

EL SIGLO XX MEXICANO Y LA IGLESIA CATÓLICA.

COORDENADAS GEOPOLÍTICAS.¹

Manuel Olimón Nolasco

Academia Mexicana de la Historia.

1.- Planteamiento inicial.

La mirada al siglo XX y sus límites cronológicos imprecisos, en labor escrutadora para reconocer los perfiles geopolíticos de la Iglesia católica en la nación mexicana supone, en primer lugar, encontrar un eje en torno al cual pueda girar el siglo y, en segundo, un horizonte hermenéutico que ayude a pulsar las mutaciones y persistencias de la compleja comunidad católica en sus relaciones con el Estado y con el conjunto global de la población que se identifica con la nacionalidad mexicana. He usado el término *nación* y *nacionalidad*, en referencia a la constitución federal de 1824 y su noción situada en un determinado tiempo histórico de la “religión de la *nación* mexicana” y como base tácita de percepción.² Tengo en cuenta, aunque no son estos renglones para explicitarlo, las diferencias entre ese concepto y los de *pueblo*, *país* y *Estado* e incluso la discusión contemporánea acerca de la crisis del *Estado nacional* y de la necesidad de utilizar instrumentos analíticos flexibles.

Esta mirada supone además, tener en cuenta la dimensión internacional de la Iglesia católica, presente tanto en su milenaria historia como en la adjetivación misma del sustantivo que la identifica, equivalente a *universal*, cuyo contenido exacto expresa más que el término *internacional*. Esta dimensión obliga, por una parte, a ampliar el espacio de análisis más allá de las fronteras del *país* y por otra, a tomar en cuenta elementos no religiosos internos y externos, métodos y costumbres del estilo diplomático y escenarios multilaterales.

2.- En busca de la fecha eje.

¹ Ponencia presentada en el Primer Coloquio sobre la Geopolítica de las Religiones. Centro de Estudios Internacionales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Ciudad de México, 23 de mayo de 2013.

² Los cambios semánticos según el paso del tiempo del término *nación* y su relación con el asunto de la tolerancia de cultos en México la estudié en: *Entre el “sí” y el “no”. La libertad de cultos en la primera época del México independiente*, en: VV. Eds., *Del mundo hispánico a la consolidación de las naciones. 1808-1940*, Tlaxcala 2010, pp. 447-460. (Un error a la hora de la impresión definitiva del texto lo privó de su sistema de notas de referencia. Puede consultarse el texto completo en mi página electrónica: www.olimon.org.)

La fecha eje, desde luego, es el 21 de junio de 1929, día de la publicación del *modus vivendi* que, aunque tuvo la forma de declaración presidencial, llenó los requisitos mínimos de un acuerdo internacional y tuvo efectos, si bien no visibles de inmediato: reconocimiento de la separación entre la Iglesia y el Estado, esferas internas independientes de ambas entidades y aceptación *de iure* y no sólo *de facto* del Estado mexicano revolucionario por parte de la Santa Sede. Este último elemento casi nunca es tenido en cuenta y tiene importancia autónoma. En cuanto al compromiso interno del Estado mexicano, los términos usados por el Presidente Provisional Emilio Portes Gil contienen casi a la letra los que expuso y firmó el Presidente Calles al término de su entrevista en San Juan de Ulúa con el Padre John Burke, Secretario General de la National Catholic Welfare Conference el 4 de abril de 1928.

Tres fueron los lugares geopolíticos donde se gestó ese hecho cardinal: 1) México, con los presidentes prácticamente dueños de las decisiones de una parte y miembros del episcopado, sobre todo el arzobispo de México y el de Morelia, en calidad este último de representante de la Santa Sede como Delegado Apostólico. Papel importante tuvieron también los embajadores estadounidenses. 2) Washington. Los presidentes Calvin Coolidge, Hebert Hoover y Franklin Roosevelt se mantuvieron al tanto del asunto y lo delegaron al Departamento de Estado, el Delegado Apostólico en Estados Unidos que fungió de modo intermitente como Delegado en México, la Conferencia de Obispos del país (NCWC) y en el trajín cotidiano, el Secretario de ese organismo que ejerció un papel definitivo de relaciones multilaterales de 1925 a 1936, el Padre John Burke.³ 3) Roma. El Papa Pío XI se mantuvo informado y tomó las decisiones últimas. Los Secretarios de Estado y la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios estuvieron en contacto permanente con las instancias involucradas, entre las que se contó con una delegación del episcopado mexicano que estuvo en Roma varios años. Estas instancias romanas apuntaron a la solución de múltiples casos y a tomas de posición provisionales antes y después de 1929.

No puede soslayarse el papel de presión del movimiento armado que estalló en 1926 y su importancia mayor de la que calculó el gobierno, las acciones de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa ni la tarea de difusión de la situación mexicana hecha por laicos católicos tanto en México como en Estados Unidos, Canadá y Europa.

³ Cinco libros tuve la oportunidad de publicar entre 2007 y 2009 con la utilización del riquísimo archivo de la National Catholic Welfare Conference, cuya documentación se extiende de 1925 a 1938: *Diplomacia insólita*, *Paz a medias*, *Confrontación extrema*, *Asalto a las conciencias* y *Hacia un país diferente*, IMDOSOC, México.

Sobre estas intervenciones, estudios recientes y otros que vendrán a causa de la apertura en el Archivo Vaticano de la documentación de los años del pontificado de Pío XI (1922-1939), van dejando cada vez menos dudas.

Si puede decirse que el *modus vivendi* se concretó gracias a los autoritarismos de ambas cúpulas del acuerdo, puede igualmente afirmarse que a pesar de la organización corporativa del Estado reforzada en 1929, cambió la relación de éste con la ciudadanía y que en la institución eclesial se vivió también un cambio de relación al principio imperceptible dentro de la categoría moral de *obediencia*. La atmósfera de secreto en la que tuvieron que concentrarse las conversaciones y sus resultados afectó —y en cierto modo todavía afecta— la imagen de los miembros del Episcopado que tomaron parte en la configuración del *modus vivendi*.

3.- Al ritmo del siglo XX: complejización de los elementos culturales mexicanos.⁴

Los cambios en la relación entre el Estado y la Iglesia católica al ritmo del siglo XX mexicano—tensiones extremas, distensión, “tolerancia”, “letra muerta” en las leyes, modificaciones constitucionales—no pueden, sin embargo, ser interpretados sólo como resultados de negociaciones cupulares o de cambios en los escenarios internacionales, sino de multiplicidad de elementos.

El campo interpretativo menos inadecuado para una visión de largo alcance, es el de la *cultura*, con sus permanencias y alteraciones. La cultura podemos más bien describirla que definirla, al captar y analizar en el paso de la historia “los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida” de un conjunto humano en camino.⁵

A partir de 1940, en los años del llamado “desarrollo estabilizador” y en los que han seguido de la mano de nuestra modernidad inacabada, los elementos indicados han estado afectados por una capacidad mayor de movilidad gracias a las vías de comunicación modernizadas y a una redistribución continua y poco planificada de la

⁴ Una obra colectiva publicada recientemente da aportaciones de interés en esta línea: Mario Arriagada Cuadriello/ Marta Tawil Kuri (eds.) *El fin del sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, El Colegio de México, México 2013. Son especialmente ricos en aportaciones: Elizabeth Shakman Kurd, *Secularismos comparados y globalización*, pp. 23-33. Mario Arriagada Cuadriello, *Una nueva misión para una vieja Iglesia. Redes católicas de ayuda humanitaria*, pp. 35-67. Luis E. Lugo, *Religión y movilidad humana. La diáspora mexicana*, pp. 69-90. Jean-Pierre Bastian, *Pluralización religiosa y lógica de mercado en América Latina*, pp. 91-112 y Miguel Lisbona Guillén, *Libertad de creencia, comunitarismo y tolerancia*, pp. 113-127.

⁵ El texto entrecomillado corresponde a: Paulo VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, n. 19.

población con predominancia de la cultura urbana sobre la rural, quedando esta última en situación cada vez más marginal. Además, la cobertura en ampliación de los medios masivos de comunicación y sus dos “olas”: la de los electrónicos con emisión controlada (radio y televisión) y la de los medios interactivos, a la vez que ha acortado las distancias para el conocimiento y el diálogo posible, ha aumentado la indecisión y la ansiedad ante el caudal inmenso de datos, ha puesto de relieve la fragilidad y provisionalidad de muchas posiciones y a través de la opción a base del “gusto” ha abierto la puerta a la suplencia de la ética por la estética.

El mayor espacio para las decisiones individuales y la posibilidad mayor de emitir y recibir mensajes de manipulación psicológica por los medios electrónicos han afectado sin duda a la comunidad católica como han afectado y afectan a toda entidad con pretensiones de compartir pensamientos y objetivos comunes comenzando por la familia y los sistemas educativos. Por algo la política y los políticos se han convertido en “imágenes” virtuales.

Desde la perspectiva religiosa de los elementos de la cultura, existe un fenómeno que de modo visionario fue captado por el novelista francés Georges Bernanos en su *Journal d'un curé de campagne* de 1936 y planteado en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla en 1979: la secularización de la cultura y de las culturas.⁶ Este fenómeno, que en estas líneas no lo comprendo privilegiando sus perfiles políticos,⁷ está presente en las mutaciones del campo religioso mexicano y puede observarse, por ejemplo, en la degradación de la religiosidad popular, en la elección del nombre de los infantes y la edad en aumento en que se presentan al bautismo, en la “pentecostalización” de las iglesias protestantes históricas y en la respuesta que nuevos grupos religiosos o parareligiosos dan al sentimiento de desarraigo y ausencia sobre todo de quienes viven en los márgenes urbanos. Sobran los ejemplos de “retiros

⁶ Así, por ejemplo: “Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano.” (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, enero de 1979, n. 469.)

⁷ Estos perfiles son descritos por Elizabeth Shakman: “[...] el secularismo no es un espacio neutral o una forma de política que surge en forma natural una vez que la religión se privatiza, se reduce o se desplaza del todo. No es la ausencia de ideología. Es más bien un acuerdo político y legal, una serie de proyectos, sensibilidades, afirmaciones y hábitos políticos que generan lo que se entiende como ‘la separación de la Iglesia y el Estado’, la definición y el lugar de la religión en las sociedades modernas, lo que se considera parte de políticas democráticas normales, etcétera. (Véase *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton 2008.)” *Secularismos comparados y globalización*, en: *El fin de un sueño secular*, 24s. Un breve artículo de controversia es: Cathleen Kaveny, *Is the Government defining religion?*, *Commonweal*, January 10, 2013.

espirituales” de indefinida identidad y de grupos de autoayuda y autoflagelación igualmente indefinidos que cubren vacíos afectivos y nostalgias comunitarias.

Un acercamiento menos ingenuo a los fundamentalismos religiosos nos lleva a comprenderlos como movimientos con una fuerte dosis de antiseccularización: replegados sobre sí mismos a modo contracultural, dados a la elección “a la carta” de elementos bíblicos e intelectuales, agobiados sobre todo por la dificultad de encontrarle sentido a la realidad del mal. De ahí que se apeguen a un liderazgo dotado de fuerza psicológica, a doctrinas mesiánicas y apocalípticas, a métodos que pueden llegar a producir histeria colectiva y que privilegien la acción del demonio y la necesidad de exorcismos.

Es evidente que estos fenómenos de mutación de la cultura han tocado el estilo tradicional de relación entre lo religioso, la sociedad y el Estado y, dentro del campo religioso, la ubicación de la Iglesia católica en la nación. Es evidente también que una mezcla curiosa de secularización e incluso vaciamiento de los contenidos religiosos católicos y antiseccularización, se han dado en ciertos movimientos e instituciones eclesiales como, por ejemplo, algunos experimentos realizados con contenidos seleccionados de reflexiones teológicas sobre “cautiverio y liberación” en la década de 1980 y, en otro extremo, los Legionarios de Cristo y el “Regnum Christi,” instituciones dirigidas a sectores “especiales” de la sociedad. Las líneas orientadoras de estos fenómenos socioreligiosos, me parece que bien pueden ser analizadas desde el enfoque que el Papa Francisco ha llamado “mundanidad espiritual.”⁸

La pluralización religiosa y la complejización de las relaciones en la sociedad nacional e internacional tenían que conducir al Estado mexicano a una modificación del estatuto jurídico de la religión y las entidades religiosas, a pesar de las presiones contrarias. En la exposición de motivos de 1992 para la Ley de Asociaciones Religiosas se mencionó “conciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad en la efectiva libertad de creencias.” Esa frase, correcta desde algún punto de vista y los resultados en la legislación, dejaron a medias el camino hacia una plena libertad religiosa que no se detiene en el campo de las ideas y de las creencias internas, sino abarca también el espacio social. Un análisis sobre las mutaciones históricas de las fronteras entre lo público y lo privado podrá ayudar sin duda.

⁸ Un acercamiento básico al pensamiento del Papa Francisco sobre todo en su etapa de arzobispo de Buenos Aires: Jorge Mario Bergoglio/ Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Debate, México 2013. (Ed. original: Editorial Suramericana, Buenos Aires 2010).

La Iglesia católica, de orígenes premodernos como el judaísmo y por consiguiente ligada a una *tradición* con elementos fundacionales que no se consideran sujetos a negociación, posee una singularidad que ha de ser tomada en cuenta en todo acercamiento analítico, a causa de sus condiciones internas de organización y algunas peculiaridades que no son similares a otras entidades religiosas (por ejemplo el contenido doctrinal que rebasa los límites de una “creencia” especializada, su carácter internacional y a la vez enraizada en la trama de la historia de muchos pueblos, las personalidades distintas de los Papas al ritmo del tiempo, su jerarquía y disciplina, su tradición pluricentenaria, el sistema de reflexión colegial (concilios, sínodos, conferencias del episcopado, congresos, etc.), el parteaguas del Concilio Vaticano II, la formación larga y de carácter universitario de sus ministros, entre otros elementos.)

Por consiguiente, la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la repetición sin intento de profundización sobre “la pérdida de fieles” o los “escándalos”, así como el puntillismo jurídico (el caso de la “república laica” de una reciente e inútil reforma constitucional)⁹ sólo remotamente se acercan a la comprensión de una entidad que desborda la definición de una “asociación religiosa.” Hace falta un instrumental plurimorfo para tener un acercamiento menos inadecuado.

Aquí he hecho solamente un apunte. Queda delante una larga y emocionante tarea.



⁹ Escribí sobre este tema: *Una república laica*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 2010.