

INTRODUCCIÓN A LA CONFIGURACIÓN DE LOS CUERPOS LAICOS CATÓLICOS EN MÉXICO EN EL SIGLO XX

Introduction to the Configuration of Lay Catholic Organizations in Mexico in the Twentieth Century

PABLO ALEJANDRO ESPEJEL BARROSO*

RESUMEN

La finalidad de este artículo es explorar la construcción político-histórica de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano durante el siglo XX. Para ello, se abordan los cambios en los paradigmas de lo singular a lo plural, pues se pasa de una relación unilateral, en la que ambas esferas compiten por la autoridad legítima frente a la población, como agentes políticos, cuando México atravesaba por procesos de laicidad y secularización, que lo llevaron de un Estado confesional a uno secular. Como resultado, se constata que la configuración álgida entre Iglesia, sus organizaciones satelitales y el Estado dejaron un saldo de inestabilidad política, económica y social, pues se enfrentaron en conflictos armados que llevaron a un acuerdo no legal llamado *modus vivendi* con el cual se logró cierta estabilidad. Tiempo después se efectuarían reformas que reconfigurarán la pluralidad en las relaciones y dejarán espacios a nuevos actores religioso-políticos.

PALABRAS CLAVE: RELACIÓN IGLESIA-ESTADO, IGLESIA CATÓLICA, LAICIDAD, SECULARIZACIÓN, LAICIZACIÓN.

* Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: pabloespejel29@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of carrying out an exploration of the political-historical construction of the relations between the Catholic Church and the Mexican State during the 20th century is to address the changes in the paradigms from the singular to the plural, since it moves from an unilateral relationship, in which both spheres compete for legitimate authority for the population, as political agents, when Mexico was going through processes of secularism and secularization, which led it from a confessional state to a secular one. As a result; the critical configuration between the Church, its satellital organizations and the State left a balance of political, economic and social instability, as they faced armed conflicts that led to a non-legal agreement called *modus vivendi* with which a certain stability was achieved. Later, reforms would be carried out that will reconfigure plurality in relationships and will leave space for new religious-political actors.

KEYWORDS: CHURCH-STATE RELATIONS, CATHOLIC CHURCH, SECULARISM, SECULARIZATION, LAICIZATION

Fecha de recepción: 24 de agosto de 2020.

Dictamen 1: 5 de octubre de 2020.

Dictamen 2: 5 de diciembre de 2020.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/rcsl112220211283>

INTRODUCCIÓN

Este artículo se desprende de una investigación de tesis titulada *La exploración de la relación entre el Estado y la(s) Iglesia(s) en México, grupos de presión y grupos de interés*. Tiene como objetivo llevar a cabo un acercamiento político-histórico (con énfasis en lo político) a la formación de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en el siglo XX, con el fin de generar un estudio introductorio que haga posible una primera aproximación a la configuración de los brazos laicos de la Iglesia católica.

En el presente trabajo se utiliza la idea de Iglesia en un sentido singular, porque se parte de la idea de una transformación en las relaciones de poder, primero en una orientación unilateral en mayor medida, en la cual se observa una relación dominante entre la religión católica y el Estado.¹ Después cambia a un sentido plural, Iglesias, debido a los cambios políticos, que se irán exponiendo en el presente artículo, que posibilitaron la inserción de una pluralidad de actores políticos religiosos en las relaciones con el Estado. Por último, estos dos entes de poder serán vistos como actores/jugadores en la arena pública, con diferentes niveles de pugna por el poder político.

La herramienta que funge como engranaje metodológico cualitativo del presente trabajo es la investigación documental, entendida como una estrategia de obtención de información que sirve como base de una investigación hipotético-deductiva. Se hizo una revisión sistemática de la literatura, entendida como “el proceso de identificación, selección y síntesis de estudios de investigación primarios para proporcionar una imagen completa y actual del tema de estudio” (Crompton, Burke y Gregory, cit. en González-Martínez *et al.*, 2018, p. 15).

Se entiende por laicidad “una realidad política según la cual el Estado no recibe ya su legitimidad de una Iglesia o de una confesión religiosa, sino de la soberanía del pueblo” (Milot, 2009, p. 11). Por su parte, laicismo es tomado como la “doctrina o ideología que tiende a hacer de la laicidad un combate contra las pretensiones de las Iglesias para regir la vida pública” (Milot, 2009, p. 12). En cuanto a la noción de secularización (González Merlano, 2018), esta se refiere a un proceso que busca asegurar la libertad de conciencia e igualdad, en tres instancias diferentes: institucional (separación de las esferas política y religiosa), individual (como libertad

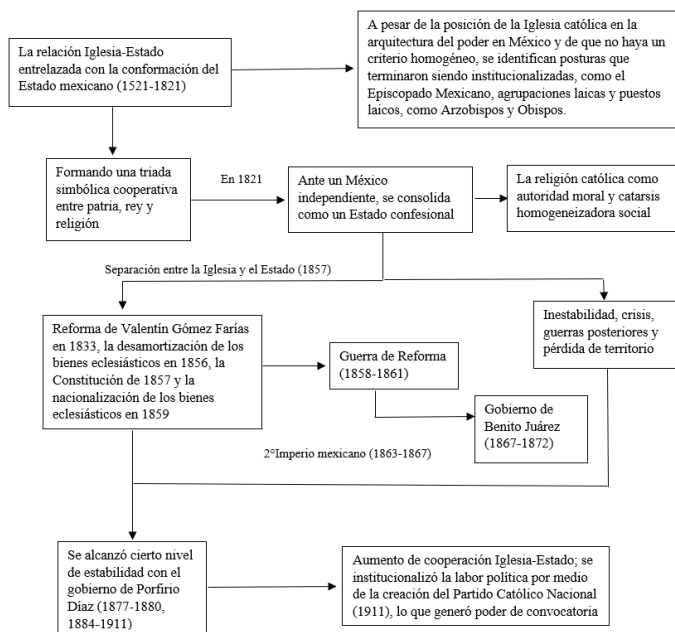
¹ Cabe aclarar que en este artículo no se pretende afirmar que no existían las relaciones del Estado con otras religiones en México, sino, más bien, se afirma la existencia de una hegemonía por parte de la religión católica frente a las relaciones políticas con el Estado en el siglo XX.

de conciencia) y social (enfocada en la pluralidad). Esta idea de secularización se contrapone a la de secularismo, que se describe como una posición ideológica y, por lo tanto, permite la utilización del término secular no con un significado antirreligioso o separado de lo religioso, sino como una forma de relacionarse entre las esferas pública y religiosa, sin excluirse.

La principal diferencia entre secularización y laicización es que la secularización alude a la autonomía de la esfera política con respecto de la religiosa en un sentido amplio de la laicidad en el campo político-estatal (Felitti y Prieto, 2018). En tanto, la laicización tiene diferentes acepciones y usos en las distintas etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades.

Por último, se lleva a cabo un sucinto diagnóstico de la reconfiguración político-religiosa ocasionada por los procesos de cambio ocurridos durante el siglo XX, con la finalidad de obtener una visión panorámica ante las actuales relaciones Iglesias-Estado.

FIGURA 1. ANTECEDENTES DE LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO



Fuente: elaboración propia con base en Blancarte (1996, p. 15), Terán (2011, p. 137), Ceballos (1996), Sánchez (2017, p. 8) y Peralta (2007, p. 68).

REVOLUCIÓN, CONSOLIDACIÓN DE LOS GOBIERNOS LIBERALES Y FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL (LAICOS)

Como se puede observar en la figura 1, México ha pasado por procesos de secularización y laicización que han conducido a la necesidad de posicionar el papel que han tenido los fieles laicos desde finales del siglo XIX. Estos se convirtieron en actores clave de la participación política por parte del Episcopado mexicano como miembros del clero. Mantenían la pugna por su derecho a la participación política y democrática del país; no obstante, sus acciones públicas recayeron en esta figura de organizaciones civiles autónomas, pero que configuraban el mismo coto de poder. De esta forma, se volverían los brazos políticos del cuerpo eclesiástico de la institución católica.

En ese entonces, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, en funciones como arzobispo de México, “había impulsado la lucha de la Iglesia por el control social frente al Estado liberal triunfante, y había impulsado la participación de los laicos en la política, a partir de su condición de ciudadanos” (Rosas, 2011, p. 147). A pesar de esta nueva configuración, los actores políticos internos no quedaban al margen, como es el caso del mismo Labastida, quien en 1878 dejó de ser no solo el arzobispo de México, sino también la punta de la pirámide jerárquica de la Iglesia católica, en la que, al ser figura pública, manejaba los intereses de una cúpula eclesial en su lucha política.

De este modo, la Iglesia católica había encontrado un resquicio legal para introducir sus intereses políticos en la agenda pública, con lo cual se consolidó y reposicionó, mediante la Doctrina Social Católica, como el ámbito de poder que es. Tal Doctrina versa sobre las enseñanzas de la Iglesia acerca de las realidades y los problemas sociales, culturales y políticos, provenientes de encíclicas papales como la *Rerum Novarum* (La Santa Sede, 2005). A través de esta, la Iglesia encontró una forma de trabajo que se adecuaba a los nuevos lineamientos del juego político afianzándose dentro de un sector de la sociedad mexicana por medio de la formación de escuelas privadas, que permitían la generación de ingresos para la realización de obras de caridad social, la formación de sindicatos obreros y campesinos, cajas de ahorro.

Entre otras acciones, estas le permitieron a la Iglesia católica reposicionarse como una institución apta para solventar la falta de cobertura y la incapacidad de las administraciones del Estado secular, inestable y errático, que no lograba consolidarse como un órgano de poder capaz de adquirir una soberanía que lo

legitimara, pues la formación de un nacionalismo como un medio de cohesión social que sustituyera a la religión católica como un catalizador de homogeneidad, en una sociedad heterogénea, no tuvo los resultados que se deseaban. Por lo tanto, estas acciones le reportarían al Estado eclesiástico legitimidad y autoridad en un sector de la población. Los laicos se comenzaron a organizar en agrupaciones como el Círculo Nacional Católico y Operarios Guadalupanos, que se vieron fortalecidas por el trabajo político del Partido Católico Nacional (PCN).

Para el periodo de Victoriano Huerta, que empezó con el golpe de Estado al gobierno de Gustavo I. Madero, las instituciones del clero intentaron mantener las buenas relaciones que se habían creado desde el gobierno de Porfirio Díaz, pues durante el gobierno de Huerta se aminoró la intensidad de las leyes de Reforma. No obstante, a pesar de mostrar cierta inclinación por mejorar las relaciones entre estos dos entes, fue el gobierno de Huerta el que daría fin a la existencia del PCN y, con el triunfo de los grupos revolucionarios, volvió improbable que otra asociación católica se conformara como una institución política con aptitudes para acceder a puestos de elección popular.

Durante los gobiernos de Madero y Carranza se produjeron nuevas tensiones entre ambos entes. De parte del presidente Carranza, se endurecieron las políticas de educación laica. Se propuso una reforma de la Constitución de 1857, que necesitaba adaptarse a los cambios políticos derivados de la Revolución. Por presiones al Poder Legislativo, en 1917 se logró instituir una nueva Constitución, lo que trajo consigo cambios fundamentales en los procesos de laicidad del Estado mexicano, con lo cual se reforzaron y se crearon nuevos paradigmas en la relación de poder entre la Iglesia y el Estado, como la educación laica y los artículos 24 (que trata de la libertad de creencias religiosas) y 130 (que versa acerca de la separación Iglesia-Estado). Estos fueron los tópicos principales en los cambios efectuados por el Estado mexicano laico y las políticas liberales del presidente Venustiano Carranza. Desconociendo la personalidad jurídica de la Iglesia y limitando las acciones de esta a la esfera de lo privado, “el gobierno reafirmó su poder de control político-administrativo-militar de acuerdo con su competencia legal, se adjudicó la exclusividad de la educación pública y la promoción y el control de las organizaciones laicas de la sociedad civil” (Chávez, 2002, p. 154).

A la Iglesia católica le tocaría enfrentarse nuevamente a gobiernos de corte anticlerical, a pesar de que presidentes como Álvaro Obregón (1920-1924) intentaran llevar a la práctica una política más encaminada hacia la conciliación. Por ejemplo, entre la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y Acción Católica de

la Juventud Mexicana se presentaron diversos conflictos originados por la visita de un apostólico del Vaticano para bendecir el Cerro del Cubilete, en el estado de Guanajuato, y la colocación del monumento de Cristo Rey en 1923. Todo ello desembocó en la asunción de parte del gobierno de que se desafiaba la laicización del Estado mexicano en su Constitución (Valdiviezo, 2011).

Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) las relaciones no mostraron mejoras. El Estado, a través de la Secretaría de Gobernación, ejercía un mayor control sobre las instituciones eclesiásticas, que continuaría durante el periodo del general Lázaro Cárdenas (1932-1940), quien, con su política de una educación laica, socialista y científica, incomodaría a las cúpulas eclesiásticas.

Con la suspensión del culto público, organizaciones laicas como Acción Católica y la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa entraron en disputa, y estaban dispuestas a ejercer su poder en la arena pública con el objetivo de recuperar sus derechos políticos y privilegios. Tales enfrentamientos se volverían cada vez más álgidos y un conflicto armado era cada vez más probable, pues no solo estas organizaciones laicas e instituciones católicas se encontraban inconformes, sino que, como se ha mencionado, un sector de la población sostenía que los cambios políticos en los gobiernos liberales amenazaban sus libertades de culto, lo que terminó germinando un movimiento hostil, posterior a la Revolución, que de nuevo aportaría su cuota de sangre entre las ásperas diferencias entre la Iglesia y Estado en México, que ocasionó inestabilidad: la Guerra Cristera (1926-1929).

En 1929, con el fin de la Guerra Cristera, mediante los acuerdos a los que llegaron la Iglesia y el Estado, es decir, el gobierno mexicano y el Episcopado católico mexicano, se arribaría a la paz, a pesar de que una parte cuantiosa del ejército cristero discernía de los acuerdos, lo que conduciría a posteriores conflictos, que concluirían en 1938.

Blancarte (1992) identifica tres grandes fases en la historia de la relación política entre la Iglesia y el Estado mexicano. A la primera de ellas la denomina *modus vivendi* (1938-1950), que se caracterizó por una especie de acuerdo entre ambas esferas, en el que la Iglesia pondría la cuestión social en manos del Estado y se centraría en la labor educativa. En la segunda fase, coincidente con el Concilio Vaticano II (1950-1982), se sucedieron enfrentamientos entre liberales y conservadores. Por último, la tercera fase, que inició en 1982, se distingue por la crítica por parte de la Iglesia católica al modelo de desarrollo social que partió de la Revolución. No fue hasta 1992 cuando se realizaron nuevos cambios trascendentales en la relación Iglesia-Estado en México, con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Esta transición política que puso frente a frente a la Iglesia y al Estado se puede fechar de 1930 a 1940; va del conflicto armado de la Cristiada, en 1929, a la etapa de una Iglesia conciliadora, en 1940, que se caracteriza por la intención de enmendar los conflictos violentos y por la pretensión de adecuarse al *modus vivendi* con el Estado mexicano (Negrete, 1988). Ello permitió al clero mexicano y a las agrupaciones laicas continuar articulando su poder, frente a las diferencias doctrinales, con el poder civil, lo que generó la legitimidad ante la sociedad mexicana, por medio de su lucha por el mejoramiento de las condiciones sociales y educativas de un país que aún se mostraba inoperante para satisfacer las necesidades de una población que seguía pagando caro un gobierno inestable.

A pesar de este acuerdo no legal entre la Iglesia y el Estado que se inclinaba por corregir las relaciones, las desavenencias persistían, incluso dentro de los mismos poderes eclesiásticos, ya que el problema de los bienes e inmuebles que pertenecían a la Iglesia era un asunto que aún no se incluía en la agenda pública. “La Iglesia jerárquica institucional se retiró de la lucha y terminó por pactar un ‘arreglo’ con el gobierno, se inicia una nueva etapa de la relación entre la Iglesia y el Estado caracterizada por la simulación y la tolerancia jurídica” (Chávez, 2002, p. 154).

La entrada del *modus vivendi* permitió a la Iglesia católica reagrupar su poder político, mediante su presencia pública en la atención de la labor del campo, la educación privada confesional, así como el trabajo con las organizaciones de grupos laicales. En el siglo XX, estos actos le permitirían consolidar su posición en la arena pública, en la que la aparición del comunismo en los años 60 en México y los libros de texto gratuitos alineados a una política de educación laica y liberal ayudarían a conformar bloques políticos entre la sociedad, otras organizaciones civiles, así como partidos políticos como el Partido Acción Nacional (subgrupos internos), en donde se encontraban nudos del discurso que articularían las relaciones de poder.

CONSOLIDACIÓN DEL *MODUS VIVENDI*: DE LA FICCIÓN JURÍDICA A LAS REFORMAS DE 1992

El periodo del *modus vivendi* implica un proceso en el que el Estado mexicano otorgó cierto nivel de permisión a las acciones de la Iglesia católica. Este inició con el fin de la Guerra Cristera, en 1929. Su formación se caracterizó por una reforma en el interior del púlpito eclesiástico, por medio de la Doctrina Social de la Iglesia, a través del Concilio Vaticano II (La Santa Sede, 2005); la profesionalización de las

ciencias sociales y la historia, y una serie de nuevas demandas políticas y sociales promovidas por asociaciones civiles, sindicatos y movimientos estudiantiles que entonces estaban surgiendo (Ceballos, 1996).

Al mandato priista en el gobierno mexicano durante el *modus vivendi*, Soledad Loaeza lo describe como “una situación en que la Iglesia pretende identificarse con el Estado y derivar de ella ventajas jurídicas y materiales sin renunciar a su posición original” (1984, p. 143). A pesar de que la Iglesia católica albergaba esta “ficción jurídica”, no se contuvo en momentos para colocarse como un agente de crítica de un gobierno autoritario por parte del régimen político (Peralta, 2007). Durante este periodo se sucedieron gobiernos como el de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), quien fue el primer presidente en declararse públicamente católico y el de Miguel Alemán (1946-1952), con el cual la Iglesia encontró un ambiente de cooperación y apertura. Pero las tensiones y los enfrentamientos volverían en los periodos presidenciales de Luis Echeverría y José López Portillo, de 1970 a 1982.

Para 1986, el poder eclesiástico comenzaba a darse mayores libertades en temas electorales. Por ejemplo, los obispos de Oaxaca y Chihuahua denunciaron públicamente fraudes electorales y se habían creado talleres por la democracia, en los que dicho poder asumió un papel decisivo en el rumbo político del país desarrollando una especie de teología electoral (De la Torre, 2008). Desde el gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) hasta el de Ernesto Zedillo (1994-2000), todos los presidentes electos se habían declarado abiertamente católicos. Incluso en 1994, durante el mandato de Ernesto Zedillo, el Episcopado Mexicano, liderado por el delegado apostólico Jerónimo Prigione, llamó públicamente a los verdaderos católicos a votar según su conciencia, pero solo por los candidatos que se habían comprometido con los valores católicos. La fórmula era hacer valer su influencia sobre las políticas públicas mediante la promoción de candidatos (Torres, 2014).

Por medio de la centralización del poder político eclesial, con la colaboración de grupos laicales y el Episcopado mexicano, la Iglesia católica orquestó su activismo político en la esfera electoral. Mantenía una agenda en la que permanecían activos temas como la familia tradicional heterosexual, la sexualidad, el derecho a la vida, entre otros. No fue hasta el gobierno de López Portillo (1976-1982) cuando se recibió por primera vez en México a un mandatario del Vaticano, hecho que germinaría las intenciones de una modificación que modernizara las relaciones Iglesia-Estado en las que el Episcopado mexicano mantuviera la iniciativa de reformar el artículo 130° constitucional.

Para 1980, con un gobierno mexicano que atravesaba por nuevos cambios en la ideología política y que se encaminaba hacia un régimen tecnócrata y neoliberal, cuyo principal esfuerzo se centraría en asuntos de economía, uno de los tópicos que resaltar era la apertura económica. Sin embargo, para establecer nuevos acuerdos comerciales era necesario que efectuara cambios políticos, económicos, sociales y jurídicos de manera interna, si las pretensiones del gobierno mexicano eran las de integrarse en las organizaciones internacionales de comercio exterior.

Un aspecto de las relaciones Iglesia-Estado que no puede pasar inadvertido es el acercamiento con los partidos políticos. Aunque pareciera que el Partido Acción Nacional (PAN) tiene un emparejamiento con el catolicismo, la relación no fue monopolizada por un solo partido o una ideología, pues implicaban una fuente de acceso al poder. “La jerarquía católica ha mantenido relaciones con el gobierno federal y con los gobiernos de los estados desde hace muchos años, sobre todo desde 1992 en que se promulgó la Ley de Asociaciones Religiosas. Pero desde que llegó al gobierno federal el PAN, las relaciones se hicieron más cercanas” (Sandoval, 2011, p. 99).

Aquí cabe subrayar la importancia de sucesos históricos que han marcado las relaciones Iglesia-Estado a finales del siglo XX. Para los fines de este artículo, nos centraremos en uno de ellos: las reformas constitucionales de 1992 efectuadas en el periodo presidencial de Salinas de Gortari. A pesar de la formación del *modus vivendi*, la Iglesia mantenía una posición firme ante el Estado criticando al sistema, bajo tres demandas en específico: en pro de la justicia social, la moralización de los usos y costumbres y la libertad religiosa (Blancarte, 1993). Un suceso que desató nuevamente las tensiones en las relaciones Iglesia-Estado fue la presencia de integrantes del Episcopado mexicano en la toma de posesión del presidente electo Carlos Salinas de Gortari en 1988, hecho que rompió con la tradición política de mantener las creencias religiosas en el ámbito privado, más allá de manifestarse católicos públicamente. La asistencia de figuras públicas de la religión católica a este acto político puso de manifiesto que el lugar de estos actores era cada vez más en la vida pública y no en la marginación del ámbito privado.

Estos esfuerzos de la Iglesia tenían la intención de romper la simulación legal o la ficción jurídica en la cual se mantenían en el *modus vivendi* respondiendo a una crisis política que se desenvolvía ante la búsqueda de legitimidad por parte del grupo neoliberal tecnócrata priista, separándose de los gobiernos posrevolucionarios del mismo partido.

Para Manuel Olimón, antiguo coordinador del Centro de Estudios Históricos de la Universidad Pontificia de México, la visita del papa en 1990 implicaba un

marco de referencia para la XIV Asamblea Nacional del PRI, en la que se abordaría el asunto de la modernización de las relaciones Iglesia-Estado (García Aguilar, 2004).

Retomando los cambios en la Constitución realizados en 1992, las relaciones Iglesia-Estado, en específico entre las Iglesias y la Secretaría de Gobierno, afrontarían profundas transformaciones, pero estas mantendrían una verticalidad con el Estado, una subordinación ante el poder secular, con respecto del Estado y entre las mismas religiones, frente a la Iglesia católica, pues, a pesar del extenso mosaico de religiones en México, la religión católica mantenía un fuerte monopolio (INEGI, 2011). Pero, en el caso mexicano, no fue “el pluralismo religioso lo que hizo necesario [...] el Estado laico, sino la desaparición de la función legitimadora de la religión para el nuevo Estado post-independencia del siglo XIX” (Pérez Rayón, 2001, p. 88). El acuerdo del que partía el Estado mexicano fue el de no querer ver políticos rezando ni curas gobernando y es claro que esta posición no fue del agrado de la Iglesia católica y las doctrinas políticas.

Durante el gobierno del presidente Salinas de Gortari se reformaron artículos constitucionales con tradición anticlerical: 3°, 5°, 24°, 27° y 130°. Tales reformas culminaron en la promulgación de la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Además, el 24 de noviembre de 1992 se reestablecieron las relaciones diplomáticas con el Vaticano y en 1993 se efectuó una tercera visita del papa, ya en su posición como jefe del Estado Vaticano reconocido por el Estado mexicano. “La jerarquía católica ha aprovechado distintos espacios no sólo para opinar sobre asuntos del ámbito público, sino también para tratar de influir, cuando no de intervenir, en no pocas controversias pertenecientes al amplio campo de las políticas públicas” (Peralta, 2007, p. 74).

La tercera visita papal implicaba una nueva relación con el Vaticano; no fue una visita social, sino la de un actor político investido como representante del poder del Vaticano. Esta fue una acción diplomática y de negociación, de gobierno exterior, más allá de un asunto de culto católico, que podría permanecer hasta cierto grado en el ámbito privado. En esta ocasión, la lectura es desde el ámbito público, en el que la fuerza política ideológica de la Iglesia católica se ve reflejada en sus estructuras jerárquicas. A pesar de que los cambios implicaban una mejora de las condiciones limitantes del Estado eclesiástico en las relaciones Iglesia-Estado, persistían ciertas restricciones que el Estado secular aún mantenía (control y monopolio) como lo fue la prohibición de poseer o administrar concesiones para la explotación de medios de comunicación.

El característico anticlericalismo de los gobiernos posrevolucionarios comenzó a cambiar con la llegada de un gobierno de corte neoliberal. En este, a partir de la

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se mejoraron y modificaron las relaciones con la Iglesia. Sin embargo, aunque fue estructurada pensando en la diversidad de culto en México, esta Ley representa un acto de negociación política con la religión católica. No obstante, a partir de esta Ley se fortalecería la organización de otros grupos religiosos en México, con el firme propósito de alterar el monopolio político-religioso de la Iglesia católica, como fue el caso de las Iglesias evangélicas.

Poco a poco, la idea de la relación Iglesia-Estado se reestructuraría en Iglesias-Estado. El cambio iba más allá de lo singular a lo plural; los nuevos paradigmas permitieron la apertura de espacios en los que se cubriera la creciente oferta y demanda religiosa. De este modo, no solo cambiaron el juego de los actores religiosos en la arena pública, sino también dentro de los propios cotos de poder del Estado, como es el caso de los partidos políticos.

El PRI y su grupo tecnócrata buscaban una forma de afianzarse en el poder y anteponerse entre los diversos grupos que conformaban internamente al partido. Para esto, una buena alternativa era una alianza con un grupo social que legitimase su posición de poder, en este caso, la Iglesia católica, que había sido parte de los grupos político-sociales “desentendidos” por el pasado régimen posrevolucionario, cuyo capital social y político ofrecía ventajas en la arena pública. Pero la posición de la Iglesia se mantenía heterogénea y su idea acerca de la “alianza” con el nuevo régimen tecnócrata dividía a los grupos internos.

En ese momento, al interior de la Iglesia católica mexicana aparecieron dos tendencias que unirían sus fuerzas para controlar el curso de los acontecimientos. La primera llamada “vaticanista”, promovida desde Roma, que militaba por una alianza total con el Estado neoliberal, manteniendo la separación Estado/Iglesia (pero exigiendo el reconocimiento de los derechos políticos y legales de ésta última). La segunda tendencia llamada de los “históricos” o “radicales” militaba por desaparecer todo trazo de laicidad de la Constitución, con el fin de promover el surgimiento de una nación católica en México (es decir, una religión oficial) (Torres, 2014, p. 65).

En el contexto de las reformas establecidas por el gobierno de Salinas de Gortari por medio de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, deben comprenderse tres factores: una situación global que abarca la caída del comunismo, que supuso el fin de los gobiernos anticlericales de Europa del este; la modernización política impulsada por el presidente Salinas, que abandonaba el radicalismo revolucionario, y la estrategia de los obispos católicos mexicanos para recuperar los privilegios

eclesiásticos que poseían. Sin embargo, estas reformas no pusieron fin a las tensiones en la relación, pues la Iglesia no aceptaba la injerencia estatal en los asuntos internos y el alto clero se negaba a aceptar las restricciones sobre sus actividades en los campos de la educación y la comunicación, entre otras participaciones políticas y sociales (Blancarte, 1993). La apertura y la modernización de las relaciones entre las Iglesias y el Estado tampoco implicaban la pérdida del control político que el Estado había construido sobre la Institución católica.

EL GERMEN DE UN PLURALISMO Y COMPETENCIA POLÍTICO-RELIGIOSA (UN ACERCAMIENTO AL SIGLO XXI)

En el análisis político-histórico de las relaciones Iglesias-Estado, el caso del PAN es un tópico al cual se le debe prestar atención. Este partido no posee uniformidad en la ideología y el pensamiento políticos. Existen dos vertientes: una mayormente conservadora y moralista y otra caracterizada por posicionamientos liberales y democráticos. Pero no debe suponerse que estas vertientes son excluyentes, sino que son posicionamientos que van a ocupar un lugar principal en la agenda. La primera vertiente ha mostrado un mayor apego ideológico con el poder tradicional eclesiástico.

Con la llegada al Poder Ejecutivo en el año 2000 del panista Vicente Fox, se presentó la oportunidad para la Iglesia católica de acceder a mejores relaciones entre ambas esferas, para, de esta manera, recuperar derechos y privilegios políticos que había perdido en anteriores gobiernos, a fin de reposicionarse en la arena pública. Además, la clase política mantenía una preocupación por obtener la simpatía y el apoyo de las jerarquías eclesiásticas. Nuevamente, el capital social y el político que podía aportar eran una buena estrategia para mejorar sus posibilidades de acceder al poder, aunque la Iglesia católica es una institución apartidista, pero con una posición política en un sentido amplio y en otro sentido estricto:

[...] por la primera entiende su derecho, incluso obligación, de orientar el criterio de los fieles sobre los diversos campos de su quehacer en la cotidianidad desde la perspectiva de la doctrina católica; por el segundo, su política activa de proselitismo a favor de un partido o candidato determinado, área que, a su juicio, queda fuera de su competencia (Pérez Rayón, 2001, p. 81).

No obstante, así como hubo un acercamiento con Vicente Fox, quien, en realidad, no cambiaría demasiado las relaciones Iglesias-Estado, a pesar de que el PAN es un

partido históricamente más entrelazado con la estructuración de organizaciones laicales en sus filas, el grupo eclesiástico Club de Roma, encabezado por el obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, y los Legionarios de Cristo eran más apegados al PRI.

Cuando Vicente Fox enalteció su identidad religiosa tensionó hasta el límite las características de un poder Estatal secular. En un Estado laico esto no representaría ningún problema, ya que es parte de la libertad de creencias. Pero, con acciones como la exhibición de símbolos religiosos católicos como la Virgen de Guadalupe durante la campaña electoral y, como presidente electo, con la publicación en la prensa de una fotografía con su familia recibiendo “la comunión (podría haber recibido la comunión en un acto privado y familiar sin permitir el acceso a la prensa) [...] rompe con una tradición histórica posrevolucionaria” (Pérez Rayón, 2001, p. 82) y sobrepasaba las posturas seculares del Estado mexicano. Aquí cabe anotar que esta posición se caracterizó por ser más una estrategia electoral que un paradigma eclesiástico en sus políticas. Una vez en la silla presidencial, grupos conservadores del PAN inconformes con el sector del partido en el poder autorizaron una ley en contra del aborto en el estado de Guanajuato. Estos grupos estaban en armonía con las demandas incorporadas en la agenda política de organizaciones de la sociedad civil como el grupo Pro-Vida y cotos de poder eclesiásticos como el del cardenal Norberto Rivera.

Volviendo al tema de la geografía política de la Iglesia en México, según cifras proporcionadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2011) sobre la diversidad religiosa en este país (adecuadas para el contexto cronológico que se analiza), hay mayor presencia de población católica en las ciudades donde se libró la Guerra Cristera. Estados como Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, Querétaro, Zacatecas, Michoacán, Tlaxcala, Colima y San Luis Potosí presentan una mayor proporción de población católica, superior a 80 por ciento, que el resto de los estados. Pero ¿esto quiere decir que los partidos políticos con tradiciones eclesiásticas como el PAN tendrían mayor éxito? En las elecciones para gobernador de 2004 a 2009 solo en cuatro estados de los antes mencionados se registró una tendencia hacia dicho partido: Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco y Tlaxcala; en el resto no hubo una relación tan cercana entre el PAN y la población católica (Sandoval, 2011).

De esta manera, es imposible la homologación de las preferencias políticas por parte del Iglesia católica, pues ni entre sus estructuras jerárquicas ni entre sus feligreses encontramos que se trabaje de forma coordinada, es decir, no hay un voto confesional. No obstante, se observan ciertas tendencias en grupos internos de poder en las jerarquías eclesiásticas y un trabajo político más coordinado entre su estructura en comparación con otras organizaciones religiosas como, por ejemplo, las Iglesias evangélicas.

Estas formas de trabajo de las cúpulas eclesiásticas en las que el acercamiento político se establece con sectores conservadores de diversos partidos políticos han dado pie a la percepción de que la Iglesia católica mexicana es una institución de derecha. Al respecto, Peralta menciona dos peculiaridades de esta Iglesia: “por una parte, ha buscado reinstaurar el orden social-cristiano, los valores y tradiciones de la sociedad del *Ancient Regime*; por la otra, se ha opuesto sistemáticamente a lo largo de la historia nacional a una serie de reformas que han tenido por objetivo la modernización tanto del Estado mexicano como de la sociedad” (2007, p. 64).

En el año 2010 se decretó, por una iniciativa por parte del PRI, una reforma al artículo 24° de la Constitución, por la que se promulgó la inclusión del derecho a la libertad de conciencia y de religión como posibilidad de adoptar la religión o creencias que al ciudadano le parezcan convenientes, la libertad de ejercer el culto público y privado, así como la enseñanza, siempre y cuando las acciones que las impliquen no sean sancionadas por otra ley que demarque la propia Constitución.

Otro espacio que ha requerido la reconquista del poder eclesiástico han sido los medios de comunicación. La Iglesia emprendió una campaña para evangelizar los medios de comunicación, modificar la reglamentación en esta materia y permitir a las Iglesias la posesión y administración de medios de comunicación. Estas pretensiones no obtendrían resultados hasta el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, en 2019, sin mencionar los asuntos en materia de salud en la agenda política de la Iglesia, en busca de una visión doctrinal en temas que han implicado una sólida posición ética y moral, como es el caso de las políticas públicas relativas al aborto, el uso del condón, la prevención del sida, la píldora anticonceptiva del día siguiente, etcétera (De la Torre, 2008).

Las constantes interacciones entre la Iglesia evangélica, a través de la Confraternice, y la gestión del actual presidente de México, López Obrador, han creado un nuevo panorama de las relaciones Iglesias-Estado. En estas relaciones se ha posicionado en la escena un nuevo actor capaz de introducir en la agenda pública los intereses propios, con lo que se ha dejado en claro que la discreción política religiosa en el ámbito privado se ha vuelto una estrategia política obsoleta, como se constata en la formación de partidos políticos como Encuentro Social, en el desempeño de figuras públicas como el pastor evangélico Arturo Farela, agente activo en la participación política, en la publicación de la Constitución Moral, sin peso legal, y la Cartilla Moral, así como en la presencia de miembros de partidos políticos en puestos públicos señalados como líderes activos de agrupaciones religiosas.

CONCLUSIONES

El capital religioso se vuelve útil como capital político durante las campañas y las gestiones en la elección pública. Como medio de legitimización ante la ciudadanía, “las actividades confesionales que antes ocurrían en el ámbito privado se vuelven parte de la agenda pública de los gobernantes [...] y también se utilizan los símbolos católicos de unidad nacional como símbolos patrios” (De la Torre, 2008, p. 31).

La alternancia política con un partido afín a la Iglesia católica le otorgó a esta última ciertas permisiones para involucrarse en asuntos público-políticos, como en el caso de los obispos Norberto Rivera, Onésimo Zepeda y Juan Sandoval. Pero esta posición se convirtió en un arma de doble filo para la Iglesia, pues el deseo de salir del confinamiento, del ámbito privado al público, la colocó en la arena pública de lo político y en esta arena todo es válido.

La reforma realizada durante el gobierno de Salinas de Gortari, que permitió comprender la institución católica en el mismo plano que las asociaciones civiles, significó un parteaguas en el rumbo de la política mexicana y en la manera en que se habían estudiado las relaciones Iglesias-Estado en México. Asimismo, posibilita dimensionar tanto a la institución como a las organizaciones satelitales que compartían una ideología y una agenda política como grupos de interés y de presión, en la búsqueda de la reconfiguración de los ámbitos tanto social como político. Por medio de ellos, han logrado colocar sus intereses en torno a una agenda propia, cuestión que, con la aparición en escena de nuevos actores político-religiosos, debido a los tópicos entrecruzados por sus intereses, ha dado lugar a una agenda política transversal, que podría representar cambios en la agenda pública y cuyos resultados repercutirán de modo directo en el avance en materia de derechos humanos, en la cual han trabajado otras agrupaciones políticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANCARTE, Roberto. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BLANCARTE, Roberto. (1993). Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach. *Journal of Church and State* XXXV, 781–805. 5. DOI: <https://doi.org/10.1093/jcs/35.4.781>

- BLANCARTE, Roberto. (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CEBALLOS MARTÍNEZ, Manuel. (1996). Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudio e investigación. *Frontera Norte*, 91–106.
- CHÁVEZ CASTILLO, S. (2002). Reseña. Religión y política. *Alteridades* (24), 153-160. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/362/361>
- COX, Harvey Cox. (1985). *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.
- DE LA TORRE, Réene. (2008). La Iglesia Católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes. *L'Ordinaire Des Amériques*, 27–46. DOI: <https://doi.org/10.4000/ordea.2616>
- FELITTI, Karina, & Prieto, Sol. (2018). *Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina : discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)* *Configurations of secularism in debates about the legalization of abortion in Argentina : parliamentary and feminist discourses (2015-2018)*. 405–423. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2018.2027>
- GARCÍA AGUILAR, María del Carmen. (2004). La Reforma Constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado. *Liminar*, 18–34. <https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/154/138>
- GONZÁLEZ MERLANO, Gabriel. (2018). La religión en la razón pública. Principio de laicidad y libertad religiosa en Uruguay. *Revista de La Facultad de Derecho de México*, 728–762.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2010). *Panorama de las religiones en México 2010*.
- La Santa Sede. (2005). Doctrina Social de la Iglesia. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- LOAEZA, Soledad. (1984). La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario. *Foro Internacional*, 25(2). <https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/965/955>
- MILOT, Micheline. (2009). *La Laicidad*. Montreal: CCS.
- NEGRETE, Marta Elena. (1988). *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*. México: El Colegio de México.
- PERALTA GÓMEZ, Héctor. (2007). La Iglesia católica en México como institución de derecha. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 63–78. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42550>

- PÉREZ RAYÓN, Nora. (2001). Iglesia católica y poder. Una agenda de investigación pendiente. *El Cotidiano*, 17(105), 80-89. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32510508.pdf>
- ROSAS SALAS, Sergio Francisco. (2011). Poder político y religioso en México. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 41(enero-junio), 142-148. <https://www.redalyc.org/pdf/941/94120769008.pdf>
- SÁNCHEZ CORDERO, Olga. (2017). La Laicidad del Estado mexicano. En *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad México*: Universidad Nacional Autónoma de México, 1-21.
- TERÁN FUENTES, Mariana. (2011). Reseña. Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales sociorreligiosos en México, siglos XVIII y XIX. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 41(enero-junio), 137-141. <http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n41/n41a7.pdf>
- TORRES MARTÍNEZ, Rubén. (2014). Cambio de estatus, renacimiento del conflicto. La evolución de las relaciones Estado/Iglesia católica en México en el contexto neoliberal de finales del siglo XX. *Península*, 9(1), 59-79. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1870-5766\(14\)70120-5](https://doi.org/10.1016/S1870-5766(14)70120-5)
- VALDIVIEZO SANDOVAL, René. (2011). México. Partidos, religión y elecciones locales. *Revista Mexicana de Estudios Electorales* (10), 95-110. <https://somee.org.mx/rmestudios electorales/index.php/RMEstudiosElectorales/article/view/36/pdf>