

CRISIS POLÍTICA Y LAICIDAD: RELACIONES ESTADO-IGLESIA 1908-1917

Franco SAVARINO

INTRODUCCIÓN

En la crisis y transición política de los años noventa del siglo xx, culminada con el relevo de la presidencia de la república por el PAN, destacó el papel de la Iglesia y de la religión católica. Desde las reformas constitucionales de 1992 a la emersión de manifestaciones religiosas en el espacio público y una presencia más visible del clero en el mismo, se percibe a lo largo de una década un cambio profundo en la tradición laica iniciada a mediados del siglo xix. Los símbolos católicos se vuelven más patentes, los políticos más a menudo se declaran católicos (y actúan como tales), y se advierte una inspiración (o injerencia) religiosa en algunos debates políticos, amén de la intervención explícita (y polémica) de obispos y organizaciones católicas, incluso en las contiendas electorales.⁵⁰⁷ Esta reaparición del catolicismo ha suscitado alarmas especialmente entre algunos intelectuales y entre los políticos de la tradición del PRI, quienes han señalado el peligro para el Estado laico ante el regreso del clericalismo reaccionario.⁵⁰⁸

Si retrocedemos en el tiempo al comienzo del mismo siglo, observamos otra transición política donde también es relevante la presencia y el rol de la Iglesia y del catolicismo. Me refero al período de la Revolución mexicana, enmarcado entre la crisis de 1908 y la redacción de la Constitución de 1917.

⁵⁰⁷ Cfr. Pedro Quintino, “Repensar la laicidad ante el regreso de lo religioso a la esfera pública”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *Del conflicto a la conciliación: Estado e Iglesia en México, siglo xx*, México, El Colegio de Chihuahua-AHCALC, 2006, pp. 145-158.

⁵⁰⁸ Cfr. sobre este tema Franco SAVARINO y Andrea MUTOLO (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, M. A. Porrúa-Cámara de Diputados-ITESM, 2008.

La elección de estas fechas no es arbitraria, pues la primera se refiere a la famosa entrevista Díaz-Creelman que inaugura a la crisis política nacional, y la segunda a la secuela legislativa de la revolución. Estas fechas enmarcan un proceso de cambio fundamental en la organización del Estado, la sociedad y la cultura nacional, que incluye por supuesto el aspecto religioso, la posición del clero católico y posiblemente la afirmación de un nuevo proyecto nacional (católico). Es un cambio radical en sentido opuesto al que se observa más tarde en 1992-2000: aquí el anticlericalismo desata su furia, el laicismo del Estado se refuerza, el catolicismo es expulsado del espacio público, denostado y excluido de la enseñanza, y la Iglesia católica humillada, reducida y acosada por una clase política francamente hostil. Algunos años más tarde el enfrentamiento entre Estado e Iglesia llevará el país a la guerra civil (1926-1929).

El contraste entre estos dos períodos de la historia nacional no puede ser más impresionante, sobre todo en esta perspectiva que he señalado. Sobran las preguntas y los elementos para reflexionar. ¿Qué fue lo que motivó esta embestida anticlerical y secularizadora de la revolución mexicana? ¿Cuáles actores además de la Iglesia y el Estado se vieron involucrados? ¿Qué mutaciones crearon el terreno propicio para los cambios? Las investigaciones históricas han abordado la mayoría de estos problemas y ofrecido perspectivas de análisis, introduciendo la dimensión religiosa entre los ejes temáticos para estudiar el siglo xx. Los autores más destacados, desde Jean Meyer a Manuel Ceballos Ramírez, Manuel Olimón, Miguel Romero de Solís, Roberto Blancarte, Martha Eugenia García Ugarte y otros han desmenuzado diversas problemáticas y aportado una gran cantidad de elementos que han facilitado el trazo de síntesis más amplias.⁵⁰⁹ Pero no es mi propósito hacer ahora un resumen historiográfico o proponer una nueva visión sintética, más bien aportaré algunos elementos de reflexión para comprender el significado de la transición 1908-1917, en la perspectiva de lo que ocurrirá casi un siglo más tarde. Aprovecharé los estudios que hice en los años noventa sobre la

⁵⁰⁹ Cfr. Adrian Bantjes, "Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: una visión historiográfica de conjunto", *Prohistoria*, 1 enero 2002, en <http://www.articlearchives.com/humanities-social-science/religion/1068060-1.html> <1 junio 2009>. Desde finales de la década de 1990 el "reduccionismo" en la cuestión religiosa (y en general, la cultura popular) durante el período revolucionario se puede considerar superado. En la actualidad, la religión como factor independiente y central aparece en un gran número de estudios.

transición revolucionaria en el estado de Yucatán, que proporcionan diversos elementos útiles para proseguir en las investigaciones sobre la temática de las relaciones Estado-Iglesia en México.⁵¹⁰

EL OCASO DE LA CONCILIACIÓN PORFIRISTA

En su alocución en París en julio de 1900 en el Congreso Internacional de las Obras Católicas el obispo Montes de Oca había señalado la buena relación de la Iglesia con el Estado mexicano, en el marco de la política conciliadora del presidente Porfirio Díaz. Estas declaraciones llamaron la atención del público sobre el estado del catolicismo y la Iglesia cuarenta años después de la promulgación de las Leyes de Reforma. Los católicos reconocieron los progresos hechos en las décadas anteriores, la extensión de la educación religiosa, el apostolado, la vivaz práctica religiosa popular y la expansión del catolicismo social entre los trabajadores en el espíritu de la *Rerum Novarum*.⁵¹¹ La Coronación de la Virgen de Guadalupe en 1895 y los numerosos congresos católicos de la primera década del siglo xx eran también la muestra visible de un catolicismo activo y protagónico, amén de la persistencia de una vivaz religiosidad popular.

En los ambientes liberales radicales sin embargo las palabras de Montes de Oca sonaron como una alarma, y fueron una llamada de atención sobre la cuestión de la conciliación porfirista. El *Diario del Hogar* se hace vocero de la indignación de la opinión pública “que ve en el clero al antiguo, al presente y al futuro enemigo de la paz, el orden y el progreso”.⁵¹²

Porfirio Díaz había implementado una política deliberada de acercamiento a la Iglesia, buscando la paz política y social, para lograr la estabilidad del país necesaria a la modernización nacional.⁵¹³ De este modo, en palabras de Emilio Rabasa, “La Iglesia, en vez de ser un obstáculo, se tornó un elemento favorable de acción; el clero se hizo partidario del antiguo jefe liberal [...]; los

⁵¹⁰ Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México, INEHRM, 1997.

⁵¹¹ Manuel Ceballos Ramírez, *Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

⁵¹² *El Diario del Hogar*, 26 de septiembre 1900.

⁵¹³ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 1988 (1985), vol. I, pp. 220-228.

más fervientes católicos quedaron en libertad de serle francamente adictos”.⁵¹⁴ Francisco Bulnes fue aún más directo: “El general Díaz [] reconoció la fuerza material y moral del clero [y] se propuso acabar con la tarea de destrucción de la Iglesia por el Estado”.⁵¹⁵

Los detalles de la conciliación porfiriana son bien conocidos: suspensión de la aplicación de la legislación anticlerical, visto bueno para la expansión del aparato educativo y de apostolado católico, excelentes relaciones entre autoridades políticas y jerarquía eclesiástica, que incluyeron la amistad personal entre Díaz y algunos preladados como Eulogio Gillow (arzobispo de Oaxaca), aumento del número de las diócesis e incremento numérico del clero. En algunas regiones se llegó más lejos, y la conciliación se volvió *colaboración*. Aquí la Iglesia tenía que contribuir a la obra educativa y civilizadora en regiones marginales y fronterizas donde predominaban poblaciones indígenas semindependientes. En Yucatán la Iglesia ayudó en la pacificación de los indígenas mayas del oriente peninsular y en la tranquilidad de la zona fronteriza.⁵¹⁶ En el Norte, los misioneros se dedicaron activamente a la evangelización entre los indios Yaqui y Tarahumara.⁵¹⁷ Las aperturas de la Iglesia mexicana hacia el Estado laico de tradición liberal son también congruentes con la política del Vaticano en Italia, tendiente a relajar pragmáticamente el *non expedit* y alentar la presencia de los católicos en la vida política y social del país, en vista de una solución a la *Questione romana* y a impedir el avance del socialismo.⁵¹⁸

El ocaso de la conciliación porfiriana ocurrió por diversas razones, no solamente por la reacción de las minorías “jacobinas” ante el compromiso Iglesia-dictadura, como se suele pensar generalmente. Desde la Iglesia en efecto provenía una crítica al régimen enfocada en la “cuestión social”, traducida en debates, proyectos y acciones vueltas a enfrentar el problema de la pobreza, la marginación y las duras condiciones de trabajo de los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Si la alta jerarquía se mostraba generalmente satisfecha

⁵¹⁴ Emilio Rabasa, *La evolución histórica de México*, México, UNAM-Porrúa, 1986 (1920), p. 157.

⁵¹⁵ Cfr. Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, Contenido, 1992 (1920), p. 91.

⁵¹⁶ Cfr. Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo...*, *op. cit.*, pp. 189-216.

⁵¹⁷ Massimo De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 75-96.

⁵¹⁸ Cfr. Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, IMDOSOC-ICTE, 2007.

con la paz porfirista y poco entusiasta con el espíritu de la *Rerum Novarum*,⁵¹⁹ había católicos que denunciaban las injusticias y querían dar una respuesta a los graves problemas sociales del País.

Otra vertiente importante pero poco considerada de la crisis de la conciliación es la reacción popular a la modernización, el clericalismo y la centralización religiosa implementados desde arriba y alentados desde Roma. La importancia de este fenómeno resultó evidente desde mi investigación sobre el arzobispado de Yucatán. ¿En qué consistió y cómo se expresó esta reacción popular? Ante todo es necesario conocer la realidad de la práctica religiosa y la actuación de la Iglesia en este período.

La religión católica tiene dos vertientes, la *institucional* y la *popular*. La primera depende de la jerarquía católica, un sistema sacerdotal centralizado que elabora la doctrina ortodoxa y administra el culto oficial. La otra vertiente era subyacente, no doctrinaria y más vinculada a las prácticas del culto y a la experiencia religiosa cotidiana. El catolicismo, que es una forma religiosa sumamente integradora, permite de hecho la reproducción de múltiples formas de acercamiento a lo sagrado, manifestando una tolerancia que deja más libre la expresión religiosa en los niveles inferiores, con tal que no se cuestione la supremacía del clero como intermediario y la unicidad de la doctrina elaborada en la esfera superior de la Iglesia. Esta situación fue la norma durante siglos, hasta que al comienzo del siglo xx la Iglesia decide volver más ortodoxo y centralizado el culto religioso, y en consecuencia afecta la religiosidad popular, especialmente en regiones donde predomina el culto comunitario (enfocado en los santos patronos), el sincretismo y una gestión semiautónoma de la práctica religiosa.

En la primera década del siglo xx la Iglesia apunta a modernizar el culto católico, envía misioneros en áreas marginadas, incorpora más sacerdotes extranjeros entre sus filas (hombres ajenos a la cultura local y menos tolerantes hacia las prácticas religiosas populares), reforma en sentido centralizador la vida diocesana y le exige a la población rural más ortodoxia en la gestión del culto religioso. Estos desarrollos son, en su mayoría, perfectamente congruentes con la conciliación porfiriana. Apuntan, en efecto, a civilizar las costumbres, propagar la educación cívica, fortalecer la identidad nacional y

⁵¹⁹ En 1891 el obispo de Yucatán Crescencio Carrillo y Ancona fue el único de los 23 obispos mexicanos que se atrevió a publicar el texto de la encíclica *Rerum Novarum*, considerada demasiado "socialista".

fomentar la disciplina social, estos puntos son explícitos en las conclusiones del IV Congreso Católico de Oaxaca de 1909.⁵²⁰ En el Estado de Yucatán se observa un evidente paralelismo entre la acción del Gobierno y la de la Iglesia, especialmente durante la administración del gobernador Olegario Molina y del arzobispo Martín Tritshler, que denominé “alianza progresista”. La numerosa población indígena rural, la presencia de indios “rebeldes” en la frontera oriental del Estado, la masa de peones que trabajaban en las haciendas henequeneras favorecían de manera particular la colaboración entre el Estado y la Iglesia para pacificar, civilizar, educar y nacionalizar la población de la entidad y del territorio diocesano.⁵²¹

Esta embestida modernizadora fue la causa principal de un descontento que cobró auge durante los últimos años del porfiriato, cuando a la crisis económica se sumaron temporadas de malas cosechas, a partir de 1908. En 1909-1910 el terreno estaba abonado para el derrumbe del régimen y la llegada de un nuevo orden precedido por un largo período de desorden, donde se expresaría con fuerza el anticlericalismo. Las minorías “jacobinas” de los masones, los socialistas y los anarquistas encontrarán entonces una audiencia más amplia para sus renovados ataques al clero y a la religión, y podrán expresarse y actuar de acuerdo con sus postulados laicistas radicales.

LA EMERSIÓN DEL ANTICLERICALISMO

El anticlericalismo es —de acuerdo con Álvaro Matute- la “quinta” dimensión de la revolución mexicana. Expresa el rechazo de la conciliación porfiriana,

⁵²⁰ *Conclusiones del Cuarto Congreso Católico Nacional*, acuerdos n°8, 45, 46, 64, 93, 135, 148, 161, 166, cit. en Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo...*, *op. cit.*, p. 225.

⁵²¹ Franco Savarino, “Catolicismo y formación del estado en Yucatán, 1900-1914”, *Revista Mexicana de Sociología*, n° 3, julio-septiembre 1995, pp. 157-174; Franco Savarino, “Religión y sociedad en Yucatán durante el Porfiriato (1891-1911)”, *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 3, enero-marzo 1997, pp. 617-651. La diócesis de Yucatán hacia 1900 coincidía a *grosso modo* con el territorio del Estado homónimo. Fue sufragánea de México hasta 1891, cuando pasó a ser sufragánea de la recién creada arquidiócesis de Oaxaca. En 1895 se creó la nueva diócesis de Campeche con parroquias tomadas de Yucatán. Fue elevada al rango de arquidiócesis el 11 de noviembre 1906 y en 1913 contaba con un seminario y 30 estudiantes, 32 escuelas parroquiales y 9 colegios católicos, con 6738 estudiantes. Los grupos protestantes —también activos en la región- en esa época erigieron 3 colegios con 79 estudiantes y 2 iglesias.

es un paso ulterior en la construcción del Estado moderno y manifiesta una faceta importante del cambio cultural de la revolución nacional.⁵²²

De entrada puede parecer paradójico que en México se desatara un anticlericalismo tan exacerbado que llevará, en los años veinte, a una sangrienta guerra civil que afectará gravemente la reputación internacional del País. Al fin y al cabo el Estado mexicano durante el porfiriato siguió siendo laico, apegado a los principios de la Reforma y comprometido con las ideas liberales. La Iglesia se recuperó de la debacle decimonónica pero nunca llegó a restablecer su hegemonía colonial, por ejemplo no pudo impedir el establecimiento y expansión de las iglesias protestantes y la extensión de la red de las logias masónicas. El compromiso político con el régimen era evidente para todos pero fue equilibrado con la presencia de un catolicismo social a menudo muy crítico, reformista e innovador.

La realidad en efecto es compleja, pues existen dos vertientes para comprender el anticlericalismo de la época revolucionaria: una es la *ideología*, la otra es la *razón de Estado*. La primera es la continuación de una corriente nunca extinguida de pensamiento anticlerical y anticatólico que proviene desde la Ilustración y se expresa en varios momentos en el siglo XIX. Es patrimonio de la masonería, impregna el liberalismo decimonónico y formará parte integral de la cultura anarquista. La segunda vertiente se refiere a la relación triangular Estado-Iglesia-sociedad. Desde el siglo XIX se prospecta un replanteamiento de esta relación, con la disminución de las funciones públicas de la Iglesia a favor del Estado nacional, especialmente alrededor de la educación, la salud y la organización del tiempo de las masas populares.

El anticlericalismo de la “razón de Estado” es funcional y pragmático, ataca a la Iglesia solo cuando y en la medida que es considerado necesario para asegurar al Estado nacional el control de determinadas actividades públicas, para avanzar hacia un grado ulterior de laicidad, según lo que se juzga conveniente en su momento. Es el anticlericalismo típico de Carranza, Cabrera, Alvarado y Obregón, diferente del anticlericalismo más ideológico de los Flores Magón, Elías Calles, Portes Gil y Garrido Canabal. No siempre es posible establecer una distinción tajante entre estos dos tipos de anticlericalismo, pues están solapados y coexistentes a menudo en los mismos personajes quienes oscilan entre una y otra vertiente, sin embargo esta es una separación útil

⁵²² Álvaro Matute, “El anticlericalismo, ¿quinta revolución?”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México, op. cit.*, pp. 29-37.

para comprender el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en la primera mitad del siglo xx.

El anticlericalismo “ideológico” se desata en diversos momentos, sobre todo durante la revolución constitucionalista, y en los años del gobierno de Elías Calles y el Maximato. Estos períodos son salpicados de episodios sobresalientes, como la quema de imágenes religiosas en Yucatán durante el gobierno militar de Salvador Alvarado, los asesinatos de sacerdotes y militantes católicos durante el conflicto religioso y la delirante experiencia anticlerical de Garrido Canabal en Tabasco.

Se podría hacer un recuento largo de las “persecuciones” y los “martirios”, como lo hacen muchas publicaciones católicas (hagiográficas y martiriológicas), con abundancia de detalles anecdóticos. Hay un anticlericalismo “espontáneo” que se manifiesta como iconoclasia y lleva a la destrucción de imágenes religiosas, confesionarios y objetos de culto, así como a las burlas anticlericales y al hostigamiento de los sacerdotes. En algunos estados como Yucatán, Veracruz y Jalisco se llega incluso a la implementación de metódicas “campañas desfanatizadoras” que consistían en acciones coordinadas vueltas a erradicar a lo que los revolucionarios se referían como “supersticiones” y “fanatismo”.⁵²³ La “desfanatización” —fuera las regiones occidentales más católicas— no encuentra una resistencia decidida por parte de la población rural, por el menor grado de integración religiosa de los feligreses a la ortodoxia y a la jerarquía, y por la protesta popular contra la normalización religiosa de finales del porfiriato.

Pero más allá del lado trágicamente pintoresco de los excesos de la “desfanatización” en algunas entidades, el cuadro general que emerge en el ámbito nacional es de una intensa presión sobre la Iglesia y el pueblo católico por parte de las fuerzas gubernamentales y las minorías extremistas anticlericales. Una presión que impacta en el homicidio y la expulsión de los sacerdotes, en el cierre o destrucción de templos, en la marginación y persecución jurídica de la Iglesia y en la desvalorización del catolicismo como religión, que conlleva un alto grado de humillación psicológica. La nueva Constitución de 1917 incorpora el anticlericalismo en artículos claves que privan la Iglesia de personalidad jurídica y los sacerdotes de sus derechos políticos (art. 130), ilegalizan la educación primaria confesional (art. 3), prohíben las órdenes

⁵²³ Sobre la campaña anticlerical en Yucatán véase Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo...*, *op. cit.*, pp. 358-367.

religiosas (art. 5), nacionalizan los bienes inmuebles de la Iglesia (art. 27), y garantizan al Estado nacional el derecho a intervenir en los asuntos religiosos, y a los Estados de la Federación el derecho a limitar el número de sacerdotes en su jurisdicción (art. 129, más tarde 130). Como ocurrió con otras muchas disposiciones constitucionales, estos artículos no fueron implementados inmediatamente, pero crearon el marco para el conflicto religioso de la década siguiente.

El cuadro general que emerge del anticlericalismo entre 1914 y 1917 se sale ciertamente de un ámbito liberal y nos lleva más bien hacia el horizonte del *totalitarismo*, que se extiende en las regiones orientales y centrales de Europa entre 1917 y 1933. Una tendencia totalitaria que, sin ser adscriptible con claridad a un proyecto ideológico específico (el mexicano es un nacionalismo populista *sui generis*), tiene a la vez rasgos del comunismo y del fascismo, tal y como fue comentado o denunciado por diversos observadores en los años veinte y treinta. En mis investigaciones sobre Italia y México, encontré claros indicios de un aprecio recíproco entre los dos regímenes, el nacionalista mexicano y el fascista italiano, a pesar de que la *realpolitik* llevara las relaciones entre Estado e Iglesia hacia direcciones opuestas y que la geopolítica impusiera el patrón de las relaciones entre los dos países.⁵²⁴ En el anticlericalismo podemos encontrar una conexión clara entre las tendencias internacionales del momento y el desarrollo político mexicano.

La evolución sin embargo se arresta en cierto punto, no lleva el País hacia los excesos destructivos de España y al cenit totalitario en Alemania y en Rusia. Algo parece arrestar la progresión y el País se “normaliza”. Prevalece —igual que en Italia— la *realpolitik*, se impone la conciliación que apaga el fuego de la guerra civil (evitando así al país el trágico destino de España) y entre las nubes se divisa nuevamente una luminiscencia liberal. A pesar de que aún persiste y se manifiesta el anticlericalismo ideológico, por lo menos hasta 1937,⁵²⁵ predomina en general y cada vez más el anticlericalismo moderado,

⁵²⁴ Franco Savarino, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, SRE, 2003. En 1928 el periodista fascista Mario Appellius (corresponsal del *Popolo D'Italia*) comentó favorablemente el esfuerzo del Gobierno para modernizar al País, aunque criticara los excesos de la represión anticatólica.

⁵²⁵ Adrian Bantjes, “Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 13, invierno, 1997, pp. 87-120.

en la línea de la “razón de Estado”. El Estado postrevolucionario en efecto, una vez que ha logrado sus principales objetivos: controlar la educación y dominar el proceso de nacionalización (eliminando el proyecto nacional católico), considera que la Iglesia ya no es un enemigo peligroso. Más bien busca su ayuda en la nacionalización del petróleo, en el compromiso estratégico con Estados Unidos y en el “gran salto hacia delante” del desarrollo económico postbélico. Desde finales de los años treinta es evidente que las relaciones Estado-Iglesia se encaminan hacia la normalización. La Iglesia reconoce sus ámbitos de acción y ya no invade el espacio de pertinencia del Estado laico: se perfila un nuevo período de “conciliación” análogo a la vieja conciliación porfirista (sin que se llegue a una verdadera colaboración).

CONCLUSIONES: DOS TRANSICIONES EN PERSPECTIVA

En las dos transiciones consideradas aquí, la de 1908-1917 y la de 1992-2000, el tema de la religión y el rol de la Iglesia son centrales. En la primera, la revolución mexicana incluye una vertiente anticlerical fundamental —tal vez una quinta dimensión de la revolución misma— que expresa la exigencia de replantear radicalmente las relaciones entre el Estado, la Iglesia y la sociedad, para volver más laico el primero y más secularizada la última.

La conciliación porfirista es rechazada por representar una etapa superada de relaciones, que había dejado en pie una Iglesia ahora demasiado fuerte, un mundo católico demasiado dinámico, capaz de expresar un proyecto nacional (católico) alternativo y una religiosidad persistente y excesiva, que supuestamente impedía el despegue de una nueva etapa de la modernización nacional. Una situación en suma inaceptable para quienes abogaban por un México más moderno y en línea con los desarrollos laicos, seculares o totalitarios en auge en otros países más avanzados. Las élites (intelectuales, militantes políticas y militares) protagonistas del anticlericalismo radical e ideológico pueden actuar porque hay un anticlericalismo más difuso, que atrae o involucra directamente a una parte de los sectores sociales populares, en las ciudades y en el campo. Desde abajo, desde estos sectores de obreros, peones y campesinos, la Iglesia es vista como parte integral de un sistema político y social injusto, que es necesario superar con la acción revolucionaria de los ejércitos y del nuevo Estado laico.

El anticlericalismo y el anticatolicismo expresan también un desvío de la tradición política liberal y democrática y llevan el país al borde de un experimento

totalitario. El arresto de este proceso y la estabilización de un *modus vivendi* relativamente apacible entre el Estado y la Iglesia (de hecho casi una conciliación neoporfirista) y más libertad para la expresión de la religiosidad popular ayudan a la consolidación de un régimen laico insólitamente duradero.

La segunda transición se lleva a cabo en el marco de la democratización y lleva a criticar y superar parcialmente los elementos autoritarios y semitotalitarios provenientes de la revolución mexicana. La Iglesia católica actúa ahora como un elemento de liberalización y la cultura católica como contrapunto de un laicismo oficial considerado ahora excesivo y obsoleto, además de simulado e insincero. Así como había sucedido en la crisis porfirista, el catolicismo social (ahora reforzado y radicalizado con la teología de la liberación) contribuye a erosionar la legitimidad de un régimen rezagado en materia de derechos humanos, justicia social y libertades civiles.

Ahora sin embargo hay también una parte de la jerarquía católica que respalda el movimiento popular de protesta, y el caso del obispo de San Cristóbal Samuel Ruiz, aunque extremo, es paradigmático. La presencia física del Papa, con las repetidas visitas a México de Juan Pablo II, añade un elemento importante a la transición y actúa como punto de referencia prestigioso, carismático y catalizador. El menor compromiso del alto clero con el régimen del PRI, en fin, evita que la Iglesia se vea involucrada en el desprestigio y la deslegitimación popular de la vieja clase política. El rechazo popular al centralismo eclesiástico, al clericalismo y al conservadurismo de la jerarquía se traduce ahora en el activismo del laicado católico, en la degradación de la práctica religiosa o en la defección hacia las iglesias evangélicas.

Por su lado el estado laico, quien busca la ayuda de la Iglesia en un intento de atraer fuerzas de estabilización y conseguir un interlocutor para negociar, es embestido en cierto momento por una oleada religiosa inesperada. Esta sin embargo no logra afectar sus cimientos, no desborda por ejemplo en el espacio de la educación primaria y secundaria, que sigue siendo esencialmente patrimonio del Estado. La sociedad es más plural, independiente y secular en su perfil religioso, es posible incluso vislumbrar un proceso de de-secularización y re-sacralización en curso, que forma parte de las transformaciones de la postmodernidad.

Esto explica la ausencia de fuertes reacciones anticlericales, porque ya no se percibe una amenaza consistente a la laicidad de la *res publica*, como había sucedido en las primeras décadas del siglo xx. Además, en el ámbito de la aceptación del pluralismo religioso y cultural en general, ya no resulta posible

un repudio de la religión y esta no es ya vista como un lastre para el progreso (esto se debe también a la decadencia de la idea de Progreso y al relativismo contemporáneo). La postmodernidad, el pensamiento débil, el relativismo (inclinado al nihilismo), dejan un amplio margen para las expresiones religiosas ya sea tradicionales o nuevas.

Esta segunda transición, que es historia de ayer y tiene consecuencias visibles en nuestros días, nos da la impresión de una estabilización positiva entre los viejos contendientes, donde tanto el Estado como la Iglesia católica reconocen ámbitos de competencia y no parecen inclinados a desbordar y a imponerse, y por su lado el pueblo católico —aun mayoritario— muestra señales de una mayor madurez en términos de tolerancia, autonomía y laicidad. Sí existen minorías, grupos y personajes que no encajan en este esquema, pero son expresiones extremas y marginales que no ponen en entredicho el equilibrio establecido. El eco de las viejas pugnas de comienzos del siglo xx parece relegado en los libros de historia.