



Religión y política*

RESEÑADO POR SANDRA CHÁVEZ CASTILLO**

En la presentación de la Revista *Istor*, Jean Meyer, nos brinda pistas interesantes para entender el origen de la tensión entre religión y política, al menos para el caso del cristianismo.

El cristiano que intenta vivir el mensaje de la encarnación de Jesús, nos dice, se vuelve 'un individuo fuera del mundo', que vive seriamente en el mundo, es decir, un ser internamente desligado del mundo por su comercio secreto con Dios, pero por fuerza sujeto del mundo como ser biológico y como ser social. En esa división existencial, espejo de las dos naturalezas en Cristo, está la fuente de la tensión permanente en el seno del cristianismo... tensión entre este mundo y el dios extramundo (y Pantocrátor)... No cabe duda de que el destino cristiano está en la discordia o, mejor dicho, en la fractura entre la institución de salvación y la institución de dominio (Meyer, 2000b: 8).

En los seis ensayos recopilados en este libro, el lector encontrará no sólo evidencia de lo afirmado por Meyer, sino un análisis claro y preciso para el caso de México, de

la Iglesia católica y de los grupos pentecostales. Los temas que abordan los autores se pueden aglutinar en torno a tres ámbitos de gran importancia: el proyecto de sociedad de la Iglesia católica, la relación de esta Iglesia y el Estado mexicano, y cómo la mayor presencia de grupos religiosos no católicos orientan el sentido de la participación política. Estos tres rubros se encuentran atravesados por la tensión entre "la institución de salvación y la institución de dominio".

La relación Iglesia católica-Estado mexicano

Para entender el papel que ha jugado esta Iglesia, como institución, y la religión católica, como cosmovisión, en la conformación de la nación mexicana, se hace necesario acercarnos a la perspectiva histórica que nos ofrece Luis Leñero Otero, profesor e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), en su ensayo "Perfiles de la Iglesia católica en México", en el cual nos detalla las recurrentes contradicciones en las que ha caído la Iglesia católica, en su actuación

política, las cuales han marcado su relación con el Estado.

La dialéctica entre ser fiel al evangelio y la defensa de sus intereses económicos y políticos ha sido una constante. Veamos. Durante la Conquista fue, tanto cómplice y beneficiaria del dominio español, como protectora de los indígenas. "Después de tres siglos de dominio cultural y de convivencia educadora y paternalista (...) la Iglesia interviene en la primera línea de acción del movimiento insurgente y en la misma guerra de Independencia (...) La lista de sacerdotes del bajo clero rebelde es muy grande. El mediador se ha comprometido con su gente y sus comunidades...". Sin embargo, por otro lado, el sector jerárquico, compuesto por los obispos y el clero ilustrado, son aliados realistas que quieren salvaguardar el orden, manteniendo el pacto del patronato virreinal y coincidiendo con la Iglesia vaticana, quienes se oponen al rompimiento con España; y, además, es la que excomulga a los curas insurgentes.

Después de haber participado en un sistema de "poder dual gobierno-Iglesia", la etapa posterior a la consumación de la Independencia, significará una ruptura con el nuevo poder en ascenso. Entre el naciente Estado mexicano y la Iglesia católica se inicia un largo y feroz periodo de lucha por delimitar el poder de ambos en la sociedad: el fortalecimiento del primero implicaba el debilitamiento del otro. "Los nuevos gobiernos liberales de inspiración masónica y anticlerical buscaron absorber las funciones de la Iglesia en cuanto a su papel como rectora de la sociedad civil colonial, educadora y vigilante de la moral pública y privada." Inevitablemente, la Iglesia tomará partido en las

* Joseph Ferraro, coord., *Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2000, 222 p.

** Estudiante del Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

luchas entre conservadores y liberales para mantener no sólo su estatus y prestigio, sino también para proteger sus inmensas propiedades y poder continuar su labor educativa y asistencial. Durante el siglo XIX, la lucha política de la Iglesia jerárquica fue abierta y cruenta. Aunque esgrimía la sacralidad de sus funciones como un pretexto para no colaborar económicamente en la defensa de la soberanía en la guerra contra los Estados Unidos, sí aceptaba el apoyo papal y la intervención de los gobiernos europeos, presidiendo una regencia que le ofreció el poder a Maximiliano de Habsburgo. No obstante, con las reformas de los gobiernos liberales, se verá seriamente dañada tanto en su poderío económico, con las leyes de desamortización, como con la apertura a las iglesias protestantes que comenzaría a mermar profundamente la hegemonía del catolicismo entre la población mexicana.¹

A partir del movimiento revolucionario de principios del siglo XX y después de la guerra Cristera, cuando la Iglesia jerárquica institucional se retiró de la lucha y terminó por pactar un “arreglo” con el gobierno, se inicia una nueva etapa de la relación entre la Iglesia y el Estado caracterizada por la simulación y la “tolerancia jurídica”. Por una parte, el Estado asumió, por su cuenta y derecho, la conducción de la vida pública sin ninguna injerencia de la Iglesia, mantuvo la vigencia legal de los artículos 3o. y 130 constitucionales, que desconocían la personalidad jurídica de la Iglesia y la sujetaban a una acción “privada”; el gobierno reafirmó su poder de control político-administrativo-militar de acuerdo con su competencia legal, se adjudicó la exclusividad de la educación públi-

ca y la promoción y el control de las organizaciones laicas de la sociedad civil. La Iglesia, por su lado, pudo asumir su función religiosa en el ámbito privado y dentro del templo, lugar de catequesis, evangelización y de culto. Parecía ser un pacto desventajoso para ella, sin embargo, la puerta de la tolerancia era muy ancha, por ejemplo: sacerdotes y religiosos pudieron dedicarse a la enseñanza escolar “católica” en sus escuelas “particulares”, desde la primaria hasta la universidad, a condición de seguir los programas y registros oficiales establecidos por la Secretaría de Educación Pública. Para Leñero, durante esta etapa, la Iglesia católica “sufrió”, aunque hubo elementos positivos: consolidó su organización pietista y litúrgica, pudo reafirmarse en su entidad institucional, y, sobre todo, no perdió ni prestigio ni presencia ante la mayoría de la población.

En los últimos diez años han ocurrido dos hechos muy importantes que, desde mi punto de vista, han transformado de manera radical la relación Iglesia-Estado. La reforma constitucional en materia religiosa de 1992, conforme la cual se reconoce con personalidad jurídica a la Iglesia católica, y el levantamiento indígena encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, en el que la Iglesia jugó, a través de uno de sus representantes más importantes dentro de la Opción Preferencial por los Pobres, un papel político relevante.

El proyecto de sociedad de la Iglesia católica

Luis Leñero, también nos presenta una excelente síntesis de lo que ha sido la doctrina social de la Igle-

sia católica y la influencia de ésta en los conflictos con el Estado mexicano. A partir de la interpretación de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891), “la Iglesia nuevamente se desdobló en tendencias contrastantes” que reflejaron, y aún hoy en día siguen haciéndolo, concepciones diversas sobre los problemas sociales, sobre su papel en ellos y sobre sus posibles soluciones. Blancarte, señala que el asunto no sólo atañe al poder dentro de la Iglesia o a quien lo ejerce, tampoco se refiere a las formas de dominación o de liderazgo ni al control de los “bienes religiosos de salvación”; sino que el problema parte de un profundo debate que alude al sentido original, a la tradición y a los objetivos de la Iglesia. “El pensamiento social católico es un campo de batalla en el que distintos combatientes luchan por imponer su específica reconstrucción del pasado y su propia memoria colectiva, a partir de los nuevos hechos del presente, que conducen a esta continua revisión.” (Blancarte, 1996a: 15).

Ejemplo claro de esta incesante revisión lo constituyen los trabajos realizados durante el Concilio Vaticano II (1962). En un contexto internacional de guerra fría (sostenida por los dos bloques ideológicos que existían en ese entonces, la Unión Soviética y los Estados Unidos) y ante la creciente amenaza del comunismo, y las injusticias existentes, tanto en los países socialistas como en los capitalistas, los objetivos de Vaticano II no fueron esencialmente religiosos, sino de naturaleza ideológica a favor de un capitalismo reformado que, en última instancia, apoyaría al bloque capitalista. En 1979, Juan Pablo II inicia sus viajes pastorales por América Latina, su mensaje no pudo apartarse de este sesgo ideológico,

¹ Se puede consultar la vasta producción de uno de los investigadores más destacados que trabaja el tema: Bastian (1983, 1986, 1989 y 1993).

así lo muestra Joseph Ferraro en su ensayo “El mensaje socioeconómico de Juan Pablo II para América Latina”, en donde expone una revisión crítica de lo que ha sido el impacto del Concilio en el discurso político e ideológico de la Iglesia católica desde entonces.

En sus viajes, Juan Pablo II no deja de señalar las iniquidades del capitalismo voraz y las crecientes desigualdades que su desarrollo provoca, pero al mismo tiempo advertía del peligro de caer en doctrinas e ideologías que predicaban el odio y la violencia; “no es camino [refiriéndose a la lucha de clases] que lleve al orden social, porque corre el riesgo de invertir las situaciones de los contendientes, creando nuevas situaciones de injusticia.”² Inútilmente, en Nicaragua, trató de convencer a los cristianos sandinistas de abandonar la revolución por ser contraria a la fe católica. En México, como en otros países, criticó duramente a la Teología de la Liberación:

La Iglesia en México tampoco se ha visto libre de algunos planteamientos de ciertas teologías de la liberación, que constituyen unos riesgos concretos para la fe y para la misma vida cristiana [...] Estas versiones equivocadas y reductivas de la liberación continúan esparciendo un espíritu de conflicto y generan dolorosas fracturas que exigen una reconciliación en torno a la Verdad que viene de Dios, y que el Magisterio de la Iglesia propone para ser creída y vivida en plena caridad. El amor a la Iglesia reclama un esfuerzo pasto-

ral a favor de la unidad, respetando siempre el pluralismo legítimo, pero orientado decididamente al encuentro de aquellos que están en el error, para invitarlos a rectificar y a participar en la comunión y de la fidelidad plenas.³

El rechazo tanto del marxismo como del capitalismo liberal no significaba que el papa buscara una solución neutral en la lucha ideológica, por el contrario, nos dice Ferraro, aboga por una salida que concuerde con la doctrina social de la Iglesia, es decir, por un remedio que trate de humanizar y conservar al capitalismo, de tal suerte que la propuesta es el seguimiento de dicha doctrina en lugar de una revolución violenta en contra del sistema capitalista.

En Bogotá afirmó:

...deseo alentaros vivamente a profundizar en el conocimiento de la doctrina social de la Iglesia y a poner toda vuestra confianza en sus orientaciones, las cuales no buscan otra cosa que el bien de cada uno en lo particular y de la sociedad en su conjunto. [Mediante la práctica de esta doctrina, los fieles y su actividad quedan dignificados, se da reconocimiento a sus legítimos derechos y obligaciones, tanto como al justo salario y] la verificación concreta de la justicia del sistema socioeconómico, mediante el cual [los trabajadores pueden] acceder a los bienes que el Creador ha destinado para todos. [Otra virtud de la doctrina social es, por supuesto, producir] la necesaria armonía y colaboración

entre el capital y el trabajo y otros muchos aspectos que propician la justicia social y el bien común, en orden al progreso integral, material y espiritual, económico y social, personal y comunitario de todos los miembros de la sociedad.⁴

Como bien señala Ferraro, la doctrina social católica conlleva profundas contradicciones, por ejemplo, aunque sostiene que el fruto del trabajo debe pertenecer al trabajador, dicha doctrina santifica la apropiación capitalista. Para la Iglesia el sistema capitalista no es malo en sí, los problemas se deben a los excesos cometidos por capitalistas individuales: el capital necesita del trabajo y el trabajo del capital.⁵ El mensaje social de Juan Pablo II para América Latina consiste en una interpretación ideológica de la religión y la legitimación, en lo esencial, del orden social capitalista.

Sin embargo, también producto de las interpretaciones del Concilio Vaticano II, existen otras corrientes en el interior de la Iglesia que pugnan por ganar espacios y que se presentan como alternativa al discurso hegemónico dictado desde Roma (Blancarte, 1993: 203-427 y 1996b). La Opción Preferencial por los Pobres y una de sus vertientes principales, la Teología de la Liberación, a pesar de todas las críticas y obstáculos, en nuestro país tiene gran presencia y ha jugado un papel importantísimo en la lucha por la paz y la reconciliación en el estado de Chiapas (cf. Meyer, 2000a).

María Eugenia Valdés, también profesora e investigadora del De-

² “Testimonios visibles de la Iglesia en el mundo”, en Juan Pablo II, s/f(b): 44-45; mensaje del 3 de julio de 1980, en Sao Paulo.

³ “Discurso a los obispos de México”, en Juan Pablo II, 1990: 490; mensaje del 12 de mayo de 1990, en Cuautitlán (véase también p. 502).

⁴ “Cristo en el mundo del trabajo”, en Juan Pablo II, s/f(c): 25-26; mensaje del 3 de julio de 1986, en Bogotá. Véase también “Servicio a los pobres desde el evangelio”, en Juan Pablo II, s/f(d); mensaje del 5 de julio de 1986, en Medellín.

⁵ Así lo han afirmado León XIII (1973, párrafo 14); Pío XI (1973, párrafo 53); Juan Pablo II (1981, párrafos 13 y 50) y en “El evangelio del trabajo, la doctrina social de la Iglesia”, Juan Pablo II, s/f(a); mensaje del 29 de enero de 1985, en la Ciudad de Guayana.

partamento de Sociología de la UAM-I, en su ensayo, caracteriza la acción de esta corriente, representada por el obispo Samuel Ruiz. Desde sus inicios,⁶ la política pastoral desarrollada por la Diócesis generó un creciente recelo y animadversión por parte de los sectores más poderosos del estado de Chiapas. Su Plan Pastoral, que se centraba en impartir los sacramentos y la doctrina cristiana e incluía, además, la enseñanza del español, elevar el nivel socioeconómico y alimenticio de la población indígena, fue tachado de activismo político. Sin embargo, para la profesora Valdés, más que ser acciones de índole político, las actividades de la Iglesia católica en la zona se caracterizaron por desarrollar una “evangelización integral” pues, dadas las condiciones de pobreza de los indígenas, “los más marginados de los marginados” (Fazio, 1994: 74), adicionalmente al anuncio evangélico, los sacerdotes deberían promover acciones de asistencia en salud, educación, técnica agropecuaria, de créditos e impulso a cooperativas (Fazio, 1994: 103). Tal fue el efecto entre los indígenas y sus organizaciones que, en 1974, la Diócesis de San Cristóbal recibió la comisión de organizar el I Congreso Indígena; en adelante, los curas de la región se verían involucrados en diversos conflictos por la tierra entre terratenientes y campesinos indígenas, siendo blanco de la represión local. Tras el levantamiento zapatista de 1994, Samuel Ruiz se erigió como un actor político relevante en este conflicto de alcance nacional, llegando a desempeñar el papel de mediador entre el Gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional

(EZLN) a través de la presidencia de la Comisión Nacional de Intermediación (Conai).

El profesor Miguel Álvarez Gándara, ex secretario ejecutivo de la Conai, en su ensayo, nos ofrece un balance general del papel mediador de la Conai; y, desde una posición crítica, analiza la actuación de los diversos actores políticos, eclesiales y militares que han intervenido en el conflicto. Nos dice que en el mundo existen 58 conflictos armados internos, cuyo elemento común es que el factor político ha sido el detonante y, el religioso, inevitablemente, parte de la solución; argumenta porqué los gobiernos acuden a la religión y a los obispos como intermediarios en ellos. Dada su condición, se piensa que estos actores no persiguen fines propios, que pueden ser neutrales e imparciales; sin embargo, los actores políticos no acaban de entender la lógica que mueve a este tipo de mediadores y terminan por presionarlos políticamente. Para Álvarez Gándara, Samuel Ruiz no fue un actor propiamente político, sino eclesial, con mucho peso en la zona en cuestión: la fuerza del mediador contrastaba con la debilidad que evidenciaban los actores gubernamentales, lo cual contribuyó a que se confundiera el liderazgo y autoridad moral con la conducción y representación de los otros actores y movimientos involucrados.

Al establecer que el conflicto armado chiapaneco responde a un nuevo tipo de conflicto;⁷ se reflejan, por un lado, la crisis del Estado nacional y, por el otro, la búsqueda de alternativas a la globalización excluyente. Con el trabajo de don Samuel y de todos los miembros de

la Conai se impulsó la construcción de la paz entendiéndola como “un proceso político y social de generación e incorporación de los actores, acuerdos, condiciones y cambios necesarios para atender las causas nacionales que originaron el conflicto; concibiendo a la mediación como el instrumento vigilante de la negociación entre las partes para que se orienten a la construcción de este tipo de proceso de paz” (Álvarez, 2000: 98). Lejos del papel atribuido a los mediadores eclesiales, don Samuel fue imparcial pero no neutral, dado su compromiso con una concepción de la paz dirigida a resolver las causas del conflicto y, como el papel mediador de la Conai giraba en torno a un obispo comprometido con su pueblo, la Conai tampoco fue neutral.

Cambio religioso y participación política

Otro tema de gran interés es el tocante a la creciente diversidad religiosa en México. Los procesos de cambio de adscripción religiosa y los conflictos que conllevan, aunados a otros factores, están provocando cambios en la participación política de muchas regiones indígenas del país.

La profesora Valdés analiza la íntima relación que existe entre la transformación religiosa y la participación política de las comunidades indígenas de Chiapas. En las últimas décadas, la entidad se ha convertido en la principal representante en materia de diversidad religiosa; conviven allí presbiterianos, bautistas, nazarenos, pentecostales, judíos y griegos ortodoxos

⁶ El 25 de enero de 1960 Samuel Ruiz fue consagrado obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

⁷ “Se trata de conflictos que, requiriendo lo militar pero sin agotarlo, se refieren a aspectos fundamentales de la crisis estructural, y que plantean la activación de todas las fuerzas nacionales necesarias para impulsar un cambio sustantivo, constitucional y pacífico” (Álvarez, 2000: 99).

con la disminuida mayoría de católicos. Si bien existe intolerancia religiosa en los conflictos sociopolíticos, las expulsiones de indígenas frecuentemente encubren el hecho de que éstos son opositores a los grupos de poder político y económico insertos en sus comunidades, independientemente de si son evangélicos o católicos tradicionalistas. Héctor Tejera nos explica que las comunidades indígenas han sufrido transformaciones internas “que se sintetizan en la creciente diferenciación social y la constitución de grupos de poder económico y político, muchos de ellos de carácter caciquil ligados a las estructuras político-religiosas tradicionales” (Tejera, 1994: 34). Tales grupos incrustados en las estructuras de gobierno tradicional indígena impo-

nen cierta normatividad que impide, entre otras cosas, la disidencia religiosa, bajo la bandera de “es la costumbre”, han justificado la expulsión de miles de indígenas tzotziles y tzeltales en los municipios de los Altos de Chiapas, especialmente de parajes de San Juan Chamula, acusándolos de ser evangelistas (Estrada, 1995). A pesar de lo complicada que puede resultar la región, la Diócesis católica de la zona ha estado formalmente fuera de este tipo de situaciones ya que, desde 1985, los representantes de San Juan Chamula renunciaron a la Iglesia católica romana para adherirse a la ortodoxa griega.⁸

La creciente presencia de grupos no católicos en la región, aunada al descontento que generó la reforma neoliberal del artículo 27 consti-

tucional, ha derivado, no sólo en cambios en las preferencias religiosas sino también en las opciones políticas. La autora nos presenta descripciones detalladas de resultados electorales de varios años, tanto en comunidades de minoría católica como en las de mayoría y todo parece indicar que la orientación del voto está favoreciendo al PRD y al PAN.

Por su parte, el doctor Carlos Garma, profesor e investigador del Departamento de Antropología de la UAM-I, presenta un estudio muy interesante sobre la participación política de las iglesias pentecostales.⁹ En él, analiza la relación de estas iglesias con el “mundo”, es decir, con el Estado, con los partidos políticos, con otras Iglesias; así como sus preferencias y orientaciones políticas.

En México sucede lo mismo que en otras partes de Latinoamérica, las iglesias pentecostales están asociadas con los sectores populares y representan a la comunidad minoritaria no católica más importante por su continuo crecimiento y expansión, tanto en lo relativo al número de templos como al de creyentes y simpatizantes (Secretaría de Gobernación, 1988). Su impacto social se ha sentido con mayor fuerza en los estados del sureste de la República, como Chiapas y Tabasco; en ciudades fronterizas como Tijuana y Ciudad Juárez, así como en el Estado de México.

Las relaciones entre las distintas iglesias y asociaciones religiosas son evidentes, en tanto comparten un mismo campo social, coexisten y compiten para obtener creyentes



⁸ “San Juan Chamula. Solución en suspenso”, en *Hojarasca, Vereda*, núm. 33-34, junio-julio de 1994, p. 17.

⁹ El pentecostalismo está integrado por un tipo específico de iglesias protestantes, las cuales tienen en común el considerarse herederos directos y escogidos, que continúan participando de los acontecimientos que transcurrieron el primer día de Pentecostés, relatado en los Hechos de los Apóstoles en el Nuevo Testamento. Consideran que es posible volver a sentir el Espíritu Santo en el plano espiritual del creyente. Los dones otorgados —sanación, de profecía y el de Lenguas— son señales inequívocas de la presencia del Espíritu Santo, en quien los experimenta.

y reconocimiento. Sin embargo, la importancia del Estado mexicano, como representante de lo social y de lo político, es de gran relevancia cuando se trata de alcanzar otros ámbitos de la sociedad. En el terreno educativo, Garma plantea que, a diferencia de lo que ocurre en otros países, las iglesias pentecostales, en su calidad de asociaciones religiosas, primero deben interactuar necesariamente con el Estado, ya que su participación en este ámbito está regulado por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Con pocas excepciones, las iglesias no católicas no cuentan con hospitales o servicios médicos propios, así que tienen que acercarse sobre todo a las instituciones de salud que dependen del Estado. Con respecto a los medios de comunicación masiva, su relación e influencia también está reglamentada por la mencionada ley. De ahí la importancia de entender el nexo de los grupos religiosos con lo político y con el mundo del gobierno, comenta Garma.

Desde los gobiernos de la Reforma, la legislación mexicana ha defendido la secularización y la laicidad¹⁰ en las relaciones entre Estado e Iglesia; actualmente la ley reconoce por igual a todas las iglesias como asociaciones religiosas. Sin embargo, su relación con el Estado está mediatizada por la interpretación que se hace desde la Secretaría de Gobernación; para las minorías religiosas, estas relaciones son mucho más verticales y de subordinación, por el peso que

tiene la Iglesia católica en el ámbito social como institución mayoritaria y hegemónica.

Una de las conclusiones a las que llega Carlos Garma es que los grupos protestantes tienen gran dificultad para actuar como grupo de presión social, unificados en acciones precisas y por largo tiempo; dicha limitación se debe a la concepción que tienen de la política y a su ejercicio. Se pueden ubicar dos interpretaciones que norman, en términos generales, las actitudes y comportamientos de los protestantes y pentecostales. En la primera, “la política” está vinculada a la vida terrenal, a las cosas del mundo; como no tiene nada que ver con lo sagrado, el contacto con “la política” ensucia, contagia y lleva a la maldad; el trabajo del político está asociado con la corrupción, al culto al dinero y al poder. Pese a ello, este rechazo a la actividad política no significa un oponerse a las instituciones políticas, los miembros de estos grupos religiosos no dudan en votar y cumplir con sus obligaciones como ciudadanos. Desde otro ángulo, los creyentes están facultados para dedicarse a la política y seguir siendo personas morales y religiosas; consideran que uno de los grandes problemas del país es que la política se ha dejado en manos de corruptos e inmorales, pervirtiendo las instituciones del gobierno para su propio beneficio y lucro. Esta posición, que alienta el activismo político, está muy difundida entre dirigentes y líderes de los grupos pentecostales

y protestantes, y aún provoca acaloradas discusiones entre ellos. En situaciones de intolerancia y persecución, está plenamente justificada la actividad política, como en el caso de los evangélicos de San Juan Chamula.¹¹

Frente a los partidos políticos, las posiciones de los evangélicos convergen nuevamente en orientaciones e inclinaciones partidarias; no obstante, puede haber tendencias variadas debido a la composición de una congregación según su clase social, escolaridad y proporción de los géneros entre sus adeptos (Scott, 1991). Varios investigadores han documentado que una de las orientaciones partidistas con más arraigo entre los evangélicos del país es la priísta, ya que por lo general se ha considerado al PRI como el auténtico heredero de la tradición laica y nacionalista del juarismo mexicano; con todo, el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano logrado por el gobierno salinista sembró desconfianza entre sus dirigentes y miembros. Hacia el PAN existe, también de manera habitual, una profunda desconfianza, debido a los vínculos cercanos con la Iglesia católica y a sus coincidencias ideológicas. Por otro lado, “muchos evangélicos ven con buenos ojos al Partido de la Revolución Democrática”,¹² pero también les resultan sospechosos su pasado marxista y su doctrina atea.

Retomando la definición de cultura política de Roberto Varela,¹³ Garma concluye que aunque entre los evangélicos existen elementos

¹⁰ Laicidad entendida como modelo de relación Estado-Iglesia, que establece la separación de ambas instituciones, secularizando la relación entre religión y gobierno (Garma, 2000: 181).

¹¹ Los indígenas evangélicos expulsados se han organizado políticamente e, incluso, han respondido con violencia ante los ataques de los indígenas tradicionalistas. Su líder, el ex pastor adventista y después dirigente pentecostal, Domingo López Ángel, fue diputado del PRD, partido que, por cierto, después lo expulsó de sus filas (Garma, 2000: 191).

¹² Comentario de un obispo emérito de la Iglesia apostólica, Manuel Gaxiola (cit. en Garma, 2000: 196).

¹³ Concebida como “el conjunto de signos y símbolos que afectan a las estructuras de poder (...) de una unidad operante en cualquier nivel de integración social-local, regional, estatal, nacional, internacional, mundial” (Varela, 1996: 140, cit. por Garma, 2000).

simbólicos comunes hacia lo que ellos llaman política y gobierno, las orientaciones y la conducta política no son uniformes, y por ello no podemos hablar de una cultura política unificada de protestantes y pentecostales mexicanos, sino de diversas posiciones que pueden variar según la Iglesia, la historia personal y la situación económica de cada creyente.

Comentarios finales

Como hemos visto, son muchos los lazos y vínculos que existen entre el campo político y el religioso; son múltiples las razones por las que los miembros de los grupos religiosos se introducen en la política. Las fronteras se tornan borrosas y en muchas situaciones se disuelven.

Desde las reformas constitucionales de 1992 en materia religiosa, con las cuales, entre otras cosas, se reconoce personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas, hemos visto una creciente participación de éstas en la escena pública. Parecería que el reconocimiento legal las ha estimulado: por un lado hacen visibles sus derechos y, al mismo tiempo, su acción política se orienta a ampliarlos.

Otro elemento que no deberíamos perder de vista en los futuros análisis son los que se refieren a la abierta y explícita alusión de las creencias religiosas de la “nueva clase política” y al uso político de estos símbolos por parte de ellos en contextos públicos.

Sirva el comentario del antropólogo Esteban Krotz para finalizar esta breve reseña:

...ha sido documentada, para muchos pueblos, la estrecha vinculación de situaciones, instituciones y procesos de orden político con los de orden claramente religioso. A pesar de la desacralización de la polí-

tica en una república constitucional como México, resulta obvio que una serie de comportamientos, sentimientos, ideas y valores referidos al ejercicio y la estructuración del poder pueden relacionarse más o menos directamente con instituciones y doctrinas religiosas (Krotz, 1996).

Bibliografía

- ÁLVAREZ GÁNDARA, MIGUEL
2000 “La Conai ante la crisis general del proceso de paz”, en Joseph Ferraro, coord., *Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
1983 *Protestantismo y sociedad en México*, Casa Unidad de Publicaciones, México.
1986 *Historia del protestantismo en América Latina*, Casa Unidad de Publicaciones, México.
1989 *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE, COMP.
1993 *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedad de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BLANCARTE, ROBERTO J.
1993 *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
1996(a) *El pensamiento social de la Iglesia Católica Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BLANCARTE, ROBERTO J., COMP.
1996(b) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ESTRADA MARTÍNEZ, ROSA ISABEL
1995 *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos*, Segundo Informe, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.
- FAZIO, CARLOS
1994 *Samuel Ruiz. El caminante*, Espasa Calpe, México.
- GARMA, CARLOS
2000 “Las relaciones de las iglesias pentecostales con el Estado y con los partidos políticos en México”, en Joseph Ferraro, coord., *Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- GAXIOLA, MANUEL
1985 “Las Iglesias pentecostales en México”, en *Estudios Ecu-ménicos*, núm. 2, 2a. Época.
1994 *La serpiente y la paloma*, Pyros, México.
- JUAN PABLO II
1981 *Laborem Exercens*, Ediciones Paulinas, México.
1990 “Discurso a los obispos de México”, en *Juan Pablo II: Segunda visita pastoral a México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México.
s/f(a) “El evangelio del trabajo, la doctrina social de la Iglesia”, en *Mensajes sociales de S. S. Juan Pablo II en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social, México.
s/f(b) “Testimonios visibles de la Iglesia en el mundo”, en *Mensajes sociales de S. S. Juan Pablo II en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social, México.
s/f(c) “Cristo en el mundo del trabajo”, en *Mensajes sociales de S. S. Juan Pablo II en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social, México.
s/f(d) “Servicio a los pobres desde el evangelio”, en *Mensajes sociales de S. S. Juan Pablo II en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social, México.
- KROTZ, ESTEBAN
1996 “Aproximaciones a la cultura política mexicana como fenómeno y como tema de estudio”, en Esteban Krotz, coord., *El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- LEÓN XIII
1973 *Rerum Novarum*, en Jesús Iribarren, *Ocho grandes mensajes*, La Editorial Católica, Madrid.
- MEYER, JEAN
2000a *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México.
2000b “Presentación”, en *Istor*, Revista de Historia Internacional, año 1, núm. 2, otoño.

Pío XI

1973 *Quadragesimo Anno*, en Jesús Iribarren, *Ocho grandes mensajes*, La Editorial Católica, Madrid.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, SUBDIRECCIÓN DE ASUNTOS RELIGIOSOS

1998 *Revista Religión y Sociedad*, núm. 1.

SCOTT, LUIS

1991 *Salt of the earth, a sociopo-*

litical history of Mexico City evangelical protestants, CUPSA, México.

TEJERA GAONA, HÉCTOR

1994 "Comportamiento electoral y democracia en las regiones étnicas de México", en *Este País*, núm. 35, febrero, p. 34.

VARELA, ROBERTO

1996 "Los estudios reciente sobre 'cultura política' en la an-

tropología social mexicana", en Esteban Krotz, coord., *El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.