

Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación

*Manuel Ceballos Ramírez**

RESUMEN

El presente artículo pretende dar razón de las tres etapas que se pueden distinguir en el pasado reciente acerca del desarrollo de los estudios que tienen que ver con la Iglesia católica mexicana. Se considera que la primera de esas etapas terminó en 1968, al coincidir los movimientos sociales y políticos mundiales con la reforma interna de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II. En esta primera etapa el conflicto añejo entre el Estado y la Iglesia fue el criterio que predominó en los estudios referentes al tema. Se considera que la segunda etapa fue la comprendida en los dos decenios que van de 1968 a 1988. En estos 20 años los estudios referentes a la Iglesia estuvieron dominados por la apertura a nuevos temas y corrientes sociales. A partir de 1988, la llamada modernización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, promovida por el gobierno de la República, influyó en la reformulación e intensificación de los estudios sobre la Iglesia católica y sobre diversas cuestiones religiosas. El artículo inicia una nueva revisión acerca de los orígenes históricos del conflicto entre el Estado y la Iglesia en México. Concluye con una serie de reflexiones acerca de la importancia y pertinencia de intensificar los estudios, no sólo sobre la Iglesia católica en particular, sino sobre el fenómeno religioso en general.

ABSTRACT

The present text seeks to clarify three distinct periods in recent history that relate to the research developed to study the Mexican Catholic Church. It is considered that the first period ended in 1968, when world social and political movements coincided with the internal reforms set forth by the Church and fostered by Vatican Council II. During this first period the ancient conflict between Church and State was the predominant subject of study. The second period is comprised by the years spanning the decades of 1968 to 1988. During this time the studies relating to the Church were characterized by the emergence of new social themes and currents. From 1988 onwards, the so called modernization of State and Church relationships set forth by the federal government, influenced the reformulation and intensification of studies relating to various religious issues of the Catholic Church. This article addresses a new revision of the historical origins of the conflict between Church and State in Mexico. It ends with a series of thoughts on the importance and relevance of intensifying studies that relate not only to the Catholic Church in particular, but to the whole religious issue in general.

*Profesor-investigador, Dirección Regional de El Colef en Nuevo Laredo. E-mail: cfnlaredo@nlaredo.globalpc.net.

La razón no es religiosa, pero lo que impulsa al científico hacia la verdad son aspiraciones religiosas.

George Boas

The Limits of Reason (1961)¹

Desde mediados del siglo XVIII, las reformas borbónicas iniciaron en la Nueva España un conflictivo proceso de reubicación del lugar que debía ocupar la Iglesia católica en el proyecto de Estado propuesto por los reformadores ilustrados. Uno de ellos, Pedro Rodríguez de Campomanes, acuñó la expresión que fue famosa: “La Iglesia debe estar dentro del Estado”. Durante la segunda mitad de ese siglo los reyes borbones tornaron una serie de medidas con respecto a la Iglesia que agredieron de modo flagrante a vastos sectores de la población novohispana. Las principales fueron la expulsión de los jesuitas (1767), el control de la administración del diezmo (1786), la supresión del fuero eclesiástico (1795) y la intensificación de la desamortización de las propiedades eclesiásticas (1798). De todas ellas, la que tuvo más repercusiones fue la “Real cédula sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías” O 804, con la cual la corona española consolidaba el pago de los vales reales que había emitido a costa de la Iglesia y de todos los que dependían de esos capitales, pues estallan invertidos en la agricultura, la minería, las manufacturas y el comercio.

Todo esto no fue más que el inicio del proceso de secularización que llevó, primero a la sociedad novohispana y luego a la mexicana, a una serie de cruentos enfrentamientos con respecto al lugar que debía ocupar la Iglesia en los diversos proyectos de nación que se establecieron

luego de la prolongada lucha de Independencia (1810-1821). A todo lo largo del siglo XIX el debate tuvo al menos tres vertientes: 1) la de los partidarios de la integración de la Iglesia en el nuevo Estado independiente, siguiendo la tradición regalista española de los Habsburgo, cuya forma histórica había sido el Real Patronato, en el cual la Iglesia participaba más o menos equitativamente del poder distribuyéndose las funciones sobre la sociedad;

2) la de los partidarios de la integración de la Iglesia al Estado y subordinándose a éste, al estilo de los reformadores borbones, y 3) la del primer liberalismo, que establecía la separación entre la Iglesia y el Estado, pero que le daba un amplio margen de libertad. La formulación más clara de esta postura fue acuñada por un católico liberal, Charles de Montalambert, aunque luego se atribuyó a Camille Cavour:

“La Iglesia libre en el Estado libre”.

A decir verdad, ninguna de las tres opciones tuvo éxito en México. La intransigencia de la Iglesia y de los mexicanos que de ella dependían —o que por diversas razones se legitimaron o aliaron con ella— fue a tal grado enconada, que exacerbó el proceso de secularización. Como bien lo observó Justo Sierra en 1885, aunque muchos católicos aceptaron contemporizar con las reformas liberales —incluidos algunos eclesiásticos—, la Iglesia nunca aceptó la primacía del poder civil sobre ella. Al comentar Sierra la publicación de la encíclica *Immortale Dei* (1884), que trataba de la “constitución cristiana de los Estados”, no pudo menos que escribir:

A los hombres de la generación naciente parecerá un anacronismo lo de las aspiraciones teocráticas del clero... La supremacía de la Iglesia sobre el poder civil es una idea

1 En E. H. Gombrich, *Tributos, versión cultural de nuestras tradiciones*, México, FCE, 1991, pp. 1174-1175.

2 Enrique Florescano y Rafael Rojas, *El ocaso de la Nueva España*, México, Clio, 1996, pp. 42-45 y 56-57.

que yace en el fondo de la lucha entre el clero y el Estado todavía en nuestra época... Hasta en la última alocución del venerable León XIII se puede observar que libertad de la Iglesia y dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil, son sinónimos.³

Si acaso, la Iglesia se atuvo a la doctrina de la sociedad perfecta, en la que conceptualizaba tanto al Estado como a ella misma como sociedades perfectas, haciendo referencia, no a la excelencia de la institución, sino a la capacidad de gestionar y legitimar a todos los organismos de la sociedad. Esta fue una solución intermedia entre la secularización y la subsistencia de la Iglesia. Tal como lo prescribían las ideas de los secularizadores, en la conceptualización de la sociedad perfecta se implicaba la separación de ambas instituciones; pero al mismo tiempo, la Iglesia defendía sus espacios y los legitimaba frente al Estado. La aplicación concreta de estas ideas no fue uniforme en todos los países pues dependió de las circunstancias de tiempo y lugar. En las naciones latinas fue especialmente conflictiva —como en Francia e Italia—, e incluso cruenta —como en México y España.

En una serie de eventos que abarcaron una centuria, las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México tuvieron momentos de mucha agresividad por la colisión de intereses que provocaron: la reforma de Valentín Gómez Farías (1833), la desamortización de los bienes eclesiásticos (1856), la nacionalización de los mismos (1859), la separación jurídica entre la Iglesia y el Estado (1857), la incorporación de otras

leyes reformistas —promulgadas desde 1859— a la Constitución (1873), la inexistencia jurídica de la Iglesia (1917), el conflicto religioso de los cristeros (1926) y el establecimiento del llamado *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia (1929).

En todo este proceso contencioso entre el Estado y la Iglesia en México participaron las corrientes políticas, sociales e intelectuales características de los siglos XVIII, XIX y XX, haciéndolo aún más confuso:

Ilustración, racionalismo, liberalismo, conservadurismo, socialismo, ultramontanismo, clericalismo, jacobinismo, catolicismo social, positivismo, marxismo, nacionalismo... Como ha dicho Jean Meyer y antes de él Daniel Rops, no podemos olvidar que en el principio, en la forma y en el fondo de estos tres últimos siglos estuvieron presentes las revoluciones.⁵ Todo ello plantea a finales del siglo xx una serie de cuestionamientos por dilucidar acerca no sólo de las relaciones conflictivas de poder político entre el Estado y la Iglesia, sino una serie de planteamientos acerca de cuáles fueron realmente las implicaciones que tales reformas tuvieron sobre la sociedad. Mucha de la historiografía mexicana se ha nutrido de las tesis de combate tanto de los partidarios de la Iglesia como de los del Estado; todo ello dio por resultado sendas historias oficiales. Y como toda historia oficial, éstas fueron organizadas en función de la justificación de un *status quo* determinado. Por otra parte, es menester aclarar que no son suficientes los estudios históricos para lograr comprender todas las implicaciones presentes del conflicto habido entre la Iglesia católica y el Estado,

3 Justo Sierra, *México social y político*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1960, pp. 37, nota 1,41 y 42 (1ª ed., 1885).

4 Para un análisis somero de este concepto, veáse Patrick Grandfield, "Auge y declive de la sociedad perfecta", en *Concilium* (177). julio-agosto de 1982, pp. 10- 19.

5 Daniel Rops, *La Iglesia de las revoluciones*, Barcelona, Luis de Caralt, 1962, y Jean Meyer, *Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la izquierda y la derecha en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1985.

conflicto que parece haber reducido sus dimensiones y resuelto sus dicotomías con las reformas recientes a la Constitución mexicana (1992). Además, es menester tener en cuenta que, desde mediados del siglo XIX, hubo otras Iglesias y grupos religiosos no católicos que se establecieron en diversos lugares del país.

Por otra parte, no se puede reducir el conflicto entre la Iglesia y el Estado en México a sólo su aspecto político. Como lo ha estudiado Francois X. Guerra, hay un poder en México que tiene un origen social y no político.⁶ En este sentido, sobre todo en algunas regiones, hay que tener en cuenta las dos dimensiones del conflicto religioso: la de hecho y la de derecho. Es decir, no toda reforma legal y jurídica supuso un cambio inmediato en las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Entre una sociedad tradicional como la mexicana e Iglesia católica existían *de facto* otros lazos que no eran tan fáciles de romper, aun ante el irreversible proceso de secularización. Estos lazos tenían que ver con vínculos de parentesco, de refaccionamiento económico, de lealtad social y de concepción del mundo y de la vida. Otro de los aspectos importantes fue la construcción del nacionalismo como sustituto de la religión católica. Al estudiar el proceso histórico de construcción del nacionalismo mexicano, se constata el traslape que hubo de hacerse entre el catolicismo y el nacionalismo, teniendo en cuenta que era la religión católica un factor de unidad

política muy importante y casi el único en el México independiente de 1821. Esto explica, por ejemplo, que a los angloamericanos se les aceptara formar colonias en Texas a condición de que fueran católicos.⁸ El problema se complica al constatar también que, si México era más una Nación que un Estado, era el catolicismo novohispano una de las raíces imprescindibles de la Nación.⁹ Dos problemas hubo entonces. El de separar el nacionalismo del catolicismo; es decir, secularizar el nacionalismo. Y el otro problema fue el de intentar evitar que fuera el nacionalismo sólo un mecanismo de control político que le diera unidad al nuevo Estado, y sin que dejara de ser una fuente de identidad psicosocial. Esto último no era tan fácil de secularizar, y ni siquiera recomendable, pues podía revertirse contra la ansiada unidad política. Hubo, entonces, un doble juego que le dio a la sociedad mexicana una ficción más en su vida política, que retrasó el sano y racional proceso de secularización, y que no fue sino parte inherente de las diversas etapas del autoritarismo mexicano, tanto en el siglo XIX como en el XX.

A fines de este último siglo, el estudio sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado en México y sus repercusiones sobre la vida mexicana ha tenido nuevas demandas en amplios sectores de la sociedad. Dos razones de carácter general engloban estas demandas: el desgaste del autoritarismo político y el agotamien-

6 Francois-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la Revolución*, 1 I, México, FCE, 1988, p. 22.

7 Véase el estudio que cuestiona muchas de las tesis de la historia oficial y hace un análisis histórico y antropológico entre el Estado, la Iglesia y la sociedad zamorana y su vasta zona de influencia. El autor explica las dimensiones locales y complejas de problemas nacionales; además, muestra que los cambios sociales no fueron ni tan simples, como en ocasiones lo asegura la historia oficial del Estado, ni tan contradictorios para los católicos, como lo establece la historia oficial de la Iglesia. Jesús Tapia, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

8 Josefina Z. Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, 1970, pp. 17 y 33.

9 Para el análisis y diferencias entre Nación y Estado en el siglo XIX mexicano, véase Jesús Velasco Márquez y Thomas Benjamín, "Guerra entre México y Estados Unidos, 1846-1848", en María Esther Schumacher, *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*, México, FCE, 1994, p. 131 y ss.

to del racionalismo.¹⁰ Teniendo como gran telón de fondo ambos criterios, el presente artículo pretende dar razón de las tres etapas que se pueden distinguir en el pasado reciente acerca del desarrollo de los estudios que tienen que ver con la Iglesia católica mexicana.

De la hegemonía al ostracismo

Antes de 1968, el estudio de las cuestiones religiosas estuvo condicionado por el conflicto entre la Iglesia y el Estado, por el enfrentamiento de la mutua intransigencia entre los partidarios de una y de otro, y por el ascenso del autoritarismo a partir de 1929, tanto en la gestión del Estado nacional, como dentro del sector directivo del Episcopado Mexicano. Sin duda, fueron las sucesivas y supuestas derrotas de la Iglesia frente a los procesos secularizadores las que alimentaron este enfrentamiento: en 1857 y 1867 frente a los liberales, en 1917 frente a los constitucionalistas y en 1929 frente a los instauradores del nuevo Estado nacional surgido de la Revolución.

Ciertamente, hoy se cuestiona por qué una institución que tiene al menos cuatro muertes políticas o jurídicas sigue tan viva y dando muestras de una vitalidad renovada y recurrente. En este sentido, Gabriel Zaid habló, por ejemplo, del “susto político” que causó entre los viejos porfirianos y los nuevos revolucionarios el surgimiento del Partido Católico Nacional en 1911 y su capacidad de convocatoria, en un momento en que se creía que los católicos habían desaparecido para siempre de la escena política nacional.” Así lo había constatado Justo Sierra desde 1885, al es

cribir que se había realizado la pacificación social de este país católico, en cuyos grupos principales existía gran devoción por las ideas liberales: “el antiguo bando reaccionario ha aceptado el nuevo régimen... ha quedado, pues, extinguido como grupo político”.¹² Cuando resurgió motivado por el desgaste del porfiriato, e inspirado por nuevas demandas nacidas de la incipiente democracia cristiana, se atribuyó su éxito a la política de conciliación con Porfirio Díaz, y posteriormente a la connivencia y al colaboracionismo con el huertismo. Hoy sabemos que ésas fueron tesis de combate de sus detractores y que las cosas fueron más complejas y diferenciadas, y menos monolíticas y congruentes.

Por otra parte, dentro del mundo académico mexicano las cuestiones referentes a la Iglesia católica fueron dejándose de lado desde tiempo atrás. En esto también hubo otro tipo de enfrentamiento ancestral entre razón y fe, entre ciencia y religión. Los procesos de secularización no sólo agredieron la postura política de la Iglesia, sino que desmantelaron, al menos jurídicamente, su función rectora de la vida social y de baluarte de la conducta moral y de las creencias. En un principio fue la Ilustración y sus orígenes racionalistas los que agredieron a la Iglesia; pero ya a fines del siglo XIX fue el positivismo, el desarrollo del conocimiento científico y, poco más tarde, el marxismo los que excluyeron a la Iglesia de los ambientes académicos. Ciertamente, la Iglesia no mostró mayor comprensión en este terreno, a pesar de haber habido una ilustración católica, por ejemplo, y de que muchos de los filósofos y

10 Para el desgaste del autoritarismo mexicano, véase Lorenzo Meyer, *Liberalismo autoritario*, México, Océano, 1995, y Enrique Krauze, *Tiempo contado*, México, Océano, 1996. Para el agotamiento del racionalismo y la propuesta de nuevos temas de estudio a la historia y a las ciencias sociales, véase José Andrés-Gallego, *Recreación del humanismo*, Madrid, Editorial Actas, 1994.

11 Gabriel Zaid, “Muerte y resurrección de la cultura católica”, en *Vuelta* (156), noviembre de 1989, p. 20.

12 Justo Sierra, *México social y político*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1960, p. 41.

algunos de los científicos habían emergido de sus tilas. La Iglesia se vio envuelta en tal complejidad de problemas políticos, jurídicos, filosóficos y sociales, que la metieron en una gravísima crisis de identidad sobre su nueva función en el mundo surgido de las revoluciones. Crisis que abarcó no sólo su presente, sino su misma conceptualización del pasado y su proyecto de acción en las nuevas sociedades que se gestaban en el mundo moderno. Aunque desde el siglo XIX hubo fuertes movimientos reformistas dentro de la Iglesia —piénsese en Felicité de Lamennais, Antonio Rosmini, Henry Newman, Marc Sangnier, o *les abbés démocrates*—, no se aceptaron las primeras pautas de salida a esa crisis sino hasta bien entrado el siglo XX; pautas que dieron lugar a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). En el entretanto fue la condena a la llamada modernidad uno de sus más caros y frecuentes recursos, además de que tuvo la intención de hacer una institucionalización paralela de los conocimientos humanos. Con respecto a las condenas, las dos más conocidas fueron las de Pío IX, al promulgar el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* en 1864; pero sobre todo, la condenación del modernismo hecha por Pío X en 1907 por medio de los documentos *Puscendi y lamentabili*. Estas últimas condenas propiciaron aún más el intento de institucionalización paralela de los conocimientos, haciendo todo un esfuerzo por construir lo que en su momento se pretendió llamar “ciencia católica”. Se habló así de sociología católica, filosofía católica, psicología católica, economía católica, política católica y aun medicina católica. Obviamente, fue en los seminarios y en las universidades católicas donde se desarrollaron estos

contenidos. Su base principal fue la renovación del tomismo, y por lo mismo, fue la filosofía el punto de partida de esta construcción. Hubo un postulado fundamental: la no contradicción entre filosofía, ciencia, experimentación y religión. Hoy este esfuerzo pertenece a la historia y es parte de la complejidad de los siglos XIX y XX: de sus límites, de sus propuestas y de sus omisiones.

En el México del siglo XX, este esfuerzo de los católicos por no quedar desplazados de la vida pública tuvo un proceso complejo, contradictorio e incluso cruento, al enfrentarse al Estado nacional. Pero refiriéndonos exclusivamente al ambiente académico, sí hubo un proceso paulatino de separación y aislamiento entre el mundo secular y el católico. Sin embargo, hubo una notable excepción: los hombres de letras. Fueron los filósofos, los historiadores, y sobre todo los literatos y novelistas, los que no dejaron de incluir en sus estudios e investigaciones las cuestiones religiosas. Sorprende, por ejemplo, que haya sido Alfonso Reyes quien incluyera en una obra fundamental como es *El deslinde* (1944) un capítulo sobre teología.¹³ En *Al filo del agua* (1947), Agustín Yáñez hizo girar su exitosa novela sobre un mundo tradicional en el cual la religión tenía un papel preponderante.¹⁴ En 1957, Moisés González Navarro sorprendió a la comunidad académica al rescatar, dentro de la complejidad de la vida social del porfiriato, los elementos de influencia del catolicismo, sin los cuales no se podría explicar ese periodo de vida mexicana.¹⁵ Como lo ha mostrado Álvaro Matute, antes de 1968 fueron los historiadores de la diplomacia quienes hicieron las incursiones más exi-

13 Alfonso Reyes, *El deslinde*, México, FCE, 1983, pp. 375-405.

14 Agustín Yáñez, *Al filo del agua*, México, Porrúa, 1984.

15 Moisés González Navarro, *El Porfiriato Vida social*, México, Hermes, 1957

tosas en temas referentes a la Iglesia.¹⁶ Si bien el tema religioso siguió siendo campo de batalla de algunos historiadores, hubo otros con una nueva visión más crítica y menos partidaria, como Alicia Olivera Sedano, Josefina Muriel, Francisco Miranda, Robert Quirk, Paul V. Murray y Martín Quirarte.¹⁷

En el terreno de la filosofía, las cuestiones religiosas fueron desarrolladas tanto en la Universidad Nacional como en otras instituciones por Antonio Caso, Oswaldo Robles, Joaquín y Ramón Xirau, Antonio Gómez Robledo, José Manuel Gallegos Rocafull, Bernabé Navarro, Fernando Sodi Pallares y Emma Godoy.¹⁸ Notable fue el caso del médico y filósofo Demetrio Sodi Pallares.¹⁹ Los literatos católicos se reunieron en torno a la revista *Ábside*, donde publicaron Alfonso Junco, Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte y Octaviano Valdés. Entre otras de las revistas que se pueden considerar depositarias de la reflexión católica, se encuentran también *Christus*, dirigida por los jesuitas, y *La Nación*, órgano oficial del Partido Acción Nacional donde algunos intelectuales católicos publicaron sus análisis. Entre otros, es necesario nombrar a Efraín González Luna.²⁰ Los jesuitas instauraron la filosofía en el Centro Cultural Universitario, que luego se convirtió en Universidad Iberoamericana. Entre los extranjeros hubo también obras notables, como *La conquista espiritual de México* (1933), de Robert Ricard, y *El poder y la gloria* (1938), de Graham Greene.²¹

Los dos decenios de reformulación

La segunda etapa en los estudios sobre la Iglesia católica mexicana comprende las dos décadas de 1968 a 1988. Tres elementos integran, al menos, el gran telón de fondo en este periodo: la reforma interna de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II; la progresiva profesionalización de las ciencias sociales y de la historia, y las demandas políticas y sociales y los cambios propios que vivió la sociedad mexicana en esa etapa, particularmente a partir del movimiento del 68.

La influencia que estos tres elementos tuvieron tanto sobre los creyentes como sobre los que se interesaron en estudiar temas católicos fue decisiva para el desarrollo del conocimiento de la Iglesia mexicana. Entre otras cosas, se promovió también dentro de la Iglesia una postura más abierta hacia las ciencias, reconociendo su autonomía de la fe y de la filosofía;

hubo una mayor comprensión de la secularidad y la laicidad, y se valoró la libertad religiosa y la libertad de investigación. Todo ello redundó para los investigadores, creyentes o no, en apertura de archivos y bibliotecas, valoración de sus estudios, interés por colaboraciones interdisciplinarias e interconfesionales, apoyo para eventos académicos o invitación a reuniones dentro de la Iglesia para ofrecer sus puntos de vista. Por otra parte, se tomó en cuenta el desarrollo de las ciencias sociales y de su metodología, y aquí llama la atención que se aceptara el análisis

16 Álvaro Matute et al., *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 15.

17 Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, México, INAH, 1966; Robert Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church*, Bloomington, Indiana University Press, 1973 (1955), y Martín Quirarte, *El problema religioso en México*, México, INAH, 1966; Robert Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church*, Bloomington, Indiana University Press, 1973 (1955), y Martín Quirarte, *El problema religioso en México*, México, INAH, 1967.

18 José Rubén Sanabria et al., *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, p. 151 y ss.

19 Carlos Véjar Lacave et al., *El pensamiento contemporáneo en México*, México, Porrúa, 1974, pp. 209-231.

20 Efraín González Luna, *Los católicos y la política en México*, México, Jus, 1988.

21 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Jus, Polis, 1947; Graham Greene, *El poder y la gloria*, México, Promexa, 1979.

marxista como parte previa a la reflexión teológica. Surgieron estudios que no excluían la religión del marxismo. Sólo por citar algunos, debemos hablar de *Analyse marxiste et foi chrétienne*, de René Coste; *Marxismo y religión* y *La cuestión religiosa en el Engels premarxista*, ambos de Otto Maduro, y en México, el libro de José Porfirio Miranda: *El cristianismo de Marx*.²² Otros autores reivindicados por los católicos fueron también José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci. La corriente que genéricamente se conoce como teología de la liberación ha sido acusada de extralimitarse en el uso del análisis marxista. Sin embargo, otras teologías surgieron durante estos años pretendiendo la renovación y actualización de los conocimientos, como la teología de la negritud o la teología de la materia.²³ Está por demás decir que este intento provocó fuertes reacciones adversas dentro de los ambientes católicos más tradicionalistas, e incluso motivó la intervención de las autoridades romanas en el asunto, especialmente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Josef Ratzinger.²⁴

Si bien en México hubo estudios importantes derivados de las ciencias sociales, al parecer, fueron los historiadores los que avanzaron más en temas religiosos. Aún

así, es necesario destacar algunos de los estudios sociales que se hicieron sobre la Iglesia mexicana o sobre los católicos durante estas dos décadas. Entre otros, podemos destacar las obras de Jesús Tapia sobre cuestiones políticas y antropológicas del Bajío zamorano, Otto Granados acerca de la Iglesia como grupo de presión, Guillermo Margadant sobre cuestiones jurídicas, y Donald J. Mabry, quien encontró en el Partido Acción Nacional la antigua corriente contrarrevolucionaria de los católicos.²⁵ Entre los autores de obras colectivas destacan Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, quienes hicieron un primer análisis sociológico de la Iglesia, y Miguel Concha Malo, Óscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian, quienes destacaron la participación de los cristianos en los procesos populares.²⁶ A mediados de 1984 la Universidad Autónoma Metropolitana organizó un simposio que tituló “Hacia el Nuevo Milenio”, recopilando una serie de ponencias que tuvieron que ver con estudios de mesianismo, identidad nacional, cristianismo y socialismo. Un evento semejante fue objeto de una publicación coordinada por Martín de la Rosa y Charles A. Reilly.²⁸ Por su parte, la Conferencia del Episcopado Mexicano realizó una serie de estudios que publicó con el

22 René Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, París, Les Editions Ouvrieres, 1976; Otto Maduro, *Marxismo y religión*, 2ª ed., Caracas, Monte Ávila, 1981, y *La cuestión religiosa en el Engels premarxista*, Caracas, Monte Ávila, 1981, y José Porfirio Miranda, *El cristianismo de Marx*, México, s.e., 1978. A ellos es necesario añadir el libro preparado por Hugo Assmann y Reyes Mate, sobre textos de Karl Marx y Friedrich Engels, titulado *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974.

23 Véase, por ejemplo, M. D. Chenu, *Théologie de la matiere*, París, Les Editions du Cerf, 1968.

24 Véanse los textos *Libertatis Nuntium* (1984), *Libertatis Conscientia* (1986) e “Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo” (1990), en los que se ofrecen precisiones y advertencias sobre la teología de la liberación. Véase también Josef Ratzinger, *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 1985.

25 Jesús Tapia, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986; Guillermo F. Margadant, *La Iglesia mexicana y el derecho*, México, Porrúa, 1984; Otto Granados, *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*, México, UNAM, 1981, y Donald J. Mabry, *Mexico's Accion Nacional, a Catholic Alternative to Revolution*, Syracuse, Syracuse University Press, 1973.

26 Patricia Arias et al., *Radiografía de la Iglesia católica en México*, México, UNAM, 1981, y Miguel Concha Malo et al., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986.

27 *Hacia el nuevo milenio*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.

28 Martín de la Rosa et al., *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.

título de *Sociedad civil y sociedad religiosa*, en el que participaron no sólo los eclesiásticos sino también algunos laicos, como Ignacio Burgoa y Jean Meyer.²⁹

Sin embargo, como afirmábamos más arriba, fueron los historiadores quienes en estos 20 años parecieron abarcar de modo más amplio los estudios sobre la religión y en particular sobre el catolicismo. Los temas fueron abundantes: instituciones coloniales, guadalupanismo, órdenes y congregaciones religiosas, arte sacro, bienes eclesiásticos, problemas entre la Iglesia y el Estado, catolicismo social, cristiada, mentalidades...

Más que de los autores y de sus obras —de quienes nos hemos ocupado en otro lugar—^w es necesario hablar de las instituciones que han abierto sus espacios para que el asunto de la religión dejara de ser un tema tabú entre los investigadores mexicanos, como en su oportunidad lo señaló Andrés Lira. Con mayor o menor intensidad, la historia de la Iglesia católica mexicana se estudió, investigó o publicó al amparo y presupuesto de algunas instituciones. Académicas unas, confesionales, interconfesionales o de divulgación otras. En la Universidad Nacional Autónoma de México se desarrollaron investigaciones en el Colegio de Historia, donde se instauró el Seminario de Iglesia, Estado y Sociedad en el Siglo XIX, que recientemente publicó sus resultados; en el Instituto de Investigaciones Sociales se desarrolló el proyecto de historia y sociología religiosa de consuno con el Comité Mexicano de Ciencias Sociales y con la Societé Internationale de Sociologie des Religions, y en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas se ordenaron algunos archivos referentes a la his-

toria eclesiástica. Entre los proyectos del Archivo General de la Nación, se creó un programa especial de rescate de los archivos parroquiales. En el Instituto Nacional de Antropología e Historia el Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión aportó novedosos análisis sobre el tema. El Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Guadalajara inició el estudio de cuestiones religiosas en el estado de Jalisco. En la Universidad Pontificia de México, instaurada en 1982, se creó también un Instituto de Investigación Histórica. En la Universidad Iberoamericana, tanto el Departamento de Historia como el de Ciencias Religiosas llevaron a cabo reuniones, congresos y cursos. En El Colegio de Michoacán la instauración del Centro de Estudios Históricos y del Centro de Estudios sobre las Tradiciones dio un lugar importante a las cuestiones religiosas. En El Colegio de México se desarrollaron investigaciones de tema religioso en los Centros de Estudios Históricos, Estudios Sociológicos y Estudios Internacionales. En El Colegio de la Frontera Norte se inició una investigación sobre las organizaciones religiosas en las principales ciudades fronterizas.

Otras instituciones de carácter confesional o menos formal, que nacieron durante este periodo o que se activaron aún más, continuaron sus estudios del fenómeno religioso bajo diversos puntos de vista. Ellas fueron: el Secretariado Social Mexicano (SSM), el Centro Antonio de Montesinos (CAM), el Centro de Reflexión Teológica (CRT), la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), el Centro de Estudios Tata

29 Conferencia del Episcopado Mexicano, *Sociedad civil y sociedad religiosa*, México, Clavería, 1985. 30 Véase Manuel Ceballos Ramírez, "La historiografía mexicanista y la Iglesia católica, 1968-1988", en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1990, pp.416-425.

Vasco, el Centro de Estudios Guadalupeños y la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana. A principios de los años ochenta se publicaron también los primeros textos de la Enciclopedia de la Iglesia Católica en México, que no ha llegado a concluirse.

Se puede decir que estos 20 años fueron decisivos en el replanteamiento de las cuestiones religiosas para los académicos mexicanos. Si muy novedosa había sido la inclusión de los católicos en la síntesis que había hecho Moisés González Navarro al recobrar la historia del porfiriato, no lo fue menos cuando Jean Meyer volvió sobre el tema en 1969, al decir en la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos en Oaxtepec que “nuestro mundo moderno, nuestra historia no será inteligible hasta que no se haya definido claramente la parte de la religión en la vida de las masas”.³¹ Poco después, él mismo contribuyó a replantear el problema al publicar primero *La Cristiada* y poco después *La Revolution mexicaine*.³² En 1971, Francisco Miranda, en *Historia Mexicana*, escribió acerca del conjunto de problemas que implicaba la revisión de la historia eclesiástica, y preveía el advenimiento de una nueva etapa de investigación de las cuestiones religiosas como parte integrante de la realidad cultural mexicana.³³ Tanto las propuestas de Meyer como las de Miranda se empezaron a cumplir en forma más manifiesta 20 años después, pero no sólo mediante la revisión de cuestiones culturales, históricas o sociológicas, sino conducidas a través del lábil mundo de la política.

La cuestión política:

el nuevo detonador

No se puede negar que fue un evento político el que reorientó las perspectivas tanto de los intelectuales como de la población en general en torno al asunto de la Iglesia y la religión. Sin duda, el evento que reabrió el fuego fue la inopinada e inesperada presencia de algunos integrantes del Episcopado Mexicano en la toma de posesión del presidente Carlos Salinas de Gortari, atendiendo a una invitación expresa, el 1 de diciembre de 1988. Las palabras del Presidente explicaron la presencia de los clérigos: la necesidad de modernizar las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Así se dijo en un primer momento, para luego hablar de las Iglesias. Sin embargo, a lo largo del sexenio se aclararían otras cuestiones no dichas: la necesidad de legitimación del presidente Salinas y la convocatoria de la oposición política — particularmente del Partido de la Revolución Democrática— a los militantes cristianos a unirse a sus filas, en tanto que cristianos; es decir, llamando a las cosas por su nombre, y no con eufemismos y ficciones.

A estos elementos se añadieron los debates nacionales a que dieron lugar las reformas constitucionales de 1991-1992 que tuvieron que ver con los artículos que trataban cuestiones religiosas, como los referentes a la educación, los votos religiosos, las propiedades eclesiásticas, las publicaciones católicas, y la misma existencia jurídica de las Iglesias.³⁴ A esto es menester

31 Jean Meyer, “Historia de la vida social”, en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*, México, UNAM, 1971, p. 391.

32 Jean Meyer, *La Revolution Mexicaine*, París, Calman-Lévy, 1977, y *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1973.

33 Francisco Miranda, “Problemática de una historia eclesiástica”, en *Historia Mexicana*, v. 21:2 (82), octubre-diciembre de 1971, p. 269.

34 *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992. En esa fecha se publicó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que reglamentaba las reformas constitucionales que habían entrado en vigor el 29 de enero de ese mismo año.

incorporar la polémica nacional que se suscitó al nombrar, tanto el Papa como el presidente de la República, sendos representantes personales, que no fueron sino el preámbulo del restablecimiento de relaciones diplomáticas en septiembre de 1992. Ya para entonces la segunda visita del papa Juan Pablo II a México, en mayo de 1990, y la del presidente Salinas al Vaticano en julio del año siguiente habían, sin duda, allanado el camino de las reformas.³⁵ A ello se asociaron controversias un tanto marginales, como la de la celebración del quinto centenario del hasta entonces llamado Descubrimiento de América. Debate que implicó a amplios sectores de la Iglesia católica y de la sociedad en general.

Empero, otros dos eventos fueron también muy determinantes de la presencia y persistencia de la religión en México, ambos de carácter diferente pero igualmente inesperados: el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas en la tradicional ciudad católica de Guadalajara, por un lado, y por el otro, *la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*, el 1 de enero de 1994, en el estado de Chiapas. La presencia de antiguos catequistas en el EZLN, el discurso mismo lleno de referencias bíblicas, las reuniones efectuadas en la catedral de San Cristóbal de Las Casas, la misma función desempeñada por algunos clérigos como el obispo Samuel Ruiz, le dieron al

EZLN una indudable imagen de alianza o al menos de inspiración cristiana. Inspiración que para propios y extraños, para detractores o partidarios, tuvo que ver con la presencia de la Iglesia en un espacio relegado por el Estado nacional.

De 1988 a la fecha, si bien ha habido investigaciones históricas y sociales sobre la Iglesia católica en México, los dos asuntos más socorridos han sido, sin duda, los que se suscitaron con las reformas constitucionales —particularmente del artículo 130— y el posterior restablecimiento de relaciones entre México y el Vaticano. El otro tema es el de la cuestión de Chiapas, cuyas negociaciones aún no concluyen. Este tema ha sido destacado por los medios de comunicación, y en particular por la prensa escrita y en algunos libros.³⁶ A la fecha, a dos años y medio de su inicio, ha recibido un amplio tratamiento, tanto en México como en el extranjero.³⁷

Después de 1988, han continuado las publicaciones sobre la Iglesia católica. En cuestiones históricas y sociales han salido a la luz pública, entre otros, los libros de Jean Meyer, David A. Brading, Patricia Galeana, José Miguel Romero, Roberto Blancarte, Pablo Serrano, Víctor Muro, Manuel Ceballos Ramírez, y el libro colectivo coordinado por Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton.³⁸ Por otra parte, destaca la importancia institucional que ha

35 Para una apreciación más crítica de la visita del Papa a México, véase Bernardo Barranco *el al., Más allá del carisma, análisis de la visita de Juan Pablo II*, México, Jus, 1990. En este libro participan Roberto Blancarte, Rodolfo Casillas, Carlos Castillo Peraza, Manuel Ceballos Ramírez, Jean Meyer, Manuel Olimón, y otros más.

36 En relación con las cuestiones religiosas que inspiran al EZLN, véase, por ejemplo, *Chiapas: el evangelio de los pobres. Iglesia, justicia y verdad*, México, Ediciones Tiempo de Hoy, 1994.

37 Por ejemplo, la novela del italiano Mario Balsamo *Que viva Marcos! Storie del Chiapas in rivolta*. En ella destaca de modo manifiesto la inspiración cristiana de los integrantes del EZLN: “Es un hecho incontrovertible que el mensaje evangélico del catolicismo es de tipo revolucionario. Cualquiera que lea el Nuevo Testamento lo puede comprobar. Es un mensaje de redención. Por otra parte, mis fuentes me contaron cuál ha sido el papel de los catequistas en la gestación de la rebelión”. Mario Balsamo a Óscar E. Ornelas, *El Financiero*, 19 de enero de 1996.

38 Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989; David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, México, FCE, 1991; Patricia Galeana, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo Imperio*, México, UNAM, 1991; José Miguel Romero, *El*

adquirido el tema, no sólo porque las instituciones apoyen a sus investigadores, sino porque han propiciado la creación de programas o centros y han organizado reuniones de todo tipo. Así, El Colegio de Michoacán dedicó en 1995 su XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales al tema “La Iglesia Católica en México:

Evangelización, Política y Religiosidad”. Del mismo modo, la Societé Internationale de Sociologie des Religions celebró la primera Conferencia Regional para América Latina, con el título de “Religión y Desarrollo”, a fines de 1990. Los resultados de este último evento los publicó la Universidad Iberoamericana dentro de su Programa Institucional de Investigación de Cultura y Religión.³⁹ Dentro del proyecto de Lecturas de Historia Mexicana que Alicia Hernández Chávez promovió en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México se dedicó un volumen al tema “Iglesia y religiosidad”, que fue coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru.⁴⁰ Recientemente, la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación ha lanzado el proyecto de editar una revista que difunda cuestiones referentes a su competencia. Aumentándose a la lista de instituciones, ha nacido también el Centro

de Estudios de las Religiones en México (1990). Al menos tres universidades ofrecen la carrera de ciencias religiosas en el país: la Universidad Iberoamericana y la Universidad La Salle, en la capital, y la Universidad Cervantina en Monterrey.

Sin embargo, el asunto más novedoso que también promovió reuniones, estudios y publicaciones fue el de la reforma constitucional con respecto a la situación jurídica de las Iglesias y a la cuestión del establecimiento de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el Estado mexicano. Independientemente de la mucha tinta que corrió en la prensa, se publicaron algunos libros sobre el tema, como el de Roberto Blancarte, Pedro López Gallo y Marta Eugenia García Ugarte;⁴¹ además, hubo otros escritos donde participaron varios autores.⁴²

Pero lo que se puede considerar más indicativo y sugerente fue el interés de algunas instituciones representativas sobre el tema. La Conferencia del Episcopado Mexicano estudió el asunto en su 52ª Asamblea y publicó los resultados en “La Iglesia católica en el nuevo marco jurídico de México”.⁴³ Dentro de una serie de textos promovidos por la Presidencia de la República, José Luis Lamadrid coordinó el libro

aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, México, Imdosoc, 1994; Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992; Pablo Serrano, *La batalla (Id espíritu)*, México, CNCA, 1992; Víctor Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994; Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia*, México, El Colegio de México, 1991, y Álvaro Matute *et al.*, *Iglesia, Estado y sociedad en México, siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa/ UNAM, 1995.

39 Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992.

40 *Iglesia y religiosidad. Lecturas de Historia Mexicana*, v. 5, introducción y selección de Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, El Colegio de México, 1992.

41 Roberto Blancarte, *El poder: salinismo e Iglesia católica*, México, Grijalbo, 1991; Pedro López Gallo, *Relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede*, México, El Caballito, 1990, y Marta E. García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen, 1993

42 Ramón Sánchez Medal, Héctor Moreno Valencia, Eduardo Garzón Valdez, Gerardo López Becerra, Federico Muggenburg y Luis Reynoso Cervantes, *La presencia en México de Juan Pablo II y la relación Iglesia-Estado*, México, Grupo Promoval, 1992, y Mario Abad Shoster, Alfonso Fernández de Córdova, Octavio Medal e Ignacio Sachman Torres, *130 años después: el gran final*, México, Litho Ediciones, 1993

43 “La Iglesia católica en el nuevo marco jurídico de México”, México, Conferencia del Episcopado Mexicano [1992].

*La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*⁴⁴ La Fundación Mexicana Cambio XXI, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), publicó en 1992 *Una ley para la libertad religiosa*.⁴⁵ El presidente del PRI en ese entonces, José Francisco Ruiz Massieu, fue también el principal promotor de un encuentro de especialistas coordinado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y la Universidad Americana de Acapulco. De ese evento salió el libro *Relaciones del Estado con las Iglesias*.⁴⁶ Por su parte, la Universidad Pontificia de México (UPM) organizó un simposio cuyas ponencias fueron publicadas con el título de *Libertad religiosa y autoridad civil en México*. A este escrito es menester añadir unas “sugerencias y aportaciones” que la propia UPM hizo públicas en el libro *Relaciones Iglesia-Estado en México*.⁴⁷ Por su parte, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), en su colección “Diálogo y Autocrítica”, publicó una serie de opúsculos, dando cuenta de la diversidad de opiniones y opciones de un tema tan complejo en la historia y en la legislación mexicanas. Los autores son, entre otros, Soledad Loaeza, Raúl González Schmal, Jorge Adame, Manuel Olimón, Luis Reynoso, Ramón Sánchez Medal, Roberto Blancarte y Manuel Ceballos Ramírez.⁴⁸

Sin embargo, es necesario destacar que el debate nacional a que dio origen la reforma constitucional ha puesto de mani-

fiesto otro aspecto de la antigua “polémica feroz” entre los partidarios de la Iglesia y los del Estado, como en alguna ocasión la caracterizó Peter L. Reich.⁴⁹ Nos referimos al resurgimiento de un cierto jacobinismo en unos y del “radicalismo blanco” en otros. Si ambos parecían haber desaparecido del mundo académico después de 1968 —y particularmente durante los 20 años que terminaron en 1988—, la escurridiza conducción política del asunto desfiguró muchos de los criterios aducidos por los académicos. Dicho en otras palabras, si en los ambientes académicos se asistía a la agonía de la apologetica, la entrada del mundo del poder al asunto de la religión reabrió viejos agravios y levantó polvos de aquellos lodos. Así se explican, por ejemplo, cierto triunfalismo con que se tomaron las reformas de los artículos constitucionales en algunos ambientes católicos y la confusión de expectativas que las mismas reformas provocaron en algunos clérigos, quienes pensaron que se encontraban en recuperación del tiempo perdido. Así se explica también, por ejemplo, la reaparición extemporánea de un texto —ilegible para el académico de hoy— del padre Ángel María Garibay K., distinguido hebraísta, indigenista y nahuatlato, a quien se le recuerda y admira no ciertamente por ese escrito.⁵⁰ La reedición de los cinco tomos de la *Historia de la Iglesia en México*, del padre Mariano Cuevas, en 1992, podría

44 José Luis Lamadrid, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, FCE, 1994.

45 Armando Méndez (coord.), *Una ley para la libertad religiosa*, México, Diana, 1992.

46 *Relación del Estado con las Iglesias*, México, Porrúa/UNAM, 1992.

47 Raúl Duarte et al., *Libertad religiosa y autoridad civil en México*, México, Universidad Pontificia de México, 1989, y José T. González (comp.), *Relaciones Iglesia-Estado en México*, México, Clavería, s.f.

48 Véanse, por ejemplo, Soledad Loaeza, *El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989*, México, Imdosoc, 1990; Luis Reynoso, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica*, México, Imdosoc, 1992, y Jorge Adame, *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa*, México, Imdosoc, 1992.

49 Peter L. Reich, “Algunos archivos para el estudio de la historia eclesiástica mexicana en el siglo xx”, en *Historia Mexicana* (117), v. 30:1, julio-septiembre de 1980, p. 126.

50 El texto del padre Garibay es de 1955 y fue reimpresso en la Colección V Centenario, *Presencia de la Iglesia en México*, México, Fundice, 1992.

interpretarse dentro de esta corriente de triunfalismo católico; empero, aun cuando hay en esta obra un manifiesto afán de defensa de la Iglesia frente al Estado —particularmente en el último volumen—, tiene un indudable valor historiográfico, tanto por su contenido como por ser la síntesis más acabada de una generación.⁵¹ En sentido inverso, había habido ya reapariciones de textos anticlericales, como el de Emilio Portes Gil, *La lucha entre el poder civil y el clero*, o el de Abraham García Ibarra, *Apogeo y crisis de la derecha en México*, cuya sola portada es la síntesis de la organización de sus tesis de combate.

Conclusión

Independientemente de los juicios que se pueden hacer acerca de la sobrecarga ideológica del tema religioso o eclesiástico, una cosa es indudable: el retorno y la inclusión de los análisis del fenómeno religioso en los ambientes académicos mexicanos. En algunos casos, porque va indisolublemente unido a cuestiones históricas, étnicas y culturales que parecen definir muchas perspectivas en el futuro. Pero también porque son las ciencias naturales y físicas las que han empezado a hablar del problema, ya sea a través del replanteamiento de cuestiones éticas dentro de los ambientes científicos —de los cuales la bioética es uno de los tópicos más innovadores—, o a través del replanteamiento de las cuestiones sobre lo fundamental de las leyes de la naturaleza.⁵³

George Boas había ya intentado hacer en 1965 la síntesis de las nuevas aspiraciones científicas en *The Challenge of Science*:

No pretendo ser dirigente religioso, mucho menos profeta; pero puedo aventurar la opinión de que, si alguna vez la civilización llega al punto de que haya paz en la tierra, será por inspiración de nuestra tradición religiosa, [y elaborada dentro de los principios filosóficos y probada por los métodos de los científicos.

Por otra parte, las cuestiones religiosas parecen ser tan importantes para la vida social que no pueden quedar sólo en manos de los eclesiásticos o del hombre religioso. Ya Thomas Merton escribió hace 50 años acerca de “las perversiones extrañas del instinto religioso”.⁵⁵ Dejar la religión sólo en manos de los religiosos es exponerse a los abusos que ya se han visto —piénsese en Waco, Texas—, puesto que el sentimiento religioso está muy expuesto al fanatismo, a la confusión y a la manipulación de la ignorancia. Contra lo que antes se decía, el Estado nacional y las instituciones de la sociedad deben intervenir para garantizar la formación intelectual de los dirigentes religiosos; o incluso para promover la cultura religiosa general de su población, en el mismo rango en que se promueve, por ejemplo, el conocimiento de la geografía, la información de las advertencias sanitarias o la actualización de cualquier otro resultado de la investigación científica. No quiere esto decir que el

51 Mariano Cuevas, S.J., *Historia de la Iglesia en México*, cinco tomos, México, Porrúa, 1992, 6ª edición preparada por José Gutiérrez Casillas, S. J. Otro escrito más actual, que al parecer fue una tesis de grado, no logró evadir el afán apologético. Véase Evaristo Olmos Velásquez, *El conflicto religioso en México*, México, Editorial Don Bosco, 1991.

52 Emilio Portes Gil, *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, El Día, 1983 (1ª ed., 1934), y Abraham García Ibarra, *Apogeo y crisis de la derecha en México*, México, El Día, 1985.

53 Véase el capítulo “What about God?” en el libro del nobel Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, (he *Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Nueva York, Vintage Books, 1994, pp. 241-261.

54 En E. H. Gombrich, *Tributos, versión cultural de nuestras tradiciones*, México, FCE, 1991, p. 175. 55 Thomas Merton, *La montaña de los siete círculos*, México, Promexa, 1992, p. 285.

Estado obligue a la práctica religiosa o a que se catequice a los estudiantes o a la población en tal o cual creencia, pues eso pertenece al fuero interno de las personas y a la propia elección personal o familiar. Pero el conocimiento crítico de la cultura religiosa es fundamental para la convivencia social, porque al fin la cultura — incluidos los elementos religiosos en cuanto que culturales— puede convertirse en fuente de comprensión, tolerancia y racionalidad.

Cuando a fines de 1989 la revista *Vuelta* intentó recoger las inquietudes sobre lo que llamó “erupciones de fervor religioso”, se refirió al retorno de lo sagrado, a la posibilidad de que comprendiéndolo pudiera haber mayor humanismo y humildad. Fue entonces cuando recordó el presagio de André Malraux: “El siglo XXI será religioso, o no será”.⁵⁶ En el mismo sentido, Nicolás Berdiaev, desde la década de los veinte, constataba la inmensa nostalgia que invadía a la mejor parte de la humanidad, asegurando que era “el signo del advenimiento de una nueva época religiosa”. Ciertamente, no sabemos si el presagio de Malraux y el augurio de Berdiaev se cumplan; pero lo que sí conocemos es la persistencia del hombre religioso y el regreso de la religiosidad a pesar de los embates de la secularización.⁵⁸ Hoy se habla, incluso, de la reversibilidad de la

secularización y de la imperiosa necesidad de salir de la “crisis del espíritu”, de la que hace tiempo habló Karl Jaspers, y de la vacuidad, orfandad y sin sentido que le había dejado al mundo la muerte de Dios, tal como lo describió Albert Camus.⁵⁹ En el mismo sentido, Joseph Huizinga habló acerca de la locura y frenesí de nuestro mundo provocada por la huida del espíritu; y Miguel F. Sciacca constató el tremendo costo que dejó a la humanidad la pérdida de los valores provocada por lo que llamó “el oscurecimiento de la inteligencia”.⁶⁰

Entre nosotros, Ramón Xirau y Antonio Gómez Robledo han escrito acerca de “las crisis y quiebras de nuestro tiempo” y de la “hora sombría de postración de la inteligencia” en que vivimos. Crisis, huida, oscurecimiento, quiebras y postración que para muchos no podrán replantearse y resolverse sin atender las cuestiones religiosas.⁶¹

También ha sido Gabriel Zaid quien ha destacado con especial sensibilidad la realidad de que en México, a falta de demandas culturales en el mundo religioso, ha habido una serie de demandas religiosas en el mundo cultural.⁶² No se piense sólo en la práctica o en la creencia, sino en el conocimiento crítico y científico de los procesos a que da lugar la fe religiosa, el análisis de las diversas teologías con las que se racionaliza esa fe,

56 Enrique Krauze, “Presentación”, en *Vuelta* (156), noviembre de 1989, p. 8.

57 Nicolás Berdiaev, *Una nueva Edad Media*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1979, p. 46.

58 Hace ya tiempo que se viene estudiando la persistencia del hombre religioso mas allá de los límites impuestos por el positivismo o el marxismo. Véase Gilles Kepel, *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994. Dos obras anteriores son: Andrew M. Greeley, *El hombre no secular*, Madrid, Cristiandad, 1974, y Alfred Muller-Armack, *El siglo sin Dios*, México, FCE, 1968.

59 Véase en especial la obra de Camus *L'homme revolté*, en Charles Moeller. *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, v. 1, 1970.

60 Joseph Huizinga, cit. por Jean Meyer, en *La jornada*, 29 de abril de 1994, y Miguel F. Sciacca, *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973, p. 9.

61 Ramón Xirau, *Antología*, México, Diana, 1989, p. 19, y Antonio Gómez Robledo, *Estudios pascalianos*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1992, p. 15. Véase también Hans Kuns, *Teología para la postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

62 Gabriel Zaid, “Muerte y resurrección de la cultura católica”, en *Vuelta* (156), noviembre de 1989.

el estudio de la praxis de los creyentes, y en general, la investigación de la historia y del comportamiento social de las Iglesias y de las muy diversas organizaciones religiosas. Todo ello es un reto para el historiador, el sociólogo,

el politólogo, el antropólogo, el psicólogo social, quienes encuentran en la religión nuevas formas de comprensión y de explicación de la sociedad que pretenden conocer.