

LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO, 1988-1994. LOS COSTOS DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN

SOLEDAD LOAEZA TOVAR

EL 1 DE DICIEMBRE DE 1988, EN SU DISCURSO de toma de posesión, el presidente Carlos Salinas de Gortari anunció la “modernización” de las relaciones entre el Estado y las iglesias. Pese a que se refirió a las instituciones religiosas en plural, era evidente que el principal destinatario de su propuesta era la Iglesia católica. En el último medio siglo la sociedad mexicana ha experimentado un proceso de pluralización religiosa que se ha intensificado en los pasados veinte años; sin embargo, el catolicismo sigue siendo mayoritario. El anuncio presidencial, cuya seriedad se apoyó en la asistencia de autoridades eclesiásticas, el nuncio apostólico Girolamo Prigione y el entonces arzobispo de México Ernesto Corripio Ahumada, entre otros, a la ceremonia de cambio de poderes, provocó revuelo político. Probablemente ésa era la intención del presidente Salinas que en los primeros meses de su mandato recurrió a una serie de golpes de opinión pública –por ejemplo, encarcelando al líder petrolero Joaquín Hernández Galicia, la Quina, y a un exitoso financista, Eduardo Legorreta, que había incurrido en prácticas dudosas– con el propósito de afianzar su imagen como jefe del Ejecutivo, en un contexto todavía dominado por las denuncias de ilegitimidad que oscurecieron el proceso electoral que lo había llevado a la presidencia de la república.

Es posible, no obstante, que el presidente Salinas –y con él las autoridades eclesiásticas– no haya previsto que en el balance final de su sexenio, la partida relaciones Estado-Iglesia arrojaría un resultado contradictorio y plagado de interrogantes, en lugar del impacto positivo y relativamente limitado que esperaba de su propuesta. Es indudable que en 1988 la legislación constitucional que negaba personalidad ju-

rídica a las iglesias era un anacronismo, el legado de una relación política conflictiva que había sido superada desde los años cuarenta. En estos términos tanto la Iglesia católica como el Estado, en particular el gobierno salinista, podían pensar que la modificación de la legislación respectiva beneficiaría a ambos, pues, según los representantes de esas instituciones, se trataba nada más que de un reconocimiento de las realidades existentes.

No obstante, la reforma fue más que eso, porque si entendemos la modernización desde una perspectiva analítica más amplia, como un proceso de institucionalización que estabiliza organizaciones y procedimientos que a través de la continuidad adquieren valor y, sobre todo, predictibilidad,¹ entonces la reforma adquiere una densidad política mayor que la simple formalización u oficialización. Con la reforma la Iglesia católica quedó finalmente integrada en el conjunto institucional vigente, pero, paradójicamente, en el mediano plazo al menos, sus relaciones con el Estado perdieron la predictibilidad que habían mantenido durante el largo periodo iniciado en 1940. Vista a la distancia, la inestabilidad en estas relaciones era natural, dados los ajustes que necesariamente demandaba. Sin embargo, el plan de normalización de las relaciones Estado-Iglesia sufrió el impacto de dos acontecimientos —por completo imprevisibles— que alteraron el curso apacible que habían proyectado autoridades gubernamentales y religiosas.

La muerte violenta del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo en una confusa balacera en el aeropuerto de Guadalajara el 24 de mayo de 1993, y el estallido del conflicto chiapaneco en enero de 1994, en el que estaban involucrados varios religiosos, pusieron al descubierto la densidad política de las relaciones Estado-Iglesia, así como los ritmos irregulares de todo proceso de institucionalización. Ambos acontecimientos fueron graves y estuvieron cargados de consecuencias de largo plazo que aún es difícil evaluar pero, al menos en el corto plazo, derrotaron el esfuerzo de autoridades civiles y eclesiásticas por minimizar los posibles efectos de los cambios constitucionales y lograr una integración suave, por así llamarla, de las iglesias, en particular la católica, al conjunto institucional mexicano.

Un análisis costo-beneficio de la modernización despierta todavía hoy, a dos años de concluido el sexenio salinista, más dudas que certidumbres. Tanto es así que incluso algunos legisladores del partido ofi-

¹ Para la definición de institucionalización, véase Samuel P. Huntington, *Political Order y Changing Societies*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1968.

cial empezaron a preguntarse, desde 1995, si no sería conveniente revisar nuevamente la legislación, con el propósito de fijar con mayor contundencia límites a la participación política de las iglesias. No obstante, al finalizar el sexenio del presidente Carlos Salinas podía pensarse que las ganancias del Estado habían sido mayores que las aparentes pérdidas de la Iglesia católica que, ante el desvanecimiento del enemigo común que durante décadas fue el Estado posrevolucionario, pareció enfrentar un poderoso reto por parte de fuerzas centrífugas que amenazaban su coherencia interna, como lo revelaron las serias diferencias de opinión que se manifestaron en el seno del episcopado a raíz de la muerte del cardenal Posadas, o el conflicto chiapaneco, y las crecientes discrepancias entre el nuncio Prigione y un nutrido grupo de obispos, capitaneado inicialmente por el arzobispo Corripio Ahumada. El gobierno de Salinas, en cambio, y ante coyunturas complejas y delicadas como éstas, pudo apoyar los tratos que obligadamente le imponían ambas situaciones en la estructura formal que le proporcionaba el reconocimiento constitucional.

Empero, esta ventaja desapareció en las primeras semanas del gobierno de Ernesto Zedillo. Desde los primeros meses de 1995 las autoridades eclesiásticas reencontraron una cierta unidad de propósito al tomar las políticas gubernamentales como blanco de ataque, sumándose a la inconformidad social, a las demandas de reforma política y a las críticas de la oposición. Más todavía, esta estrategia parece haber contribuido a aliviar una de las principales fuentes de controversia interna del periodo 1988-1994: cómo tratar con el gobierno. Pero, además de astucia política, este movimiento de la Iglesia católica hacia posturas opositoras también revela su enorme capacidad de adaptación dado que uno de los primeros desafíos que tenía frente a sí después de la reforma de 1992 era definir nuevas relaciones con la sociedad.

La modernización que propuso el gobierno de Carlos Salinas afectó mucho más las relaciones de la Iglesia católica con la sociedad que con el Estado. En cuanto a este último, las modificaciones a la legislación resultaron en algo así como la "oficialización" de comportamientos y relaciones establecidas; en cambio, *vis a vis* la sociedad, la Iglesia se encuentra en una posición más titubeante, sobre todo porque se ha propuesto desempeñar un papel activo en la formación y organización de la opinión pública. Pero, el objetivo de reintroducirse como autoridad en materia de comportamientos sociales —por ejemplo, en relación con el uso de anticonceptivos o temas como el SIDA y el aborto— ha provocado reacciones encontradas en la propia sociedad, y ha agravado la complejidad política de los años 1994-1996. Nunca como aho-

ra ha quedado expuesto el mito de que la Iglesia católica es factor de unidad en México.

La diferencia entre las ganancias del Estado mexicano y las pérdidas de la Iglesia católica durante el sexenio 1988-1994 puede explicarse porque, pese a todas las críticas, la propuesta salinista era más consistente con el movimiento general de la sociedad que el proyecto restaurador de la Iglesia juanpaulina. Es decir que, mientras la reforma constitucional que presentó el partido oficial en diciembre de 1991 tomaba como plataforma de lanzamiento la pluralización de la sociedad mexicana, el corazón de la reforma del papa Juan Pablo II es el restablecimiento de la unidad católica, de la verticalidad eclesiástica y de la autoridad pontificia. Así, aunque la modernización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica pudo estar en un primer momento movida por los mismos resortes, sus objetivos eran distintos.

Este artículo se propone discutir la hipótesis de que en el corto plazo los costos de la institucionalización de las relaciones Estado-Iglesia católica fueron mayores para ésta que para aquél. Para algunos, incluso en el seno mismo del clero y del episcopado, los cambios únicamente permitieron que la Iglesia fuera “[...]más controlable desde el punto de vista legal[...]”.² Sin embargo, como el objetivo de la institucionalización es justamente ése, esto es, lo que se buscaba no era un mayor control sino simplemente que las iglesias estuvieran sujetas a la ley, este artículo plantea que el costo de las reformas para la Iglesia fue la politización de sacerdotes y religiosos y del factor religioso que precipitó divisiones internas y agravó la lucha por el poder en el interior de la misma institución. Este proceso no fue producto directo de la nueva ley, sino un efecto inesperado de la atmósfera de crispación de las relaciones políticas que dominó la mayor parte del sexenio. Es decir, la Iglesia católica no pudo sustraerse a los efectos de politización del contexto general en un momento de transición que la hacía particularmente vulnerable a ese impacto. Tanto así que el *affaire* Posadas y el conflicto chiapaneco recogieron con marcada fidelidad los conflictos en el interior de la propia Iglesia y contribuyeron a profundizarlos. En esas condiciones era muy difícil, si no imposible, que ejerciera el liderazgo social que se ha propuesto desempeñar y cuya primera prueba de fuego serían las elecciones presidenciales de 1994.

La primera parte de este documento analiza la modernización de la legislación relativa a iglesias en el contexto general de la política del

² Carlos Fazio, *Samuel Ruiz. El Caminante*, México, Espasa Calpe, 1994, pp. 196-198.

gobierno del presidente Carlos Salinas; la segunda parte presentará el impacto divisivo de la politización de la Iglesia católica en su conjunto.

LAS IGLESIAS EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIZACIÓN SALINISTA

Tanto el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) como el de Carlos Salinas de Gortari pueden ser caracterizados por el notable contraste entre sus proyectos de reforma y modernización económica, de índole propositiva, y una acción política reactiva. Es decir, mientras que sus líneas y objetivos de política económica siempre fueron más o menos claros y consistentes –en el caso de Salinas aún más que en el de De la Madrid–, en materia política su comportamiento estuvo casi indefectiblemente marcado por el pragmatismo. Este rasgo común a ambos gobiernos es notable sobre todo en el campo de partidos y elecciones. Pero en cuanto al de Salinas alcanzó niveles que tuvieron un costo muy alto para el propio partido oficial, dado que el presidente se inclinó por negociar soluciones *ad hoc* en más de un conflicto pos-electoral, a pesar de que al mismo tiempo su gobierno y su partido trabajaban laboriosamente en el diseño y la negociación de reglas dispuestas a institucionalizar, léase modernizar, los comportamientos y procesos electorales y partidistas.

Sin embargo, la propuesta de institucionalización de las relaciones entre el Estado y las iglesias tiene un sabor completamente distinto a los cambios ocurridos en las otras áreas mencionadas. Fue también y de manera indiscutible una reforma política pero, a diferencia de los cambios en los ordenamientos electorales, la supresión de las disposiciones anticlericales que contenía la Constitución no fue una reacción a una situación de crisis, por ejemplo, entre autoridades eclesiásticas y públicas; tampoco fue la respuesta a una demanda social, ni estuvo apoyada por una movilización en defensa de los derechos y los intereses de las iglesias. El origen de estos cambios parece haber sido un cálculo de origen estrictamente político: se trataba de afianzar la imagen del presidente Carlos Salinas como un líder comprometido con la modernización política del país.

Si se le hubiera preguntado al mandatario al inicio de su gestión por qué consideraba necesario modificar el artículo 130 constitucional, probablemente hubiera respondido que era una manera de sumarse a los procesos de modernización que estaban ocurriendo en otros países y al desmantelamiento del autoritarismo. Sin desdeñar la hipótesis de muchos observadores y comentaristas que, aun sin pre-

guntarle, señalaron que la iniciativa tenía por objeto remediar los estragos de la elección de 1988 sobre la figura del propio presidente, y ganar el voto de los católicos para detener la caída libre en la que parecía encontrarse el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en los primeros dos años del sexenio, este artículo destaca la consideración del factor externo en la decisión presidencial. Si acaso los cambios obedecieron a una consideración de índole electoral, el cálculo respondió más a los supuestos de la propia Iglesia en cuanto a su propia capacidad de movilización política, que a la existencia real y verificada de un electorado católico cuyo voto está determinado por su creencia religiosa. Hasta ahora no existe ningún indicador concreto que sustente esta hipótesis.³ Más todavía, las elecciones presidenciales de agosto de 1994, las más limpias y creíbles de la historia del México contemporáneo, que además registraron una tasa de participación cercana a 76% de los empadronados –padrón electoral que abarcaba a 97% del universo de ciudadanos–, no permiten medir el supuesto impacto favorable de la reforma sobre los resultados que obtuvo el PRI en esa elección.

En todo caso, es muy probable que el cálculo electoral fuera secundario, y que mediante el reconocimiento jurídico de las iglesias, y del restablecimiento de relaciones con el Vaticano que de manera natural se seguía, el gobierno mexicano haya alcanzado en primer lugar el objetivo de proyectar una imagen internacional que acreditara la voluntad modernizadora de un presidente que, tal y como lo presentó la prensa mundial en julio de 1988, parecía haber llegado al poder a través de los medios más arcaicos.

Para medir el peso que el factor externo tuvo sobre la decisión del gobierno salinista es preciso tener en cuenta la amarga experiencia de su predecesor, quien se enfrentó a un entorno internacional hostil. Para muchos de los críticos que desde el exterior entre 1982 y 1988 previeron el fin del sistema político mexicano y la destrucción del PRI, la desorbitada deuda mexicana y la espiral de recesión e inflación que se apoderó del país en la década de los ochenta, eran la consecuencia inescapable de un autoritarismo que había llegado a los límites de la resistencia. Estas percepciones tuvieron un impacto muy fuerte sobre los inversionistas extranjeros, y en particular sobre un número impor-

³ Para la discusión de una encuesta nacional realizada en 1991 a propósito de si la Iglesia debe participar en política, cuyo resultado fue una oposición mayoritaria a esa intervención, véase Roberto Blancarte, "México y la modernidad religiosa; retrato de un país secular", en Roberto Blancarte, *El poder. Salinismo e Iglesia católica: ¿una nueva convivencia?*, México, Grijalbo, 1991, pp. 293-318.

tante de los acreedores financieros de gobierno y empresarios mexicanos, que en consecuencia adoptaron una posición intransigente en materia de pago y renegociación de los créditos. Asimismo, durante el gobierno del presidente De la Madrid la oposición partidista, en concreto el Partido Acción Nacional (PAN), adquirió una dimensión internacional sin precedentes como alternativa posible al partido oficial, imagen que no fue de ninguna manera ajena a su crecimiento incluso en el interior del país.

No era esta la primera vez que el sistema político mexicano era objeto de severísimas críticas en el extranjero. Sin embargo, la apertura comercial y política de México al exterior de los años anteriores y, sobre todo, el hecho de que un factor central del éxito del nuevo modelo económico que proponía el gobierno de Salinas, créditos e inversiones extranjeras, obligaban al gobierno a proyectar una imagen positiva de compromiso con la modernización política.

Desde esta perspectiva la reforma al artículo 130, y a todos aquellos relativos a las iglesias, parecía una medida menor, cuyos costos internos podían ser mínimos⁴ —en vista de que buena parte del camino de la reconciliación había sido transitado por el gobierno de De la Madrid—,⁵ recibiendo una amplia proyección internacional, para presentarse como prueba de la voluntad de cambio del presidente Salinas. La iniciativa de reforma que presentó la fracción priista en la Cámara de Diputados el 10 de diciembre de 1991 se refería explícitamente al contexto internacional para justificar la reforma:

El Estado se moderniza estableciendo nuevos vínculos al exterior y modificando estructuras y prácticas[...] No debemos ignorar que la mayor parte de la comunidad internacional, más de 120 países, reconoce la existencia jurídica de las iglesias, y que las libertades de creencias y de asociarse para manifestarlas son parte de la Declaración Universal de los Derechos

⁴ Aunque para algunos mantener la legislación anticlerical era un riesgo para el Estado porque le restaba universalidad “[...] puesto que en él se prescribía un trato discriminatorio, de excepción, frente a sectores específicos de la población [...] el hecho era que ese trato discriminatorio significaba una cuestión de vida o muerte, en relación con el salto decisivo del Estado mexicano hacia su consolidación definitiva”, en Mariano Palacios Alcocer, “La reforma constitucional en materia religiosa dos años después”, *Estudios Jurídicos*, México, Secretaría de Gobernación —UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, pp. 31-42, p. 32.

⁵ Véase Soledad Loeza Tovar, *El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México, 1982-1989*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.

Humanos de la ONU y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la misma organización, signados por México.⁶

El hecho de que el restablecimiento de relaciones con el Vaticano se negociara con el papa Juan Pablo II, que combatía activamente a los regímenes autoritarios y que aún hoy se considera a sí mismo como el artífice del derrumbe del socialismo en Europa, también podía contribuir a la imagen democratizadora que buscaba el gobierno mexicano.

El contexto internacional de finales de los ochenta ofrecía elementos adicionales en apoyo de la institucionalización de las relaciones entre las iglesias y el Estado en México. Primero, el gobierno de Mikhael Gorbachov en la Unión Soviética había lanzado la perestroika, esto es la introducción del mercado en la economía, y *glasnost*, la transparencia para la cultura y la política, reformas impensables al inicio de los años ochenta; segundo, en 1989 cayó el Muro de Berlín y con él, el último baluarte de los autoritarismos modernizadores; las sociedades plurales se convirtieron en el único protagonista legítimo del cambio político. A los críticos que reprochaban al presidente Salinas que su compromiso con la modernización se limitara a una perestroika, él probablemente hubiera mostrado las reformas al 130 como prueba de *glasnost*. De ahí que los diputados del PRI que defendieron la propuesta en la cámara hayan insistido en que era una manera de poner fin a la simulación de años y a los acuerdos tras bambalinas que habían caracterizado las relaciones entre el Estado y las iglesias, en particular la católica, desde los años cuarenta.⁷

Vista la reforma al artículo 130 como parte de la estrategia del gobierno de Carlos Salinas para promover una imagen de modernidad, internamente, aunque sobre todo en el ámbito internacional, los cambios a la Constitución en esta materia se inscriben dentro de la tradición del reformismo autoritario mexicano. Es decir, fue una decisión del Estado modernizador que se justificaba aludiendo a su capacidad natural para reconocer las necesidades de la sociedad, aun antes de que ésta las haya articulado.⁸ Cuando mucho, podría decirse que los cambios constitucionales fueron el resultado de una negociación cu-

⁶ Citado en Palacios Alcocer, *op. cit.*, p. 34. Vale la pena recordar que éste había sido hasta entonces uno de los argumentos esgrimidos por el PAN para exigir la reforma a los artículos 3 y 130.

⁷ Véase Palacios Alcocer, *op. cit.*

⁸ Véase Soledad Loaeza Tovar, "La Iglesia católica en México y el reformismo autoritario", *Foro Internacional*, vol. xxv, 1984.

pular entre autoridades públicas y eclesiásticas, ya que desde 1982 el arzobispo Corripio Ahumada había anunciado que la Iglesia católica estaba dispuesta a abandonar el “rincón-jurídico” al que había sido relegada. La idea misma de la “buena disposición” que expresó entonces el prelado revela que, antes que proponer, el episcopado estaba en actitud de responder a las propuestas.

Esta afirmación parecería contradecir parte de la historia del sexenio de De la Madrid, que fueron años en los que mucho se habló de la reactivación política de la Iglesia católica, que a través de autoridades eclesiásticas, sacerdotes y militantes se sumó a protestas y movimientos antiautoritarios que entonces se organizaron. Sin embargo, lo notable de este periodo fue que la reactivación no provocó un enfrentamiento con el Estado, ni mucho menos. Por ejemplo, como reacción a las elecciones para la gubernatura de Chihuahua en 1986, cuando el candidato priista se declaró ganador en medio de las denuncias de fraude electoral, los obispos de la entidad anunciaron que cerrarían los templos para sumarse a la protesta. No obstante, la medida fue suspendida por intervención del delegado apostólico Girolamo Prigione, quien —a petición del gobierno— ejerció su autoridad, como representante del papa, sobre los obispos. Esta intermediación fue profundamente resentida por una parte del episcopado mexicano, que desde entonces se ha mostrado suspicaz y desconfiada del nuncio Priogine y de sus tratos con las autoridades gubernamentales.

Por otra parte, los sismos de 1985 dieron a la Iglesia católica la posibilidad de recuperar su prestigio como institución asistencial, dado que en medio de la confusión más o menos generalizada mostró capacidad de organización y de reacción ante la magnitud de la catástrofe, en virtud de lo cual participó de manera eficaz en las tareas de salvamento y ayuda a los damnificados.

De hecho, y como ocurriría durante el sexenio salinista, la politización de los católicos en cuanto tales produjo más desacuerdos entre ellos que con las autoridades públicas, como lo ilustra el descontento antes mencionado de varios obispos con la actuación del nuncio Prigione —que a partir del momento en que llegó a México, y en más de una ocasión desde entonces, ha fungido como cabeza de la Iglesia católica mexicana antes que como enviado papal—, y que en Chihuahua, como en otros casos, antepuso la normalización de relaciones entre el Vaticano y el Estado nacional a las demandas del clero local, lo cual para muchos equivalía a mantener relaciones armoniosas con el gobierno casi a cualquier precio. Los obispos hostiles le reprochaban sobre todo el que los hubiera marginado de las negociaciones con el gobierno,

a propósito de la reforma, que hubiera actuado sin preguntar ni tomar en cuenta su opinión, lo que para muchos de los obispos críticos reflejaba un injustificable desdén por el clero local. Entre los pocos preladados que colaboraron con Girolamo Prigione en el proceso de reforma a la legislación destacan los nombres de dos obispos, identificados también con el ala más conservadora del episcopado, el cardenal Juan Jesús Posadas, arzobispo de Guadalajara, y el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso.

La importancia que el gobierno salinista daba a la reforma en términos de su imagen internacional era tanta, que estuvo dispuesto a pagar los costos necesarios en términos del propio partido oficial; realizar un cambio sobre algo que, pese a su disolución en el tiempo, mantenía un importante valor simbólico para muchos de los miembros del PRI. Es posible que la legislación anticlerical no se aplicara, pero es verdad también que su presencia en la Constitución representaba un vínculo con el pasado revolucionario que, si bien es cierto que se desvanecía día con día, seguía siendo parte de una identidad priísta, que ya hubo de afrontar las reformas delamadridistas de redimensionamiento del Estado y apertura al exterior. Así, esta reforma⁹ fue, como otras en el pasado, una imposición presidencial cuya víctima fue el propio partido oficial, que experimentó fricciones y querellas que probablemente se tradujeron en deserciones, aunque de ninguna manera masivas.

La reforma salinista del artículo 130 constitucional adquirió una nueva dimensión a raíz de la balacera en la que murió el cardenal Posadas, pues no fueron pocos los obispos que rechazaron las conclusiones del *Informe sobre los homicidios acontecidos en el aeropuerto de Guadalajara el 24 de mayo de 1993*, que presentó el entonces procurador general de la república, Jorge Carpizo, según el cual el prelado murió por azar en un enfrentamiento entre bandas de narcotraficantes. Esta versión oficial fue de inmediato avalada por el Nuncio apostólico y por el Consejo Permanente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) en el documento titulado *Para realizar la verdad en el amor: caso del*

⁹ Además del artículo 130 se reformaron los artículos 3, 5, 24 y 27. Se reconocía la personalidad jurídica de las iglesias, pero también era necesario referirse a las implicaciones de carácter civil de este reconocimiento. De éstas las más importantes eran las relativas a educación y propiedad, porque se puso fin a la prohibición a los ministros del culto de participar en actividades educativas y también se abrió la posibilidad de que las iglesias fueran reconocidas como sujetos fiscales. José Antonio Fernández, "Génesis de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (véase *Estudios Jurídicos*, op. cit., pp. 43-58).

cardenal Posadas Ocampo. A pesar de que éste era un documento oficial, desde que se hizo público varios obispos manifestaron su desacuerdo, e insistieron —y todavía en 1996 lo hacen— en que la muerte del cardenal de Guadalajara había sido “un crimen de Estado”, un “magnicidio”. Esta versión se abrió nuevamente paso cuando, después del asesinato de Luis Donald Colosio en marzo y de José Francisco Ruiz Massieu en agosto de 1994 ambos acontecimientos les permitieron vincular la muerte del cardenal con los asesinatos del candidato del PRI a la presidencia de la república, y del secretario general de ese partido, y desafiar la versión oficial. Pero sus argumentos no son muy convincentes, pues el impacto político de la muerte de un cardenal es más bien limitado, sobre todo si se trata, como en este caso, de una figura plenamente identificada con el ala conservadora y negociadora del Episcopado, cuya muerte únicamente podía perjudicar al gobierno.¹⁰

Las discrepancias en torno al *affaire* Posadas provocaron ásperos intercambios entre los mismos obispos así como entre varios de ellos y el nuncio Prigione y quienes lo apoyan, que se negaban a utilizar el desafortunado crimen para marcar un distanciamiento en relación con el Estado, que pudo haber sido la intención de los obispos que impugnan la versión oficial. Pero si la muerte de Posadas no hubiera bastado para transmitir una carga de conflicto a las reformas constitucionales, el levantamiento del 1 de enero de 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aportó con creces lo que faltaba para politizar el factor religioso y el liderazgo eclesiástico, con un movimiento que, en las primeras semanas de ese año, pareció efectivamente amenazar la estabilidad general del país.

Desde los primeros días del comienzo de la crisis en Chiapas, la Iglesia se hizo presente a través del obispo Samuel Ruiz, jefe de la diócesis de San Cristóbal. Además, la información publicada en la prensa revelaba que el movimiento zapatista tenía inspiración cristiana y con-

¹⁰ Todavía en 1996 varios prelados entre ellos el arzobispo de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, y el sucesor de Corripio Ahumada, Norberto Rivera, rechazan la versión oficial y exigen que se siga adelante con la investigación. Sin embargo, en ningún caso aportan argumentos convincentes de que el asesinato fuera intencional, pues los objetivos que señalan son generales y difusos. Por ejemplo, afirman que se buscaba “destabilizar” al país. El propósito de los obispos descontentos con la investigación oficial es relativamente transparente, pues al atribuirle al crimen un objetivo de orden político se trata de presentar al cardenal Posadas como una víctima ya sea del vicio y la degradación social o del poder.

taba con la participación de un número importante de catequistas, quizá también de algunos religiosos, que habían trabajado durante muchos años en la región. En la sección siguiente se discutirá con algunos detalles más la relación existente entre el conflicto chiapaneco y la Iglesia católica; por el momento se trata únicamente de plantear que dadas sus características más notorias, el levantamiento hizo preguntarse a muchos si a través de él la Iglesia volvía a la palestra política con una nueva cristiada. Otros se interrogaban si el conflicto había sido alentado por las reformas constitucionales, que en cierta forma habían fortalecido a la Iglesia católica, ya que durante los debates al respecto las autoridades eclesiásticas y sus aliados y defensores llegaron a demandar los cambios como si se tratara de la corrección de un error histórico, más que como una medida modernizadora.

Es cierto que las reformas constitucionales libraron a la Iglesia de restricciones y de cierta manera también arrebataron al Estado la posibilidad de sancionar un comportamiento antiinstitucional. Este aspecto era muy importante, porque la tendencia de la Iglesia católica a colocarse al margen de las instituciones establecidas, y desde ahí retar a la autoridad estatal, ha sido históricamente el origen de sus enfrentamientos. Ahora no fue así. Más todavía, nada indica que el conflicto chiapaneco haya sido auspiciado por el reconocimiento jurídico de las iglesias; lo más probable es que la región hubiera estallado con o sin reformas al artículo 130.

Contrariamente a lo que hubiera podido pensarse cuando se hablaba o se discutía la posibilidad del cambio constitucional, entre 1988-1994 la institucionalización no fue trampolín para que la Iglesia católica como un todo retara a la autoridad estatal, sino que más bien abrió un espacio para que el Estado pudiera actuar con mayor libertad en caso de conflicto. En enero de 1994 la Iglesia era ya una entidad con personalidad jurídica, esto es sujeto de derechos y obligaciones, y una institución con responsabilidad pública. El gobierno podía invitarla a participar en el proceso de pacificación y solución del conflicto —como lo hizo—, sin recurrir a negociaciones secretas que en estas circunstancias hubieran sido muy perjudiciales para la estabilización del conflicto y para el posterior proceso de negociación, de por sí plagado de rumores y suspicacias. La inexistencia jurídica de la Iglesia hubiera propiciado, como en el pasado, “[...] prácticas informales de relación [...] que no siempre resultaban favorables [...] a la generación de acuerdos abiertos y dignos para las partes”.¹¹

¹¹ Palacios Alcocer, *op. cit.*, p. 40.

Por otro lado, pese a que en el curso de las negociaciones de la reforma las autoridades eclesiásticas católicas gozaron indiscutiblemente de un estatus de privilegio, el Estado respetó el principio de que la reforma concernía a *todas* las iglesias, de tal suerte que con el acuerdo la Iglesia católica perdió la protección informal que en cierta manera le garantizó durante décadas la situación anterior, en relación con otras religiones “minoritarias y antinacionales”, tomando en cuenta que el acuerdo previo fue también sustento del virtual monopolio religioso que mantuvo la Iglesia católica durante décadas.

La institucionalización de las iglesias se tradujo, en el caso de la católica, en la plena inmersión en los asuntos de este mundo y en una intensa activación de su presencia social y de sus relaciones con la sociedad, más que con el poder. Así, por ejemplo, cuando el papa Juan Pablo II visitó Yucatán en 1992, aunque su anfitrión fue por primera vez en la historia el Estado mexicano, su interlocutor fundamental fue el pueblo católico —en las visitas anteriores, en cambio, su anfitrión era el pueblo católico pero su interlocutor el Estado—, porque entonces su principal preocupación era la pluralización religiosa. Entre 1980 y 1990 el porcentaje de protestantes en Yucatán prácticamente se duplicó, porque pasó de 7% a más de 11%, y su número se ha ido incrementando en Chiapas, Tabasco, Quintana Roo y Campeche. Incluso más, desde que se votaron los cambios a la Constitución los obispos se lanzaron a la vida pública con mucha energía. Todos los días la prensa publicaba por lo menos la opinión de algunos de ellos sobre algún tema de la vida social, y de preferencia electoral. Tanto es así que llegado un determinado momento el delegado Prigione se vio obligado a llamarlos al orden porque la multiplicación de mensajes era ya una cacofonía.

LOS EFECTOS DIVISIVOS DE LA POLITIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA

Los dos acontecimientos que hemos destacado, la muerte del cardenal Posadas y el conflicto chiapaneco, que ocurrieron después de la reforma constitucional, alteraron dos de las características permanentes de la Iglesia católica en México. Primero, como ya se dijo antes, su aparente monolitismo. Durante décadas la Iglesia católica en este país estuvo a salvo de las divisiones y fracturas que afectaron a sus hermanas eclesiales latinoamericanas, precisamente por la existencia de un Estado anticlerical y de una legislación que pesaba como una espada de Damocles sobre su cabeza, y que le servía para mantener la unidad interna. Esta aparente homogeneidad pudo mantenerse incluso a pesar

de que a México también llegaron en 1968 los ecos de Medellín, y los efectos de pluralización interna que se produjeron durante el papado relativamente liberal de Paulo VI. Sin embargo, y en buena medida gracias a la tensión Estado-Iglesia y a la posición relativamente frágil de esta última, que aconsejaba prudencia, las interpretaciones más modernas y radicales del Evangelio nunca ganaron muchos adeptos entre los obispos mexicanos.¹² La revelación de que el obispo Samuel Ruiz había construido una iglesia popular en los Altos de Chiapas puso al descubierto diferencias de fondo en el seno mismo del episcopado. Por otra parte, este mismo conflicto también puso en tensión su tradicional docilidad frente al Vaticano, pero no por rebeldía contra la línea papal, sino por las fricciones que han opuesto al nuncio Prigione y a obispos mexicanos, quienes rechazan al intermediario reclamando una relación directa con el papa Juan Pablo II.

La segunda característica, que más que rasgo definitorio era un mito, puesta en tela de juicio en 1993 y 1994, fue la creencia de que la Iglesia católica en México es un factor de unidad nacional. De hecho ninguna religión lo es, a menos de que sea mayoritaria, como ocurrió con el catolicismo mexicano, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo xx. En todo caso puede afirmarse que es un elemento muy importante en la integración de una comunidad cultural, como puede ser la nacionalidad. Pero cuando la religión es utilizada para integrar una identidad política, se activa el potencial conflictivo que se deriva del exclusivismo inherente a todo credo religioso. Si miramos la historia con detenimiento, encontramos que la Iglesia católica ha sido protagonista de guerras civiles y conflictos sangrientos, desde la Reforma hasta la Cristiada. Más aún uno de los argumentos centrales en apoyo de la legislación anticlerical de la Constitución de 1917 fue precisamente que la participación política de la Iglesia había provocado hasta

¹² La diferenciación de las iglesias de América Latina que precipitó el Concilio Vaticano II se manifestó por primera vez en la II Conferencia General de Celam, celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Sus conclusiones ofrecieron un enfoque y un lenguaje sociológicos y políticos que hablaban de explotación e imperialismo para describir la situación latinoamericana en términos de "violencia institucionalizada", y advertía sobre la tentación presente de los oprimidos de recurrir también a ella; los documentos finales de la reunión también insistían en la necesidad de crear un orden social justo, defender los derechos de los pobres y denunciar las injusticias; asimismo, otorgaban gran libertad para la formación de nuevas organizaciones de laicos y de comunidades de fe, propuesta ésta contraria a la historia del catolicismo latinoamericano tradicionalmente dominado por los religiosos mientras que el papel de los laicos había sido siempre de obediencia y subordinación.

entonces conflictos y polarización. A lo largo de 1994 volvió a presentarse este fenómeno en el ámbito nacional, pero en ninguna parte con tanta intensidad como en Chiapas. No obstante, alcanzó dimensiones nacionales por el hecho de que se trataba de un año electoral, excepcional por el clima de agitación, inquietud y antagonismos, en el que se respiraba una enorme fragilidad y se esperaba una fuerte embestida de la oposición —en particular del Partido Acción Nacional— contra el partido oficial. Asimismo, era imposible prever cuáles habían sido los efectos del levantamiento zapatista sobre las actitudes políticas de los ciudadanos. Por último, 1994 era un año importante también para la Iglesia porque debía resolverse la sucesión del cardenal Corripio Ahumada en la arquidiócesis de México, y la del obispo Adolfo Suárez Rivera en la presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano. En ambos procesos estaba en juego la fractura entre los así llamados “obispos mexicanistas”, congregados alrededor de la autoridad de Corripio Ahumada, y los “vaticanistas” que respaldan al nuncio Prigione, en un momento particularmente delicado en el que quedarían definidas con mayor precisión las líneas de largo plazo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica.

La inevitable politización

Las reformas constitucionales y la normalización de las relaciones Iglesia-Estado debían poner fin a la “complicidad equívoca” de las décadas anteriores, que el propio Carlos Salinas de Gortari reconoció en el mensaje que pronunció el día que tomó posesión como presidente de la república.¹³ Uno de los objetivos explícitos y deseables del cambio —aunque no fuera central dentro de la estrategia presidencial— era establecer con claridad la distancia entre política y religión que caracteriza a los regímenes políticos modernos y democráticos. Este propósito había adquirido urgencia porque desde los años ochenta las autoridades eclesiásticas y numerosos religiosos desempeñaban ya funciones de liderazgo político, tal y como había ocurrido, como se ha mencionado ya, por ejemplo, en Chihuahua. De manera que, conforme a un modelo ideal, la reforma constitucional debía despolitizar a la Iglesia, sobre

¹³ Para esta noción de “complicidad equívoca”; véase Soledad Loeza Tovar, “Notas para el estudio de la Iglesia en México”, en Martín de la Rosa (coord.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1984.

todo porque se iniciaba un proceso de liberalización derivado de la controvertida elección presidencial de 1988, misma que había comprometido al gobierno con una reforma política profunda. El sentido de estos cambios era la construcción de un régimen multipartidista efectivo, que sería el corazón de la democratización mexicana.

En el pasado, la Iglesia podía justificar su intervencionismo político con base en el argumento que, ante la ausencia o la debilidad de organizaciones de participación independientes, cumplía una función supletoria; era una institución parapolítica. Sin embargo, 1988-1994 fueron años de movilización extraordinaria en México, un periodo en el que se multiplicaron los grupos y los canales de articulación y participación de las demandas sociales. En estas condiciones la participación política directa de la Iglesia se había vuelto innecesaria o riesgosa, porque podía significar una competencia con las fuerzas civiles que luchaban por organizarse como partidos, o un compromiso con dichas fuerzas que, dada su diversidad, sólo podía agravar los conflictos en el interior de la propia institución.

La politización fue ineludible, no obstante, precisamente por el contexto en el que se planteó la discusión misma de las reformas constitucionales, cuando la Iglesia católica ocupó una posición privilegiada como interlocutor del gobierno salinista, así no fuera, en principio, más que para discutir las reformas al artículo 130. En ese momento se hablaba de apertura y de la necesidad de ampliar la participación de la sociedad en el proceso de decisiones y su control sobre las autoridades gubernamentales. De manera probablemente involuntaria, y hasta cierto punto imprudente, las autoridades eclesiásticas se vieron también envueltas en la atmósfera de apertura y democratización de la información que se instaló en México durante el sexenio salinista. Las rivalidades personales entre los obispos, las diferencias de opinión, los evidentes forcejeos entre el nuncio Prigione y sus simpatizantes y el arzobispo Corripio Ahumada, y la lucha por el poder en el interior de la Iglesia fueron libremente expuestos y ventilados en los medios. Es decir, la politización de la Iglesia católica en el periodo 1988-1994 no se refiere únicamente a su participación en los asuntos públicos, sino que fue un fenómeno más amplio que se expresó en la contaminación política de los asuntos internos de la propia Iglesia. Dos figuras estuvieron en el centro de estos desarrollos: el nuncio Girolamo Prigione y el obispo Samuel Ruiz.

La visita del papa Juan Pablo II a México en agosto de 1993 fue motivo para que quedaran al descubierto las tensiones entre los obispos mexicanos y el nuncio Prigione, a propósito de la actitud de este

último frente al informe oficial relativo al caso Posadas.¹⁴ Aunque nada indicaba que el asunto hubiera enturbiado las relaciones del Vaticano con el gobierno mexicano, pues durante su visita a Mérida el papa se limitó a dedicar “[...] un recuerdo emocionado a alguien que hubiera estado presente si la bárbara e injustificable violencia no hubiera segado su vida”.¹⁵

Las diferencias en el seno del episcopado adquirieron proporciones de escándalo en octubre cuando se difundió la noticia de que el papa Juan Pablo II había solicitado al obispo Ruiz su renuncia a la diócesis de San Cristóbal de las Casas debido a “fallas eclesiásticas”. El mensaje había sido transmitido por el nuncio Prigione, y por este motivo, tanto el obispo Ruiz como sus simpatizantes, lo acusaron de ser el causante principal de la orden papal que, además, interpretaron como respuesta a una solicitud expresa del gobierno mexicano, en particular del entonces secretario de Gobernación, Patrocinio González Garrido, quien había sido gobernador de Chiapas en los años inmediatamente anteriores.

El obispo Ruiz había estado a cargo de la diócesis de San Cristóbal durante más de treinta años, lapso en el que logró crear una fuerte estructura eclesial –esto es, una organización integrada por un número impresionante de catequistas, 7 000, y más de 100 religiosos–, que llenó el vacío institucional por el que las comunidades indígenas quedaban a merced de los finqueros. La diócesis asumió como tarea central la defensa de los derechos de los indígenas y era administrada con un notable grado de autonomía, con lo que en numerosas ocasiones se vio enfrentada a los grandes propietarios chiapanecos. En el curso de 1993 se presentaron serios conflictos de invasión de tierras y de violentos encuentros entre campesinos, guardias blancas y terratenientes, quienes, estos últimos actuaban con el apoyo de las autoridades locales, y que dieron sustancia a viejos rumores en cuan-

¹⁴ La postura oficial de la Iglesia en junio de 1993 fue la siguiente: “Por los hechos conocidos hasta ahora, la muerte del señor cardenal. [...] fue ocasionada por el enfrentamiento entre dos grupos rivales de narcotraficantes. Asimismo, la hipótesis de un atentado directo contra el señor cardenal parece que no puede sustentarse. Reconocemos y valoramos en nuestras autoridades sus esfuerzos por perseguir, no sólo por obligación, sino por convicción personal, este crimen y otros semejantes.” *Para realizar la verdad en el amor: caso del cardenal Posadas Ocampo*, citado en Rodrigo Vera, “El asesinato de Posadas, en el centro de las conversaciones del papa con Salinas y con un clero dividido”, *Proceso*, núm. 875, 9 de agosto de 1993, pp. 6-7.

¹⁵ Fazio, *op. cit.*, p. 224

to a la existencia de una guerrilla en la zona.¹⁶ El levantamiento zapatista de enero de 1994 proyectaría una nueva lógica sobre estos conflictos.

La relación del obispo Ruiz con estos acontecimientos es hoy en día del dominio público, pero en 1993 era un tema local y corporativo, es decir, concerniente al estado de Chiapas y al Vaticano que, aparentemente, había recibido varias quejas al respecto. Sin embargo, el propio obispo Ruiz había entregado al papa Juan Pablo II, durante su visita a México en agosto, un documento titulado *En esta hora de gracia*, en el que se declaraba fiel al Vaticano II, a los lineamientos de Medellín y de Puebla, a la IV Conferencia de los episcopados latinoamericanos y a la opción preferencial por los pobres. El documento era también una denuncia de las condiciones de dominación y de miseria que prevalecían en el estado de Chiapas, y de la política “neoliberal” del gobierno de Carlos Salinas. El prelado explicaba al papa que había desarrollado una pastoral indígena

[...] como una encarnación de la presencia de la Iglesia en su mundo. El objetivo había sido avanzar hasta el surgimiento de una Iglesia autóctona que diera cuenta de su historia de salvación, capaz de expresarse en su misma cultura; de enriquecerse en sus valores, que acogiera sus sufrimientos, sus luchas y aspiraciones; y que con la fuerza del Evangelio transforme y libere su cultura.¹⁷

Este documento aporta elementos que ponen en tela de juicio la versión, promovida por el propio obispo Ruiz, de que el nuncio y el gobierno mexicano habían solicitado la remoción, y permiten afirmar que la solicitud fue una decisión exclusiva del Vaticano, conforme a los lineamientos de reforma de la Iglesia de Juan Pablo II. *En esta hora de gracia* revela las profundas diferencias entre la diócesis de San Cristóbal y las posiciones del pontífice, y es de suponer que al leer el documento las autoridades vaticanas hayan decidido disciplinar al obispo. La carta del cardenal Bernard Gantin, prefecto de la congregación de los obispos del Vaticano, en la que instruye al nuncio para que comunique la decisión a Samuel Ruiz, señala que el prelado había incurrido en “[...] graves errores doctrinales, pastorales y de gobierno, [derivados de una] interpretación del Evangelio que no es la del Evangelio de Cristo[...]¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, pp. 206-221.

¹⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 241.

Desde el punto de vista de la reforma juanpaulina, nada tenía de extraño la remoción. El reinado de Juan Pablo II se ha caracterizado por su combate a la pluralización que se había operado en el interior de la comunidad católica en la década de los setenta, auspiciada por los cambios que acarreó el Concilio Vaticano II. La conclusión general de esta asamblea católica había sido que la Iglesia debía ir al “[...] encuentro del mundo [...]”. Como consecuencia de esta propuesta las iglesias locales se volcaron sobre los creyentes y sobre la sociedad misma, que empezó a ser vista como la sustancia misma de la Iglesia, en más de un caso en detrimento de la institución. Al calor de esta “mundanización” florecieron las particularidades nacionales, y se impusieron a la vida de la Iglesia católica, de suerte que el *aggiornamento* católico convirtió al conjunto eclesial en un mosaico de realidades yuxtapuestas.

A diferencia de su antecesor, Paulo VI, el papa Wojtyla considera que la pluralización es una amenaza grave para el universalismo católico y para la unidad esencial de la institución. Para el pontífice la noción de pluralismo es “intolerable” porque piensa que alimenta contradicciones y debilita la identidad católica. Aunque el papa reconoce que una religión si ha de ser universal debe ser capaz de expresarse en culturas diferentes, también considera que no debe sacrificar su propia verdad en aras de los particularismos –a los que ve como una amenaza de fragmentación–, y propone en cambio que la diversidad cultural de los católicos se manifieste como “pluriformidad”, mas no como pluralismo. Las armas que ha utilizado Juan Pablo II para restablecer la unidad católica en la diversidad cultural, han sido la verticalidad eclesiástica y la autoridad pontificia, y sus estrategias, las mismas que ha puesto en práctica el nuncio Prigione en México; por ejemplo, la división de arquidiócesis grandes y conflictivas, como ocurrió en Río de Janeiro, y la renovación de los episcopados nacionales, sustituyendo a los obispos considerados progresistas por prelados más conservadores, como lo hizo en Holanda.¹⁹

Mientras que otros obispos, en condiciones similares, habían acatado la autoridad papal, Samuel Ruiz decidió defenderse.²⁰ Pero no lo

¹⁹ Para una descripción detallada de estas estrategias, véase Penny Lernoux, *People of God: The Struggle for World Catholicism*, Nueva York, Penguin Books, 1989.

²⁰ Por ejemplo, en los primeros meses de 1994 se dio a conocer la decisión del Vaticano de convertir en diócesis el vicariato de la Sierra Tarahumara, que hasta diciembre de 1993 había sido ocupado por los jesuitas. De nada sirvieron las protestas y quejas públicas de los propios jesuitas. Esta decisión confirmaba la voluntad de Juan Pablo II de afianzar la disciplina entre religiosos tentados de insubordinación, sobre todo cuan-

hizo con los medios que le ofrecía la propia Iglesia, sino que movilizó todos los recursos extraeclesiásticos a la mano, la prensa en primer lugar, para revertir la decisión vaticana. Las tensiones en torno al nuncio Prigione le ayudaron en su propósito, pues aunque los prelados mexicanos que pudieran identificarse con la Teología de la Liberación son menos de una decena,²¹ muchos de los que tomaron la defensa del obispo de San Cristóbal lo hicieron primeramente para expresar su desacuerdo con la actuación del nuncio y como un símbolo de su determinación de defender la relativa soberanía del clero local del autoritarismo de Girolamo Prigione.²² De esta manera el obispo Ruiz logró trasladar su situación particular al terreno de la lucha por el poder en el interior de la propia Iglesia. En enero de 1994 este conflicto adquirió proporciones nacionales.

do se trata de la Compañía de Jesús que desde el inicio de su pontificado ha sido una de las primeras víctimas de la política de centralización.

²¹ Para un agrupamiento más o menos impresionista de las corrientes ideológicas en el seno del episcopado mexicano, véase Fazio, *op. cit.*, pp. 189-202. Las circunstancias, la gravedad de la situación chiapaneca y el conflicto con el nuncio Prigione obligaron a muchos obispos a acallar su propia oposición a la Teología de la Liberación y apoyar al obispo Ruiz. Por ejemplo, en el Sínodo Extraordinario de 1985, el cardenal Corripio leyó una declaración en la que expresaba "gratitud especial" a la Congregación para la Doctrina de la Fe por condenar los errores de "[...]una cierta teología de la liberación que, con la así llamada Iglesia popular, ha causado mucho daño entre los creyentes". Citado en Dermot Keogh, *Church and Politics in Latin America*, Londres, MacMillan, 1990, p. 61.

²² El conflicto chiapaneco dejó ver con más claridad las diferencias ideológicas entre los obispos, pero desde antes su pastoral causaba mucha irritación entre ellos. Desde que se anunció la remoción, el obispo Reynoso dio rienda suelta a la antipatía que le despertaba su colega: "[...]si la Congregación [del Vaticano para los obispos] decidió remover a don Samuel Ruiz, debe tener fuertes motivos, y no porque el nuncio la haya mal aconsejado —eso es absurdo—, sino por los mismos informes quinquenales que don Samuel Ruiz ha enviado al Vaticano. Lleva más de treinta años, así que por lo menos ha enviado cinco informes[...]" En esa misma entrevista añadió que el obispo de San Cristóbal tenía derecho a defenderse, que podría ir al Vaticano: "[...]Más no le será difícil ir al Vaticano, ya que él viaja mucho. Siempre anda por Europa, en Alemania..., Francia..., Italia..., y ahora acaba de regresar de Sudamérica. No sé de dónde saca dinero para darse esos lujos ¿De sus pobres? Es un misterio. Yo las pocas veces que salgo al extranjero tengo que sudar para juntar dinero". Entrevista con el obispo Luis Reynoso, en Rodrigo Vera, "División en la jerarquía eclesiástica por orden de renuncia contra Samuel Ruiz", *Proceso*, núm. 888, 8 de noviembre de 1993, pp. 23-26.

Chiapas: el santuario mexicano

Las luchas en el interior del episcopado mexicano hubieran podido mantenerse y resolverse, como ocurría en el pasado, dentro de las fronteras de la propia corporación eclesiástica. Sin embargo, a partir de enero de 1994 se conjugaron nuevos elementos que le permitieron al obispo Ruiz defenderse movilizándolo a la "sociedad civil"; sin embargo, el más poderoso de esos elementos fue, sin lugar a dudas, la aparición del EZLN y su declaración de guerra contra el gobierno federal y el ejército mexicano. Con esto no se trata, de ninguna manera, de descartar las razones de fondo que dieron origen a la rebelión chiapaneca; tampoco se afirma que el EZLN haya sido o sea un instrumento del obispo Ruiz. Pero, es indiscutible que la diócesis estaba estrechamente vinculada con las bases del movimiento, que había mantenido relaciones constantes con los líderes y que ha ejercido una amplia autoridad moral entre miembros y simpatizantes de las comunidades indígenas chiapanecas.

Desde el inicio del conflicto en los Altos de Chiapas el obispo Samuel Ruiz apareció como un protagonista importante, que ha sido visto alternativamente como inspirador, dirigente, organizador y mediador en esta historia. Lo cierto es que su actuación durante 1994 en el proceso de difusión, estabilización y pacificación del conflicto fue contradictoria porque hablaba de mediación —lo cual hubiera supuesto neutralidad—, pero al mismo tiempo nunca renunció a la parcialidad que le dictaba su compromiso con los pobres. A menos de dos semanas de haberse iniciado el conflicto, el 14 de enero, el gobierno mexicano reconoció que la participación del obispo era clave para la solución del problema. Este reconocimiento obligó al Vaticano a "congelar" al menos por un tiempo la remoción, según versión de la revista católica italiana *30 Giorni*,²³ y, a diferencia de la anterior, es muy probable que esta decisión sí haya sido en respuesta a una solicitud del gobierno mexicano, pues el obispo fue invitado a formar parte de la Comisión de Amnistía y Reconciliación en Chiapas que formó el presidente Carlos Salinas en el mes de febrero.

Desde esta nueva posición el obispo Ruiz se propuso continuar su defensa de las comunidades indígenas, en cierta forma llevar adelante su trabajo pastoral por otras vías; pero la naturaleza misma de la situación chiapaneca profundizó el carácter político de su participación.

²³ Citado en el periódico *Reforma*, 8 de marzo de 1994.

Por esta misma razón sus actividades siguieron siendo a lo largo del año fuente de divisiones entre los obispos y entre los propios católicos, porque sus posiciones eran motivo continuo de crítica e irritación para autoridades políticas y religiosas, por no mencionar a los habitantes de San Cristóbal de las Casas que no comparten las ideas del EZLN, para quienes el obispo era el líder visible del levantamiento. El desempeño político del obispo fue perdiendo sus perfiles religiosos, entre otras razones porque la primera etapa de pacificación de Chiapas estuvo en manos de Manuel Camacho, antiguo regente del Distrito Federal, cuyas aspiraciones presidenciales habían sido frustradas cuando el partido oficial eligió a Luis Donald Colosio para contender por la presidencia de la república. Sin embargo, el conflicto chiapaneco le brindó la oportunidad de reiniciar su lucha por el poder, y al hacerlo prolongó este proceso aun después de que el PRI había lanzado a su candidato. De esta manera la Iglesia católica también se vio involucrada en la sucesión presidencial.

Las discrepancias y la inestabilidad católica asociadas con el obispo Ruiz culminaron —después de meses de tortuosas y complejas negociaciones que fueron llevadas a cabo por el obispo de San Cristóbal con el episcopado, y con las autoridades vaticanas;²⁴ así como las que le realizaron entre el nuncio Prigione y los obispos mexicanos— en octubre de 1995, cuando el Vaticano designó a Raúl Vera López, obispo coadjutor de la diócesis de San Cristóbal. Con esta medida Samuel Ruiz fue relevado de la responsabilidad de la diócesis, aunque siguió participando activamente en las negociaciones entre el EZLN y el gobierno mexicano como miembro de la Comisión Nacional de Intermediación, Conai, órgano creado por él mismo.

Para la Iglesia católica el conflicto chiapaneco fue muy importante porque activó una amplia corriente de simpatía por la Teología de la Liberación que sustenta la opción por los pobres, y el proyecto de la iglesia popular. Este efecto fue en cierta forma sorprendente, porque la

²⁴ Según la prensa, durante la visita que hizo al Vaticano el obispo Ruiz, en mayo de 1994, se encontró con que la santa sede no había modificado su dictamen inicial a propósito de que aplicaba “un análisis marxista de la sociedad” y una interpretación heterodoxa del Evangelio. Sin embargo, la situación chiapaneca había obligado “por el momento” a suspender la remoción, y el obispo Ruiz declaró que las autoridades vaticanas se habían mostrado más comprensivas de su labor y críticas de la rudeza y soberbia del nuncio Prigione, pero aun así no fue recibido por el papa. Véase Sanjuana Martínez, “Samuel Ruiz fue llamado al Vaticano, se entrevistó con ocho cardenales y, pese a las presiones de Prigione, superó la amenaza de la remoción”, *Proceso*, 16 de mayo de 1994, p. 42.

santa sede consideraba que esta forma particular de heterodoxia católica, que fue durante más de una década una fuente de contradicciones en el interior de la Iglesia, se había debilitado en forma definitiva. Así lo sugería el éxito de la acción vaticana que además de condenar las lecturas "sociológicas" del evangelio, ha desmantelado a los episcopados progresistas; por otra parte, la derrota del sandinismo y el desprestigio del socialismo también habrían erosionado las bases de sustentación de esta corriente dentro de la Iglesia.

La experiencia centroamericana de la Iglesia católica durante los años ochenta fue traumática, marcada por la guerra y la división de las comunidades, plagada como estuvo de fricciones con el poder político y militar, divisiones internas e innumerables dificultades. Se esperaba que la pacificación de la región asegurara, entre otras cosas, la restauración del principio de autoridad que —a ojos del papa— es la única base posible de unidad de la comunidad católica.

La explosión en Chiapas contradujo las visiones más optimistas al respecto y fue en más de un sentido un reto para el Vaticano, todavía más sorprendente porque provenía del seno mismo de la Iglesia mexicana, que se había distinguido por su invariable docilidad y disciplina ante la autoridad papal, su relativo monolitismo y el muy limitado éxito de la opción por los pobres. En Chiapas, sin embargo, la Iglesia mexicana que muchos pensaron que podía ser el baluarte de la restauración vaticana en América Latina se había transformado de la noche a la mañana en el talón de Aquiles de la Iglesia católica en la región.

Hasta el 1 de enero de 1994 la Iglesia mexicana podía ostentarse como una de las hijas más fieles del Vaticano. Después de los arreglos de 1929, su historia reflejaba con extraordinaria precisión los movimientos del papa en turno: durante el reinado de Pío XII fue ferozmente anticomunista; abrazó con fervor —aunque con cierta cautela— la generosa propuesta conciliar de Juan XXIII; mostró una adecuada tolerancia ante los efectos del terremoto conciliar en su interior, según lo dictaba la inteligencia de Paulo VI; con Juan Pablo II se ha lanzado a la recuperación de un espacio político y a la construcción de un contrapoder vaticano al autoritarismo mexicano, en nombre de los derechos humanos. El conflicto chiapaneco y el obispo Ruiz alteraron este patrón, y con ello en apariencia impusieron que se revisara la posición que México se había labrado en la estrategia vaticana: hija mayor de Roma en América Latina, hermana juiciosa de las revoltosas centroamericanas y de la inquietante y dividida hermana estadounidense.

El principal instrumento del Vaticano en México ha sido Girolamo Prigione, pero la actuación del nuncio y sus relaciones con las autori-

dades gubernamentales ha sido mucho más suave y cautelosa que la que desearían muchos obispos ávidos de ejercer una acción pastoral más agresiva. El obispo Samuel Ruiz va mucho más allá que muchos de ellos, y entre 1993-1994 se convirtió en el protagonista de esta fractura cuyas repercusiones podían ser de muy largo alcance, como lo indica el hecho de que órdenes tan importantes como la Compañía de Jesús y la Orden de los Padres Dominicos expresaron su solidaridad con las denuncias del obispo y con sus demandas de ampliar el liderazgo político de los religiosos.

Las posturas del obispo Ruiz han sido de franca insubordinación a Juan Pablo II; a pesar de sus continuas protestas de que no hay diferencias esenciales entre sus posiciones –que pese a todo no ha modificado– y las del papa, los documentos lo desmienten. Por ejemplo, Juan Pablo II ha dicho que el magisterio de los sacerdotes no es de una verdad humana o racional, sino de la verdad divina; el obispo Ruiz, en cambio, en febrero de 1994 afirmó que quería participar en la construcción de un México nuevo “[...]estructurado por los grandes valores humanos de la fraternidad, de la democracia, de la verdadera libertad[...] Entonces Chiapas se volvería una luz para todo un país puesto en pie de vida, en pie de democracia, de justicia y de libertad”.²⁵ Por otra parte, el papa también ha dicho que los sacerdotes no podían hablar en nombre del pueblo, pues, según él, son maestros no tribunos, y el obispo Ruiz se ha mantenido firme en su posición original “profeta”, esto es, de portavoz de los pobres de su diócesis.

A lo largo de 1994, Samuel Ruiz mostró una gran capacidad para movilizar a grupos nacionales e internacionales –uno de los puntos de mayor sensibilidad del presidente Salinas– y una autoridad moral que, además de asegurarle la suspensión de la remoción, fueron el pilar de una autonomía excepcional en relación con la propia jerarquía mexicana. Tanto es así que cuando el obispo de San Cristóbal fue designado mediador oficial en el conflicto chiapaneco y –como él mismo se definió– “interlocutor a nombre de toda la Iglesia mexicana”,²⁶ la Conferencia Episcopal Mexicana formó su propia comisión para el tratamiento del caso, porque la jerarquía eclesial no podía dejar el destino de las relaciones de la Iglesia católica y el Estado, profundamente comprometidas en Chiapas, en manos del obispo Ruiz. La Comisión de Reconciliación y Paz del Episcopado Mexicano, formada en marzo de

²⁵ Citado en *La Jornada*, 24 de febrero de 1994.

²⁶ Citado en *Reforma*, 12 de enero de 1994.

1994, fue el vehículo para que la institución se integrara como tal en la explosiva zona chiapaneca de la política mexicana. A partir de entonces, gradualmente, el obispo de San Cristóbal empezó a tomar decisiones y a actuar "a título personal". Así lo demandaba el sinuoso camino hacia el restablecimiento de la unidad católica en México.

CONCLUSIONES

El recuento de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado de 1988 a 1994 no permite identificar una relación directa entre las reformas constitucionales y los conflictos que se produjeron en el seno de la comunidad católica, y entre un sector de esa comunidad y el gobierno. Aún más no obstante los fantasmas cristeros que despertó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de hecho la capacidad de movilización política directa de la Iglesia parece limitada, sobre todo socialmente. Los grupos más modernos de la sociedad que apoyaron la causa del zapatismo chiapaneco respondieron al llamado de la democracia, la justicia social y la no discriminación racial, pero no a los llamados tradicionales de defensa de los derechos de la Iglesia, ni siquiera al mensaje estrictamente cristiano. En octubre de 1995, durante el XI Congreso Nacional Misionero, celebrado en León, Guanajuato, el obispo de Tapachula, Felipe Arizmendi, se quejaba de que en las negociaciones con el gobierno del presidente Zedillo la delegación del EZLN reducía el servicio apostólico y misionero de la Iglesia a la liberación socioeconómica, política y cultural:

...Les decíamos que nos extrañaba que, siendo creyentes la mayoría de ellos, sus proclamas se redujeran a pedir democracia, libertad y justicia. Como cristianos deberían agregar siempre la fraternidad y, sobre todo, proclamar su fe en Jesucristo. Les dijimos también que nos preocupaba que por ninguna parte aparece explícitamente el elemento religioso. Con ello, reducen la liberación de los aspectos humanos, culturales, políticos y materiales. Así se traiciona y destruye la auténtica cultura indígena, pues los verdaderos indígenas no separan lo religioso de lo histórico y temporal. Para ellos Dios está en todo. Por tanto, prescindir de esta dimensión religiosa es destruir la cultura indígena y reducir el reino de Dios a una concepción parcializada de la vida.²⁷

²⁷ José Antonio Román y Manuel Carrillo, "En San Cristóbal será paulatina la transición del gobierno eclesial", *La Jornada*, 28 de octubre de 1995, p. 15.

Estas palabras constituyen el reconocimiento del verdadero reto que enfrenta la Iglesia católica mexicana. Ni ella ni los constituyentes de 1917 pudieron prever que la capacidad de la institución religiosa, de mantener el control sobre las conciencias, se iría desgastando por los cambios en la sociedad, más concretamente la secularización de las costumbres y la pluralización religiosa. Estos factores actuarían de manera espontánea, para erosionar las bases de influencia social de la Iglesia católica y del potencial de liderazgo de sacerdotes y religiosos en el mundo civil. Paradójicamente y dadas estas circunstancias, la Iglesia en México regresó a la sociedad en 1988-1994, pero no en hombros de una reforma educativa, como pretendió hacerlo por lo menos hasta los cambios del artículo 3 de 1945, sino de una reforma política.

La sociedad mexicana del último tercio del siglo xx ha alcanzado un apreciable nivel de secularización, de tal suerte que la indudable politización de la Iglesia católica que propició la institucionalización ha impactado sobre todo al mundo católico activo, que es muy inferior a 80% de la población que el censo registra como católico simplemente porque ha sido bautizado, sobre el cual se proyectan hoy las divisiones eclesíásticas que durante décadas estuvieron subordinadas al conflicto mayor Estado-Iglesia. Es decir, como podía preverse desde antes de la reforma de 1991-1992, la desaparición del adversario común que representaba el Estado le restó a la Iglesia mexicana coherencia interna y la puso a merced de crisis similares a las que ha sufrido la institución en otros países de América Latina,²⁸ y ha puesto al descubierto sus diferencias doctrinales, y su heterogeneidad.²⁹ Ahora, las nuevas autoridades eclesíásticas buscan restablecer la unidad interna sumándose a la inconformidad social, pero sin renunciar a un diálogo privilegiado, de corporación a corporación, con el Estado. Era previsible. Como lo era que una vez normalizada la situación los procedimientos vaticanos volvieran a su curso establecido.

²⁸ Soledad Loaeza Tovar, "La Iglesia mexicana y las relaciones internacionales del Vaticano", *Foro Internacional*, vol. xxxii, octubre-diciembre, de 1991, núm. 12, pp. 199-221.

²⁹ Eduardo Sota García, Enrique Luego González, *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.