

UNA HISTORIA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

A.
Jean MEYER
Centro de Estudios Mexicanos
y Centroamericanos

Haci

INTRODUCCIÓN: LAS IGLESIAS

Hay que ser ideólogo para no ver en la religión más que una ideología y un juego de nubes, como hay que ser filósofo para ver en el marxismo una filosofía entre las filosofías [...]. La religión tomó todos los colores de la historia, pero es solamente cuando se volvió un lujo que tomó sus distancias de este mundo para especializarse en el otro [...]. Hay que entender que la religión es asunto de los hombres [...]. En lugar de reducir la religión a uno de sus tipos, la Iglesia a una de sus formas, aprendamos a ver su coexistencia y las condiciones que explican tanto esa pluralidad como nuestra ceguera. Si no, nuestras preferencias nos llevarán pronto a un intervencionismo cultural que no mide sus implicaciones.¹

EL HOMBRE NO VIVE SOLAMENTE de pan, ni de la palabra de Dios. En primera instancia vive de sociedad. Como todo movimiento cimentado en una ancha base popular, las iglesias cristianas lo saben. No solamente prometen una mañana auspiciosa más allá, sino que dan inmediatamente, por el solo hecho de existir, y dan con toda la fuerza de su profundidad histórica. Ofrecen estructuras de encuentro, formación y acción. Piden, reciben y dan. En un país como México la religión pertenece a la cultura del pueblo y la modela; para

¹ POULAT, 1976, pp. 20-22.

mucha gente es una garantía de sobrevivencia mental, de dignidad, de esperanza contra todo. Puede ser elemento de identidad tanto étnica como nacional y una forma de patriotismo. En un mundo de sufrimiento y de miseria, es a la vez consuelo de los afligidos y lujo de los pobres: el templo como propiedad colectiva, la fiesta como encarnación de la comunidad.

Por lo mismo, la Iglesia católica pudo adaptarse a la secularización, por más larga que haya sido la crisis de adaptación, porque conservó su base popular. Por eso nunca sacrificó al elitismo, ya fuera intelectual, místico o reformador, su “multitudinismo secular”.

A lo largo del proceso de “desencanto del mundo” —Max Weber—, nuestro tiempo, desde el Siglo de las Luces, ha querido privatizar la religión, quitándole su dimensión y sus raíces sociales. Tal proyecto ha sido especialmente visible en el campo político y más aún en el asunto de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Obligada a enfrentarse con esa nueva realidad, la Iglesia católica, a diferencia de las protestantes, favorecidas por lo que era una “Reforma”, peleó durante mucho tiempo, digamos 150 años, llevando a la defensiva un combate de retaguardia, aparentemente desesperado. Con todo y sus derrotas políticas, manifestó una asombrosa capacidad para digerir el cambio y engendrar nuevos. El año 1891, con la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII, es una fecha simbólica cómoda dentro de ese proceso de reajuste y de cambio en la permanencia.

La Iglesia católica, objeto privilegiado de nuestra reflexión, por el peso que tuvo y que tiene, pero no objeto único, es una institución y también un lugar social caracterizado por el pluralismo interno y los intercambios con el exterior. Olvidémonos de los clichés sobre la fortaleza romana, el guetto y su monolitismo, su despotismo faraónicamente vertical.² Su historia es inseparable de la de la sociedad global, en sus dimensiones económicas y políticas, tampoco es separable de la vida de la heterodoxia religiosa: protestantismos,

² BLANCARTE, 1988, los refuta de manera definitiva.

milenarismos, espiritismos, masonería, anticlericalismo, “verdadera nebulosa de comportamientos, instituciones y valores religiosos portadores de un rechazo a la institución religiosa hegemónica”,³ nebulosa que tuvo históricamente su correlación con una militancia liberal radical primero, revolucionaria después.

LA POLÍTICA

Para señalar los límites de la teoría de la “secularización” no entraremos en una discusión sobre la naturaleza de la religión, la política, el Estado o la Iglesia. Nos basta constatar que cualquier Iglesia, como comunidad visible, tiene una cara política de la que no puede renegar y que la religión, contra lo que creían los liberales, no puede ser puro asunto del fuero interno. Ni aun las esferas más “privadas” de nuestra actividad individual se dejan encerrar en el secreto del corazón.

* “Todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”, escribe Cari Schmitt en su primera *Teología Política*. Añade en seguida: “Es cierto no solamente de su desarrollo histórico, porque fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, sino también de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos”.⁴ Hannah Arendt no acepta la hipótesis de la secularización, pero quien llevó la crítica más lejos fue Leo Strauss: “La otra cruz de la filosofía de la cultura es la realidad de lo político. Si la ‘religión’ y la ‘política’ son *las* realidades que trascienden la cultura, o para hablar más precisamente, las realidades *originales*, la crítica radical del concepto de ‘cultura’ no es posible sino bajo la forma de un ‘tratado teológico-político’”.⁵ Para Strauss, el conflicto entre razón

³ BASTIAN, 1990, pp. 175-176.

⁴ SCHMITT, 1922. Existen interesantes coincidencias entre Lucas Alamán, Schmitt y Strauss.

⁵ STRAUSS, 1935; sobre ese tema, véase LEFORT, 1981.

y revelación no es específicamente moderno sino anterior a las luces del siglo XVIII. Strauss descubre en lo teológico-político una solidaridad íntima entre moral y política, garantizada por la sola religión; al criticarla, las luces abrieron el paso a una política desligada de la moral, que es lo que Strauss reprocha al liberalismo.

Hemos mencionado a Schmitt, Arendt y Strauss porque no podemos evitar hacernos las preguntas siguientes: ¿cómo una sociedad profundamente religiosa pudo parir a nuestra sociedad laica? ¿Cómo un mundo enteramente relacionado con la divinidad se transformó en el reino de la autonomía de las esferas, política, ciencia, arte, y la religión se redujo, en apariencia, a un asunto más que privado, íntimo?

No podemos escapar de esa pregunta, por más que le deba suceder la siguiente: ¿los acontecimientos de la historia muy contemporánea —1960-1990— no sugieren una continuidad allende de la evidente ruptura, un resurgimiento aparente de la religión?, y esto nos lleva a una cuarta pregunta ¿se trata de una cancelación de la secularización o de una falla en nuestro inventario de dicho concepto de desencanto del mundo?

RELIGIÓN Y POLÍTICA

Parece que en el siglo XVI se encuentran los primeros índices de una reflexión “moderna” sobre religión y política, aunque el campo de lo político no era entonces algo bien delimitado. De todos modos, no podemos esperar entender al siglo XVII, ni al XVIII, ni a la guerra de independencia con sus discursos “políticos”, si presuponemos su autonomía o su clara identidad, como lo hacemos normalmente.

Un evento reciente en la historiografía nos ayuda a evitar el equívoco; hay una seria insistencia sobre la importancia de la religión para entender la revolución de independencia.⁶ Para muchos, la política era una rama de la teología y viceversa: Dios *gobierna* el universo. La política es teológica

⁶ HERREJÓN, 1987.

y la teología está compenetrada por la terminología política; por eso (y no solamente porque son curas) la Inquisición interviene a la hora de la insurgencia. Los contemporáneos pueden ver en la Biblia un libro de “política” (como lo hace el joven general Bonaparte, quien en el estante “política” de la biblioteca portátil que se lleva a Egipto, pone la Biblia y el Corán). En el siglo XIX, don Valentín Gómez Farías es un buen representante de este mundo que se está transformando radicalmente con el debate abierto por la revolución francesa. Mora formula de manera inmejorable la conciencia de la ruptura. El Estado se concibe como una entidad independiente, la política como una realidad *sui generis*, la religión como creencia privada, por lo menos para la minoría liberal que siente, con sobrada razón, que está haciendo la historia antes de escribirla. De manera paralela, la resistencia de los conservadores y de muchos clérigos —está por escribirse la historia del liberalismo católico y sacerdotal— de los “pueblos”, manifiesta cuán difícil, cuán sangriento —como ciertos partos— fue la separación de lo religioso y de lo político. Durante siglos y milenios hubo hombres para los que no existía tal separación; de repente hubo hombres que concibieron lo político y lo religioso como dos órdenes de prácticas y de relaciones separadas. Perdimos la dimensión de lo que fue una revolución mayúscula que quiso transformar a los miembros de las comunidades y a los vasallos en ciudadanos constituyentes del pueblo y de la nación, con el Estado como instrumento de tan colosal e inacabada transformación.

Quizá podamos comprender la medida de esa mutación al ver la fuerza de las resistencias que encontró: conservadoras en una primera etapa, revolucionarias (integralista, comunista, fascista, nazi) en una segunda: conservación o “restauración” del “cuerpo” social (gremios, estamentos, Iglesia, los que Guerra⁷ llama “actores colectivos”) y “unión” del cuerpo social en el totalitarismo como búsqueda de la “totalidad” orgánica.

⁷ GUERRA, 1988.

CRISTIANISMO Y POLÍTICA

“Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios.” El cristianismo es tensión permanente entre este mundo y el dios extramundano (y Pantocrátor). El cristianismo que intenta vivir el mensaje de la encarnación de Jesús se vuelve “un individuo fuera del mundo”, que vive seriamente en el mundo, es decir, un ser internamente desligado del mundo por su comercio secreto con Dios,⁸ pero por fuerza sujeto del mundo como ser biológico y como ser social. En esa división existencial, espejo de las dos naturalezas en Cristo, está la fuente de la tensión permanente en el seno del cristianismo, que hace de él un fermento dinámico en la historia. Siempre existen dos órdenes independientes de autoridad y dos principios de sociabilidad, dos esferas, dos legitimidades, dos reinos. Para el cristianismo, el principio de la alteridad, de la separación de los reinos es fundamental. Pero no es fácil, en la práctica, vivir tal distinción, por lo cual encontraremos cristianos conservadores y cristianos revolucionarios, y una desestabilización recurrente. No cabe duda de que el destino cristiano está en la discordia o mejor dicho en la fractura entre la institución de salvación y la institución de dominio. La famosa doctrina del papa Gelasio (494 d.C.), separa claramente los dos oficios: después de Cristo, no se puede ser a la vez rey y sacerdote.⁹ Este hecho ha tardado mucho tiempo en manifestarse, pero sus consecuencias han sido fundamentales y el llamado *augustinismo político* ha quedado descalificado: no puede existir, en buena teología cristiana, el primado de lo espiritual. Tal exigencia histórica engendró inmediatamente su contrario, la exigencia de autonomía (y de supremacía) de lo temporal. El imperialismo pontifical engendró la afirmación del príncipe, en un abrazo que apenas acaba de deshacerse bajo nuestros ojos. Hemos servido a “ambas Majestades” y vivido bajo la luz de “dos soles” hasta hace poco, hasta —digamos— 1700, fecha matemáti-

⁸ DUMONT, 1983, pp. 33-67 y GAUCHET, 1985.

⁹ DVORNIK, 1966.

ca, simbólica, abstracta, cuando el absolutismo de los reyes cristianos pone fin a la fase cristiana de la historia.

Entonces, los fenómenos originales inducidos por la trascendencia cristiana —el Estado soberano y nacional, la ciencia, el derecho, la dominación del mundo, el individualismo— se vuelven contra su matriz, la Iglesia, y especialmente contra la Iglesia católica romana. Empieza la famosa “salida de la religión”, que no es desaparición de la religión, sino fin de su papel totalizador en una sociedad “holista”. Termina la edad de la religión como estructura, nada más. En ese sentido, se acabó “la cristiandad” y podemos hablar de “poscristiandad”. (Dejó un hueco que llenó en la conciencia colectiva el socialismo y sus metástasis teratógenas, bolchevismo y nazismo.) La poscristiandad no es solamente una sociedad que viene después de la cristiandad, sino una sociedad que ya no es “cristiana”, pero que pasó por esa experiencia, está marcada por ella y cree conocer esa religión porque conserva de ella vagos recuerdos y se pasea entre sus vestigios.

LA SALIDA DE LA RELIGIÓN. LOS CATÓLICOS HASTA 1938

No fue nada fácil para los católicos mexicanos, porque como católicos, es decir partícipes de una institución mundial, la Iglesia romana, sufrieron el trauma de la revolución francesa, acontecimiento de dimensión mundial, que les cerró para mucho tiempo las puertas de la modernidad.

Siempre hay que volver a la revolución francesa. Antes de ella existía un equilibrio, resultado de una larga historia. En el estado de la cristiandad, como funcionó del siglo XVI al XVIII, la zona de superposición de los dos reinos excedía ciertamente lo que hubiera aconsejado una sana interpretación de la tradición, pero el compromiso funcionaba. Luego, después de un ciclo francés de crítica religiosa, la Revolución estuvo a punto de acabar con el catolicismo en Francia, cuando las monarquías austriaca y española se aprestaban, si no a liquidar, por lo menos a restringir la institución pontificia. La Iglesia católica romana sobrevivió pero quedó marcada por un buen tiempo.

De aquí en adelante, esa Iglesia aborreció al liberalismo y al pensamiento de las luces, al que confundió con la Revolución. Escogió el sentimiento contra la razón, rechazó el presente y el pasado inmediato para refugiarse en un pasado lejano y mítico, antes de lanzarse a las utopías de la “restauración” cristiana y del integralismo. Renunció a su tradición racionalista, que va, por lo menos, de la gran escolástica del siglo XIII hasta el siglo XVIII. Los católicos tenían la nostalgia dolorosa de un mundo perdido y eso los cegó frente a un presente condenado. Rehuyeron la realidad en nombre de un pasado imaginario, olvidaron la distinción entre ambas majestades, entre los dos reinos; de hecho exigieron que el mundo dejara de serlo y pretendieron realizar *hic et nunc* el reino celestial. En México, la situación no fue diferente; los católicos se lanzaron a la política que nacía con la independencia para rechazar absolutamente el liberalismo, sin aceptar todo lo que tenía de “cristiano”. Prefirieron condenar la libertad, el individualismo y la democracia, sin ver sus raíces cristianas; prefirieron olvidar a Tomás de Aquino y a todos los manuales clásicos que nutrieron el pensamiento político de Morelos, por ejemplo.¹⁰ Por eso el largo y valiente combate de los católicos liberales estaba condenado al fracaso, en el preciso momento de la derrota de la utopía “restauradora” católica, cuando se dio la enorme decepción (o autoengaño) del imperio de Maximiliano, comedia-tragedia de equivocaciones, en la cual se vio a los católicos mexicanos, enemigos mortales del liberalismo, esperar la salvación de un ejército francés y de un emperador que simpatizaba más con Juárez que con ellos. . . Este episodio coincidía precisamente con el ápex del encierro católico: el *Syllabus* y la proclamación de la infalibilidad pontificia. Habrá que esperar a León XIII para romper el círculo infernal. En México eso coincidió —y no fue casual— con el *modus vivendi* que permitía la política de “conciliación” de Porfirio Díaz.

Para resumir, la revolución francesa provocó una reacción, una disidencia que encerró a la Iglesia católica en un callejón sin salida: gastó sus fuerzas intentando vanamente confesio-

¹⁰ HERREJÓN, 1987.

nalizar al Estado. Tardó mucho en reconocer que el Estado liberal tenía la misma legitimidad que el imperio romano, antes y después de la conversión de Constantino, o que la monarquía española, antes y después de la expulsión de los jesuitas. Fueron necesarios 70 años y muchos de guerra civil para entender esto a fines del siglo XIX, y luego otro tremendo *post scriptum* (1914-1938) para aprender a vivir con el Estado nacido de la Revolución.

Contra el Estado liberal que pretendía despojarla de lo que, sin serle propio, había sido suyo durante siglos —el estado civil, la asistencia, la educación— la Iglesia católica y los católicos se levantaron. Así radicalizaron al liberalismo, a los liberales y aceleraron, de manera involuntaria, la laicización de las instituciones religiosas que culminó con la separación de la Iglesia (de las Iglesias, porque por primera vez se abre a los protestantes la posibilidad de una existencia formal) y del Estado.

A su vez, el triunfo del anticlericalismo militante preparó el terreno para el nacimiento del “integralismo” católico y de sus proyecciones sociales y políticas. Se desarrolló entre los católicos una corriente que exigía la verdadera independencia de su Iglesia frente a un Estado nada cristiano. A la “política religiosa” del Estado liberal se opuso una “religión política”, para retomar la famosa fórmula de Mettermich a propósito de La Mennais. A la autonomía de la política, base de la concepción moderna del Estado, algunos católicos opusieron la afirmación intransigente del primado de las opciones religiosas, de las cuales se deducía una política; por eso para ellos un liberal, un protestante, tenía que ser un traidor, un vendepatrias, porque no correspondía a la ecuación: “mexicano = católico y guadalupano”.

Perdida la ilusión de destruir el Estado liberal, frente al anticlericalismo triunfante de fines de la década de 1860, cuando en el mundo entero los Estados chocaban con la Iglesia del *Syllabus* y del Concilio del Vaticano, algunos católicos apostaron a la formación de partidos de defensa católica.¹¹

La prudencia de los prelados, más “liberales”, menos

¹¹ ADAME, 1981; CEBALLOS, 1990.

“intransigentes” que sus feligreses, explica que un partido católico el Partido Católico Nacional (PCN), no haya surgido entonces en México, sino más tarde, a la hora de la caída de Díaz.

LA INFLUENCIA DEL CATOLICISMO
INTRANSIGENTE (EL INTEGRALISMO)

Tanto como el contexto político (liberal, luego revolucionario), el contexto religioso explica la historia del PCN.¹² Esos católicos todavía no entienden qué es, qué podría ser la democracia pluralista (sus adversarios tampoco). Quieren “liberar” a la Iglesia católica y “restaurar todo en Cristo”. Su táctica: utilizar las instituciones para defender los intereses religiosos. Los historiadores han probado la vitalidad y la importancia de ese catolicismo intransigente que actúa, hasta la fecha, aunque sus valores políticos hayan podido pasar de la derecha a la extrema izquierda. Está ligado al activismo religioso de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX: crecimiento del clero, desarrollo de órdenes, fundación de congregaciones (México se vuelve casi líder mundial en ese aspecto), fuerza de una religión popular bastante canalizada, desarrollo de peregrinaciones; todo esto acompañado por un mundo de escuelas, asociaciones, obras, gremios, sindicatos, característicos de una religión que se quiere social, no individual. Es lo que algunos llaman “la segunda cristiandad”. En eso, México no es una excepción, es un caso ejemplar, en el marco romano mundial.¹³ El PCN es la culminación lógica, en el plano político, de todo este movimiento. En eso México se parece más a la Alemania católica, a Bélgica y a Alsacia que a Francia. Se ha hablado mucho de la influencia francesa sobre el porfiriato pero, en esa misma época, es el *Vereinskatholizismus* alemán el que inspira al catolicismo social y político en México. Ese catolicismo, siendo antiliberal, no admite al liberalismo católico —que

¹² CORREA, 1991.

¹³ MEYER, 1989.

sigue existiendo— por hostilidad al liberalismo político, económico y social. El hecho de que se empiece a hablar de “democracia cristiana” no significa una conversión a los valores liberales. M. Ceballos ha manifestado muy claramente que el concepto no es político y no designa, al principio, un partido. Es un movimiento complejo, cargado de aspiraciones apostólicas y misioneras, que puede animar lo mismo la lucha contra el alcoholismo que la formación de cajas de préstamo y, finalmente, de partidos católicos. La novedad es que su inspirador, el papa León XIII, invita a los católicos —excepto a los de Italia, a quienes la Iglesia prohíbe participar en las elecciones hasta 1929— a participar en la vida política y a aprovechar las instituciones liberales. El catolicismo social según la encíclica *Rerum Novarum* (1891) es un elemento de la democracia cristiana que debe unir la Iglesia con el pueblo; ese catolicismo interclasista tiene profundas raíces en las clases populares. Conviene señalar, entre paréntesis, que de todos los movimientos populares ninguno pudo, en el siglo XX, asegurarse el monopolio o la exclusividad del pueblo. Éste fue y sigue siendo el lugar y el objeto de su rivalidad, pero también fue y sigue disponible para otras influencias. Entre todas ellas, la de la Iglesia católica sigue siendo la más antigua, la más arraigada y la más metódica.

El Partido Católico Nacional tuvo una existencia formal muy breve (1910-1913). Su génesis se remonta a la década de 1870 y su acción se prolonga en la Liga Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas (fundada en 1925), actor decisivo en el conflicto armado (1926-1929). Entre sus numerosos descendientes se encuentra la Unión Nacional Sinarquista, por un lado y el Partido Acción Nacional, por el otro.

Sin embargo, la relación entre Iglesia católica y política nunca se limitó a los partidos o movimientos. La Iglesia en México prefirió siempre la intervención de los obispos ante el presidente, heredero del príncipe cristiano, a la acción de políticos seculares. Nuestra idea del partido católico como “brazo secular” de la jerarquía o del Vaticano es equivocada tal como sucede en Alemania. Roma trató directamente con Bismarck, sin tomar en cuenta al *Zentrum* a la hora del arreglo; de la misma forma, en México trató con los presidentes

Díaz, Madero, Obregón, Calles y Portes Gil a la hora de las conciliaciones sucesivas y de los arreglos de 1929, sin tomar en cuenta a las organizaciones católicas respectivas. En los años veinte, como en el tiempo de Díaz, Roma vetó la creación de un partido católico. La Iglesia mexicana prefirió siempre la acción de organizaciones católicas, movilizadas como grupos de presión, a la acción de partidos. De modo que un estudio de las relaciones entre Iglesia y política no se puede limitar al estudio de los partidos católicos. Además, muchos católicos no se reconocieron nunca en dichos partidos y sus comportamientos políticos han sido siempre plurales. En México, la separación entre Iglesia y Estado se hizo bruscamente, en forma de ruptura sin negociaciones. Dejó abierto un interminable periodo contencioso que se alimentó por sí mismo (basta leer la prensa en 1991, sobre una eventual reforma de ciertos artículos constitucionales o sobre el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede). Sin embargo, todos reconocen que salieron ganando y nadie se imagina volver a la situación anterior.

En efecto, al laicizar las instituciones religiosas (escuelas, hospitales, panteones, etc.), el Estado abandonó en Roma una Iglesia que renunció a controlar desde adentro y abrió el campo a Iglesias rivales. Antes de hablar de aquéllas, mencionemos que esa importante traslación de competencias, además de limitar el campo de acción de la Iglesia católica, inició dentro de la Iglesia la promoción de los movimientos de los seculares.

La secularización no es solamente transferencia de competencias y emancipación ideológica, es más que todo división y especialización del trabajo: la religión se vuelve más religiosa, más confesional, mientras que la sociedad se racionaliza.

Queda pendiente la reafirmación intransigente por parte del Estado del viejo principio del rey cristiano, según el cual el poder civil puede, en materia eclesiástica, legislar solo: principio inaceptable para Roma, clave del conflicto que estalló en 1926.

La libertad de culto o de creencia es, en el derecho mexicano, la manera estatal de hablar de la libertad religiosa.

Eso presupone que las religiones, entre ellas el cristianismo en sus diversas ramas, se definen esencialmente como el culto, asunto individual y privado, ejercido en edificios bien definidos. Ningún teólogo cristiano acepta dicha reducción de la religión al culto, pero eso es otro asunto.

LAS IGLESIAS PROTESTANTES

La ruptura entre el Estado de la Reforma y la Iglesia católica dio a los protestantes la oportunidad de poner fin a un viejo monopolio religioso. A diferencia de la Iglesia católica, las Iglesias protestantes no se opusieron sino que apoyaron la primera oleada de laicización, la del siglo XIX.¹⁴ Cuando el Estado reconoce su incompetencia en materia de dogma y deja de afirmarse responsable de la salvación de las almas, da fundamento al pluralismo religioso de manera definitiva. El catolicismo seguía siendo la religión mayoritaria (más de 90% de la población hasta la década de 1860), pero no era más que un culto entre otros. La historia protestante en México se casó con la historia del liberalismo y de la modernidad, a tal grado que los católicos decidieron ver en la Reforma, en la República Restaurada, y en la Revolución del siglo XX una conspiración protestante, caballo de Troya del imperialismo yanqui.

Ciertamente el Estado no fue indiferente en materia religiosa. Consideraban sus rectores que la religión podía ser útil al orden social, pero especialmente en su versión protestante, factor de modernidad. Bastian narra cómo dicha situación fue favorable a los protestantismos endógenos. La pluralidad religiosa significaba para ellos una reducción del peso social del catolicismo y la posibilidad de un desarrollo histórico inédito, inesperado. De ahí su entusiasmo militante a favor del liberalismo, que le permitía evitar el estatuto de "disidentes". Con ellos van católicos marginados, católicos liberales, católicos heterodoxos y también anticlericales,

¹⁴ BASTIAN, 1989.

espiritistas, masones.¹⁵ Esos protestantes en algo se parecían a los romanos: ellos también creían posible y deseable una cristianización de la sociedad, pero a su manera protestante. Quiero decir que ellos tampoco se satisfacían con una privatización individual de la fe. Pero como estaban del lado de la modernidad —y del Estado— (mientras que los católicos se encontraban del lado del antiguo régimen y muertos a la vida política (1867-1910), esperaban incluso ser la religión del mañana en México. Soñaban con un “México protestante”, no imaginaban una sociedad sin principios religiosos fundamentales, ni que esos principios no fuesen cristianos. Su alianza informal con el Estado fue antirromana y Bastian demuestra la correlación entre esa heterodoxia religiosa y una militancia liberal, radical a veces, correlación que se vuelve a encontrar en la revolución mexicana, en el carrancismo, en el reino de los sonorenses y hasta en el cardenismo.¹⁶

El estudio de Bastian constituye el intento más coherente de interpretación del rol del fenómeno religioso heterodoxo como uno de los motores del cambio social. Al examinar las sociedades protestantes mexicanas, este autor las ha considerado como un fenómeno asociativo liberal radical de protesta en contra del liberalismo conservador y conciliador con el catolicismo romano del porfirismo. Al demostrar la coincidencia entre la difusión de las sociedades protestantes en regiones específicas —las mismas zonas frágiles donde ocurrieron los estallidos revolucionarios de 1910-1911—, Bastian ha establecido la correlación entre disidencia religiosa y la búsqueda de un cambio social democrático. Por lo tanto, su trabajo va más allá de la mera historia religiosa para constituir una historia social de las minorías liberales creadas por estas redes informales asociativas cuyo fundamento es un liberalismo exacerbado, negador del catolicismo y del Estado oligárquico. Se trata de una verdadera arqueología de la revolución mexicana, en el sentido original de la palabra, que explica el mecanismo de ruptura revolucionaria

¹⁵ No trato el tema del anticlericalismo y del anticatolicismo antes y durante la revolución mexicana. Véase MEYER, 1990.

¹⁶ BALDWIN, 1979; McKECHINIE, 1970.

operado mediante un lento trabajo de descalificación del régimen por parte de tales asociaciones.

LA SEGUNDA SECULARIZACIÓN, 1938-1990¹⁷

Roberto Blancarte (1988) afirma que a lo largo de este medio siglo

... en relación a las cuestiones sociales y políticas, predominan dos corrientes al interior de la Iglesia: la integral-intransigente y la conciliadora (transigente) o pragmática. A estas dos corrientes se agregan por lo menos otras dos, las cuales se definen más claramente en el periodo posterior al II Concilio Vaticano: la integrista y la neo-intransigente. Estas últimas son en gran medida un desprendimiento de las primeras.

La corriente integral-intransigente agrupa a todos aquellos que se oponen a un compromiso con el Estado e impugnan la imposición del modelo social de la Revolución Mexicana.

La corriente conciliadora o pragmática es aquella que, sin renegar de los principios y doctrina católicos, plantea una cooperación con el Estado mexicano. Comparte con éste los anhelos de justicia del movimiento popular, aunque no la totalidad de sus valores.

La corriente integrista es un producto de la integral-intransigente y se desarrolla en la medida en que ésta no es dominante y pierde terreno ante las otras corrientes. Está integrada por los elementos más reacios a cualquier transformación o adaptación de la Iglesia al mundo moderno.

Por último, la corriente neointransigente, surgida tanto de las filas de la intransigencia como de los grupos conciliadores, defiende las tesis conciliares que intentan poner al día a la Iglesia para difundir mejor su proyecto social en el mundo moderno.

A lo largo de la historia contemporánea eclesiástica, estas cuatro corrientes han representado las opciones principales alrededor de las cuales gira el pensamiento social católico.

¹⁷ ARIZPE, 1989, pp. 18-19, 154, 226-227, 233, 241, 249.

El fracaso de la rebelión cristera y el periodo de persecución que le siguió marcó el fin temporal del predominio de las corrientes intransigentes que a lo largo de los años previos habían disputado el control de las masas a los regímenes revolucionarios.

Si la guerra cristera simbolizó el fracaso de la rebelión armada frente a la imposición del modelo de la revolución mexicana, significó también el predominio de la corriente conciliadora o pragmática dentro de la Iglesia. Ello implicó, por lo tanto, un cambio de estrategia hacia una menor presencia eclesial en el terreno social y político.

Esta estrategia del episcopado, establecida durante la segunda mitad de la década de los años treinta, no habría de diseñarse y ponerse en práctica sin la resistencia de una parte importante del clero y de los católicos mexicanos, reacios a un compromiso eclesial con los regímenes de la revolución mexicana.

La cooperación Estado-Iglesia consistió básicamente en la aceptación eclesial de que el terreno de lo social era monopolio exclusivo del Estado. Por lo tanto, en la práctica fue una aceptación del rompimiento de la integridad católica, en aras de una tolerancia y libertad en el terreno educativo. “Fue lo que se dio en llamar *modus vivendi* y que permaneció con todas sus características hasta principios de la década de los años cincuenta. Durante el periodo 1938-1950 la Iglesia en México, a cambio de la neutralidad oficial en el terreno educativo, otorgó su apoyo al régimen de la Revolución en su política social.”¹⁸

Lo que queda claro en la lectura de la importante tesis de Blancarte es que, al abandonar, después de 1929, el control de los movimientos sociales del Estado, al renunciar de hecho para siempre a un sindicalismo católico, al congelar por un tiempo las actividades “políticas” de los católicos, la Iglesia rompió, sin pensarlo, la visión integral del catolicismo. “Desde aquel entonces, los efectivos del militantismo católico provienen básicamente de las clases medias y no

¹⁸ BLANCARTE, 1992, conclusiones, pp. 3-4.

existen organizaciones de masas de inspiración Católica.”¹⁹ El PAN, con toda razón, afirma no ser un partido confesional y mucho menos un partido clerical; en cuanto a lo que queda del sinarquismo político, el Partido Demócrata Mexicano, por más que lo diga, no es un partido demócrata cristiano.

Otra aportación de Blancarte es señalar la visión nacionalista común que comparten la Iglesia católica y el Estado, a pesar de tener orígenes distintos. Considera como una victoria de la Iglesia el hecho de que el catolicismo sea visto hoy como uno de los elementos esenciales de la nacionalidad mexicana, lo cual no hubiera sido aceptado por los gobiernos de la primera mitad del siglo. Así se forjó una alianza informal pero efectiva entre los elementos conciliadores del Estado y los de la Iglesia católica, que permitió superar el radicalismo anticlerical de los años treinta. Citemos a Blancarte otra vez:

Existe al respecto una confusión mayor que es importante discernir: la coincidencia de posiciones y el entendimiento en algunas áreas entre Estado e Iglesia nunca significó el abandono total y absoluto del proyecto cristiano de sociedad. No fue únicamente el periodo del *modus vivendi* la única ocasión en que existió una cooperación abierta. El periodo entre 1938 y 1950 fue seguramente aquel donde la coincidencia fue mayor porque la situación defensiva de la Iglesia le hizo ceder en gran medida su influencia social en las organizaciones de masas. Además, la situación internacional, marcada esencialmente por la II Guerra Mundial y posteriormente por la Guerra Fría, inclinó a la Iglesia a favorecer el acercamiento con los grupos liberales en detrimento de las corrientes socialistas o de izquierda. Sin embargo, hubo otros momentos en que la Iglesia parecía coincidir y aprobar la política social del Estado, particularmente entre 1963-1965 y entre 1970-1976. En ambos casos, la Iglesia parece haberse inclinado por apoyar la política reformista del régimen²⁰ [que identificó con su propio proyecto reformista de sociedad].

Dicho apoyo no fue incondicional ni absoluto, como lo expresan las divergencias importantes sobre el control de la

¹⁹ BLANCARTE, 1992, p. 5.

²⁰ BLANCARTE, 1992, p. 8.

natalidad y la educación. Es lo que Blancarte llama “la cooperación condicionada”:

Así pues, a la visión que asimila a la Iglesia como parte del aparato de dominación ideológica del Estado o como cómplice de éste en el mantenimiento de la disciplina social, nosotros queremos oponer la imagen de una Iglesia que, salvo por los cortos periodos antes mencionados, se ha convertido en uno de los principales opositores del Estado y un creciente crítico y fiscalizador de sus acciones. No es posible por lo tanto describir su relación con el Estado como de “complicidad equívoca”, a riesgo de perder de vista la importancia de su enfrentamiento. En ese sentido, no se debe confundir la ausencia de un conflicto abierto, con la existencia de un acuerdo o complicidad. La ausencia de conflicto no es símbolo automático de comunión. Por lo demás, la colaboración ocasional no es índice de complicidad en el proyecto social ni de participación en el aparato ideológico de dominación.²¹

Desde la primera visita del papa en 1979, la Iglesia manifiesta su negativa a ser confinada a la sacristía y no ha dudado en intervenir más en la vida pública. Así comprueba que es una de las instituciones clave de la sociedad civil, en el momento preciso en que dicha sociedad se encuentra más secularizada que nunca. “Como tal, ha ejercido una función de contrapeso al autoritarismo del Estado.”²²

UN POCO DE HISTORIA COMPARATIVA

Un siglo (1850-1950) no dejó de interrogarse sobre la compatibilidad entre catolicismo y libertad, de José María Luis Mora a Jesús Reyes Heróles. En una primera etapa imaginó la reforma (la Reforma) de la Iglesia católica, de mil maneras; en una segunda etapa intentó destruirla. La Iglesia se negó a los cambios del “mundo moderno”, condenó la democracia; luego, de León XIII al concilio de Vaticano II em-

²¹ BLANCARTE, 1992, p. 11.

²² BLANCARTE, 1992, p. 13.

prendió el largo y arduo camino de la adaptación, no de la “reconciliación”. En México fue muy difícil, como en la Europa de los Borbones. Vale la pena preguntarse ¿por qué no fue así en los vecinos Estados Unidos? Tocqueville (1835) nos dice que la religión es una “de las causas que tienden a mantener la república democrática en los Estados Unidos”, que “enseña el arte de ser libre” y que sirve de contrapeso a las tendencias liberticidas de la democracia (igualitarismo, individualismo, egoísmo, etc.). Afirma que en Estados Unidos, “desde el principio, la política y la religión se encontraron de acuerdo”, y concluye: “Pienso que nos equivocamos al ver a la religión católica como un enemigo natural de la democracia”. Reflexiona sobre el contraste entre la situación americana y la francesa y concluye que el secreto de la armonía americana es la separación entre “el santuario y la política”. Al disminuir la fuerza aparente de la religión, su fuerza real aumenta y la estricta separación de los dos órdenes, los hace concurrir al servicio de la libertad. En cambio, en Francia, se enfrentan. Allí, como en México, la laicización es un movimiento que quiere promover la libertad de la sociedad contra una Iglesia poderosa, hasta entonces encargada de la moral, de las costumbres y de la educación. Los partidarios del “espíritu de libertad”, para hablar como Tocqueville, creen que el celo religioso se apaga cuando crecen las luces: “Extraña confusión de la cual somos testigos obligados. Parece que se ha roto el lazo natural que une las opiniones a los gustos y los actos a las creencias”. Para él, eso se debe al hecho de que la religión, en Francia, ha sido establecida como institución política: la unión demasiado íntima de la política y de la religión hizo que “al encontrarse la religión momentáneamente comprometida con las potencias que la democracia demuele”, se diera una oposición “accidental” entre el catolicismo y la democracia. Mientras que, en Estados Unidos, el orden religioso era distinto del político, de tal modo que se pudieron cambiar las antiguas leyes sin tocar las creencias antiguas. En Francia esto no se pudo, porque leyes y creencias estaban demasiado mezcladas bajo la forma de un catolicismo monárquico. Tocqueville concluye: “por eso, el espíritu democrático no se encuen-

tra templado por la religión, el fundamento de la democracia, y el principio de su estabilidad falta”.

Lo interesante es que, para él, este conflicto entre democracia y religión no es natural, ni es fundamental: es un “accidente” histórico debido a las circunstancias. Vale la pena citar lo que suena como un programa: “En los siglos de luces e igualdad, cuando al espíritu humano le repugna recibir creencias dogmáticas, las religiones deben mantenerse más discretamente que nunca en los límites que les son propios y no intentar salirse de ellos. Al querer expandir su dominio allende las materias religiosas, se exponen a no ser más creídas de alguna manera”. Opone el cristianismo al Corán, religión del primero de los siglos democráticos.²³

¿EL RETORNO DE LA RELIGIÓN?

En forma paralela al proceso de secularización de la sociedad que se acelera a partir de 1960,²⁴ entre 1970 y 1990 surgen, en gran parte al margen de la institución católica, fenómenos que los observadores tienden a interpretar como “la revancha de Dios”.²⁵ Existe, ciertamente, una cronología mundial del fenómeno: después de 1968 y después de la guerra de Kipur (1973), suben de manera paralela varios “fundamentalismos”, varios “integralismos”, tanto en el hinduismo como en los mundos islámico, judío y cristiano. En México lo más notable es la mutación de los protestantismos,²⁶ aunque el catolicismo “carismático” no deja de llamar la atención. Al lado de esa mutación mayor surge una nebulosa de movimientos que llamaremos paracristianos, porque poco tienen que ver con el catolicismo y el protestantismo: mormones, testigos de Jehová, Luz del Mundo, esoterismos, etcétera.

Los últimos veinte años representan una ruptura con la concepción de la modernidad sin dimensión religiosa, o me-

²³ TOCQUEVILLE, 1835, pp. 301, 305-306, 310.

²⁴ ARIZPE, 1989.

²⁵ KEPPEL, 1990.

²⁶ BASTIAN, 1990.

por dicho, con el confinamiento de la religión a lo privado. Estos “movimientos” pretenden resocializar la religión, reconquistar la sociedad global, reconstruir identidades sociales y comunidades. Nacen, después del 68, sobre los escombros de las ideologías de progreso: liberalismo, “socialismo real”; sionismo, Vaticano II, etc. Ya no se trata de modernizar el cristianismo, sino de cristianizar la modernidad. Para el catolicismo no es nada nuevo, es el viejo “integralismo” (no confundir con “integrismo”) de hace un siglo, con otras palabras, con un estilo muy diferente ligado a la urbanización y a los medios de comunicación.

La sociedad moderna queda descalificada pero se utilizan todos los medios de la modernidad; por eso, dichos movimientos rebasan por mucho —contra lo que se cree— el medio de las masas pobres, marginadas, “oscurantistas”. Lo que se critica es un modelo de civilización, su ética laica, su individualismo, su racionalismo. Hay un paralelismo interesante entre los teólogos judíos y los teólogos favoritos de Juan Pablo II (que citan con predilección a Hannah Arendt) en sus críticas contra la filosofía europea del siglo XVIII. Así como los judíos ortodoxos ven una relación entre la asimilación-laicización de los judíos europeos en el siglo XIX y su exterminio en el siglo XX, hay teólogos católicos para quienes las luces radicalizadas por Marx y Nietzsche, al decretar “la muerte de Dios”, anunciaron la muerte del hombre en los campos soviéticos y nazis.

Si hay coincidencia en el tiempo, todos estos movimientos no son equivalentes; la comparación termina cuando llegamos a la política y particularmente a la democracia y al uso de la violencia. Las condiciones del enfrentamiento con el Estado no son las mismas en Estados Unidos o en Israel, en el Islam o en México. Todo separa a los discípulos de Cristo (Iglesias católica y protestantes), por más fundamentalistas que sean, de los demás. México no está afectado por los fundamentalismos judío e islámico; la “segunda evangelización” a la cual Juan Pablo II convocó a los católicos en su visita de 1990 no se sale de lo conocido; queda el desliz de los movimientos para los cuales Bastian no quiere usar el calificativo de protestantes, o sólo entre “comillas” comenta-

das, y que plantean los interrogantes mayores, tanto para el científico como para el político.

LA IGLESIA CATÓLICA

Limitemos el uso de la palabra "integrismo" al pequeño cisma encabezado por el obispo francés Lefevre el cual, si ha tenido sus partidarios en México, no ha afectado a la Iglesia como institución. El integrismo rechaza toda evolución, mientras que los fenómenos que nos interesan son de renovación religiosa: nuevos creyentes, conversos o "renovados" quieren cambiar el rostro de la sociedad. Algunos quieren cristianizar a la modernidad por medio de un trabajo social y político. Son militantes y son laicos como los carismáticos, que no han sido bien estudiados. En esos grupos asombrosos de oración, de glosolalia, de curación, encontramos jóvenes y viejos, hombres y mujeres, pobres y catedráticos, ejecutivos, publicistas, gente de los pueblos como de la megalópolis, en toda la república. Hay entre ellos los que se educaron en los ideales de progreso de una sociedad secularizada y que ahora quieren romper con ella y transformarla. Carlos Monsiváis señala que no encuentra ninguna diferencia entre esos católicos y las asambleas pentecostales. El movimiento carismático abarca a cientos de miles de personas y ha vencido la oposición inicial de los obispos y del clero. No sabemos a dónde va pero parece estar bien visto por una Iglesia que descubrió la importancia de los medios de comunicación audiovisuales y de una estrategia de la creencia. Las misas al aire libre semejan conciertos de rock. Nada más falta la telenovela católica.

Dejando a un lado lo espectacular, ¿podremos hablar de fundamentalismo? Estrictamente hablando, es una manera de relacionarse con el texto sagrado que es la Biblia, según una concepción literal y rígida del principio protestante *Sola Scriptura*; sin embargo, podríamos hablar de un fundamentalismo católico como: "reencontrar la simplicidad de los orígenes, la autenticidad del kerigma fundador, lo específico de la fe libre de todo culturalismo, la fuente de un lenguaje uni-

versal” más allá de todos los particularismos.²⁷ Se trata de un fundamentalismo del espíritu, demasiado ilustrado para encerrarse en la letra. Denuncia en forma paralela la cristiandad (medieval) y la modernidad, y su doble carencia —fracaso temporal, traición espiritual— llama a volver al momento fundador y a reiniciar la historia, la sociedad, la Iglesia. El papa en México, en 1990, llama a una “segunda evangelización”. El fundamentalismo católico proyecta en la interpretación del pasado su visión del provenir, en función de su apreciación del presente. No amenaza al Estado porque cubre todas las posiciones políticas, todos los catolicismos, desde el integrismo rígido hasta el progresismo más aventurado. En ese sentido se sitúa en la descendencia del integralismo-intransigentismo, y no en la del catolicismo liberal. Pero eso no afecta demasiado al juego político, por lo menos en México, donde no existe la dislocación de las estructuras del Estado nacional que sufren Perú, Bolivia, Centroamérica, etcétera.²⁸

Valdría la pena averiguar en México la hipótesis de Pierre Vallin,²⁹ de un “reflejo monástico” en el catolicismo (y más allá): insistencia sobre una identidad litúrgica y espiritual, sobre la comunión en cierta unanimidad, sobre la acción caritativa y la ayuda social eficiente (los centros de ayuda a los enfermos de sida y los campos de refugiados en la frontera con Chiapas serían el ejemplo tipo). Estaríamos frente a un nuevo modelo de presencia en el mundo, diferente de la Acción Católica nacida en los años veinte y treinta.

La evolución reciente del catolicismo nos ofrece nuevas perspectivas de trabajo: hay que pensar una vez más en las relaciones entre catolicismo y sociedad en México, pero intentando realizar una comparación con el papel y el sentido de la Iglesia católica en Estados Unidos, donde no ha funcionado nunca el modelo del integrismo eurolatinoamericano.

²⁷ POULAT, 1976, pp. 214-215.

²⁸ *Religión*, 1990; BARRANCO, 1990; Juan Pablo II, 1990.

²⁹ VALLIN, 1988, pp. 170-174.

LOS PROTESTANTISMOS

La Iglesia católica norteamericana nació en situación de competencia religiosa entre iglesias, de libertad de la Iglesia católica local, de libertad religiosa de los individuos. México no está en la situación americana, en la cual, en el marco de la laicidad, la religión en el sentido de *one nation under God* es esencial para la democracia política. Por lo mismo, a la Iglesia católica mexicana le cuesta trabajo renunciar a la vieja teoría del “complot” protestante para explicar en el pasado su larga guerra con el Estado liberal y para entender en el presente la explosión relativa de los protestantismos evangélicos, pentecostales y aparentes.³⁰ Tanto más difícil que en el caso del Estado, los intelectuales y las izquierdas, en su nacionalismo, en su antimperialismo, han reactualizado la teoría del “complot”.

México no es Puerto Rico, ni Perú, ni Brasil, pero no cabe duda de que la expansión de los protestantismos es la gran novedad del último cuarto de siglo.³¹ México no tiene, como Guatemala, un general “hermano” (Efraín Ríos Mont, 1982) ni un presidente evangelista (1990); y su presidente no tiene que ostentar un catolicismo practicante como Daniel Ortega y otros jefes de Estado de Centroamérica que al comulgar frente a las cámaras practican el “santo oportunismo”; pero sí conoce un proselitismo agresivo y exitoso por parte de los evangélicos. Hay conquista por lo alto y por lo bajo, según las oportunidades, en el campo y en las ciudades, en las fronteras y en el centro, con dimensión étnica y sin ella. Las cifras han sido exageradas por la obsesión de la “quinta columna”, pero esos movimientos religiosos conquistadores llevan en sí mismos una lógica de enfrentamiento. El advenimiento de su “mundo de justicia y libertad” puede llevar al conflicto violento, como sucedió en Chiapas, por ejemplo. Además, si les costó trabajo a los católicos mexicanos empezar a manifestar alguna tolerancia, esos nue-

³⁰ BASTIAN, 1990a.

³¹ MEYER, 1989, cap. XIV.

vos protestantes manifiestan un antipapismo agresivo y absolutamente intolerante. El sistema es su fuerte.

Por lo tanto, Bastían considera que esos protestantismos no obedecen a la “lógica protestante” (modernizadora, democrática, individualista), sino a la de los milenarismos y mesianismos, como las otras manifestaciones religiosas heterodoxas que proliferan en el contexto de desmantelamiento de las sociedades tradicionales. Esa evolución se sitúa en las antípodas de la “disidencia” (1850-1950) que ligaba el protestantismo latinoamericano con el liberalismo democrático. Mientras que las “disidencias” habían surgido de la cultura política de las minorías liberales radicales, contra el orden y la mentalidad corporatista y mayoritaria, las derivaciones “protestantes” contemporáneas, lejos de contradecir al corporativismo, lo consolidan y adoptan los modelos de la cultura religiosa popular, vieja, católica y sahumada. En ese sentido, obedecen a la mutación actual del campo religioso mundial más que a la tradición protestante, y Bastían no duda en hablar de su “domesticación”, en un “proceso de aculturación de los protestantismos sectarios a los valores y prácticas de la religión y de la cultura popular”.³²

Así se confirma la hipótesis de Pierre Chaunu, según la cual nos encontramos frente a “catolicismos de sustitución”: “unos protestantes que le hacen un palmo de narices a Max Weber y al sólido conformismo puritano, la *proveretta* iglesia que el éxito social de la Reforma hurtó a Calvino (...). Este protestantismo radical, sin exigencia dogmática, enteramente sometido a la inspiración, al instante de Dios, ¿no estaría de hecho más cercano al catolicismo sin sacerdote de una parte de las masas?” En tal caso, muchos de esos prosélitos habrían sido “más evangelizados que captados, habrían abandonado, de modo puramente aparente, un catolicismo inexistente”.³³ Cabe mencionar que muchas personas son a la vez católicas y protestantes y espiritistas, brin-

³² BASTIAN, 1990a, pp. 3, 8; LALIVE, 1969, y CHAUNU, 1965, estos últimos muy utilizados por MEYER, 1989, cap. XIV.

³³ CHAUNU, 1965, p. 17. Intuición retomada por STOLL, 1990, pp. 112-113.

can de una Iglesia a la otra, hasta tener hijos tan hartos por esa religiosidad “talachera” que se vuelven indiferentes.

Ese diagnóstico permite entender que tales “protestantismos” dejen de ser factores democratizadores, al adoptar una cultura política autoritaria y vertical, en ruptura radical con la del protestantismo anterior. Así, en Guatemala y Nicaragua, los protestantismos han entrado en una relación de clientela privilegiada del Estado, en el momento preciso de la tensión máxima entre la Iglesia católica y dichos estados.³⁴ En México llaman a votar en favor del partido en el poder, según la mentalidad política tradicional del clientelismo, en la lógica de la negociación corporativa.

Dejaremos fuera de la discusión el lazo real entre los “protestantismos” mexicanos y sus primos estadounidenses, porque adoptamos la hipótesis de que sus factores endógenos de desarrollo son más fuertes que cualquier financiamiento o subversión exterior. “¿Caballos de Troya del imperialismo yanqui?” Definitivamente no. De 1821 a 1960 no faltó el dinero ni el misionero norteamericano, y no tuvieron éxito. Éste viene después y por razones mexicanas. Concluiremos con Bastian: en la medida en que “ ‘el principio protestante’ está liquidado en esos ‘protestantismos populares’, éstos son menos la expresión de un protestantismo *sui generis* que un conjunto de nuevos movimientos religiosos no católicos romanos, tan eclécticos y diversificados como lo era y sigue siendo la religión popular autónoma de una gran parte de las masas”.³⁵

EL SENTIDO DE LAS MUTACIONES

El debate sobre la secularización, “la salida de la religión” o, por el contrario, “la revancha de dios” le da mucha importancia a la religión, considerada hasta hace poco como una realidad marginal, arcaica, de poco interés. Nuestra hipótesis de trabajo, fuera de toda moda intelectual, es que la secularización de nuestra sociedad mexicana constituye un

³⁴ BASTIAN, 1986.

³⁵ BASTIAN, 1990a, p. 22.

hecho irreversible, si bien eso no significa el fin de la religión, sino el principio de relaciones inéditas entre modernidad y religión. El Estado mexicano no necesita de la religión para legitimarse y las iglesias no necesitan de él para salvar a la religión. La religión está bien, tal como lo podemos constatar. Claro, sin renunciar al principio de laicidad, se podría esperar de los hombres políticos y de los obispos católicos más seriedad y profundidad en el tratamiento de las cuestiones religiosas: no limitarlas al establecimiento o no de relaciones diplomáticas con el Vaticano, a la escuela o a la reforma de tal o cual artículo constitucional, ni al peligro de las “sectas” o al uso del condón.

Las teologías de la secularización consideran su advenimiento como la oportunidad para el cristianismo de reencontrar sus fuentes verdaderas, su identidad “arreligiosa”, “desmistificadora”, iconoclasta, sin caer en proyectos utópicos ni mesianismos sociopolíticos. El papa retoma los análisis de Max Weber —en parte contra su intención—: “la secularización que Europa difundió en el mundo con el peligro de esterilizar las muy ricas culturas de los otros pueblos, se alimentó y se alimenta en la concepción bíblica de la creación y de la relación entre el hombre y el cosmos (. . .) La Iglesia debe autoevangelizarse para responder a los desafíos del hombre de hoy”,³⁶ a la hora del crepúsculo de las ideologías, de la erosión de la confianza en la capacidad de resolver los problemas mayores, de las protestas contra la modernidad.

“Los letrados tienen sus supersticiones, una de las cuales es su creencia de que la superstición se está evaporando”.³⁷ Con todo y secularización, la religión no se está esfumando y sigue teniendo relaciones con la política. En todas sus facetas mantiene la ambivalencia de su relación con la modernidad; su protesta contra los aspectos fríos, abstractos, inhumanos de dicha modernidad explica su éxito en nuestra época de permanente “crisis” socioeconómica, ecológica, urbana. La dimensión de protesta está siempre presente, así

³⁶ Juan Pablo II, 1982, 1154a.

³⁷ WILLS, 1990.

como la aspiración comunitaria, pero es, a la vez, un modo de ajustarse a la cultura moderna individualista. De tal manera, la "ofensiva de la religión" se puede interpretar como una prueba del éxito de la secularización. Sus triunfos han acabado con las solidaridades modernas clásicas: nación, clase, partido y tradiciones; dan más fuerza a solidaridades religiosas renovadas y transformadas, a través del doble proceso de reactivación y reinterpretación.

El historiador debería interesarse por esa permanencia del pasado en el presente, pero está mal preparado para esa investigación, ya que este presente está demasiado cercano a nuestro futuro; por eso deja el campo al periodista, lo que es una lástima, pues aquél generalmente ignora el pasado.

Sólo el conocimiento del pasado permite elucidar la paradoja de una Iglesia católica en oposición al mundo moderno para defender su existencia amenazada por la secularización; y de esta misma Iglesia trabajando con este mismo mundo. En efecto, ¿cómo denunciar en la Iglesia romana una iglesia burguesa (capitalista), aliada del orden, y al mismo tiempo reprocharle su antimodernismo, su antiliberalismo fundamental? ¿Cómo puede ser a la vez legitimación de los dominantes y consuelo de los oprimidos? Eso no se puede entender fuera de la dimensión histórica: el tiempo en su larga duración milenaria. El historiador puede explicar cómo esa antigua institución, estrechamente ligada a un "antiguo régimen" mucho más joven que ella, acabó ajustándose a un nuevo régimen histórico en el transcurso de los dos últimos siglos. Ahora que el nuevo se ha hecho a su vez antiguo, la misma institución manifiesta de nuevo su vitalidad.

La correlación: religión = pasado, modernidad = irreligión ilustrada, quedó rebasada; lo político conserva su autonomía, la separación del Estado y de las Iglesias se mantiene. Por lo mismo, la condición moderna puede reconocer que está trabajada por las religiones como la masa por la levadura.

La dualidad de principios, simbolizada en la pareja Iglesia/Estado, ha caracterizado al occidente frente a otras culturas. Parece que en esta dualidad se encuentran las raíces de su dinamismo y de esa original creación política, la democracia.

Pierre Chaunu lo formuló mejor que nadie:

Es el reparto laico de las Luces, no el augustinismo político lo que se encuentra en la recta tradición cristiana. Manteniendo a la sociedad civil, *a fortiori* al Estado y a las iglesias cada uno en su esfera, se sirve al Estado, a la sociedad y a la fundamental relación al ser [. . .] Jamás la tiara absorbió al cetro, jamás el altar suplantó al trono, jamás la ley civil cubrió la totalidad de la ley religiosa [. . .] jamás lo de César, la plena autonomía del hombre dejó de ser predominante [. . .]. La distinción de los dos Reinos, primer capítulo de todo *tractatus teologico-politicus* cristiano, es el rasgo mayor, la originalidad primera de toda política cristiana. [. . .] De todas las iglesias posibles, la Iglesia cristiana es la más respetuosa, la menos contestaría de toda jerarquía, de toda política humana. La Iglesia cristiana no reclama ni un príncipe ni un Estado cristiano, sin embargo si obedece a César, combate al tirano. Hace dos mil años que la política cristiana oscila entre la sumisión total y el tiranicidio.³⁸

El modelo mexicano de la dualidad instauró la separación (1859, 1917) en función de la historia nacional y del peso enorme de la Iglesia católica en la sociedad. Estableció la dualidad de las dos fuerzas en rivalidad casi mortal y fundó la psicología nacional sobre esa base. Desde 1938 las Iglesias y el Estado se han beneficiado del *modus vivendi* encontrado después de muchas tragedias.

Al pluralismo desarrollado en el campo religioso (tanto adentro como afuera de la Iglesia católica) corresponde el pluralismo político incipiente. La religión cambia de significado social y cultural; deseamos caminar hacia la democracia. La religión oye al espíritu de libertad, el Estado deja de considerarse como el dique que protege al ciudadano contra el oscurantismo.

Esta reflexión rápida no hace plena justicia a la diversidad y a la coherencia de los numerosos trabajos individuales dedicados al tema, en tantas disciplinas: antropología, ciencia, política, sociología, filosofía. . . e historia. Hemos hecho nuestras las críticas que la escuela de Frankfurt hizo a las

³⁸ CHAUNU, 1985, pp. 40, 49, 78.

Luces y a su “mitos de la razón”; de los antropólogos hemos aprendido la importancia del lenguaje, del símbolo, del rito; de Jung y Eliade la importancia de lo sagrado, lo mítico, lo imaginario. En conclusión, ya no podemos sostener la tesis de los años sesenta, de la secularización como erosión, pérdida, evacuación de la religión. Tampoco sostendremos la de la contraofensiva victoriosa de la religión, sino la de la novedad, a saber, la capacidad de la religión para redefinirse ayudando a la modernidad, hasta en una oposición posmoderna a la modernidad.³⁹

CRONOLOGÍA

- | | |
|-----------|--|
| 1767 | Expulsión de los jesuitas. |
| 1789-1815 | Revolución francesa. Dos papas encarcelados. El primero muere en la cárcel, en Francia. |
| 1810 | Insurgencia contra los gachupines y Napodemonio. |
| 1833-1834 | Primera reforma liberal. |
| 1856-1867 | La Reforma, la gran década nacional; guerra de tres años, intervención, imperio. |
| 1864 | <i>Syllabus</i> . |
| 1870 | Concilio Vaticano I. Fin del dominio temporal de los papas. |
| 1874-1876 | <i>Kulturkampf</i> de Lerdo de Tejada; levantamientos religioneros. |
| 1876-1910 | Porfiriato. Política de “conciliación”. |
| 1891 | <i>Rerum Novarum</i> . El papa León XIII busca el <i>modus vivendi</i> con la república francesa. En <i>Inmortale Dei</i> acepta todas las formas de gobierno y pide a los católicos (con la excepción de Italia) que participen a la vida Política. |
| 1900-1930 | Porfiriato. Política de “conciliación”. El catolicismo social en México. |
| 1910-1913 | La Revolución y la presidencia maderista; el Partido Católico Nacional. |
| 1913-1914 | El desastre huertista. |
| 1914-1917 | Guerra civil, triunfo del carrancismo, la Constitución. |
| 1919-1924 | Acercamiento entre la Iglesia católica y el Estado. |
| 1925-1938 | El gran enfrentamiento. |
| 1926-1929 | La Cristiada. |

³⁹ Bien ilustrada por la encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 1991.

- 1929 Los arreglos.
- 1930-1938 Liquidación del catolicismo social, la aplicación radical de las leyes anticatólicas, la "segunda" (Cristiada).
- 1938 Cárdenas pone fin al conflicto religioso.
- 1938-1950 Reconstrucción de la Iglesia católica. "Modus vivendi".
- 1960 Empieza el crecimiento de los "protestantismos".
- 1960-1982 "Cooperación condicionada".
- 1979 Visita del nuevo papa, Juan Pablo II. La Iglesia católica adopta una posición más intervencionista.
- 1988 A la toma de posesión del presidente Carlos Salinas de Gortari, se invitan a varias personalidades religiosas.
- 1990 Segundo viaje del papa a México.

REFERENCIAS

ADAME, Jorge

- 1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ARIZPE, Lourdes

- 1989 *Cultura y desarrollo: etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México.

BALDWIN, Deborah J.

- 1979 "Variation Within the Vanguard: Protestants and the Mexican Revolution". Tesis de doctorado, Chicago: University of Chicago.

BARRANCO, Bernardo (comp.)

- 1990 *Más allá del Carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*. México: Jus.

BASTIAN, Jean Fierre

- 1986 "Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua", en *Revista Mexicana de Sociología*, XLVIII:3 (jul.-sep.), pp. 181-199.
- 1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- 1990 "La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicana de 1968 a 1988", en *Iztapalapa*, 21, pp. 175-185.

- 1990a "La mutación de los protestantismos latinoamericanos, una perspectiva sociohistórica". Ponencia presentada en el coloquio *Religión y Desarrollo* (mimeógrafo).

BLANCARTE, Roberto

- 1988 "Histoire de l'Église Catholique au Mexique de 1938 a-1982: la doctrine Catholique face aux questions sociales et politiques". Tesis de doctorado, París: EHESS.

- 1992 *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

CEBALLOS, Manuel

- 1990 "El catolicismo social: un tercero en discordia." Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.

CORREA, Eduardo J.

- 1991 *El Partido Católico Nacional*. [Texto de 1914, editado por Jean Meyer.] México: Fondo de Cultura Económica.

CHAUNU, Pierre

- 1965 "Pour une sociologie du protestantisme latinoaméricaine", en *Cahiers de Sociologie Économique*, 12 (mayo), pp. 5-18.

- 1985 *L'histoire en cet instant*. París: Hachete, «La force des idées».

DUMONT, Louis

- 1983 "La genèse chrétienne de l'individualisme", en *Essais*, París: Seuil, pp. 33-67.

DVORNIK, Francis

- 1966 *Early Christianity and Byzantine Political Philosophy*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, trustees for Harvard University.

Essais

- 1983 *Essais sur l'individualisme*. París: Seuil.

GAUCHET, Marcel

- 1985 *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.

GUERRA, François-Xavier

- 1988 *México del antiguo régimen a la revolución*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

HERREJÓN PEREDO, Carlos

- 1987 *Morelos. Documentos inéditos de vida revolucionaria*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

JUAN PABLO II

- 1982 *La Documentation catholique*. París: Archevêche de Paris.
1990 *Segunda visita pastoral*. México: Conferencia Episcopal.

KEPPEL, Gilles

- 1990 *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París: Seuil.

LALIVE D'EPINAY, Christian

- 1969 *El refugio de las masas; estudio sociológico del protestantismo*. Santiago de Chile: Pacífico.

LEFORT, Claude

- 1981 "Permanence du théologico-politique", en *Le temps de la réflexion*, 2.

McKECHNIE, Mariane E.

- 1970 "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico 1910-1940". Tesis de doctorado. Washington: The American University.

MEYER, Jean

- 1989 *Historia de los cristianos en América Latina*. México: Vuelta.
1990 "El anticlerical revolucionario: ensayo de empatía", en *Homenaje a François Chevalier* (mimeógrafo).

POULAT, Émile

- 1976 *Église contre Bourgeoisie*. Tournai: Casterman.

Religión

- 1990 *Religión y Desarrollo en América Latina*. México. Organizado por la Conferencia Internacional de Sociología de las Religiones, en seis sesiones: Catolicismo y modernidad; Desarrollo económico; secularización; religión popular y cambio social; Protestantismo y nuevos movimientos religiosos, y movimientos sociales, religión y política (sep.).

SCHMITT, Carl

- 1922 *Théologie politique*. París: Gallimard.

STOLL, David

- 1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California.

STRAUSS, Leo

- 1935 "La philosophie et la loi (1935)", en *Maimonide*. Paris: PUF.

TOCQUEVILLE, Alexis de

- 1835 *La démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.

VALLIN, Pierre

- 1988 *Histoire politique des chrétiens*. Paris: Nouvelle Cité.

WILLS, Gary

- 1990 *Under God: Religion and American Politics*. Nueva York: Simon and Schuster.