependa de nosotros, tengan soluciones oportunas, adecuadas.⁵⁰

Asimismo, la Iglesia hizo política partidista en las elecciones de 1976 y en las de 1982, cuando repartió volantes que repudiaban a los partidos de izquierda, previniendo a la feligresía contra la alianza entre cristianos y marxistas. Pero el clero mexicano se preparaba, desde finales de 1976, para más grandes cosas que el voto o la muy improbable revisión de la separación de la Iglesia y el Estado.⁵¹

⁵⁰ “Unidad en torno a las autoridades para superar la problemática actual: Darío M.,” *El Sol de México*, 18 de diciembre de 1976, p. 2.

⁵¹ En México prevalece una visión muy distorsionada de cuáles son las demandas de la Iglesia católica. La separación del Estado y la Iglesia es un hecho irreversible, y desde el triunfo de los

LA VISITA DE JUAN PABLO II A MÉXICO

La posibilidad de que el Papa visitara México empezó a discutirse desde 1975 a propósito de la inauguración de la Basílica. Contra las expectativas de muchos, Paulo VI declinó la invitación que se le hizo en abril de ese año. Los más lo atribuyeron a motivos de salud, pero otros afirmaron que el Papa no quiso venir porque algunos miembros prominentes de la izquierda cristiana mexicana le advirtieron que los grupos más conservadores de la sociedad podrían capitalizar su viaje, como sucedió en Colombia en 1968. El Papa tampoco envió la importante delegación que muchos esperaban, sino que designó al cardenal Miranda su representante y se limitó a mandar el mensaje que ya hemos citado, que fue divulgado por grandes pantallas de televisión instaladas en la Basílica el día de la inauguración. Muchos interpretaron la negativa de Paulo VI como un desaire a los católicos mexicanos y al presidente de la República en particular, quien lo había visitado en el Vaticano y podía esperar que le correspondiera.

En 1978, el episcopado mexicano renovó la invitación, esta vez con motivo de la Tercera Conferencia del CELAM, programada para octubre. Pero 1978 fue el año de los tres Papas. Después de una larga enfermedad, Paulo VI murió en junio. Fue invitado a México su sucesor, Juan Pablo I, quien declinó a pesar de que dos familiares cercanos del presidente López Portillo habían asistido a su coronación.⁵²

La conferencia tuvo que suspenderse por la repentina muerte del Papa Luciani apenas cinco semanas después de ser elegido; el nuevo pontífice, Juan Pablo II, confirmó su celebración el 12 de noviembre de 1978. Poco después, el Vaticano anunció oficialmente que el Papa viajaría a Puebla “incluso sin invitación oficial del gobierno”.⁵³ Esta frase era muy significativa porque con anterioridad el mismo Juan Pablo II había dicho que visitaría México y Polonia “si las autoridades civiles le hacían una invitación oficial”. El nuevo jefe de la Iglesia católica cambió de opinión, y a diferencia de sus antecesores estuvo dispuesto a aceptar la puerta falsa que le ofrecía una conferencia de carácter internacional para negar que su visita a México fuera oficial: “Comprendemos perfectamente la posición del presidente José López Portillo y las obligaciones que le impone la Constitución laica mexicana.” Esta cortés referencia a las limitaciones formales del gobierno mexicano, sugiere que la visita se arregló por contactos informales entre las autoridades —en particular el presidente de la República— y el episcopado o sus intermediarios laicos; aparentemente, se juzgó adecuado que el presidente ofreciera “una invitación personal, amis-

liberales, en la segunda mitad del siglo XIX, nadie ha propuesto seriamente que cambie esta situación.

⁵² Según Tomás Gerardo Allaz, el episcopado mexicano fue culpable de la negativa de Juan Pablo I, puesto que junto con la televisión comercial quiso “transformar una visita humilde y fugaz a un organismo internacional en una manifestación triunfalista”. (“Mucha política y poca evangelización”, *Proceso*, 1978, núm. 97, p. 48.)

⁵³ Ignacio Méndez Torres, *CELAM-Puebla 79: ¿desilusión o esperanza?*, México, Diana, 1980, p. 119.

tosa, independientemente de la Constitución, como deferencia muy suya”.⁵⁴ Es decir, en última instancia dos personas decidieron la visita del Papa a México: el presidente de la República, José López Portillo —contra la opinión de algunos miembros de su gabinete— y el propio Juan Pablo II —quien también actuó, según parece, contra el consejo de la curia vaticana.⁵⁵

Al comparar la invitación que se hizo al Papa en 1975 con la de 1978, surge una diferencia. La inauguración de la Basílica fue un acontecimiento estrictamente local, mientras que la Conferencia del CELAM podía considerarse como un evento internacional similar a los muchos congresos que organizan particulares y que no conciernen directamente al gobierno; pero en realidad esta diferencia era de matiz y desapareció ante la extraordinaria fuerza de la movilización que precipitó la visita del Papa Juan Pablo II a México.

El anuncio del viaje desató especulaciones, oposiciones y, hasta cierto punto, nostalgia. Era imposible ignorar su carga simbólica, en vista de la historia del liberalismo mexicano y de los esfuerzos del Estado postrevolucionario por hacer de la religión un fenómeno privado, individual. La Iglesia recuperó la audacia de saberse una colectividad distinta de, y marcadamente ajena a la que decía representar el Estado como encarnación de la Nación. Fue grave que las propias autoridades públicas avalaran las violaciones de las normas constitucionales, como sucedió durante la visita del pontífice. Varias instancias gubernamentales participaron activamente en los preparativos de la visita: bachearon las calles por donde pasaría la comitiva, levantaron tribunas y en las avenidas instalaron puestos de primeros auxilios, mallas y banderas del Vaticano, todo ello con la colaboración de los servicios del orden público. Un helicóptero estuvo a disposición del Papa, quien voló desde Roma a la ciudad de México el 26 de enero de 1979, a bordo de un avión especial de Aeroméxico (la compañía aérea estatal) que aterrizó, como por ironía, en el aeropuerto Benito Juárez.

Asimismo, el viaje del Papa fue una oportunidad para que la televisión comercial (Televisa) demostrara su eficacia como agente condicionador del comportamiento social, su capacidad para explotar los sentimientos más profundos e irracionales de su público, y el peso político que con ello había adquirido. Tanto la Iglesia como Televisa mostraron su incomparable capacidad para movilizar “sin costo y sin coerción” diez veces más gente que el Estado.⁵⁶ Las manifestaciones masivas de fe católica que propició Juan Pablo II a su paso por la ciudad de México y por las ciudades de provincia que visi-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁵ Jean Meyer, “Le voyage du Pape au Mexique”, *Esprit*, 1979, núm. 28, pp. 22-25. “Desde el punto de vista mexicano el viaje no parecía necesario, podía incluso parecer peligroso porque podía comprometer un *statu quo* satisfactorio. Pero el Papa es polaco, lo cual significa que pertenece a una Iglesia nacional que antes de acceder a un *modus vivendi* se ha enfrentado violentamente al Estado, experiencia que tiene puntos en común con la de México. Por esta razón el Papa no comparte los análisis y las técnicas diplomáticas del Vaticano; contra la experiencia y la sabiduría romana decide ir a México de la misma manera que declara que desea ir a Polonia, imponiendo simbólicamente su voluntad a la curia.”

⁵⁶ *Ibid.*, p. 23.

tó, fueron una prueba contundente del arraigo social del catolicismo. Por otra parte, es innegable que los medios de comunicación atizaron perversamente el “misticismo popular”.⁵⁷ La abierta manipulación de esta experiencia que se quería religiosa le restó candidez al fenómeno, sobre todo a la luz del comportamiento del episcopado mexicano en 1982.

No faltaron las críticas a la visita por sus implicaciones simbólicas y políticas; las principales provinieron de medios intelectuales, del ala izquierda del PRI y de la izquierda oficial histórica, el PPS, que denunció la visita como “anticonstitucional”, mientras que el PCM la calificó de “trascendental”. Para responder a los reproches, el presidente López Portillo insistía en que el problema de la Iglesia en México estaba resuelto; buscaba justificar su tolerancia aludiendo a su credo liberal, y al mismo tiempo exhibía credenciales de libre pensador. Unos cuantos días antes de que Juan Pablo II llegara a México, López Portillo se entrevistó con la Coordinación Masónica Nacional:

Como tengo la convicción más absoluta del valor de las libertades mexicanas, porque creo en México, porque soy un hombre que en ningún momento incurre en actitudes vergonzantes —jamás [. . .] me he escondido para saludar en el secreto a mis amigos masones [. . .]— y debo ser consecuente cuando un guía espiritual de muchos mexicanos llega a este país, no tengo por qué esconderme para saludarlo [. . .]. Será una prueba de la cortesía, de la caballerosidad, del orgullo, de la dignidad, de la confianza que tiene México en sí mismo y en sus instituciones y en la plena vigencia de sus leyes.⁵⁸

Con su tono más austero, el presidente de la República recibió al Papa Juan Pablo II en el aeropuerto, en calidad de visitante distinguido:

Señor: sea usted bienvenido a México; que su misión de paz y concordia y los esfuerzos de paz que realiza tengan éxito en sus próximas jornadas. Lo dejo en manos de las jerarquías y fieles de su Iglesia, y que todo sea por bien de la humanidad.⁵⁹

Pero ni siquiera esta declaración neutral y aparentemente distante logró apagar el triunfalismo del episcopado y de la burguesía empresarial, en particular la bancaria, que supieron hacer suyas las manifestaciones de fidelidad al Papa y a la Iglesia. La declaración tampoco logró acallar los rumores de que Juan Pablo II había celebrado una misa privada en la residencia oficial de Los Pinos.

Desde una perspectiva estrictamente política, el gobierno no supo capitalizar la fuerza inherente al fenómeno religioso en México, pues luego de la recepción pretendió reducir al mínimo su presencia (sin lograrlo) y de esta manera abrió la puerta para que otros se beneficiaran de una supuesta identifica-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁸ “Palabras improvisadas durante la visita que le hicieron miembros de la Coordinación Masónica Nacional”, *El gobierno mexicano. Tercer año de gobierno*, Presidencia de la República, 1979, núm. 26, p. 63.

⁵⁹ “Visita del Papa Juan Pablo II”, *Ibid.*, p. 81.

ción con la religiosidad popular, sobre todo los grandes empresarios y la Iglesia, que con el Papa hicieron suyo al pueblo creyente. Al permitir este juego, el Estado auspició una afinidad ficticia entre grupos sociales profundamente dispares, cuyos intereses siguen siendo contradictorios aunque pertenezcan a una misma comunidad de creencias. Con todo, esta convergencia momentánea sentó un precedente de identificación social que excluía al Estado.

Se dijo mucho que el Papa no venía ‘‘a favorecer ni izquierdas ni derechas’’, pero varios datos revelan que la intención de Juan Pablo II no era políticamente neutral. En primer lugar, el hecho de que el Papa se desplazara a la ciudad de Puebla para inaugurar la reunión del CELAM era una forma de avalar el espíritu moderador y revisionista con el que se había preparado la conferencia, en reacción a Medellín.⁶⁰ El 28 de enero de 1979, en la ceremonia inaugural, el Papa condenó la teología de la liberación y sostuvo la absoluta autoridad de la jerarquía en materia doctrinal en los siguientes términos:

Corren hoy por muchas partes ‘‘relecturas’’ del Evangelio resultado de especulaciones teóricas más bien que auténtica meditación de la palabra de Dios. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia. En algunos casos, o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia [. . .]. En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido político, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, incluso en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político revolucionario, como subversivo, no se compagina con la cátedra de la Iglesia.⁶¹

Como se ha demostrado después, este mensaje no estaba dirigido a cualquier sacerdote que se inmiscuyera en cuestiones políticas, sino a quienes adoptaban posiciones políticas distintas de las señaladas por el Vaticano. Juan Pablo II sostuvo en diversas ocasiones que los religiosos no debían ser líderes sociales, y sin embargo él mismo se comportó como un auténtico líder político. En realidad, como se ha visto desde entonces, el propósito del Papa no es despolitizar a la Iglesia, sino restaurar el principio de autoridad y poner fin a la pluralización interna que se había desbordado desde el Vaticano II. La presencia del Papa en México y en América Latina también tenía por objeto llamar al clero y a los fieles a disciplinarse a las líneas de interpretación y de política del Vaticano, al principio de obediencia a la verticalidad jerárquica, y a la uniformización de criterios ideológicos y doctrinales. En la Basílica de Guadalupe, ante una asamblea de nueve mil sacerdotes, el Papa señaló:

Sois sacerdotes y religiosos, no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de poder temporal. No olvidéis que el liderazgo temporal puede fácilmente

⁶⁰ En noviembre de 1972, se celebró en Sucre la XIV reunión ordinaria del CELAM. Fue uno de los primeros pasos para neutralizar la influencia que el socialismo empezaba a adquirir en la Iglesia latinoamericana, con el objetivo de ‘‘impedir toda reinterpretación de la fe cristiana en un programa social y político’’. Véase De la Rosa, art. cit., pp. 98-100, y E. Dussel, *op. cit.*, pp. 424-425.

⁶¹ Méndez Torres, *op. cit.*, pp. 172-173.

ser fuente de división, mientras que el sacerdote debe ser signo y factor de la unidad. Las funciones seculares son el campo propio de acción de los laicos, que han de perfeccionar las cosas con el espíritu cristiano.⁶²

Sin embargo, cuando al llegar a México Juan Pablo II declaró: “De mi patria se suele decir: Polonia *semper fidelis*; yo quiero decir también: México *semper fidelis*”, empezó él mismo a hacer política, en vista de las implicaciones de una comparación entre ambos países cuando la lucha de los sindicatos y la Iglesia contra el Estado en Polonia revestía los rasgos de la lucha por la democracia y contra el autoritarismo. No en balde poco después el arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero Arce, empezó a hablar de la importancia ejemplar que la vía polaca podía tener para los mexicanos.⁶³ También las ciudades de provincia que visitó el Papa fueron un indicador de sus preferencias políticas: Puebla, Oaxaca y, sobre todo, Guadalajara y Monterrey, bastiones del conservadurismo social mexicano. Adonde fue, auténticas marejadas humanas lo acompañaron y homenajearon, y crearon la sensación de que el gobierno era débil más que liberal, y no aplicaba la Constitución no porque no quisiera sino porque le era imposible.

Según trascendió a la prensa, la visita del Papa a México provocó posiciones encontradas incluso entre los miembros del gabinete presidencial; la expresión más clara de protesta contra lo que podía parecer debilidad del Estado frente a las presiones sociales que en ese momento pretendía recoger la Iglesia, provino del Secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles. Pocos días después de la visita del pontífice, durante la Segunda Reunión de la República el 5 de febrero de 1979, Reyes Heróles retomó en un discurso la idea de democracia otorgada que ha inspirado al reformismo autoritario mexicano. Según Reyes Heróles, la esencia autoritaria del sistema político se desfigura cuando el Estado renuncia a dirigir el cambio y lo deja en manos de la sociedad.

Un gobierno mayoritario no puede ni debe pretender satisfacer a todos. Complacer a todos es imposible en un régimen democrático; intentar condescender con todos es no gobernar, es moverse atendiendo a presiones, ser gobernado; viene a ser un gobierno sin ideas, por plegarse a ideas de otros. Tratar de satisfacer a todos es admitir que se carece de banderas, que no se tiene ideologías ni objetivos trazados, ni tampoco capacidad para alcanzarlos. Siguiendo líneas ajenas, indefectiblemente se acaba por carecer de línea propia.⁶⁴

A su vez, el presidente López Portillo aprovechó esa oportunidad para replicar directamente a los reproches que le habían hecho desde el anuncio del viaje del Papa a México. Al intervenir en la Segunda Reunión de la República

⁶² *Ibid.*, pp. 151-152.

⁶³ Véase Oscar González Gari, Claude Pomerleau y Víctor Avilés, “Batallas en el reino de este mundo”, *Nexos*, 78, junio de 1984, pp. 19-27.

⁶⁴ “Discurso del Secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles, pronunciado en la Segunda Reunión de la República el 5 de febrero de 1979”, *El gobierno mexicano. Tercer año de gobierno*, Presidencia de la República, 1979, núm. 27, p. 94.

ca, estableció una relación entre la visita del Papa y la reforma política, en las que veía una expresión de libertad:

Muy triste país sería el nuestro si el sistema no permitiera que el representante religioso de la mayoría de los mexicanos pudiera pisar el territorio nacional, si el gobierno de la República temiera el conflicto, el enfrentamiento con sus mayorías. El contacto ha sucedido y somos, por eso, todavía más fuertes, todavía más libres. Cerrarnos hubiera sido, cuando pretendemos reformas políticas para afirmar la democracia, una paradoja o, lo que es peor, un absurdo.⁶⁵

Sostuvo que la Constitución no establece más dogma que la libertad, y no es válido perseguir ninguna opinión, “ni siquiera la de los curas”; además, negó toda importancia a las diversas ilegalidades en las que se incurrió durante la visita de Juan Pablo II. Las interpretaciones de la reforma política que expresaron el presidente y su Secretario de Gobernación diferían en un punto esencial: el papel del Estado en el proceso democratizador. Mientras que Reyes Heróles habló de ejercer las libertades “con responsabilidad”, López Portillo afirmó que se debe admirar la libertad en sí misma y su ejercicio irrestricto “sin mezquinidades, sin miedos.”⁶⁶ Uno insistía en la necesidad de orientar el cambio, el otro creía que la abundancia material avizorada por su gobierno a principios de 1979 venía de la mano con la madurez política de la sociedad mexicana. El problema de la interpretación del presidente era que se fundaba en una visión de corto plazo de la realidad política nacional, una de cuyas estructuras medulares es el Estado autoritario, que para modificarse requiere de algo más que el bienestar económico.

Si el objetivo de todo reformismo es la permanencia mediante el cambio, no puede seguir el libre curso de la dinámica que genera, sino que debe ajustarse a los objetivos de la permanencia; en caso contrario, el reformismo no tendrá los efectos estabilizadores deseados y el Estado se debilitará en vez de fortalecerse. Para el autoritarismo, aceptar un cambio proveniente de la sociedad significa una pérdida de autonomía.

CONCLUSIONES

Las secuelas de la visita de Juan Pablo II a México pueden medirse en las incesantes declaraciones públicas del episcopado mexicano a propósito de cualquier tema, que revelan su intención de erigirse en representante de la opinión popular en tanto que líder social natural. Este movimiento adquirió mucha fuerza a raíz de la crisis de 1982, cuando mayor era el desprestigio de las autoridades políticas ante amplios sectores de la población. En noviembre de ese año,

⁶⁵ “Discurso pronunciado al término de la Segunda Reunión de la República”, *El gobierno mexicano*, Presidencia de la República, pp. 108-113.

⁶⁶ Pocos meses después, Jesús Reyes Heróles renunció al cargo de Secretario de Gobernación. Para muchos, la renuncia estuvo directamente relacionada con el desacuerdo que produjo la visita del Papa entre el presidente López Portillo y Reyes Heróles.

durante una reunión del episcopado, el arzobispo de la ciudad de México, Ernesto Corripio Ahumada, afirmó que las condiciones del país habían cambiado y que la Iglesia debía abandonar el “rincón jurídico” al que había sido condenada para denunciar “con prudencia pero con energía”. El sector centrista del clero mexicano adoptaba así las posiciones antiestatistas y antiautoritarias de su contraparte polaca —avaladas por el Vaticano— que en ese momento implicaban rechazo a la nacionalización de la banca, y a largo plazo, repudio a toda la tradición dirigista del Estado revolucionario:

Sabemos que el profeta no debe guardar silencio ante el pueblo de Dios, cuando es perseguido en alguna forma, cuando el hombre es privado del goce de sus derechos fundamentales y cuando se dan pasos que pueden poner en peligro las instituciones democráticas que puedan existir.⁶⁷

El otorgamiento de la democracia tiene sus costos. En México, uno de ellos lo ha pagado la tradición secularizadora del liberalismo que retomó la Revolución. El objetivo de la secularización dirigida que persiguió el Estado mexicano desde mediados del siglo XIX, nunca fue descristianizar a la sociedad —como decían sus enemigos— sino limitar los efectos sociales de la religión, y restarle el carácter de fenómeno colectivo y sus obvias consecuencias políticas. Para el liberalismo mexicano, la religión debía quedar circunscrita al ámbito de la vida privada y mantenerse como una experiencia estrictamente individual. Pero las continuidades culturales y las convergencias políticas de instituciones autoritarias, como son el Estado y la Iglesia en México, hicieron del reformismo el vehículo para que la experiencia religiosa volviera al ámbito de la colectividad.

⁶⁷ “La Iglesia quiere salir del rincón”, *El Universal*, 21 de noviembre de 1982, p. 5.