

El Estado y la Iglesia católica: balance y perspectivas de una relación

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

LA MAYORÍA DE LOS estudiosos de la cuestión religiosa acepta que las relaciones Estado-Iglesia estuvieron sujetas a cambios profundos y radicales desde que México surgió como nación soberana e independiente. También se acepta que la modificación de los principios y fundamentos de esa relación, de manera independiente al sentido, el propósito, o los momentos históricos en que se realizaron, además de suscitar controversia siempre ha generado, por lo menos hasta 1929, conflictos políticos y sociales. De hecho, en más de una ocasión la Iglesia intentó resolver sus diferencias con el Estado mediante la lucha armada. Como caso más reciente, todavía fresco en la memoria social contemporánea, se puede citar el conflicto armado de 1926 usualmente conocido como “guerra cristera” y que culminó con los acuerdos *Modus Vivendi* de 1929.

Las diferencias de los analistas se concentran en la interpretación histórica de las Leyes de Reforma, del proceso que llevó a los constituyentes de 1917 a radicalizar sus posiciones, de la “razón de Estado” enarbolada por el general Plutarco Elías Calles para ordenar, en 1926, la aplicación estricta de las leyes religiosas en el país —o de las razones “pastorales” de los obispos mexicanos para involucrarse en la conocida guerra cristera iniciada en ese año—, y del proceso sociorreligioso y político contemporáneo que sustentó la reforma religiosa de Carlos Salinas de Gortari. La reforma de los artículos constitucionales 3, 5, 24, 130 y las fracciones II y III del 27, realizada el 28 de enero de 1992, modificó el estatuto jurídico que, desde 1917, tenía la Iglesia católica en México.

La reforma salinista, asegurando respetar la libertad individual de optar por la religión que se desee, y concediendo la demanda de la jerarquía católica de gozar de personalidad jurídica, poseer o administrar los bienes que sean indispensables para su objeto, contar con mayor libertad para la celebración del culto público y realizar actividades educativas y culturales, limita la participación política del clero católico, y de las otras iglesias. Las libertades concedidas suscitaron controversias y rechazo abierto en algunos sectores de la sociedad, al tiempo que otros consideraron que los cambios constitucionales, largamente esperados por la jerarquía católica, eran adecuados y necesarios.

El enfrentamiento de las posiciones y las declaraciones beligerantes de algunos obispos que demandaban un reconocimiento exclusivo a la Iglesia católica, o el

desconocimiento de las otras iglesias existentes en el país porque son minoritarias, abrieron el camino para que los legisladores se preocuparan por dejar abierto un espacio de intervención estatal, dado el caso de que las iglesias se extralimiten en el uso de la libertad concedida. De esa manera, al emitirse la ley reglamentaria del artículo 130 reformado, llamada Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicada en el *Diario Oficial* de la Federación el 15 de julio de 1992, se pudo observar que se afirmó la igualdad jurídica de todas las iglesias, su obligatoriedad de registrarse ante la Secretaría de Gobernación para ser reconocidas como asociaciones religiosas y, sobre todo, se permitió la intervención de la Secretaría de Gobernación en caso de conflictos.

Dada la conflictividad de la relación entre ambas instituciones resulta atrevido formular, en unas cuantas páginas, algunas hipótesis interpretativas sobre las razones históricas y políticas que han determinado la complejidad de dicha relación. No obstante, está en mi interés contribuir a la reflexión con una hipótesis central: la complejidad de las relaciones Estado-Iglesia católica solamente puede comprenderse si se acepta que las diferencias existentes son fruto de una lucha política por conquistar la hegemonía del espacio público.

De esta manera, sin pretender construir un análisis histórico, trataré de describir los momentos más significativos, o de mayor conflictividad política, que fundamentaron la posición que tomó el gobierno liberal frente a la catolicidad en el siglo XIX y las acciones eclesiásticas que la propiciaron. Ese marco de referencia es fundamental para entender las repercusiones políticas y sociales de la nueva legalidad religiosa propuesta por el presidente Salinas de Gortari.

Es bueno señalar que ciertas realidades eclesiásticas, como es la diversidad ideológica y pastoral de la Iglesia y su naturaleza jerárquica, se dan por conocidas ya que han sido ampliamente difundidas. Por esa razón, en el análisis sobre el siglo XIX se habla de las posiciones políticas de la Iglesia sin identificar a los grupos involucrados —jerarquía, clero secular y regular, laicos— considerando que la jerarquía católica en ese siglo presentó posturas hegemónicas, no obstante que podían diferir con la sostenida por otros sectores católicos.

De igual manera, aun cuando en el cambio constitucional realizado en enero de 1992 la jerarquía se presentó dividida en varias opciones políticas y pastorales, fragmentación que también se expresó en la comunidad católica, religiosos y laicos, puede proponerse que, en sus diferencias, los diversos sectores de la Iglesia coincidieron en subrayar la debilidad social, política y religiosa de la institución. Los riesgos y retos de la catolicidad en el México (y el mundo) contemporáneo y del sistema político mexicano para alcanzar una mayor legitimidad política, impulsaron la negociación jerarquía-gobierno que culminó en la reforma constitucional de enero de 1992. Mediante el cambio, la Iglesia recuperó el derecho a luchar públicamente, sin ninguna cortapisa legal, por restaurar su presencia social. El gobierno salinista, por su parte, obtuvo el apoyo de los jefes a su administración.

LAS LUCHAS POLÍTICAS

La mayoría de los estudiosos del siglo XIX aceptan que la ambición de constituir un Estado central fuerte y poderoso fue parte integral de las luchas políticas de México hasta el porfiriato. Como dijera Friedrich Katz,

La diferencia principal, que han señalado todos los autores que se ocupan del siglo XIX, es una profunda alteración del carácter del Estado respecto al período precedente. El Estado colonial era fuerte. El Estado mexicano, hasta la última etapa del siglo XIX, era débil y extremadamente inestable.¹

En el empeño de constituir un Estado fuerte las administraciones gubernamentales que se sucedieron hasta 1876, tanto del Partido Conservador como del Liberal, enfrentaron y agravaron los intereses particulares de los grupos sociales más poderosos: terratenientes, comerciantes, industriales textiles (obrajes) y clero católico. De manera independiente a la serie de revueltas y rebeliones rurales que cruzaron el siglo XIX, bien reseñadas en la obra ya citada de Friedrich Katz, se puede asegurar que el enfrentamiento más enconado durante ese período fue con el clero católico.

Si los diferentes grupos aprovechaban la debilidad del Estado, y la de los respectivos gobiernos que se sucedieron, para “saldar agravios”, recuperar posiciones, o defender sus intereses particulares, la Iglesia católica intentaba obtener más: pretendía restaurar y conservar el poder político, social, y económico que había disfrutado durante el período colonial. Tal ambición significaba una disputa, eminentemente política, por el derecho de ejercer un poder público, autónomo, ajeno y distinto de la sociedad y, por lo mismo, supremo.

Si bien es cierto que las diferencias que mediaban entre los liberales y conservadores sobre la forma de sujetar la fuerza política y social que detentaba el clero católico eran radicales, también es verdad que coincidían en una apreciación: si las pretensiones eclesiásticas se satisfacían, la legitimidad y hegemonía política del Estado, su soberanía, quedaba en entredicho. Miguel Santa María, quien era, según José María Luis Mora, un “hombre cuyas simpatías por el personal de los hombres de aquella época (1830-1832) —administración Anastasio Bustamente y Lucas Alamán— raya en el delirio, y cuya antipatía por los de 1833 —administración Antonio López de Santa Anna y Gómez Farías— se confunde con el furor”,² dejó claramente establecida la posición que al respecto tenían algunos conservadores, misma que en nada difería con la sostenida por los liberales:

¹ Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ed. Era, dos vol., 1990. *Cfr.* vol. I, p. 15.

² José María Luis Mora, *Revista política de las diversas administraciones que ha tenido la república hasta 1837*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. 22. Las inclusiones entre guiones son mías.

Todo gobierno civil, y en todas las partes del mundo católico o protestante, por muy complaciente que sea con las pretensiones del eclesiástico, es zelosísimo [Sic] de su autoridad suprema, y repulsa inmediatamente hasta el mas remoto amago de invasión en sus derechos. Mucho menos recurre en la necia debilidad de constituirse el mismo instrumento de la usurpación que se le hace...³

Salvando la necesaria hegemonía del Estado, los liberales y los conservadores siguieron una política diferente con la Iglesia. Mientras los liberales tomaron acciones radicales que condujeron a la separación de la Iglesia de los asuntos públicos y civiles y a la merma considerable de su caudal económico a través de las leyes de desamortización y nacionalización de los bienes de manos muertas, los conservadores optaron por mantener los vínculos que la institución religiosa había tenido con la Corona española.

Siguiendo la historia integrada por José María Luis Mora, fue durante la administración de Anastasio Bustamante y Lucas Alamán (1830-1832) cuando los conservadores definieron claramente la política a seguir respecto de la Iglesia: el clero serviría de brazo ideológico del gobierno mientras el ejército se encargaría de someter a toda fuerza opositora, política, militar o ideológica. Sin embargo, dentro de las mismas filas conservadoras se cuestionaba la “utilidad política” de esta estrategia y se señalaban los riesgos que corría el gobierno al pretender “apoyarse” en la Iglesia para llevar a cabo sus fines. Para el caso, Miguel Santa María sostenía que,

Los principios que la dirijieron —a la administración Alamán— fueron los de timidez unas veces y debiles condescendencias otras, entrando siempre en ellos una infusión de inclinaciones a conservar invariable el espíritu de antigüedad rutinera, y una especie de horror a todo lo que lleva el nombre de innovación. Parece que los miembros del Gabinete, arredrados (y con razón) por la desenfrenada anarquía y facciones que habían precedido, retrocedieron espantados, y no cuidando más que de consolidar el poder de frenarlas, quedaron allí estacionarias fortificándose con los dos baluartes de la milicia y clero, cuerpos que cuando son excesivamente complacidos, haciendo valer su importancia, por natural constitución se sienten irresistiblemente propensos a convertirse de auxiliares en principales...⁴

La alianza política de la administración Bustamante-Alamán con el clero, los militares y algunos terratenientes, y la crítica realizada por Miguel Santa María, amén del pensamiento secular heredado por Campomanes, Jovellanos y el obispo Manuel Abad y Queipo, fueron convenciendo a los liberales de la necesidad de controlar el poder del clero para contrarrestar el dominio de los conservadores. En 1831, en plena administración Bustamante-Alamán, se tenía claro que la única forma de debilitar la fuerza del partido conservador era eliminando los fueros y privilegios

³ *Idem*, p. 31.

⁴ *Idem*, p. 24.

del clero además de disminuir su poder económico. Esta posición fue expresada en una de las cartas que envió a Mora el general Manuel de Mier y Terán,

Si lo que quiere saber de mí es mi opinión sobre lo que yo creo que pueda convenir a la República en orden a las clases de fuero privilegiado: repito a V.V. lo que he dicho muchas veces: *que el gobierno no debe perder ocasión de disminuir su influjo, debilitar su poder y hacer que vayan insensiblemente desapareciendo de la lista de los poderes sociales*. Los eclesiásticos no aman el gobierno republicano ni la federación; digo más, nunca podran estar bien con el, porque repugna a sus ideas, inclinaciones y educación; sólo dejaran de amenazar a la constitución cuando se hallen sin el poder que les da el fuero y los bienes con que cuentan; ambas cosas los hacen independientes del gobierno y así parece necesario empezar por aquí.⁵

Lo que se inició como una disputa partidista e ideológica fue tomando una forma política, de interés general, al triunfo de las fuerzas del “progreso” sobre las del “retroceso”, como las calificaba José María Luis Mora. En 1832, y aun cuando los liberales estaban profundamente divididos ideológicamente, se formuló el primer programa político del Partido Liberal: libertad de prensa, abolición de los fueros y privilegios del clero y la milicia, supresión de las instituciones monásticas, separación del clero de todos los asuntos civiles, como era el contrato del matrimonio y el registro de nacimientos y muertos, tolerancia de cultos y ocupación gradual y sucesiva de los bienes de manos muertas.

La lucha del Partido Liberal, y más concretamente de José María Luis Mora, por abolir los privilegios del clero, eliminar su influencia en la educación y en la vida pública se asentaba en una razón que sigue siendo válida hoy día: el espíritu corporativo de la Iglesia destruye el espíritu público cuando entran en conflicto de intereses. La intervención eclesiástica como un cuerpo social, que anulaba los derechos individuales y los sociales, estaba en contra de la igualdad ciudadana y de la soberanía estatal. Y esta intervención era posible, aseguraba Mora, porque:

Los cuerpos ejercen una especie de tiranía mental y de acción sobre sus miembros, y tienen tendencias bien marcadas a monopolizar el influjo y la opinión, por el símbolo de doctrina que profesan, por los compromisos que exigen, y por las obligaciones que imponen.⁶

Bajo esa reflexión solamente quedaba abierta la alternativa radical: eliminar el poder económico de la Iglesia y prohibirle su participación o injerencia en los asuntos civiles y políticos.

La decisión de intervenir los bienes eclesiásticos se fundamentaba en dos vertientes: una era la sostenida por el general Terán, Mora, y Zavala, entre otros,

⁵ Carta del general Manuel de Mier y Terán a José María Luis Mora fechada el 28 de noviembre de 1831. Transcrita por Mora en *Revista Política*, p. 61. Cursivas en el original.

⁶ *Idem*, pp. 99-100.

que era de índole política: la única forma de establecer la república federal y el Estado nacional era debilitando el poder eclesiástico a través de la supresión de los fueros y el debilitamiento de su fuerza económica. La segunda, económica, se afianzaba en una decisión de interés general que se había formulado desde el siglo XVIII: la prosperidad pública de la nación requería la libre circulación de los bienes. Por lo tanto, para propiciar la circulación de la propiedad rústica y urbana era preciso dictar leyes que tuvieran el propósito de desamortizar los bienes vinculados, especialmente al clero.

Por otra parte, es bueno señalar que en el pensamiento liberal, por lo menos en los escritos de José María Luis Mora, se reconocía la debilidad del Estado mexicano, desorganizado, disperso, sin recursos públicos, frente al poderío eclesiástico perfectamente estructurado en sus líneas de mando, su doctrina y su inserción social y, además, bien sustentado económicamente.

Esta reflexión, apegada a la realidad, no condujo a los liberales a intentar fortalecer la catolicidad como uno de los vértices de la unidad nacional que, en 1859, parecía inalcanzable. Por el contrario, los llevó a sostener, más radicalmente, la posición política que más criticaron los conservadores y los católicos “hombres de bien”: para constituir un Estado fuerte, la soberanía de la nación y la nacionalidad era preciso, primero que nada, destruir las bases sociales, políticas y económicas que sustentaban el poder eclesiástico que era el último vestigio del orden colonial.

Aunque las medidas liberales más radicales se tomaron en 1856, la conocida como Ley Lerdo, que ordenaba la desamortización de los bienes de manos muertas, en 1857 cuando se promulgó la Constitución que vetaba la participación política de los clérigos, y las más radicales, las conocidas “Leyes de Reforma” promulgadas por Benito Juárez en Veracruz en 1859, y no obstante que las leyes de nacionalización se aplicaron más efectivamente en 1862, cuando la intervención francesa, en 1832 no cabía la menor duda de que el Partido Liberal pretendía lesionar el corazón del poder católico. Por esa razón, la mayoría de los documentos históricos y políticos escritos en esa época por los conservadores señalaban el “gran error” que había cometido la administración 1832-1834 al atacar las raíces católicas del pueblo de México, que eran el origen de la unidad y del ser mexicano.

Lucas Alamán —quien como se sabe era el representante más genuino del pensamiento conservador—, fue el que formuló la crítica política más certera del programa anticatólico de los liberales. A mediados del siglo XIX, en 1850, cuando todo apuntaba a la dispersión, al caos y la anarquía, Alamán aseveraba, en su *Historia de Méjico*, que la Iglesia era, “el único lazo común que liga a todos los mejicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispanoamericana y que pueda librarla de todos los grande peligros a que está expuesta”.⁷

⁷ Lucas Alamán, “Historia de Méjico”, 5 vols, México, 1969, IV, 461; V, 568. Citado por David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 696.

A distancia, se puede ponderar que la respuesta política de la Iglesia a las medidas liberales de 1859 fue como lo había dicho Mora: la jerarquía respondió como cuerpo, defendiendo ante todo sus intereses y convocó a la insurrección civil. Bajo la presión de defenderse, la Iglesia descuidó la atención espiritual de los bautizados y tendió a aliarse con las fuerzas políticas que le aseguraban sostener sus fueros, privilegios y bienes, sin importarle si esas fuerzas eran contrarias al bien público, o si con su actuación y participación económica, lejos de contribuir a la paz social, incrementaba los odios y rencores además de sacrificar más vidas. Como bien registró Brian Connaughton,

[la Iglesia] se alió con aquellas fuerzas sociales que estuvieron dispuestas a garantizar su existencia como corporación monopólica en sus asuntos religiosos y morales; volcada a la lucha hacia afuera se vio en dificultad de atender por ende la dinámica de su propia integración interna.⁸

Bajo la lógica y presión de defender sus bienes y privilegios, los jerarcas fueron perdiendo presencia social. Aun cuando en sus cartas pastorales los obispos aseguraban que su debilidad social se debía a las políticas liberales, puede pensarse que perdieron la influencia moral que habían ejercido sobre la sociedad porque, al igual que todos sus contemporáneos, estaban dominados por las pasiones políticas y las ambiciones económicas que significaron este período. Su desmedida defensa de los bienes materiales, la autonomía religiosa, económica y política alcanzada por los curas párrocos y los religiosos —hombres y mujeres— liberados de sus votos monásticos, y las componendas políticas y económicas entre el clero y los bautizados produjeron “una relajación de las prácticas cristianas”.

Posiblemente fue esa debilidad moral, social y política, la que determinó el apoyo incondicional que la jerarquía católica otorgó al proyecto conservador de establecer una monarquía en México, con un príncipe extranjero y católico. De Maximiliano de Habsburgo esperaban la derogación de las “odiosas” leyes liberales y la recuperación, por tanto, de su influencia moral. Esa esperanza, y su debilidad, alimentaron su opción clara y decidida por la intervención francesa. Así lo reconocen, sin ningún tapujo, los obispos de León, Tamaulipas y Tulancingo en la carta que dirigieron a los regentes Salas y Almonte el 31 de diciembre de 1863:

Vuestras Excelencias mismas son intachables testigos de que el único y exclusivo motivo de que se haya aceptado gustoso la intervención francesa y su Regencia es el sentimiento, mejor diremos el profundo arraigo del catolicismo cuyos salvadores principios y gravísimos intereses quiere la Nación salvar a toda costa, lo que esperaba conseguir fundamentalmente por aquellos medios.⁹

⁸ Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones, 1992, p. 21.

⁹ Carta del 31 de diciembre de 1863, en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón Nolasco, *Episcopado y Gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del Episcopado mexicano 1859-1875*, México, Ediciones Paulinas, S.A. 1989, p. 90.

Frustradas se vieron las esperanzas de la Iglesia. Tanto durante la regencia como ya instalado Fernando Maximiliano de Habsburgo en México, los privilegios y fueros no sólo no fueron restaurados sino que las medidas políticas y económicas tomadas por los liberales fueron ratificadas. El trágico fin del imperio de Maximiliano y los enconados odios de los liberales contra los conservadores al triunfo de la República en 1867, acabaron por someter a la Iglesia. Ningún argumento podía ser utilizado para enarbolar la defensa de sus posiciones políticas ante una nación que, en poder de los liberales, se empeñó en castigar a todos aquellos que de una u otra manera habían apoyado la intervención extranjera. Bajo el ímpetu liberal, y para normar a la Iglesia, se llevaron hasta sus últimas consecuencias las Leyes de Reforma.

Ante la Ley Orgánica expedida por el Congreso nacional el 10 de diciembre de 1874 durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, y ante la anexión de las Leyes de Reforma a la Constitución en 1873, la Iglesia ya no podría abrigar esperanzas. Se iniciaba al parecer, un camino sin retorno en la separación entre la Iglesia y el Estado y un proceso de renovación espiritual de la Iglesia. En 1875, la jerarquía moderó su lenguaje y por primera vez, a lo largo de este aciago siglo XIX, convocó a la conciliación, a la renovación de la fe y a vigorizar la esperanza.¹⁰

Puede pensarse que esta posición pudo estar influida por la circunstancia política de que los dos partidos en pugna, liberales y conservadores, depusieron sus antagonismos para finalmente construir la nación mexicana. De esta manera la Iglesia no podía atizar y aprovechar los rencores acumulados en ambos grupos políticos. Por otra parte, la vida espiritual cristiana se había relajado y, lo más grave, desde la perspectiva católica, la escisión entre las prácticas privadas y los usos públicos de la fe y las creencias se había arraigado socialmente. En estas condiciones, la Iglesia católica se concentró en restaurar la vida espiritual de los bautizados y las instituciones religiosas.

LA ACCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA

La disputa por el poder entablada entre el Estado y la Iglesia, de 1810 a 1876, parece desproporcionada si la evaluamos desde la perspectiva que tenemos hoy día sobre los fines y cometidos de una institución religiosa: es usual considerar que a las religiones les compete atender, al menos hipotéticamente, aquellas necesidades humanas que buscan otorgar un sentido supraterrrenal a la vida o una explicación y encuentro con lo sagrado. En otras palabras, el cometido de las religiones es atender la vida espiritual de sus agremiados.

Esta perspectiva de la religión, fue conformada en medio de las disputas del siglo XIX y, sobre todo, por el empeño liberal de romper el monopolio del clero en la enseñanza y en la vida social y económica. Al liberarse las ataduras religiosas

¹⁰ Instrucción Pastoral dada el 19 de marzo de 1875, Alcalá-Olimón Nolasco, *op. cit.*, pp. 298-299.

que mantenían sumisas las conciencias, al liberarse los capitales piadosos y de sangre que mantenían vinculadas —indivisas— las propiedades, al estipularse que las prácticas religiosas eran un asunto privado y que todo mexicano tenía el derecho a optar por la fe y creencia que deseara, y a ser respetado en su decisión, la Iglesia católica perdió el dominio que tenía sobre la vida social: la Reforma liberal abolió los medios de que se valía para ejercer una fuerte influencia en la vida social.

En el México contemporáneo, independientemente de que siempre surgen y resurgen movimientos católicos que enarbolan la necesidad de recuperar la inserción de la Iglesia en la vida social y política, se suele aceptar que la religión es un asunto privado, que la doctrina moral y social sólo obliga a sus agremiados y que la actividad política queda fuera de los cometidos religiosos. En los medios católicos se tiende a aceptar, incluso, que la participación de la Iglesia en la vida política, lejos de fortalecerla, tiende a minar su presencia y su poder en la vida social.

Desde esa interpretación que, en última instancia, sostiene que a la Iglesia católica le compete la salvación del hombre y, en todo caso, la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, resulta incomprensible que durante el siglo XIX luchara tan enconadamente contra el Estado para disputarle el control del espacio político. No obstante, durante aquellos años y como resultado de la “conquista espiritual” no sorprendía el dominio político de la Iglesia, plenamente identificado con los intereses de la Corona.

Si es verdad que la Iglesia estaba sólidamente fundamentada en el poder de la monarquía, también es cierto que la crítica y las reformas de fines del siglo XVIII lograron minar su estabilidad: la secularización de las parroquias, la confiscación de conventos, y la expulsión de los jesuitas eran medidas que ponían en entredicho la actividad realizada por las órdenes mendicantes y enfrentaba a la jerarquía y al clero secular con el regular, bastante poderoso económicamente. También pretendían reafirmar la autoridad del rey por encima del papado.

Entre los críticos de la acumulación económica realizada por el clero se puede mencionar a Rivadeneira, quien según Brading, era un “aristócrata criollo, que denunció la creciente carga, sobre las haciendas, de las anualidades eclesiásticas, las capillas y préstamos”. Y tanto Campomanes como Jovellanos argumentaban que se debían vender las tierras del clero.¹¹ No obstante, como reflexiona Brading, ni Campomanes ni Jovellanos comprendieron que,

su ataque a los privilegios, la riqueza y la educación de la Iglesia significaban el fin de la monarquía española...¿Cómo era posible suprimir la Iglesia y sus ministros del centro de la sociedad, sin socavar la estabilidad del Estado? Pues el clero había predicado lealtad y obediencia a los reyes católicos desde tiempos inmemoriales. En efecto, la destrucción de la cultura religiosa de la España postridentina de los Habsburgo socavaba la

¹¹ David A. Brading, *op. cit.*, p. 535.

deferencia tradicional del pueblo español a sus reyes y sus leyes. En 1808, cuando fuerzas francesas invadieron la Península e impusieron a un monarca extranjero, el mundo hispánico se dividió, para no volver a unirse jamás.¹²

Como resultado, a principios del siglo XIX la Iglesia en México pasaba por una crisis “de autoridad y de fe”. Síntoma de ello fue que la insurgencia fuera encabezada por el cura Miguel Hidalgo y seguida y secundada por sacerdotes y clérigos de toda la República. De esta manera, es innegable que curas, sacerdotes y frailes al igual que la jerarquía, contribuyeron a minar el dominio de la Corona en la Nueva España, y su propio poderío al enfatizar la acción política. Como bien señala David A. Brading en la documentada obra ya citada, tanto el obispo Manuel Abad y Queipo como el cura Miguel Hidalgo, “pagaron un alto precio por haber aceptado la supremacía del interés secular sobre el espiritual”.¹³

La misión de la Iglesia, en su aplicación más ortodoxa, es contraria a todo movimiento eclesástico, político o social que pretenda imponer el dominio de unos cuantos por encima de cualquier otro interés y del llamado interés general de la sociedad, del “bien común”. También obliga, y así se entiende desde la emisión de la encíclica *Rerum Novarum* el 15 de mayo de 1891, del papa León XIII, a luchar intensamente por construir la comunidad humana.

Tales propósitos, que se inscriben y desarrollan en el campo de la justicia social, también inciden en el terreno de lo político y en el mundo económico. De esta manera, es muy difícil deslindar hasta dónde puede y debe comprometerse el cristiano en su afán de construir la comunidad humana ideal: aquella que permite que todos los hombres puedan tener acceso a niveles dignos de bienestar.

La imprecisión de los límites entre el cometido de una acción pastoral comprometida, parte integral de la doctrina social de la Iglesia, y el de una acción política “corporativa”, para utilizar el concepto de José María Luis Mora, se puede observar en la gran disyuntiva que enfrentan tanto los consagrados —religiosos y sacerdotes— como los laicos que han llevado hasta sus últimas consecuencias las recomendaciones pastorales de conformar una comunidad cristiana que dignifique al hombre en su vida cotidiana: proseguir en sus propósitos a través de la lucha política en las organizaciones partidistas o civiles, radicalizando sus posiciones, o contentarse con movimientos que se circunscriben al templo, parroquia y conventos, en donde surgieron, sin generar un cambio social más amplio.

El compromiso social de la Iglesia con la comunidad humana y su realidad temporal, es resultado concreto de los cambios instaurados por ésta, desde finales del siglo XIX, para adecuarse a la vida y cultura impuesta por la “modernidad”, a las nuevas visiones del mundo, y para contrarrestar la ideología enarbolada por los movimientos socialistas, comunistas o nihilistas que “nada dejan intacto e íntegro

12 *Idem*, p. 561.

13 *Idem*, p. 615.

de lo que por las leyes humanas y divinas está sabiamente determinado para la seguridad y decoro de la vida".¹⁴

El impacto que tuvo la propuesta socialista en el mundo del trabajo, a nivel internacional, se encuentra detrás de la encíclica *Rerum Novarum*. Lejos de las condenaciones de su antecesor a los movimientos sociales que se preocupaban por las relaciones entre el capital y el trabajo, el papa León XIII reconocía que el

...ardiente afán de novedades que hace ya tiempo agita a los pueblos demandaba una posición clara y específica de la Iglesia sobre la cuestión obrera, las relaciones internacionales, y las nuevas tendencias de las artes y los nuevos métodos de las industrias.¹⁵

Con esta encíclica, que era una propuesta alternativa de organización social frente a la visión socialista del hombre y del mundo, se estableció que las preocupaciones sociales eran parte de la doctrina social de la Iglesia y, por ende, parte fundamental de la vida cristiana. La Iglesia en México que en 1875 había iniciado un proceso de renovación de su vida espiritual, mismo que fue estimulado por la política conciliadora seguida por Porfirio Díaz, no prestó mayor atención a las nuevas directrices pastorales.

La influencia de la *Rerum Novarum*, comentada y discutida en el país desde su publicación, empezó a ser analizada con mayor rigor a partir de la reunión celebrada en Puebla para conmemorar el jubileo sacerdotal del papa León XIII, en 1903.¹⁶ Aun cuando coincide con la celebración del jubileo, puede pensarse que la encíclica empezó a ejercer influencia en los medios eclesiásticos porque se había iniciado, en el seno mismo de la dictadura, un proceso de revisión de la política económica porfirista: parecía, en 1903, que era inminente un cambio en la política agrícola y en la financiera, cambios que, sin duda, tendrían repercusiones en la vida social y política.

También es cierto que las voces "disidentes" que anunciaban el desastre de la dictadura en el campo y la vida política se habían ido abriendo camino desde la emisión de la Ley de 1894 sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos de los Estados Unidos Mexicanos. En especial, tuvo un fuerte impacto la crítica que había hecho Wistano Luis Orozco a la ley de 1894.¹⁷ Tan es así que, en 1900, la misma Secretaría de Fomento estaba informada de las grandes desigualdades que se habían generado en el campo y, sobre todo, del malestar político que propiciaban los atropellos y abusos

¹⁴ Acción Católica Española, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, dos volúmenes, 1962; León XIII, *Quod Apostolici Muneris*, 28 de diciembre de 1878, vol. 1, p. 12.

¹⁵ Acción Católica Española, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, dos volúmenes 1962; León XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, vol. 1, p. 595.

¹⁶ Conferencia del Episcopado Mexicano, Comisión Episcopal de Pastoral Social, *90 años de pastoral social en México. Anexos*, Ediciones Ceps-Caritas Mexicana, México, 1988, p. 15.

¹⁷ Luis Orozco Wistano, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, 2 vols., México, Imprenta El Tiempo, 1895.

cometidos por las compañías colonizadoras y deslindadoras creadas a la sombra de la ley de baldíos.

En esas condiciones, la Secretaría de Fomento intentó detener el desastre y se empeñó en corregir los errores cometidos. En 1902 se derogó la clasificación de tierras, que tantas ventajas había dado a los hacendados, y en 1905 se criticó la política colonizadora. La denuncia de la ineficacia productiva de la gran propiedad, la crítica a la política colonizadora y la agudización de los conflictos en las zonas en que se habían instalado las compañías deslindadoras hacían evidente que era necesario redefinir la política agrícola en el sentido de la pequeña propiedad. Esta evaluación se fortaleció cuando la crisis mundial de 1907, y cuando la crisis del maíz, trigo y algodón en 1908 puso en apuros a los hacendados. Por otro lado, las expectativas políticas crecieron por la conocida entrevista Díaz-Creelman de ese año.

En esta década de cambios previos a la Revolución de 1900-1910, la Iglesia católica tuvo claro que, para no quedarse al margen de las decisiones que se estaban tomando y que tendían a redefinir el país que entonces era, tenía que intervenir en la forma que le permitía la doctrina asentada por León XIII en la *Rerum Novarum*. Se trataba, aun cuando no se aceptaba explícitamente, de dar de nueva cuenta una lucha política para exigir mayor presencia social dentro del orden establecido. Bajo esta presión, en el discurso oficial eclesial se empezó hablar de “catolicidad” en lugar de evangelización y se empezaron a identificar y confundir los intereses de la catolicidad con los de la Iglesia institucional, con los de su jerarquía.

La jerarquía inició una escalada concientizadora sobre el nuevo papel que debía desempeñar el cristiano y sobre la necesidad de comprometerse en la construcción de un mundo católico. A la sombra de la encíclica y de los cambios que iniciaba la dictadura, la Iglesia quiso volver por sus fueros y restaurar la catolicidad de la sociedad. Congresos agrícolas, obreros, eucarísticos, dietas y círculos obreros, asociaciones, movimientos, uniones, confederaciones (la Confederación Nacional Católica del Trabajo), semanas sociales, prensa católica, partido católico (1912), proliferaron en ese afán de construir la catolicidad.¹⁸

La Iglesia, como los hacendados e industriales y los funcionarios políticos y administrativos de la dictadura, pensaba que se podía cambiar el rumbo del país sin trastocar el orden político y social. Pero “la hartura de democracia que tiene como embriagado al pueblo mexicano”, corría por el país y, por más esfuerzos que se hicieron por detener el proceso, el antiguo régimen fue destruido. En estos afanes, de nueva cuenta la jerarquía tendió a luchar con las fuerzas que seguían apostando al orden y al progreso porfirista, sobre todo después de 1913. En apariencia los obispos no podían estar al lado de los revolucionarios porque de nueva cuenta la pandilla de “iletrados e incultos” del país se atrevía a atentar contra la autoridad civil establecida, sembrando el terror, la muerte y la miseria.

¹⁸ En el libro de Manuel Ceballos R. y J. Miguel Romero S., *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*, México, IMDOSOC, 1992, se puede consultar un listado bastante completo de las organizaciones creadas por la Iglesia para estimular la construcción de la catolicidad.

No obstante, como lo expresara el jesuita Alfredo Méndez Medina en ese aciago 1913, los cambios que se experimentaban en el país eran profundos y radicales y, por lo mismo, urgían a la jerarquía y a los católicos a actuar porque, “el sistema político a construir en México sería socialista o católico, no hay medio, según la prisa que nos demos unos u otros en organizar a ese pueblo pronto a entregarse en manos del primero que franca y resueltamente se entienda con sus intereses”. La Iglesia, tomada como cuerpo, entendía que debía adaptarse a las nuevas condiciones que imponía el proceso revolucionario.

En su afán de encontrar un lugar en el nuevo orden social que se abría camino, reestructuró la serie de organizaciones católicas: con la *Pastoral colectiva del Episcopado mexicano sobre la acción católica en asuntos sociales*, emitida el 1° de octubre de 1923, se trató de encauzar a las organizaciones creadas y se impuso una sola línea de mando, la jerárquica, a través de la creación del Secretariado Social Mexicano. En este año, el del Plan de Agua Prieta, cuando las fuerzas revolucionarias triunfantes reestructuran su programa político, tras el crimen nunca resuelto de Venustiano Carranza en Tlaxcalalongo, la Iglesia empezó a preparar, en una sobrevaloración de su fuerza moral, el asalto a las instituciones republicanas que le negaban sus derechos jurídicos, sociales y políticos: los artículos de la Constitución de 1917 que ratificaban la separación Iglesia-Estado y le negaban reconocimiento jurídico. El odioso artículo 130 constitucional combatido por los jefes mexicanos y por el magisterio pontificio.¹⁹

La escalada de la Iglesia no podía ser ignorada por el gobierno del general Plutarco Elías Calles, quien empezó a tomar medidas para controlar la expansión de la influencia católica en las relaciones de trabajo y en la vida política. En estas condiciones estalló la guerra cristera en 1926 y los acuerdos, *Modus Vivendi*, de 1929. Las medidas extremas tomadas por ambas potestades, gobierno e Iglesia, lesionaron y confundieron las conciencias religiosas y acrecentaron el espíritu anticlerical de los revolucionarios. En apariencia, una vez más, el énfasis político de la jerarquía conducía al desastre el proyecto social cristiano.

La doctrina social de la Iglesia, vertida por León XIII, o los principios de la intervención social y política de la Iglesia en favor de una vida más digna y más humana, fueron reafirmados en la *Cuadragesimo Anno*, “Sobre la restauración del orden social en plena conformidad con la ley evangélica”, emitida por el papa Pío XI, en homenaje a la *Rerum Novarum* el 15 de mayo de 1931. Estos propósitos que fueron retomados, sucesivamente, en *Mater et Magistra* de Juan XXIII, en la teología de la liberación y en los documentos contemporáneos más comprometidos de la Iglesia con las causas sociales; el Concilio Vaticano II y el emitido por la Conferencia del Episcopado latinoamericano reunido en Medellín, Colombia; en la *Populorum Progressio*, de Pablo VI y, finalmente, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II.

¹⁹ Desde el papa Pío XI, en la encíclica *Acerba Animi. Sobre la situación de la Iglesia en México*, emitida el 29 de septiembre de 1932, hasta el papa actual, Juan Pablo II, han denostado contra el artículo 130 de la Constitución de 1917.

No obstante, es preciso destacar que las repercusiones políticas y económicas que podría tener, y ha tenido en algunos casos, la aplicación de la doctrina cristiana a la vida cotidiana no han suscitado enfrentamientos con el Estado. Las divergencias con el Estado, tanto durante el siglo XIX como en el XX, tienden a ser de índole política —disputa por el poder— y a resolverse, salvo excepciones, socialmente.

Es importante distinguir la acción política de la Iglesia como resultado de su gestión pastoral y evangelizadora, de la desarrollada institucionalmente para obtener prebendas, privilegios y control social sobre la población, que es la acción que, al menos en este ensayo, entendemos como propiamente política. Es cierto que ambos procesos se encuentran mutuamente relacionados y, por lo mismo, es difícil identificar cuándo se trata de una acción pastoral y cuándo de una política en defensa de intereses institucionales particulares. No obstante, se puede señalar, todavía con grandes reservas, que las luchas estrictamente políticas de la Iglesia se particularizan por ser encabezadas por la jerarquía, por defender los privilegios y bienes de que goza ese sector; el dirigente se podría decir, y por los métodos y las formas de lucha que siguen para lograr conseguir sus objetivos o propósitos: la identificación de la catolicidad con la identidad “nacional” del ser mexicano.

Porque se trata de una lucha por el poder político, aunque este interés pueda revestirse de motivos religiosos, económicos o sociales, los conflictos entre el Estado y la Iglesia católica han tendido a formarse, desarrollarse y entrelazarse con los debates que sostienen las diferentes fuerzas sociales, políticas y gubernamentales para definir el modelo de país a construir. La Iglesia suele formular sus demandas más preciadas y movilizar los grupos que son idóneos para lograr su cumplimiento —jerarquía, católicos comprometidos, partidos simpatizantes— en la inestabilidad social que genera todo proceso de definición del país que se desea ser.

Al mismo tiempo, la Iglesia es una institución milenaria que ha sabido orientar su acción política tanto cuando le son favorables las circunstancias como cuando le son adversas. En este último caso, lejos de actuar, la Iglesia se repliega y trabaja intensamente fortaleciendo sus cuadros políticos, económicos y religiosos. Este conocimiento, o si se quiere, pragmatismo político de la Iglesia, puede reconocerse en las vicisitudes de las luchas del siglo XIX: sólo dobló sus pretensiones y dejó de llamar a la insurrección cuando, en 1867, los liberales y conservadores luchaban desesperadamente por resolver las diferencias políticas que durante más de 50 años habían mantenido al país en guerra civil y lo habían sumido en el fracaso económico y en el desastre social. También en 1929 dobló sus pretensiones cuando fue evidente que la guerra cristera había lesionado la vida cristiana.

De 1929 a 1982, aproximadamente, la Iglesia católica replegó sus fuerzas. En ese lapso, sus instituciones crecieron, se fortalecieron y se iniciaron nuevas for-

mas de inserción en la vida cultural, social y política. También parecía que por fin la Iglesia había aceptado que las actividades religiosas eran materia privada y que sólo al Estado le competía el orden y el concierto de los asuntos públicos. La crítica política era poco usual en los jerarcas, sus compromisos sociales con los desprotegidos eran bien dirigidos y sus encuentros y negociaciones con el gobierno eran frecuentes, aun cuando ocultos, o “discretos” como prefiere enunciarlos, con gran habilidad política, el actual nuncio apostólico en México, Jerónimo Prigione. En la vida cristiana, las organizaciones comprometidas con las causas del pobre proliferaban y en su proceso eran acompañadas por las congregaciones religiosas y los sacerdotes y curas diocesanos. Parece, en realidad, una pintura idílica de la situación de la Iglesia en México, de su vida espiritual y de sus relaciones con el Estado.

La crisis económica de 1970 y la crisis política de los años ochenta fueron abriendo la posibilidad de iniciar un proceso de cambio que le permitiera, a la Iglesia, recuperar personalidad jurídica y mantener una autonomía relativa frente al Estado y la sociedad civil. No obstante, tanto la sociedad mexicana como la Iglesia católica sufrieron transformaciones extraordinarias a lo largo de esos años. La sociedad mexicana, cada vez más secularizada, dejó de normarse por los principios tradicionales católicos. Empezaron a surgir nuevas expresiones religiosas, con una espiritualidad y práctica social diferente a la católica, que fueron ganando adeptos, proselitismo que representa una gran preocupación para la Iglesia. La secularización también impactó a las congregaciones religiosas y al clero diocesano: la dispensa de los votos de muchos frailes y monjas, la salida de muchos clérigos diocesanos y, sobre todo, la falta de vocaciones, sumados a la defeción, si así puede llamarse, de los laicos que se han ido sumando a otras religiones ocupan la atención de la Iglesia hoy día no sólo en México sino en el mundo entero. Ciertamente, la Iglesia cambió y, en estos últimos años, está haciendo un esfuerzo notable por responder a las nuevas situaciones que impone la vida moderna.²⁰

De esta manera, si en los cambios constitucionales a los artículos 3, 5, 24, fracciones II y III del 27 y 130 que normaban las relaciones Estado-Iglesia, del 28 de enero de 1992, y la publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, el 15 de julio de este mismo año, se pueden identificar las características de la lucha política de la Iglesia ya enunciadas (predominio de la jerarquía, imposición de sus intereses, anulación de los bautizados, llamado a la guerra santa en defensa de la catolicidad), también es cierto que se pudo observar, como elemento novedoso, un adecuado manejo político de las circunstancias: predominó la negociación, aunque fuera cupular y, pese a la discusión y debate suscitado, no se ha generado, hasta ahora, inestabilidad social.

²⁰ Para contrarrestar esa oleada cultural y social que atenta contra la vida de la Iglesia, actualmente el magisterio eclesiástico convoca a una nueva evangelización, a la cristianización de la cultura civil, a la solidaridad católica con los más pobres y con los que sufren.

LA REFORMA RELIGIOSA SALINISTA

El marco jurídico que normaba las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica desde la emisión de la Constitución de 1917, fue modificado en enero de 1992. Los cambios constitucionales de los artículos 3, 5, 24, 130 y las fracciones II y III del 27 suscitaron una gran polémica puesto que significaban un viraje, significativo, de la política que había seguido el Estado mexicano con la Iglesia católica desde el siglo XIX.

La discusión sobre la oportunidad política y la necesidad social de los cambios ha sido intensa y apasionada desde que Carlos Salinas de Gortari manifestó su interés de “modernizar las relaciones del Estado con la Iglesia católica”, en diciembre de 1988, hasta el día de hoy, a un año de distancia de los cambios. La proximidad del suceso y la emotividad que despierta el tema en México, además de la escasa información disponible, las declaraciones erráticas y confusas de la jerarquía católica y de algunos funcionarios del gobierno mexicano, y la premura de la Cámara de Diputados para efectuar los cambios, han sido condiciones mutuamente relacionadas que contribuyeron no sólo a que el proceso fuera ambiguo, sino a ocultar la “razón de Estado” que fundamentaba la reforma.

La reflexión que se generó, y se sigue generando, ya fuera a favor o en contra de la reforma constitucional, fue un claro indicio de que no había consenso y de que el asunto todavía afecta emotiva y psicológicamente a la población mexicana. La opinión sobre la materia, tanto en el interior de la Iglesia católica, como de las fuerzas políticas, y la opinión pública que se expresaba en la prensa nacional diferían en calificar la oportunidad y necesidad de la medida; también eran diversas las posiciones desde las que se visualizaba y calificaba (analizaba) la decisión, mismas que iban desde el terreno de la ética, a la cultura, la historia, la política, la teología, lo jurídico (los derechos humanos) y hasta el culto de la personalidad.

Mientras los grandes negociadores de este cambio, el entonces delegado apostólico y el presidente Salinas de Gortari, sostenían que la medida era un signo de los tiempos y de la fortaleza y madurez de las dos instituciones, algunos sectores católicos cuestionaban los beneficios que (según aseguraban los diputados que aprobaron el cambio constitucional, el presidente de la República, el delegado apostólico y el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana), tendría la Iglesia, el Estado y la sociedad: en la visión de los negociadores, con los cambios constitucionales efectuados las relaciones Estado-Iglesia serán más transparentes, se acabará el disimulo vergonzante, la sociedad tendrá más libertad, el Estado se fortalecerá.

Algunos grupos católicos, ya sean laicos, religiosos o clero secular, y también algunos obispos, dudaban de los beneficios señalados porque consideraban que la reforma de 1992 podría traer graves males a la Iglesia: en la alianza política de la alta jerarquía con el presidente y su partido, se corría el riesgo, vaticinaban, de que se lesionara la labor pastoral y evangélica.

También circuló la versión de que la reforma salinista en materia religiosa pretendía la restauración de una sociedad política fuerte, central y autoritaria por encima de la civil y, en ese propósito, era conveniente el apoyo de la Iglesia católica. Sin duda, quien así piensa, tiene el corazón y la mente en los acuerdos políticos de los conservadores con la Iglesia en la aciaga administración de 1830-1832.

La corriente que justifica los cambios indicando que responden a las transformaciones registradas en la sociedad, que podría ser la más apropiada, no fue desarrollada en toda su dimensión. De hecho, la discusión de la reforma en la Cámara de Diputados se concentró en los debates sobre el Estado propios del siglo XIX y no en esas grandes transformaciones de la sociedad mexicana que demandan una modificación de la vida social y política.

Es un hecho aceptado que la diversificación de los medios de comunicación, la penetración de otras visiones religiosas, la renovación —nuevo pentecostés— del papel de la Iglesia católica en el mundo y los esfuerzos estatales por impartir educación elemental a todos han radicalizado las diferencias sociales y culturales: las minorías raciales, religiosas y étnicas y las mayorías marginales demandan reconocimiento y respeto por su ser social e individual. Y este respeto a la libertad de todos parecía que se garantizaba con el esquema jurídico definido en 1917.

Puede pensarse que el presidente Salinas de Gortari enfatizó los límites de la reforma, al institucionalizar la separación de ambas instancias, respetar las creencias de cada mexicano y mantener la educación laica en las escuelas públicas,²¹ para contener la crítica política que insistía en una posición: el cambio de las relaciones con la Iglesia afectaría a los principios que se aceptan como parte integrante de “los programas sociales de la Revolución”: la tolerancia religiosa, la libertad de cultos y la educación laica.

Como la razón de Estado no fue esclarecida, y como durante el proceso de negociación de los cambios, 1988-1992, parecía evidente, y lo sigue siendo, que el gran interlocutor del Estado es la Iglesia católica (por más que se haya cuidado posteriormente de hablar en plural de iglesias) parecía que la reforma, tal y como estaba fundamentada, podría entorpecer la misión propia de la Iglesia, la pluralidad social y la vida democrática del país. Esa posibilidad, expresada en 1992, parece exagerada ahora a un año de realizados los cambios: las decisiones consecuentes con la reforma no se hicieron esperar y ninguna de ellas ha causado inestabilidad social. A lo más, se ha sostenido una “guerra de papel” (notas de prensa) para mantener una polémica estéril e ineficaz.

La publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, reglamentaria del artículo 130, en julio de 1992, fue criticada por el clero y por algunos analistas, pero en términos bastante convencionales y casi se podría decir publicitarios. Por el contrario, la declaración del Episcopado mexicano, del 13 de agosto, en la cual emitía su opinión sobre la ley reglamentaria fue bastante decorosa, eminentemente política y poco pastoral. Por sus características políticas, podía

²¹ “Tercer informe de gobierno”, *La Jornada*, 2 de noviembre de 1991.

interpretarse como un apoyo casi incondicional de los jerarcas al presidente de México, declaración que podría haber suscitado reacción en el interior de la Iglesia; no obstante, se desconoce si algunos sectores eclesiásticos estuvieron inconformes con el planteamiento de la Conferencia Episcopal Mexicana. De esa manera, tal declaración tampoco podía generar inconformidad social. El restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, anunciado oficialmente el 21 de septiembre, tan comentado, fue un hecho aceptado sin mayor complejidad.

Finalmente, en lo que va de este año 1993, en medio de las disputas que han sido propias de la jerarquía católica en este proceso, el nuncio apostólico, Jerónimo Prigione, "registró" la institución religiosa que representa ante la Secretaría de Gobernación, y el cardenal Ernesto Corripio Ahumada registró el arzobispado de México, ambos, de manera independiente; así, las disputas de poder, que se han venido expresando en esa "guerra de papel" que sostienen los medios, son reales, cumplían con los requisitos que establece la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional reformado.

La tranquilidad con que se está llevando a cabo el acomodo de los cambios en la vida cotidiana sugiere varias hipótesis. Una de ellas es que la reacción social ha sido escasa porque la Iglesia católica tiene la presencia social que algunos estimaban. Otra es que la población, de manera independiente a la religión que tenga, considera que los cambios no le afectan en su vida cotidiana. Interpretación que se basa en considerar que la religión y sus prácticas seguirán siendo parte de la vida privada aun cuando, bajo la nueva legalidad, puedan expresarse públicamente. En apariencia, el asunto interesa casi exclusivamente a los individuos dedicados de tiempo completo a la política, los periodistas de la fuente, los clérigos y la jerarquía involucrada en los cambios, los funcionarios públicos y los analistas políticos.

Si bien es cierto que la reforma salinista en materia religiosa sólo podrá evaluarse, más acertadamente, dentro de cinco años al menos, puede sostenerse, en un balance por demás provisional, que la nueva legalidad responde al interés de la Iglesia católica por desempeñar un papel más activo y dinámico en la vida cultural y social del país. En este empeño, acorde con su naturaleza institucional, puede propiciar, aun sin proponérselo, el surgimiento (¿resurgimiento?) de movimientos católicos de cariz conservador, mismos que, de consolidarse y por su tendencia a la intolerancia política, social y religiosa, podrían poner en riesgo la armonía eclesial y las aspiraciones democráticas y pluralistas que hoy día parecen identificar al país.