

Acuerdos y Desacuerdos entre el Estado y la Iglesia en México. Del Monopolio Católico a la Secularización y las Leyes de Libertad Religiosa

[Agreements and Disagreements between the State and the Church in Mexico. From Catholic Monopoly to Secularization and Religious Freedom Laws]

Jorge Martínez Pérez, Imelda Ortiz Medina, Adriana Macías Madero, Alberto Peña Rodríguez

Unidad Académica de Estudios de las Humanidades, Unidad Académica de Economía, Unidad Académica de Antropología, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Centro INAH Chihuahua



Resumen – Desde tiempos remotos se ha reconocido que existen dos poderes en la sociedad; el llamado poder terrenal y el espiritual. En los evangelios sinópticos, ante la maliciosa pregunta de los fariseos, Cristo emite la famosa sentencia: “...*Dad pues a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios*” [1]. El problema ha sido que, en la historia, ambos poderes no han distinguido entre lo que pertenece a César y lo que pertenece a Dios.

El presente trabajo es un análisis, a la vez que una reflexión, sobre los encuentros y los desencuentros entre el poder espiritual, en este caso la iglesia católica, y el poder terrenal en México, —expresado primero en la Corona española y posteriormente en los gobiernos independentistas, revolucionarios, posrevolucionarios y neoliberales— así como el impacto que esto ha tenido en la libertad religiosa del país.

Por ello, al principio se analiza la estrecha relación entre la Corona española y la Iglesia católica, para mostrar el enorme monopolio religioso que se estableció en la Nueva España. Luego, con la independencia del país, el papel que jugó el naciente Estado anticlerical en las relaciones Estado/Iglesia y después con la promulgación de las leyes de libertad de culto al comienzo del Estado neoliberal. Al final, el estudio concluye con el posible viraje que puede darse del laicismo hacia una sociedad no laica, hacia sistemas institucionales que, como el educativo, tengan la impronta de las religiones más grandes, hablando en términos numéricos, existentes dentro del territorio nacional.

Palabras clave – Conflictos Estado-Iglesia, laicismo, secularización, libertad religiosa, México.

Abstract – Since ancient times it has been recognized that there are two powers in society: the so-called earthly power and the spiritual power. In the Synoptic Gospels, in response to the malicious question of the Pharisees, Jesus delivered his famous phrase: “...Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's.” The problem is that, through history, neither power has distinguished between what belongs to Caesar and what belongs to God.

This work is an analysis, as well as a reflection, on the disagreements between the spiritual power, in this case the Catholic Church, and the earthly power in Mexico, —first represented in the Spanish Crown and later in the pro-independence, revolutionary, post-revolutionary and neoliberal governments — as well as the impact these encounters have had on the country's religious freedom.

First, the close relationship between the Spanish Crown and the Catholic Church is analyzed, to show the enormous religious monopoly that was established in New Spain. Then, with the independence of the country, the role played by the nascent anti-clerical State in the State/Church relations, and later with the enactment of the freedom of worship laws at the beginning of the neoliberal State. Finally, the

study discusses the possibility of a shift from secularism towards a non-secular society whose institutional systems, like the educational one, have the imprint of the largest religions, numerically speaking, existing within the national territory.

Keywords – State-Church conflicts, secularism, secularization, religious freedom, Mexico.

I. LA IMPLANTACIÓN DEL CATOLICISMO. LEGISLACIÓN SOBRE NUEVAS TIERRAS Y NUEVOS SÚBDITOS

No se puede concebir la conquista y colonización de lo que hoy es América Latina sin el binomio que conformaron la Corona Española y la Iglesia Católica, ya que ambas trabajaron de manera conjunta y complementaria para lograr el mismo fin; mientras que la Corona era la representante del poder terrenal y se erigió como tal en el nuevo continente, la iglesia lo era del poder espiritual, por ello a su llegada al nuevo mundo se propuso desaparecer los cultos autóctonos, las religiones tribales y convertir al cristianismo católico a toda la población indígena. En lo que se refiera a la Nueva España, se destruyeron los templos, llamados paganos y se construyeron capillas, adoratorios e iglesias, incluso utilizando el material de aquellos para edificar estos. La intolerancia religiosa impuesta se tradujo en prohibir la entrada de población protestante, importar libros, traducir la Biblia a lenguas autóctonas, impedir la libertad de imprenta, de expresión, de culto y asociación así como establecer cualquier medida que mantuviera el poder absoluto de la iglesia sobre las almas y los fieles. El pontífice Alejandro VI expidió en 1501, el *Regio Patronato Indiano*, el cual favorecía a la Corona pues le otorgaba, en la práctica, el dominio y el poder sobre los nuevos territorios pero sobre todo, el intervenir a voluntad y de manera pública en los asuntos de la iglesia [2].

La gestación del *Regio Patronato* fue *sui generis*. A primera vista podría pensarse que existía una relación cordial y de cooperación entre el Papa y la Corona, pero en realidad todo parece indicar que las relaciones ni siquiera eran amistosas entre ambas partes. Para Guillermo Porras [3] el origen y las características del *Regio Patronato* obedecen a tres factores fundamentales: el primero de ellos fue la premura y la presión que ejercía la Corona Española hacia la Santa Sede para obtener el *Regio Patronato*, pues apenas Cristóbal Colón hubo dado cuenta de las tierras descubiertas, la reina Isabel empezó los cabildeos para obtener la potestad sobre los dominios señalados –incluidos sus habitantes–. El

segundo, por el alto grado de desconocimiento que el papado tenía respecto de la magnitud e importancia de lo que se pedía y legislaba en cuestión y, por último, por las prerrogativas que la Corona se tomaba en la práctica, aunque éstas no fueran dictaminadas ni reconocidas en el documento señalado.

Sobre el segundo factor, podemos preguntarnos: ¿qué idea podían tener no solo la Santa Sede sino cualquier otro organismo, autoridad o persona de aquel tiempo sobre el “mundo” que recién se descubría para los ojos europeos? Ciertamente no debió ser una idea muy clara incluso para los Reyes Católicos y sus asesores, quienes fueron los más interesados y enterados de los secretos colombinos. Al firmar las Capitulaciones de Santa Fe [4], los monarcas no tenían la menor idea de la importancia del mundo por descubrir y por explotar, por ello le “otorgaron generosamente” al ligur, títulos y participaciones de la empresa que luego se vieron obligados a retirar o a incumplir¹. Morales Padrón [5] expone que Cristóbal Colón anduvo ofertando por diferentes cortes europeas su empresa para encontrar una nueva ruta que fuera al oriente por el poniente y de este modo evadir el cerco otomano establecido en el Mediterráneo.

Ni la corte inglesa, francesa o portuguesa creyeron o se interesaron en el proyecto, a excepción de la castellana. En las primeras audiencias que los monarcas españoles tuvieron con el Almirante, no aceptaron su plan, pero tampoco lo rechazaron por completo. Se deduce que vieron en él grandes beneficios a futuro, tanto fue así que el proyecto permaneció guardado para mejores tiempos, ya que la Conquista de Granada aconsejaba rechazar o dejar de lado cualquier asunto que constituyera una distracción para la misma. No obstante, Colón fue mantenido por los monarcas hasta en tanto consideraran la conveniencia de la empresa y definieran el asunto. La historia oficial dice que el genovés no sabía que a su paso para alcanzar el oriente por el occidente se encontraría con un continente ignoto, pero Morales Padrón abre la interrogante de que quizá Colón no ofreció sólo eso, sino también el acceso a una tierra firme y que el conocimiento de dicha tierra le fue dado años antes por un

¹ Aparte de los títulos de Almirante y Gobernador de todas las tierras que descubriese –títulos vitalicios y hereditarios para él y sus “*herederos e subçesores perpetualmente*”– la Corona le concedía la décima parte de las riquezas y el comercio que resultare de tales tierras, la potestad para juzgar

en todo “pleito” que se presentase sobre “todas e cualesquier mercaderías” y poder contribuir con la octava parte en la construcción de todos los “navíos que se armaren para dicho trato e negociación” y recibir esa misma octava parte en ganancias [4, pp. 1-2].

“protonauta”, un informante anónimo que estaba enterado de ella.

El “secreto de Colón” consiste en conocer la existencia de esa tierra, que dista de Canarias 450 leguas y del Cipango [Japón] 60 o 70. Esta tierra, en la primitiva idea colombina, era un apéndice de Asia, y fue la que él redescubrió en el tercer viaje (...) Colón, pues, quiere ir a la India, pero también a otra tierra firme de acá, desconocida para los europeos. Colón sabía la ruta hacia ella y la distancia en leguas hasta ella. Ese fue su secreto; y eso fue lo que ofreció a los Reyes en Santa Fe [5, p. 43].

Volviendo a los factores sobre el Regio Patronato, a los tres anteriores debemos añadir uno cuarto, señalado por Díez de Velasco [6], que permea todos los citados y es el de la debilidad de la Iglesia y, por tanto, de los sumos pontífices, frente a los monarcas de aquel tiempo. Debilidad ocasionada como consecuencia del llamado “Gran Cisma de Occidente” que convertía a los papas en marionetas de las luchas por el poder entre los soberanos de la época. En teoría, continúa Díez de Velasco, se aceptaba la voluntad papal, pero en la práctica los pactos políticos, como el Tratado de Tordesillas [7],² tenían mayor validez (modificando incluso lo estipulado en las bulas y obligando al Papa a emitir otras, acordes a lo pactado). El papado se limitaba a ser árbitro, aunque no imparcial, pues Alejandro VI (de origen valenciano) apostó por las potencias ibéricas para que se repartieran el Nuevo Mundo, trazando una línea que dividía el orbe en dos. Lo anterior, so pretexto de cristianizar a las poblaciones que se hallasen en dichas tierras. Quizá las relaciones entre el Papa y la Corona española no fueran tan amistosas. Si tal fue el caso, como todo parece indicar, no cabe duda de que Alejandro VI supo dejar de lado este detalle para darle primacía a sus, podríamos llamarles, “compatriotas”, en el reparto del Nuevo Mundo, por encima de las otras potencias de la época.

A partir de 1493 hubo cinco documentos previos a la expedición del Regio Patronato en los que se gestan, paso a paso, los acuerdos entre la Santa Sede y la Corona de Castilla, pero también en los que se sientan los privilegios y la primacía histórica que ésta última tendrá en tal legislación. Porras [3] señala que el concepto de derecho patronal manejado por el Vaticano se hizo coincidir, a la fuerza, con

el concepto de patronato que se manejaba en las *partidas* de la legislación castellana en las que se equipara al Patronato con el “Padre de carga”, quien tiene a su cargo la hacienda del hijo pero también tiene la obligación de criarlo y “guardarlo” y que tal actitud paternal fue, finalmente, la que prevaleció en el Patronato Indiano.

El Patronato establecía tres obligaciones y tres derechos. Las obligaciones eran: donar el terreno, construir la Iglesia y proporcionar la renta para el sustento de los clérigos. Los derechos: «*La Vna, es honrra: la otra, es pro, que deue auer ende: la tercera, cuydado, e trabajo que deue auer*» [3, p. 757]. En los derechos no estaba comprendido el *ius nominandi* o derecho de presentación, que se trataba por separado, pero que, según el autor, aun no se ajustaba a los términos jurídicos castellanos ni a los deseos de la Corona. Fue así como, en 1508, se obtuvo la bula *universalis ecclesiae*, otorgada por el Papa Julio II, en la que se satisfacían los términos adecuados al derecho castellano. Dicha bula dictaminaba:

...concedemos al Rey Fernando y a la Reina Juana, y al rey de Castilla y de León, que por tiempo fuere, que nadie, sin su expreso consentimiento, pueda construir, edificar ni erigir iglesias grandes en dichas islas y tierras adquiridas o que en adelante se adquirieren; y concedemos el derecho de Patronato, y de presentar personas idóneas para cualesquiera iglesias catedrales, monasterios, dignidades, colegiats y otros cualesquiera beneficios eclesiásticos y lugares píos [3, p. 757].

Todo lo anterior se resume en que al patrón se le reconocían tres privilegios: el de autorización de templos grandes, el patronato –entendido a la manera castellana– y el de presentación. Fuera de estos, el resto eran regalías que la Corona siempre tomó de la manera más discrecional posible. Tanto fue así que ya para 1574, Felipe II expidió una cédula al virrey de la Nueva España en la que la introducción es bastante elocuente de lo que señala el contenido de la misma:

el derecho de patronazgo ecclesiastico nos pertenece en todo el estado de la (sic) Indias, ansi por auerse descubierto y adquerido aquel nueuo orbe, y edificado en el, y dotado en el las yglesias y monasterios a nuestra costa, y de los Reyes Catolicos nuestros antecessores, como por auersenos concedido por bulas de los Sumos

² Que en realidad son dos tratados, pero mientras que el primero se refiere a temas africanos, el segundo trata propiamente del descubrimiento colombino y asuntos relacionados al mismo.

Pontifices, concedidas de su propio motu [3, p. 765].

Aclara el autor que, en términos jurídicos, el Patronato no es producto ni puede derivarse del descubrimiento ni de la conquista de América, sino que fueron títulos que adujo la corona para reclamar su derecho a las Indias. Tampoco la construcción y dotación de iglesias hacen referencia al patronato, sino que únicamente recuerdan la condición, que en el derecho castellano existe, para hacerse patrón, dado que el Vaticano pudo no haberle impuesto la construcción y dotación ni cedido el derecho del diezmo a la Corona sin afectar el Patronato. Además, éste último no fue concedido *motu proprio* por el Vaticano sino a pedido expreso de los monarcas españoles. El único argumento que el autor considera como válido en la cédula del Felipe II es la referencia a las bulas papales, puesto que sólo ellas podían hacer tal concesión. Lo que dichas bulas papales tenían como fundamento teórico, en palabras de Díez era:

La doctrina de la teocracia, que planteaba que el gobierno del mundo correspondía en última instancia a Dios, siendo su intermediario el papa, y que aceptaron los monarcas castellanos y portugueses, hacía del sumo pontífice el único dotado de la legitimidad para conceder (por medio de bulas) la soberanía sobre esos territorios hasta ese momento desconocidos [6, p. 115].

Puesto que españoles y portugueses llegaron a América y se encontraron, evidentemente, una tierra sin gobernante católico definido.

Con todo, la bula *eximiae devotionis*, expedida por Alejandro VI en 1501, es el preludio de la conclusión para que la Corona tuviera manos libres en el usufructo del diezmo.

os concedemos a vosotros y a vuestros sucesores que podáis percibir y llevar lícita y libremente los dichos diezmos, en todas las islas y provincias, de todos sus vecinos y moradores y habitantes, que en ellas están, o por tiempo estuvieren... con que primero realmente y con efecto por vosotros y por vuestros sucesores, de vuestros bienes y los suyos, se haya de dar y asignar dote suficiente a las iglesias que en las dichas Indias se hubieren de erigir, con lo cual sus prelados y rectores se puedan sustentar congruamente y llevar las cargas que por tiempo incumbieren a las dichas iglesias y ejercitar cómodamente el culto divino a honra y gloria de Dios omnipotente [3, p. 766].

Finalmente, el rey Fernando obtuvo del Vaticano el privilegio de que la Corona, y no los prelados, pudiera reservarse todos los diezmos en oro, plata, metales y piedras preciosas que pudiera haber. Porras señala que al principio la Corona cumplió con la obligación de la construcción de templos, pero que al final la responsabilidad fue recayendo tanto en el clero como en la feligresía.

De ahí en adelante, el Regio Patronato se convirtió en la piedra angular para que los monarcas españoles pudieran esgrimir, interpretar y aplicar el documento casi a voluntad; se arrogaron el derecho de presentación para todo tipo de cargo religioso, grande o pequeño, para permisos de templos, desde catedrales hasta adoratorios y por supuesto, el privilegio más valioso, el del diezmo. Todo lo anterior permitió que desde un inicio la Corona interviniera radicalmente en los asuntos de la Iglesia y modificara su funcionamiento y estructura en el nuevo continente. Porras cita la opinión que tenía fray Alonso de Montúfar al quejarse en el Consejo de Indias y que nos da cuenta de hasta qué grado llegaba la situación:

...verdaderamente esta Iglesia nueva está tan opresa y avasallada de vuestro virrey y Audiencia Real, que todo es uno, porque no se hace más de lo que él quiere en estas cosas, que no le falta a vuestro visorrey sino decir misa y hacer actos pontificales [3, p. 764].

Para Masferrer [8], el Patronato fue el instrumento que le permitió a la Corona tener un papel importante en la construcción del cristianismo colonial latinoamericano al amoldar la política eclesiástica a sus intereses, dando el visto bueno o vetando las decisiones o las bulas de la Santa Sede, constituyendo un modelo de santos y vírgenes europeos e impidiendo la canonización de los locales, con lo que se construye un campo de disputa simbólico-religiosa peculiar.

II. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO MUNDO; CORONA, IGLESIA Y SECULARIZACIÓN

Cierto, la Corona se benefició grandemente de los acuerdos y colaboración con el Vaticano y ello puede dar la impresión de que fue la única beneficiada en el proceso de conquista, colonización y evangelización, pero recordemos que no menos beneficiada resultó la Iglesia católica al expandir sus territorios y feligresía ya que, de hecho, se impuso como religión única y de Estado desde la Nueva España hasta la Tierra del Fuego. Más bien el fenómeno debe verse como las dos caras de una misma moneda en el que tanto la Iglesia como la Corona se relacionan e interconectan en un *quid pro quo* que resulta provechoso para ambas; la

Corona necesitaba de la Iglesia tanto como la Iglesia de la Corona.

Por ello, la evangelización se realizó a partir de dos proyectos encontrados: el del papado, fundamentado en las órdenes mendicantes cuyo objetivo era instaurar en América el cristianismo primitivo, más utópico y ajeno a los vicios de la sociedad europea y el proyecto de la Corona, basado en el clero secular y más terrenal. Por ello se podría decir que, irónicamente, la secularización en México no se inicia a partir de la Independencia y las Leyes de Reforma sino dentro del campo religioso o de una parte del mismo y es producto de la lucha por la hegemonía entre la Iglesia y la Corona que perseguían ambas el poder terrenal y espiritual al mismo tiempo [2].

Roberto Blancarte [9] afirma que la Iglesia nunca compitió sino que siempre se subordinó y cooperó con la Corona porque jamás tuvo la cantidad suficiente de clérigos capaces de llevar a cabo sus políticas y por efectos del Regio Patronato Indiano, antes señalados. Sin embargo, consideramos que el factor de fondo fue la disputa por el poder que de inmediato se estableció entre el papado y las órdenes mendicantes, por un lado, y el clero secular y la Corona, por el otro. Entre los siglos XVI y XVII el objetivo de estos últimos era la secularización de la doctrina de dichas órdenes para someterlas a la autoridad de los obispos seculares con la anuencia del poder real para cobrar el diezmo y concentrarlo en los obispados. En el siglo XVIII el Regio Patronato fue concebido por los Borbón como regalía propia de la Corona antes que como una donación papal [2].

Esta pugna entre lo secular y lo espiritual ha mucho tiempo que ha sido objeto de análisis. Por ejemplo, para Rudolf Rocker, quien concibe que tanto la religión como la política obedecen al mismo fenómeno y tienen orígenes comunes en el poder o lo que denomina “*la voluntad de poder*”. Dicha voluntad echa sus raíces, por un lado, en el sentimiento de impotencia y dependencia del ser humano ante seres superiores, sobrenaturales, incontrolables en grado sumo y que, por el otro, el hombre, en su instinto de conservación, pretende congraciarse con ellos, utilizarlos en su beneficio. La persona o personas capaces de obtener el beneplácito de las fuerzas sobrenaturales y lograr que trabajen en su provecho o ser los representantes de sus designios en la tierra son las que tiene el poder sobre las demás. El primero que detenta un poder real e indiscutible es el sacerdote, que hace de aquél la manifestación de lo divino en el mundo terrenal. “*Así la religión estuvo confundida ya desde sus primeros comienzos precarios, del modo más íntimo, con la noción de poder, de la superioridad*

sobrenatural, de la coacción sobre los creyentes, en una palabra, con la dominación” [10, p. 46].

Para el citado autor, toda política es, en última instancia, religión y toda religión una política. La jerarquía y el grado de legitimidad de todo gobernante ante su pueblo se basa en la capacidad que éste ha tenido para hacer de su reinado un designio y voluntad de la divinidad o divinidades adoradas y temidas por sus gobernados. La máxima eficacia del poder político es hacer creer que es de origen divino y que su dominio es inevitable. Así lo demuestra la historia: Moisés y Hammurabi, al recibir directamente de Dios las tablas de la ley; en Egipto los faraones además de ser los representantes también eran hijos del sol (Ra), como Manco Capac en la mitología incaica o el Mi-kado en la japonesa; en la India, brahmanes y guerreros se concebían como nacidos de Brahama, ambas castas eran inseparables y necesarias la una para la otra en el ejercicio del gobierno.

De esta forma nació el césaro-papismo, expresión suprema del poder en la que se unen en un mismo cetro y bajo una misma persona tanto la potestad religiosa como la política; en Persia el gobernante aparecía como encarnación divina, en China Fu-hi era reconocido como emperador celestial y el Dalai-Lama en el Tíbet es tomado como la emanación de *Avalokiteshvara*, fundamental deidad tibetana, para gobernar en la tierra. Gengis-Khan, cuyo imperio se extendía sobre diversidad de pueblos y credos, utilizó prodigiosamente la religión como el medio más adecuado para su dominación y trató de camuflarse como gran sacerdote de todas y cada una de las que convivían en su imperio. De este modo se llega en occidente hasta Alejandro Magno, quien en Persia se presentó como descendiente de Zeus-Ammon e introdujo el cesarismo en Europa. De él abrevó el imperio romano, del imperio romano el papado y de éste las nacientes dinastías europeas como los Habsburgo, los Borbones, los Estuardos, etc.

Rocker [10] es claro al señalar que toda lucha entre el Estado y la Iglesia es una lucha que está en la misma esencia y comparte las mismas dinámicas del poder: el deseo de ser único e indiscutible y el oponerse a todos los límites, ya que no puede tolerar que ningún otro le compita. Cuando un poder no es lo suficientemente fuerte como para oponerse a otro, la estrategia es de colaboración, pero apenas se siente a la par, no parará hasta derrotar a su adversario o, en su defecto, ser derrotado por él. La lucha entre el poder político y el religioso no es una lucha reciente ni novedosa, hunde sus raíces apenas estos dos entes, surgidos de una misma fuente, se encuentran plenamente diferenciados entre sí. El primero tiene su ejercicio en la tierra, pero para consolidarse necesita apelar a

lo divino como fuente de legitimación, el segundo tiene su reinado en el cielo y por ello se sabe con la autoridad suficiente para manifestar su dominio en lo mundano, concluye.

Desde la reconquista española, la Iglesia y la Corona fueron estrechas colaboradoras, pues la una necesitaba de la otra y viceversa. En América volvieron a coincidir y a colaborar, ya que ambas perseguían lo mismo, si bien, sobre bases diferentes.

Tanto Masferrer [8] como Rocker [10] concuerdan en señalar que con la obra, *La ciudad de Dios*,—que por lo demás se puede ver como una actualización de *La República*, de Platón al indicarnos quiénes son las personas idóneas para ser los gobernantes y detentores del poder terrenal— San Agustín [11] es el teórico, pero también el politólogo de la Iglesia católica, que sienta las bases para hacer de ésta la elegida para gobernar tanto en los cielos como en la tierra, al concebir como designio divino que la elección y el reinado de Pedro tenga por fuerza que estar llamado a ejercer y ejecutar la voluntad divina para unir a todos los pueblos del orbe bajo una misma tiara y bajo un mismo báculo. Si la Iglesia tiene bien claro el camino señalado por el hiponense, la Corona no lo tuvo menos. En Rocker [10] la conquista del “Nuevo Continente” no se debió exclusivamente a la llamada “sed de oro”, obedecía también y de manera muy grande, a la “sed de poder” de la monarquía y conquistadores españoles cuya ideología tenía su inspiración en una novela de caballería andante, muy en boga para esos tiempos y que solo un material humano que apreciaba bien poco su vida, que se había endurecido y madurado paulatinamente en una cruel guerra de siete siglos contra los árabes, que estimaba la paz como fantasía de una época lejana y desaparecida, podía haber desarrollado el salvaje fanatismo religioso que caracterizó a los españoles de entonces, de quienes solo un puñado fue capaz de llevar a cabo la conquista de América, afirma.

Pero los poderes aliados no lo son para siempre. El que estén unidos por un mismo objetivo depende de las condiciones específicas que les impulsan a llevar a cabo dicha unidad y a mantenerla por determinado tiempo. Cabe aclarar que, en tales acuerdos, aunque las dos partes salgan favorecidas, generalmente una es la que lleva el beneficio mayor y también la hegemonía sobre la otra. En el cabildeo realizado por la Corona, ésta logró sacar la parte principal y consiguió que sus intereses fundamentales fueran los que prevalecieran. Por ello podemos decir que, en lo que respecta a la separación Iglesia-Estado en México, la monarquía inició y contribuyó para que los gobiernos independentistas

continuaran y concretaran el proceso de secularización aunque cada uno en diferentes épocas y por razones distintas [2].

Y ciertamente, esta lucha se manifestó desde hace mucho tiempo, ya teniendo como representante del poder secular a la Corona, ya a los gobiernos independentistas de corte liberal.

El estado se concebirá como uno solo dentro de él mismo, es decir, que la Iglesia debía separarse del ámbito temporal y ejercer únicamente su patronato sobre las almas. Esta idea será el centro de discusión que ocupará los debates del siglo XIX. Así, no sólo las órdenes mendicantes serán sujetas a restricciones. El clero secular sufrió la confiscación de la tercera parte que beneficiaba al gasto corriente de las catedrales, y la corona demandó soberanía sobre el producto de las vacantes, es decir, designaría las vacantes de altos jerarcas eclesiásticos. En 1786 mediante la Real Ordenanza de Intendentes, la administración y control de los diezmos pasó a las manos de las autoridades civiles a través de las ‘Juntas de Diezmos’ y un nuevo impuesto del 15% gravó los bienes raíces y capitales eclesiásticos. En 1804, mediante la consolidación de vales reales, la corona expropió los caudales de las corporaciones eclesiásticas y comunidades indígenas y los capitales de las capellanías que eran administradas por el clero secular [12, p. 2].

Lo anterior nos pone de manifiesto las claras pugnas entre el poder secular y el eclesiástico que se han producido a lo largo de la historia del país.

III. LAS PUGNAS Y LOS PACTOS ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA

3.1. Las anticlericales Leyes de Reforma

Para Porras [3], con la independencia del país las nuevas autoridades de la República quisieron seguir usufructuando el Patronato como lo había utilizado la Corona, pero sin habérseles concedido. Más aún, el Vaticano ni siquiera reconocía a la Iglesia americana por el aislamiento en que la había tenido durante tanto tiempo la Corte Española. Masferrer [8] agrega que, sin embargo, la Santa Sede sí reconoció, *de facto*, distintas formas de patronatos a lo largo de los países de la América independiente, con sus peculiaridades locales dada la correlación de fuerzas entre liberales y conservadores. Ello debido a que tampoco le

interesaba, ni le convenía, una ruptura radical. La ventaja de la Iglesia fue realizar un rompimiento a medias porque no estaba interesada en repetir con ningún gobierno una relación de subordinación, que tanto le costó, como la que tuvo con la Corona.

Tampoco le convenía un quiebre más radical con los poderes terrenales, pues con ello podía abrir espacios a luteranos y reformistas, plegándose así a la libertad de cultos y, por el contrario, su legitimación se llevaría a cabo a partir de la conformación de sistemas religiosos nacionales, regionales y locales. Para el caso de México, lo positivo del conflicto Iglesia-Estado y de la confiscación de los bienes que sufrió la institución religiosa por parte de este último, radicó en que aquella pudo alejarse totalmente de los fracasos del Estado, lo que le dio manos libres para la construcción del campo religioso como esfera separada, independiente e incluso antagonica a lo político y, con ello, se auto-obligó a redefinirse y apoyarse en sí misma y en su propia feligresía. Es muy ilustrativa al respecto la opinión de Díez de Velasco [6] pues, aunque la expresa para el contexto español, se puede aplicar para cualquier otro país:

La separación de Iglesia y Estado, que se estima como uno de los fundamentos de la modernidad, y que generalmente se considera como una liberación por parte del poder político de las injerencias religiosas, se podría entender también, desde un enfoque distinto, como la liberación por parte de la religión del sometimiento a las exigencias de las autoridades políticas, una práctica que si bien comenzó con el emperador Constantino, será con Teodosio con quien se profundice [6, p. 97].

Para Masferrer [8], la otra hipótesis, retomada de Lévi-Strauss, es que el proceso obedeció a que el Estado nacional latinoamericano no podía hacerse al margen “del otro” sino constituirse en un “*sistema de mitades estructurales no localizadas*”, en la que cada parte ejercía su poder en distinto ámbito: el uno en lo político, la otra en lo religioso. Para dicho autor, no obstante, después de la independencia del país, el catolicismo mexicano se desarrolló como continuación de la contrarreforma europea y sobre los presupuestos de concebirse como Iglesia de Estado, subordinada al rey de España a partir del poder que le confería a este último el Regio Patronato. Por ello, los insurgentes la considerarán

como el otro enemigo a vencer a fin de lograr el establecimiento de una República verdaderamente independiente y democrática.

Además, en los dos conflictos armados; Independencia y Revolución, la iglesia tomó partido con los conservadores, consecuentemente fue percibida como enemigo y obstáculo para los gobiernos surgidos de ambas guerras, además de que, como beneficio adicional, el ir en contra de aquella les reportó ganancias en lo económico y material. Tal fue el propósito de las leyes expropiatorias, de confiscación y desamortización en 1833, expedidas por el Vicepresidente Valentín Gómez Farías, la Ley Lerdo de 1857, las que fueron complementadas en 1859 para quitar fueros y privilegios al clero, todo lo cual concluirá con las Leyes de Reforma [13] y la separación Estado/Iglesia³

La situación cambió durante el llamado “*Porfiriato*”⁴ cuando la iglesia es incorporada *de facto*, aunque no *de iure*, en el proyecto positivista y organicista de la vida nacional por el presidente Díaz, colaborando de manera estrecha con el poder civil, pero mientras su importancia crecía y se hacía más evidente su presencia, constitucionalmente nunca fue reconocida ni modificada la Carta Magna a fin de otorgarle la personalidad jurídica de la que carecía. A este fenómeno, de existencia e importancia real pero no legal, de acuerdos implícitos entre la iglesia y todas las esferas del gobierno, se le conoce como el *Modus Vivendi*, que implica la prevalencia y observancia de las Leyes de Reforma siempre y cuando no interfiriesen con la vida y actividades religiosas, lo cual favoreció en gran medida al ente católico para rehacerse y reorganizarse al grado de seguir manteniendo el monopolio religioso y continuar siendo la religión de Estado dentro del territorio nacional. Con el paso del tiempo la Iglesia reclamará más privilegios pero el Estado se negará a otorgárselos. Al final de la revolución de 1910 se iniciará a otro enfrentamiento entre ambos entes para delimitar, nuevamente, el poder de cada uno de ellos [2].

3.2. La espada y la cruz; relaciones ambivalentes entre lo religioso y lo secular

En esta reiniciada disputa, los gobiernos revolucionarios tomarán la delantera y decretarán una serie de leyes y artículos con el fin de acotar la esfera religiosa y establecer el predominio del Estado Mexicano sobre la iglesia, con este propósito se promulga, en 1926, la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional⁵ así como los artículos 3, 5, 24 y

³ Ley Juárez (1855), Ley Lerdo (1856) y Ley Iglesias (1857).

⁴ Llamado así porque gobernó el país el presidente Porfirio Díaz, de 1877 a 1911 en periodos no sucesivos que sumaron más de treinta años.

⁵ Que, entre otras cosas, dice: “La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias.

47 [13] los cuales venían a complementarlo, conocidos como “Ley Calles” en los que se establecían las sanciones para los infractores de dicha legislación.

Lo anterior fue una gran ofensa para la jerarquía católica quien protestó prohibiendo los cultos en todo el país y aunque no tenía intenciones de pasar ese límite, se vio rebasada por la feligresía, iniciando de esta forma el conflicto armado entre Gobierno Federal y fieles católicos llamado la Guerra Cristera (1926-1929), que si bien comenzó como un conflicto religioso, en el transcurso se nutrió de reivindicaciones sociales y demandas por el reparto de tierras a los campesinos pobres, establecido desde el triunfo de la revolución pero no realizado en su totalidad hasta ese momento. Finalmente, en 1929 se dan los arreglos entre Gobierno y jerarcas católicos, incluso pasando por encima de las bases de sublevados, en la que estos fueron obligados a deponer las armas y el Estado a no aplicar en la práctica los artículos constitucionales ya citados y a tolerar las manifestaciones religiosas propias del credo. Para Entrena [14] aunque dicho movimiento fue traicionado por la jerarquía católica, tuvo rebrotes en años posteriores pero ya no gozó de consenso popular, además de que el presidente en funciones, Lázaro Cárdenas (1934-1940) estableció programas sociales, educativos y de reparto agrario terminando por desactivar, de esta manera, el descontento popular. A partir de aquí se inicia una nueva relación entre ambos poderes en el que la iglesia se compromete a no participar en política de manera abierta y el gobierno a no aplicar la legislación anticlerical mencionada [2].

No se promulgó un tratado formal ni los acuerdos se plasmaron en leyes nuevas. Fue un arreglo *de facto*, metaconstitucional, en el cual ambas partes establecían reglas de tolerancia y convivencia, pero finalmente en el que el gobierno seguía teniendo el control. De la Torre [15] señala cómo dicho arreglo, denominado el *modus vivendi*, puso fin a la historia de conflictos entre el Estado y la Iglesia católica y permitió la convivencia pacífica real, aunque no oficial, de ambos entes, pero en el que ni la Iglesia abandonó la cuestión social ni el Estado su propósito por laicizar totalmente la educación y la vida pública. Plantea que, en esencia, fue una lucha por la hegemonía sobre la mentalidad popular. Nosotros agregamos que fue una especie de “guerra fría” por la hegemonía que se disputaba en todos los frentes; político,

cultural, social, ideológico y el país se acostumbró al *statu quo* en el que la iglesia fue excluida, de manera legal, pero no real, de los distintos ámbitos de la esfera pública.

Una voz que no puede quedar fuera, porque agrega riqueza y ponderación al tema⁶ que tratamos, es la de Ai Camp [16], para quien las relaciones entre el Estado y la Iglesia no deben verse siempre como un antagonismo permanente sino que ambos poderes más que luchar entre sí, ordinariamente contribuyen desde distintas posiciones a mantener el orden de cosas, pues por lo común se parte de la falsa premisa de que el comportamiento religioso y más aún, la politización de la religión confrontan el *statu quo* político, pero en realidad:

...la religión es un componente integral de la cultura de la sociedad, incluida su política cultural, y que a lo largo de la historia las instituciones religiosas fueron las más de las veces aliadas, y no antagonistas vociferantes del Estado [16, p. 11].

Por ello, debe tenerse claro que la religión y sus instituciones son vehículos importantes que legitiman a otras estructuras y agentes políticos. En ese sentido, la Iglesia católica en México ha sido un ente legitimador del Estado y el orden político a pesar de los conocidos períodos de lucha entre ellos. El autor enfatiza cómo el catolicismo y la Iglesia católica mexicanos han tenido un profundo impacto en la sociedad y las instituciones políticas, y cómo han favorecido ellos mismos el papel secular a partir de varios factores, como la propagación de los valores católicos (“la deferencia, obediencia y respeto a la jerarquía”) e incluso en el ámbito de la política, donde la concepción del Estado tutelar obedece a la misma herencia católica, el enorme papel de movilización social que posee a través de diferentes instituciones educativas, religiosas y de beneficencia, en las que se incluye la educación de las élites de los futuros gobernantes del país

Esto no significa que deje de ser percibida como un peligro potencial para el Estado, fundamentalmente por el temor de infiltrar la religión en asuntos seculares más explícitos que puedan entrar en conflicto con aquel. Sin embargo, esto se ha exagerado pues las corrientes, como la teología de la liberación, por ejemplo, han sido sobredimensionadas como factores desestabilizantes del *statu*

Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten.

Las Legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos. Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto, se necesita ser mexicano por nacimiento.

Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del Gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con

finés políticos” [13, p. art. 130].

⁶ Cfr. Supra, Rocker.

quo, puesto que su principal motivación ha sido religiosa y no política, pero el principal peligro en un régimen no democrático como el mexicano, es incrementar la participación ciudadana en sí. El otro riesgo que ven los dirigentes laicos es el del párroco como representante institucional, pues lo consideran peligroso por atribuírsele la capacidad potencial de imponer a los feligreses sus valores, supuestamente diferentes a los del liderazgo político, pero el clero no sólo expresa sus valores en cuanto tales sino también los valores de aquellos a los que dirige [16].

Desde el punto de vista del autor, el papel y la importancia de la Iglesia en la sociedad mexicana se ha infravalorado tanto social como políticamente, en lo fundamental a partir de los años veinte, debido a la errónea percepción y desconocimiento que sobre la misma han tenido y tienen las personas en general, pero especialmente las que detentan el poder secular, es decir, los políticos. Históricamente las relaciones Estado-Iglesia en México han sido conflictivas, ya que la Iglesia compitió políticamente con el gobierno durante muchas décadas, de manera que esos años de lucha la han llevado a tener una actitud defensiva que la excluyó de la retórica secular y política. Desde el siglo XIX ha actuado en un mundo políticamente hostil en el cual, sin embargo, funcionó con bastante éxito, pero que también produjo consecuencias psicológicas que afectaron tanto al clero como a los políticos al producir un ambiente y relaciones de desconocimiento y recelo mutuos. Paradójicamente el ciudadano mexicano, desde el más humilde campesino hasta el secretario del gabinete, ha sido educado en el ámbito público sobre los principios seculares y liberales del siglo XIX, pero dentro de la familia en la tradición católica, de manera que en él se amalgaman lo católico y lo liberal a la vez. El clero, los políticos y los laicos mexicanos, comparten esta *sui géneris* mezcla por igual.

Ciertamente, la Iglesia tiene un mejor conocimiento sobre el Estado que el Estado sobre la Iglesia, por ello éste último al no tener una idea clara de la estructura y la jerarquía eclesial ha establecido canales inadecuados de comunicación con aquella, lo que ha complicado las relaciones entre ambos, pues el primero antes que dialogar con los representantes legítimos de la segunda ha hecho énfasis en actores externos, como lo son los voceros del vaticano, que suelen tener intereses y puntos de vista diferentes. El autor plantea como indispensable el conocimiento del papel que cumple social y políticamente la Iglesia y el re-conocimiento de Estado e Iglesia como interlocutores de dos posiciones diferentes pero complementarias, legítimas y necesarias [16]

Para Ai Camp, a diferencia de Rocker, el Estado y la Iglesia no deben verse como dos enemigos acérrimos que entablan una lucha permanente por el poder sino como dos entes cuya función esencial es la colaboración. De este modo, la postura de Ai Camp modera, agrega riqueza y matices a esta lucha que se establece entre el poder secular y el poder religioso, pues debe entenderse que es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Nos expone que un pilar fundamental del Estado ha sido la propia Iglesia –incluida la propia cultura católica–, amén de todos los vasos comunicantes de relaciones informales y personales que ambos mantienen entre sí, como los son los vínculos sociales, familiares, educativos y la interacción entre sus estructuras a nivel local, regional y nacional a pesar de los obstáculos que entre ellos puedan existir.

En todo caso, dicha pugna debe analizarse desde varias perspectivas y no sólo desde el punto de vista del examen formal e institucional de ambos entes. Nosotros agregaríamos que una visión más integral y de largo plazo permite una mejor comprensión para poder darnos cuenta de que ambos colaboran y compiten en un entramado de posiciones, estructuras y relaciones complejas que sólo pueden tomar sentido y ser perceptibles a través de estos largos períodos de tiempo. Ciertamente, es importante en toda sociedad el papel que juega la religión y sus instituciones para la conservación o subversión del orden establecido, pero a su vez el Estado protege, propicia o impide el establecimiento y desarrollo de determinadas opciones religiosas. El caso de México demuestra que las relaciones Estado-Iglesia no siempre pueden conducirse por los cauces pacíficos y oficiales. Es verdad que la Iglesia en México ha sido legitimadora del Estado, pero también su competidora. Éste ha visto en aquella un aliado, pero también un rival que ha puesto en duda su legitimidad. Si no fuera así, ¿Cómo explicaríamos esos largos años de lucha y conflicto que entre ambos han existido?

La promulgación y entrada en vigor de la “Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público” [17], impulsada por el entonces presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, finalizó el acuerdo *de facto*, el *modus vivendi* al incorporar a la vida jurídica, con plenos derechos y deberes, a todos los credos y sus ministros, para reconocer *de iure* la totalidad del ámbito religioso del país y darle, por fin, el sustento legal. De la Torre [15] agrega que se pasó así de un *modus vivendi* a un *modus moderní*, en el que se reconoce personalidad jurídica a todas las asociaciones religiosas, sus manifestaciones públicas e incluso el derecho de los ministros de culto a ejercer el voto o sufragio electoral.

3.3. Del *modus vivendi* a la libertad de culto

¿Qué factores han propiciado el fin del *modus vivendi* y el inicio de la libertad de culto en el país? Han sido varios: en primer lugar, el cambio natural que experimentan todas las sociedades en lo económico, sociopolítico y cultural, que propicia el nacimiento de algunos fenómenos y el fin de otros, en segundo, por la muerte del estado posrevolucionario, anticlerical y la aparición, en la década de los 80 del siglo pasado, del estado neoliberal, cuyos postulados de globalización y economía de libre mercado se impusieron a toda la sociedad –dentro del que se contempla también el mercado religioso– para que los individuos puedan elegir a voluntad el credo en cuestión. En tercero, que la iglesia también dejó de ser el enemigo histórico del poder terrenal, para convertirse en un ente con el que dialogar, con personalidad jurídica, aunque teniendo bien acotado y preciso su papel en lo legal y político, otorgado por el Estado Mexicano.

Pero finalmente, el factor con mayor peso para que se diera la libertad de culto en el país y el reconocimiento de la iglesia y todos los credos fue porque el Estado no veía ya como peligroso a su competidor histórico y porque se llegó a la situación de que le convenía un clero más cooperador que antagonista. Además, y este no es un elemento secundario, porque al presidente en turno, Carlos Salinas, le ayudaba a legitimarse después de haber obtenido, en 1988, la presidencia con fuertes sospechas de fraude electoral y necesitado de una aprobación que no pudo obtener en las urnas. Aunque hubo debates legislativos y opiniones que celebraban tal decisión, como la de Moctezuma, para quien los trabajos en el congreso se llevaron teniendo siempre en mente el

...respeto irrestricto a la libertad de creencias; separación del Estado y las iglesias, supremacía y laicismo del Estado; Estado soberano y único responsable de la regulación política de la vida pública; demarcación clara entre los asuntos civiles y religiosos; igualdad jurídica de las iglesias y demás agrupaciones religiosas y rechazo de la acumulación de riquezas por parte de los organismos religiosos [18, p. 4].

El factor desencadenante de todo ello, reiteramos, fue la decisión del presidente por incorporar a la esfera legal el ámbito religioso, hasta ese momento excluido. Garma [19] señala la enorme importancia del cambio en las relaciones Estado-Iglesia hecho por Salinas el cual, en un hecho sin precedentes, invitó a su toma de posesión a la jerarquía

católica, de manera que ambos representantes, de ambos poderes, se reconocían y legitimaban a la vez. Con ello se salvaba, además, el problema de que el Estado Mexicano estuviera infringiendo los Derechos Humanos en lo referente al artículo 18 sobre la libertad de pensamiento y religión [20, p. Art. 18] establecidos claramente por la ONU. Incluso los cambios a la Constitución en materia religiosa se aprobaron el significativo día del 12 de diciembre, en que se celebra a la Virgen de Guadalupe, –cuyo culto es el más importante del país– como ofrenda del presidente a todo el catolicismo, concluye el autor.

Las ventajas de este cambio fueron evidentes: se otorgó personalidad jurídica a instituciones y ministros de culto, se les reconoció el derecho a tener propiedades y centros de enseñanza, a celebrar manifestaciones, cultos y procesiones religiosas públicas, a votar en comicios electorales y todos aquellos derechos contenidos en los reformados artículos 3, 5, 24, 27 y 130, los cuales, en general, fomentan la libertad, el respeto, la tolerancia de cultos y el ejercicio de los mismos de manera segura y autónoma. De esta forma se dio paso en México a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México en 1992, lo cual abre el camino a una nueva relación entre el Estado y la Iglesia, o las iglesias y confesiones en general, pues no sólo se reconoce a la católica sino a todas las existentes en el país [2].

IV. CODA: ¿HACIA DÓNDE SE DIRIGE LA LIBERTAD DE CULTO Y LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA?

Dentro de todas las leyes que rigen la normativa religiosa en el país, merece especial atención el artículo 24 constitucional, pues ha sido objeto de más modificaciones que sus homólogos, y su redacción final ha suscitado diversas posturas; unas a favor y otras en contra. A continuación reproducimos las modificaciones sufridas por dicho artículo.

Sin reformas:

ARTÍCULO 24.- Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso del culto público, deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.

Con reformas:

Primera reforma

28/I/1992 ARTÍCULO 24.- Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria [13].

Segunda reforma

Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política.

Párrafo reformado DOF 19-07-2013

El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria. Artículo reformado DOF 28-01-1992 [21].

Para voces como la de Masferrer, la última reforma del citado artículo, sobre todo la del párrafo modificado en el 2013, es una clara vulneración al laicismo, a la libertad religiosa y a la separación de la Iglesia y el Estado. Afirma que tal modificación obedeció a que la Iglesia “...tuvo la virtud de exigir una reivindicación histórica: ejercer lo religioso en lo público y lo privado que resucitó un conjunto de cuestiones que están en lo más profundo de la cultura y el inconsciente colectivo de los mexicanos” [22, p. 5].

Para el autor esto es un claro atendado a la libertad de culto y al Estado laico pues ambos peligran, con el tiempo, en trocarse en lo contrario y en actualizar viejos conflictos que tendrían consecuencias muy negativas para la sociedad. Uno de los principales peligros que señala es el impacto que esta legislación pueda tener en el sistema educativo del país, ya que si hasta la actualidad la educación pública se ha

mantenido laica, con la modificación de tal artículo se abre la puerta para que la instrucción religiosa sea exigida e impartida en dicho sistema, lo que implicaría múltiples problemas, empezando porque padres de familia de todas las religiones que existen en el país, tendrían el derecho a exigir un instructor religioso para sus hijos. En el mejor de los casos, la demanda sólo cubriría a los pertenecientes a la religión o las religiones mayoritarias, dejando de lado la demanda de las minorías. Lo anterior sin contemplar el tema presupuestal que ello implica ni tampoco de dónde saldría dicho presupuesto. Esto sólo es para el caso de la educación pública, pero habría qué contemplar otros como; el de las fuerzas armadas, el sistema burocrático, los centros hospitalarios, etc.

El desarrollo de los fenómenos sociales, como es evidente, sigue su curso y no sabemos qué impacto tendrá a futuro el citado artículo en el tema tratado ni los posibles cambios ni repercusiones en la sociedad y en las relaciones Estado-iglesias, así, en plural, dado que en México ha quedado atrás el monopolio católico que imperaba hasta los años 80 del siglo pasado.

V. CONCLUSIONES

A través de la historia de México ha quedado demostrado que existen acuerdos y desacuerdos, encuentros y desencuentros entre el poder terrenal, político y el poder espiritual. En la conquista de lo que hoy es América Latina, la Corona española actuó en colaboración con la Iglesia católica y el Vaticano, aunque la primera supo imponer sus intereses sobre los segundos. Respecto a México, en la independencia del país, el gobierno triunfante combatió a la iglesia quitándole fueros, privilegios y eliminándola totalmente de la esfera legal. Los gobiernos surgidos de la revolución continuaron la pugna con aquella y aunque reforzaron la legislación reformista impuesta contra la iglesia, también propiciaron acuerdos entre ambos para reconocer, en la práctica, a esta última. A ello se le denominó, el *modus vivendi*, que fue un reconocimiento *de facto* entre el Estado y el clero pero sin modificar en nada la constitución anticlerical. Es hasta 1992 del siglo pasado cuando el naciente Estado neoliberal reconoce de manera oficial a la Iglesia católica y, con ella, a todas las religiones y ministros de culto existentes dentro del territorio mexicano al otorgarles personalidad jurídica, derechos y deberes, plasmados en las reformas a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 y en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Para ciertos autores, dichas reformas han ido más allá del reconocimiento a la Iglesia y las instituciones religiosas, ya que la modificación artículo 24 constitucional atento contra la libertad de culto y el Estado laico. Tal discusión apenas

comienza pero preludia una nueva disputa entre el poder político y el religioso en una sociedad moderna sujeta a rápidos cambios y transformaciones como lo es la sociedad mexicana.

REFERENCIAS

- [1] Mt., Santa Biblia, Salt-Lake: IJSUD, 2009.
- [2] J. Martínez, «Relaciones Estado-Iglesia y promulgación de las leyes de libertad de culto México/España. Una mirada comparativa,» de *Estado Laico y Contrarreforma al 24 Constitucional*, México, Libros de la Araucaria, 2013, pp. 77-99.
- [3] G. Porras, «El Regio Patronato Indiano y la Evangelización,» *Scripa Theologica*, vol. 19, n° 3, pp. 755-769, 1987.
- [4] *Las Capitulaciones del Almirante don Cristobal Colón*, Santa Fe de la Vega, Granada, 1492.
- [5] F. Morales Padrón, Cristobal Colón, Almirante de la Mar Oceana, Red editorial Iberoamericana, 1989.
- [6] F. Díez de Velasco, Religiones en España. Historia y presente, Madrid: Akal, 2012.
- [7] F. I. y J. I. , «Tratado de Tordesillas,» Tordesillas, 1494.
- [8] E. Masferrer, Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la libertad de creencias., Buenos Aires: Araucaria, 2009.
- [9] R. Blancarte, «Laicidad y secularización en México,» *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, n° 3, pp. 843-855, 2001.
- [10] R. Rucker, Nacionalismo y cultura, N.Y.: s/e, 1936.
- [11] S. Agustín, La ciudad de Dios, Madrid: Gredos, 2007.
- [12] Senado de la República, «Las relaciones Estado-Iglesia en México, una historia de encuentros y desencuentros,» de *Boletín informativo*, México, Senado de la República, 2003.
- [13] Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, D.O.F, México, D.F., 2009.
- [14] F. Entrena Durán, «Los levantamientos cristeros en México; entre la "Guerra Santa" y la reivindicación agrarista,» *Revista de Indias*, vol. 46, n° 178, 1986.
- [15] R. De la Torre, La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos, México, D. F.: F.C.E., CIESAS, 2006.
- [16] R. Ai Camp, Cruce de espadas, México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- [17] Gobierno de México, «Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público,» México, D.F., 1992.
- [18] J. Moctezuma Barragán, «La libertad religiosa en la legislación mexicana,» de *Diez años de vigencia de la Ley de asociaciones religiosas y culto público en México (1992-2002)*, primera ed., México, UNAM, 2003.
- [19] C. Garma, «La situación legal de las minorías religiosas en México: Balance actual, problemas y conflictos,» *Alteridades*, vol. 9, n° 18, pp. 135-144, Julio-diciembre 1999.
- [20] ONU, Declaración Universal de Derechos Humanos, París: ONU, 1948.
- [21] Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México: DOF, 2019.
- [22] E. Masferrer, Estado Laico y Contrarreforma Constitucional, México. D.F.: Libros de la Araucaria, 2013.