

Estampas

sobre la secularización
y la laicidad en México
del siglo XVI al XXI

Coordinadora

Tania Hernández Vicencio



ESTAMPAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN
Y LA LAICIDAD EN MÉXICO
DEL SIGLO XVI AL XXI



CIENTÍFICA

COLECCIÓN HISTORIA



SERIE MEMORIAS

ESTAMPAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN
Y LA LAICIDAD EN MÉXICO
DEL SIGLO XVI AL XXI



Tania Hernández Vicencio
Coordinadora

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI /
coordinadora Tania Hernández Vicencio. – México : Instituto Nacional de
Antropología e Historia, 2016.
258 p. ; 23 × 16.5 cm. (Colección Historia. Serie Memorias)

ISBN: 978-607-484-811-3

1. Secularismo – México. 2. Libertad religiosa – México. 3. Iglesia y Estado
– México. I. Hernández Vicencio, Tania, coord. II. Instituto Nacional de
Antropología e Historia.

BL2765 / .M6 / E78 / 2016

Primera edición: 2016

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

D.R. © 2016 de la presente edición
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento,
comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la
fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por
escrito de la Secretaría de Cultura / Instituto
Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-484-811-3

Impreso y hecho en México.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Para Alicia Olivera Sedano
In memoriam

ÍNDICE

Presentación <i>Tania Hernández Vicencio</i>	11
Introducción <i>Tania Hernández Vicencio</i>	13
La horca, representación cotidiana de la muerte. Ciudad de México, siglos XVI-XVIII <i>Marcela Dávalos López</i>	35
Del púlpito a las tribunas. El proceso de secularización en el discurso de la muerte. México, 1760-1867 <i>Concepción Lugo Olín</i>	53
Matrimonio tridentino, matrimonio civil <i>Lourdes Villafuerte García</i>	85
Radicalismo jacobino en la Constitución de 1917 <i>Anna Ribera Carbó</i>	115
Oposiciones a la Constitución de 1917 <i>Alicia Olivera Sedano</i>	137

Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García: teología y liberación <i>Francisco Pérez Arce Ibarra</i>	151
Las Comunidades Eclesiales de Base y el cambio social en San Pedro Mártir <i>Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo</i>	169
Iglesia-Estado: antilogía entre reformas y conservadurismo <i>Beatriz Cano Sánchez</i>	189
De la libertad de cultos a la libertad religiosa <i>Tania Hernández Vicencio</i>	207
Algunas fuentes sobre secularización y laicidad	237

PRESENTACIÓN

Este libro está integrado por los trabajos presentados en la mesa de discusión “Secularización y laicidad en México”, que fuera parte del Congreso La Iglesia Católica. Ayer y Hoy, realizado en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en octubre de 2012.

Agradezco la invitación que en su momento me hiciera Jorge René González Marmolejo, coordinador general de dicho evento, para incorporarme como organizadora de una de las mesas, lo que me permitió convocar a los colegas que participan en este libro y cuyos textos dan muestra del importante trabajo que se ha venido realizando en la DEH a propósito de la Iglesia católica. Agradezco a todos los autores que se dieron a la tarea de escribir o reescribir los materiales que presentaron en el congreso y que posteriormente participaron en varias reuniones para intercambiar comentarios, críticas y sugerencias que ayudaron a enriquecer el contenido de cada uno de los capítulos y a dar mayor homogeneidad al libro. Esta publicación recoge además el texto de Alicia Olivera, quien falleció meses antes de la realización del congreso, cuyo trabajo es imprescindible en esta publicación por ser producto de los resultados de su investigación pionera sobre el conflicto religioso en el siglo xx mexicano. El lector observará que el texto se encuentra en una versión preliminar, sin embargo, esto no resta relevancia a las ideas centrales que Alicia quiso transmitir a los asistentes al evento.

Tania Hernández Vicencio, diciembre de 2015.

INTRODUCCIÓN

Tania Hernández Vicencio

El 19 de junio de 2013, la Comisión Permanente del Congreso de la Unión formuló la declaratoria de reforma del artículo 24 constitucional, que en esencia pasa de garantizar la libertad de cultos a tutelar la libertad religiosa. Este hecho marcará un cambio sustancial en el proceso de secularización de la sociedad mexicana y, por supuesto, en la definición de los alcances que tendrá en un futuro inmediato el principio de laicidad del Estado.

Durante el siglo xx, conforme la sociedad se fue transformando, en el país se amplió el espectro religioso, de tal suerte que la Iglesia católica, si bien siguió representando al credo mayoritario de la población mexicana, tuvo que acostumbrarse a convivir con otras iglesias que poco a poco fueron ganando adeptos. El escenario caracterizado por la pluralidad religiosa constituyó un acicate más para el activismo de la alta jerarquía católica, que a lo largo del siglo pasado pugnó, por diversas vías, para consolidar importantes cambios constitucionales que le devolvieran viejos privilegios y ampliaran sus márgenes de acción. En este libro cuando se alude a la relación entre el Estado y la Iglesia nos estamos refiriendo específicamente a las tensiones con la institución católica, a la que le tomó más de ciento cincuenta años —desde la Reforma Liberal— consolidar el proceso de contrarreforma del cual los cambios al artículo 24 constitucional fueron el punto culminante. Dicho proceso fue ampliamente cuestionado por los defensores del Estado laico, pero también por las iglesias minoritarias que denunciaron la inequidad en el terreno religioso que habría de producirse a

partir de los cambios que fueron posibles gracias al apoyo de la mayoría de la élite política en el Congreso de la Unión y en las legislaturas locales.

Las modificaciones recientes al artículo 24 de la Constitución se vieron enmarcadas en el discurso de la defensa de los derechos humanos universales y, desde el punto de vista jurídico, en la defensa de la preeminencia de los tratados internacionales firmados por el gobierno mexicano y la necesidad de la armonización de la normatividad nacional. A grandes rasgos, los impulsores de la reforma argumentaron en pro de reconocer el fenómeno religioso como expresión de un hecho social, ya que en el contexto del “moderno Estado democrático” era necesaria una nueva legislación en la materia y una actitud proactiva por parte del Estado para hacer viable el ejercicio de la libertad religiosa. Por su parte, los opositores a la reforma exigieron retomar la esencia del proceso histórico por el cual el Estado mexicano asumió como principio la exclusión de la institución eclesiástica de la vida política nacional y, en esa perspectiva, reafirmar que la laicidad en el México de hoy no podía pasar por alto dos elementos centrales: la separación del campo religioso y político y que los cambios a la norma no podían abonar a la generación de condiciones de inequidad entre las iglesias.

El debate en el terreno jurídico sigue abierto, a pesar de que la reforma constitucional se ha consumado. Desde luego, habrá que estar atentos al contenido de la Ley Reglamentaria, en la que se observarán con claridad los alcances de la misma. El proceso social y político que se ha vivido en México a raíz de la modificación al artículo 24 nos invita a pensar sobre la secularización como una dinámica compleja e inacabada. Si para los liberales decimonónicos dicho proceso era uno de los ejes de su proyecto para crear un país moderno y libre, para los neoliberales de fines del siglo xx y principios del xxi el replanteamiento de la ruta secularizadora ha constituido un elemento clave de su estrategia de reconstrucción de alianzas entre los sectores conservadores de la clase política, de la cual forma parte la élite eclesiástica. La gran paradoja de principios de este siglo es que la reivindicación de la libertad religiosa es parte de la reedición del discurso de la modernización de la sociedad mexicana, lo que en los hechos ha significado la

restitución de los viejos privilegios a la Iglesia católica a cambio de abonar a la legitimidad del grupo político en ascenso y a la estabilidad social en un momento de importantes cambios estructurales.

Para comprender los cauces de la transformación en el terreno de las prácticas, las funciones y la normatividad durante ese largo periodo, vale la pena recuperar una idea fundamental que destaca Émile Poulat y es que “el significado que se da a la laicidad es producto de la historia de una sociedad”.¹ En este sentido, hay que iniciar diciendo que en México, como en otras partes del mundo, no fue sino hasta el siglo XIX cuando dicho término fue utilizado para identificar el espacio que escapaba del control eclesiástico.² Todavía hasta mediados de ese siglo, en los países latinos el término usado para destacar el paso de la esfera religiosa a la civil era el de secularización.³ Según Roberto Blancarte, la idea de preservar la libertad de conciencia como eje de la secularización habría de conducir a un proceso de “privatización” de lo religioso y a su marginación en la esfera pública, de tal suerte que la laicidad se iría construyendo en la transición de un régimen social cuyas instituciones políticas se legitiman por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.⁴ Si la separación de la Iglesia y el Estado no es el único aspecto que define el principio de laicidad, es cierto que ésta será la base para su desarrollo.⁵

La historia de la construcción de la laicidad en México ha estado marcada por fuertes confrontaciones e incluso la lucha armada. La definición del papel que debe jugar lo religioso en la arena pública ha

¹ Émile Poulat, *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 24.

² Roberto J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 11.

³ *Ibidem*.

⁴ Roberto Blancarte, “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, en Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, 2000, p. 117.

⁵ Puede haber países formalmente laicos, pero que aún estén condicionados por el apoyo político proveniente de las iglesias. Y existirán países que no son formalmente laicos, pero que en la práctica, por razones históricas que remiten al control estatal sobre las iglesias, no dependen de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas. Véase Roberto Blancarte, “El porqué de un Estado laico”, Blancarte, 2008, *op. cit.*, p. 31.

sido una tensión permanente sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX. Si bien desde fines del siglo XVIII pueden observarse los primeros rasgos del proceso secularizador, el espíritu de los liberales del XIX contribuyó a apuntalar la separación de la Iglesia y el Estado, estableciendo las cimientos de la laicidad. El liberalismo en México impulsó un proceso unificador y fue ejemplo de la búsqueda de la modernidad, pero también de las contradicciones surgidas en la construcción del Estado y la nación. El pensamiento liberal tuvo un papel clave en el desmantelamiento de las estructuras coloniales, para lo cual retomó elementos del modelo norteamericano, pero también encontró analogías en procesos históricamente más cercanos, como el francés y el español.⁶

Como en otras latitudes, la secularización de la sociedad mexicana fue apuntalada con la elaboración e instrumentación de un conjunto de normas, pero la vida cotidiana mostró la complejidad de este cambio radical. La religión católica en México había contribuido a dar relevancia al actor “pueblo” en el discurso político y a crear un nacionalismo que pretendía integrar pasado, presente y futuro.⁷ Hasta antes del proceso de la Reforma Liberal, el catolicismo simbolizaba la verdad universal garantizada por la autoridad de la Iglesia y sostenida por el poder del Estado. Iglesia, Estado y la nación representaban una trilogía indisoluble.⁸ Pensar en la nación con referentes religiosos era una característica central de la sociedad decimonónica⁹ y el catolicismo era considerado un pilar del Estado y esencia del alma del país. La religión

⁶ Según Annino, en los liberales del siglo XIX no se percibía la existencia de un núcleo central de ideas y principios que articularan las estrategias que seguían y las reformas que les interesaban, pero, a pesar de ello, los liberales decimonónicos impulsaron un profundo proceso de transformación política, económica y social. Véase Antonio Annino, “Definiendo el primer liberalismo mexicano”, *Metapolítica, El liberalismo en México, I. De la utopía al desencanto (siglo XIX)*, México, Centro de Estudios de Política Comparada/Jus, vol. 7, núm. 31, septiembre-octubre de 2003, p. 39.

⁷ Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 13.

⁸ Francois X. Guerra, *Del antiguo régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, t. I, p. 29.

⁹ Brian Connaughton, *op. cit.*, p. 13.

católica tenía un papel central porque había contribuido a la educación de buena parte de la sociedad y también por sus obras pías.¹⁰

Bajo el principio de catolicidad, el pensamiento ilustrado era un error y bajo el régimen de laicidad la verdad católica se fue volviendo una verdad discutible.¹¹ Con el espíritu de la modernización liberal, por lo menos jurídicamente la religión se convirtió en un asunto de la conciencia individual. La sociedad fue empujada a renunciar a buscar en Dios su principal vínculo,¹² para iniciar el camino de la construcción de un contrato entre sus miembros, a partir del cual se establecían nuevas condiciones para un proyecto social distinto. Con la Reforma Liberal un universo simbólico distinto empezó a competir con la simbología tradicional en la que la religión católica tenía un papel central, de tal forma que los defensores del catolicismo se sintieron fuertemente agraviados. Y si bien el espíritu laico de los liberales pretendía más que nada aminorar la relevancia que el integrismo católico tenía en la construcción de la identidad nacional y descentrar el papel que dicha religión tenía en la reproducción del espacio público, los católicos denunciaron una y otra vez el carácter persecutorio y anticlerical de las leyes liberales.

Y es que a pesar del proceso de Independencia iniciado en 1810 contra la Corona Española, la Constitución de Cádiz promulgada en 1812 mantuvo la unión entre la Iglesia y el Estado y a la religión católica como religión de Estado. La Constitución estableció una patria amplia que se extendía a las colonias de la monarquía española, reconoció como uno de sus principios el de la soberanía nacional y se deslindó del origen divino del poder de los monarcas, al igual que de las ambiciones imperiales y del dominio napoleónico, pero no rompió con el catolicismo tradicional de España.¹³ Y cuando un año después, el 14 de septiembre de 1813, José María Morelos y Pavón dio a cono-

¹⁰ *Ibidem*, p. 137.

¹¹ *Ibidem*, p. 172.

¹² *Ibidem*.

¹³ Constitución Política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812, en http://portal.te.gob.mx/sites/default/files/cpme_cadiz_1812.pdf.

cer en Chilpancingo, Guerrero, los *Sentimientos de la nación*, los artículos 2º, 3º y 4º recuperaron al catolicismo como eje articulador de la patria y esencia de la nueva nación. La religión católica fue reconocida como única y se estableció con claridad la intolerancia respecto a otros credos.¹⁴

Aunque en ciertos círculos sociales comenzó a defenderse la idea de que el Estado mexicano dejara de identificarse con el catolicismo y de la necesidad de abrir la discusión sobre los costos de la intolerancia religiosa,¹⁵ en la Constitución Republicana de Apatzingán, de 1814, que proclamó la independencia de México, rechazó la monarquía y estableció la república, también había un reconocimiento a la centralidad de la religión católica. El artículo 1º, Capítulo I, Título Primero, relativo a “Los Principios o Elementos Constitucionales” afirmaba: “La religión católica, apostólica, romana es la única que se debe profesar en el Estado”.¹⁶

El liberalismo que surgió en México en la década de 1820 tuvo fuertes raíces en el constitucionalismo gaditano.¹⁷ Ambos compartían el intento de establecer la supremacía del poder civil y construir ciudadanía. En ese contexto, la Constitución de 1824 logró consignar importantes avances en materia de representación política, pero en ésta como posteriormente en la de 1836, la unión entre la Iglesia y el Estado se mantuvo como un rasgo de la vida nacional y dicho vínculo se defendió con la misma intensidad con que se aludía a la unión entre la religión y la patria. La Constitución de 1824 iniciaba invocando a

¹⁴ El texto puede consultarse en los materiales compilados por Ernesto Lemoine Villicaña, en <http://www.inehrm.gob.mx/pdf/sentimientos.pdf>

¹⁵ El escritor Enrique Fernández de Lizardi defendía la idea de que en una república la religión católica podía ser dominante mas no la única. Andrés Quintana Roo, por su parte, en 1823 demandaba al Congreso Constituyente que permitiera la discusión sobre la tolerancia religiosa.

¹⁶ Raúl Mejía Zúñiga, *Valentín Gómez Farías, hombre de México, 1781-1858*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁷ Brian Hamnett, “El liberalismo mexicano del siglo xix”, *Metapolítica, el liberalismo en México, I. De la utopía al desencanto (siglo xix)*, México, Centro de Estudios de Política Comparada/Jus, México, vol. 7, núm. 31, septiembre-octubre de 2003, p. 54.

“Dios Todopoderoso como supremo legislador de la sociedad”¹⁸ y en su artículo 3° definía que la religión católica sería a perpetuidad la religión de la nación mexicana; además, quedaba prohibido el ejercicio de cualquier otra.¹⁹ En el texto de las *Siete Leyes Constitucionales* de 1836, por su parte, se decretaba como parte de las obligaciones de los mexicanos profesar la religión de su patria, es decir la católica, antes que cualquier valor cívico.²⁰

El proyecto de los liberales mexicanos de la época de la Reforma tendría como antecedente importante la legislación del gobierno de Valentín Gómez Farías tanto en el primer periodo de su gobierno, —1833 a 1834—, como en el segundo, —1846 a 1847—, en los que el presidente decretó varias leyes que en conjunto fueron conocidas como La Primera Reforma. El objetivo de aquéllas había sido minar la base jurídica del poder eclesiástico en materia civil, a través de prohibir al clero tratar asuntos políticos, vender bienes de su propiedad, haciendo los diezmos voluntarios y quitando la obligatoriedad civil de los votos eclesiásticos, entre otras medidas.²¹ Los liberales veían en los fueros un obstáculo para la realización de la ideología de la igualdad ante la ley, la representación con base en la población, la supremacía del poder civil, la educación cívica y el concepto de ciudadanía.²² La doctrina de la soberanía nacional, combinada con la convicción de que había que disminuir el poder de las corporaciones, hizo que los liberales desarrollaran un concepto de nación y de nacionalismo en el que lo importante era la construcción de la cultura cívica. Pero sus principales opositores también elaboraron su propia idea sobre lo que debía caracterizar a la identidad nacional; tal fue el caso del Partido

¹⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, en <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1824.pdf>

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Véase el numeral 1° del artículo 3, relativo a las “obligaciones del mexicano”. *Las Siete Leyes Constitucionales de 1836*, en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1836.pdf>

²¹ Brian Hamnett, *op. cit.*, p. 54.

²² *Ibidem.*

Conservador, fundado en 1848 por Lucas Alamán, que entre otros elementos destacó al catolicismo como esencia de la nación mexicana.²³

La fuerte oposición que encontraron las leyes decretadas por Valentín Gómez Farías impidió la consolidación temprana del liberalismo, que sólo pudo progresar hasta la segunda mitad del siglo xix. En el periodo comprendido entre 1855 y 1860, Benito Juárez y otros liberales, como Miguel Lerdo de Tejada, Manuel Iglesias y José María Lafragua, promulgaron un conjunto de normas a partir de las cuales se fueron desmantelando los privilegios de la Iglesia católica. Nueve leyes, siete decretos y una nueva Constitución fueron necesarias para iniciar un trascendente proceso de cambios jurídicos, sociales, políticos y culturales en el país. Durante el gobierno de Juan Álvarez (de octubre a noviembre de 1855) fueron expedidas dos leyes: la Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Federación del 23 de noviembre, que llegó a ser conocida como Ley Juárez, y la Ley de Libertad de Opinión, Expresión y Prensa del 28 de diciembre. Con la primera quedaron suprimidos los fueros militares y eclesiásticos, con la segunda se garantizó la libertad de expresión y formación de opinión pública frente al poder eclesiástico.

Bajo el gobierno de Ignacio Comonfort (de diciembre de 1855 a enero de 1858) fueron expedidos dos decretos, tres leyes y una nueva Carta Magna.²⁴ El 25 de junio de 1856 se promulgó la Ley sobre la Desamortización de Bienes de Fincas Rústicas y Urbanas propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, conocida como Ley Lerdo, la cual determinó que todos los bienes inmuebles del campo y de las ciudades que no eran destinados directamente al cumplimiento de sus funciones pasaran a ser propiedad de aquellos que las arrendaban. En adelante, los grupos religiosos no podrían adquirir bienes raíces, a excepción de aquellos que fueran estrictamente necesarios para el

²³ *Ibidem*.

²⁴ Los decretos fueron los siguientes: Decreto que Suprimió la Coacción Civil de los Votos Religiosos (26 de abril de 1856) y el Decreto que Suprimió la Compañía de Jesús en México (5 de junio de 1856).

culto.²⁵ La medida atacaba directamente al poder económico de la Iglesia católica con la idea de apuntalar una economía dinámica y moderna, comenzando por la reconstrucción de la hacienda pública. El 27 de enero de 1857 se expidió la Ley Orgánica del Registro del Estado Civil, conocida como Ley Lafragua, que estableció en la república el registro para todos los habitantes, a excepción de los ministros de otras naciones y sus oficiales. La ley definió como actos del estado civil el nacimiento, el matrimonio, la adopción, la profesión de algún voto religioso y la muerte. Con esta medida se apuntalaba la construcción de la situación pública, reconociendo la centralidad de los derechos civiles y que todos los acontecimientos fundamentales de la vida de los ciudadanos pasaban a adquirir un *status* fundamental en su relación con el Estado.

Con la promulgación de una nueva Constitución, el 5 de febrero de 1857, fueron recogidos en el principal marco jurídico del país los valores del liberalismo político y el espíritu secularizador, pero también quedó demostrada la complejidad del proceso de cambio social que pretendía impulsarse. El texto, de esencia liberal, iniciaba con la frase: “En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo...” y concluía con la expresión: “Dios y libertad”.²⁶ En su redacción se garantizaba el fin de la unión entre la Iglesia y el Estado, aunque este principio tan relevante se enunciaba más bien tímidamente. La nueva constitución no era tan distinta de las anteriores y su redacción no era totalmente clara sobre los términos de la separación, pero introducía dos cambios fundamentales: ya no mencionaba la intolerancia religiosa y ampliaba las garantías para la libertad individual. En el artículo 123, Título VI, De las Prevenciones Generales, los liberales hicieron referencia a la

²⁵ Por corporaciones se entendía todas las comunidades religiosas, cofradías, archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios y en general todas las asociaciones que tuvieran una duración perpetua o indefinida.

²⁶ Constitución Política de la República Mexicana de 1857, en Manuel Dublán y José María Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, edición oficial, México, 1877, t. VIII, pp. 384-399, que puede consultarse en <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>.

relación Estado-Iglesia en los siguientes términos: “Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer en materias de culto religioso y disciplina externa [...]”²⁷ Luego, en el artículo 3º, relativo a la educación, la separación entre ambos poderes se concretaba en una simple frase: “La enseñanza será libre”, con lo que la influencia de la Iglesia católica quedaba claramente limitada: la disputa por las conciencias entre la Iglesia y el Estado había comenzado. El 11 de abril de 1857 sería publicada una ley más, ahora sobre Derechos y Obven-ciones Parroquiales, con la cual se regulaba el cobro de los mismos, impidiendo que fueran exigidos a quienes no ganaban más de lo indispensable para vivir.

El nuevo impulso que se daba al proceso de secularización, a partir del asentamiento del principio de laicidad, llevó a los conservadores a buscar nuevos aliados dentro y fuera del país. La Guerra de Reforma o Guerra de los Tres Años transcurrió entre el 17 de diciembre de 1857 y el 1 de enero de 1861. La lucha inició cuando el general conservador Félix Zuloaga dio a conocer el Plan de Tacubaya que exigía la derogación de la Constitución de 1857, cuestionaba la permanencia de Ignacio Comonfort en la presidencia y lanzaba la convocatoria de un Congreso extraordinario que debía encargarse de elaborar otra Constitución, la cual garantizara “los verdaderos intereses del pueblo mexicano” que, en ese momento, era abrumadoramente católico.

A pesar de la guerra, los liberales no cejaron en su intento de reforma. Durante el gobierno de Benito Juárez (del 15 de enero de 1858 al 18 de julio de 1872), fueron promulgadas cuatro leyes y seis decretos más.²⁸ El 12 de julio de 1859 se publicó la Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero Regular y Secular y Separación de la Iglesia y el Estado, complemento de la Ley Lerdo, la cual confirmó la separación

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Decreto de Secularización de los Cementerios (31 de julio de 1859), Decreto de Supresión de Festividades Religiosas (11 de agosto de 1859), Decreto de Expulsión de Prelados Mexicanos (21 de enero de 1861), Decreto de Hospitales y Establecimientos de Beneficencia (2 de febrero de 1861), Decreto de Exclaustración de Monjas y Frailes (2 de febrero de 1861) y el Decreto que Incorpora las Leyes de Reforma a la Constitución de 1857 (25 de septiembre de 1873).

de ambos poderes y estableció que pasaban a manos de la nación todos los bienes que el clero hubiese administrado. La Ley del Matrimonio Civil (del 23 de julio) declaró que el matrimonio religioso no tenía validez oficial y, en cambio, definió al matrimonio como un contrato civil con el Estado. Y la Ley Orgánica del Registro Civil (del 28 de julio), con la que se declararon los nacimientos y defunciones; un contrato civil con el Estado y el registro de todos los mexicanos se hizo necesario para el ejercicio de los derechos civiles. Un año después, el 4 de diciembre de 1860, en el contexto del final de la guerra y en la perspectiva del triunfo sobre los conservadores, los liberales promulgaron la Ley de Libertad de Cultos que reconoció y garantizó condiciones para el ejercicio del pluralismo religioso en México, garantizó la libertad de conciencia frente al poder de las iglesias y como parte de la libertad religiosa. Con esta ley, el gobierno declaró que la república no admitiría ninguna obligación de carácter religioso, ni protegería cánones o reglas de una iglesia, porque su mayor preocupación era la protección de los derechos individuales y la creación de un ambiente propicio para la observancia de las leyes. Dicha ley representaba un avance sustancial en la concepción de la laicidad, pues sentaba las bases para el desarrollo de una pluralidad de creencias, que incluso podían o no ser religiosas. Este hecho obligaba a relativizar cada una de las creencias en el espacio público y a crear normas de conducta individual que pudiesen regular la conducta colectiva en una perspectiva laica.

Cuando los liberales entraron a Guadalajara el 1° de enero de 1861 y prácticamente llegó el fin de la lucha armada, Benito Juárez se instaló en la ciudad de México y se organizaron nuevas elecciones para presidente de la república, en las que resultó triunfador. Pero la confrontación de proyectos entre liberales y conservadores aún no terminaba. Es sabido que ante la declaración de Juárez de la suspensión del pago de la deuda pública, los gobiernos de España e Inglaterra aceptaron negociar con el gobierno mexicano, pero el gobierno de Francia radicalizó su postura y precipitó la invasión a México. Los planes injerencistas de los franceses fueron apoyados por los católicos conservadores, que en ese momento eran monarquistas. Además, el gobierno

de Napoleón III y los conservadores mexicanos coincidieron en la necesidad de detener el avance de Estados Unidos, y con ello de los protestantes, a través de los liberales.²⁹

En 1863 el general conservador Elías Federico Forey lanzó una proclama al pueblo mexicano haciéndole saber que daría a la nación un gobierno. Al no poder convocar al Congreso, formó la Junta Superior de Gobierno, que luego recibió el nombre de Regencia, la cual tenía entre sus funciones analizar el tipo de gobierno más apropiado para México. Su elección fue la monarquía hereditaria y la decisión fue otorgar la corona a Maximiliano de Austria,³⁰ quien llegó a México como emperador en 1864. Al inicio, el gobierno de Maximiliano tuvo el apoyo del ejército francés, pero luego empezó a tener desacuerdos con la Regencia, instancia que había sido copada por los conservadores más radicales. La jerarquía eclesiástica pretendía aprovechar la llegada de Maximiliano para restituir el poder económico y político que había tenido la Iglesia antes de las Leyes de Reforma. Justamente en el marco de la Intervención Francesa habían regresado a México los obispos Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos —quien había sido desterrado en 1856— y Clemente de Jesús Munguía, que había tenido contacto con Maximiliano en Europa;³¹ ambos habían intentado sensibilizar al emperador sobre las necesidades de la Iglesia.

Pero Maximiliano denominó a su gobierno una monarquía moderada y pronto dio muestras de su ideología liberal;³² destituyó a varios secretarios nombrados por la Regencia, sustituyéndolos por liberales.³³ También intentó continuar con la aplicación de las Leyes de Reforma y de buscar un acuerdo con la Santa Sede, para lograr un concordato en el que el Imperio tolerara todos los cultos religiosos en el país,

²⁹ Véase Josefina Zoraida Vázquez, “Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes”, en http://www.tau.ac.il/eial/VIII_1/vazquez.htm

³⁰ Celia Gutiérrez, *Documentos de la Reforma, la Iglesia y el Imperio de Maximiliano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 20.

³¹ *Ibidem*.

³² Sobre este y otros aspectos de su vida véase Konrad Ratz, *Tras las huellas de un desconocido: nuevos datos y aspectos de Maximiliano de Habsburgo*, México, Siglo XXI, 2008.

³³ Celia Gutiérrez, *op. cit.*, p. 20.

aunque dando ventaja a la religión católica al reconocerla como la religión del Estado.³⁴ El Vaticano reaccionó en desacuerdo con la propuesta de Maximiliano; para Pío IX la única negociación posible era sobre la base del restablecimiento de todo el poder que había perdido la Iglesia.³⁵

Maximiliano intentó dar a México una nueva Constitución y para ello estuvo asesorado por liberales europeos y un grupo de intelectuales mexicanos que influyeron para que en 1865 se publicara una colección de leyes, decretos y reglamentos, y el Estatuto Provisional del Imperio Mexicano, cuyas garantías individuales eran similares a las contenidas en la Constitución del 57.³⁶ Después del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, el 19 de junio de 1867, Juárez y varios miembros de su equipo estaban claros de la necesidad de abonar a la reconciliación. El camino de la guerra había dejado heridas profundas que sólo mediante la concordia podrían superarse. En el contexto de las elecciones de diputados de octubre de 1867, al plantearse el problema de la participación de los ciudadanos, el gobierno mantendría abierto un espacio para la participación política de los miembros del clero, argumentando que era injusto privarlos de uno de los principales derechos de la ciudadanía.

A principios del siglo xx, en México el catolicismo seguía siendo reconocido como la religión de la gran mayoría de los ciudadanos, pero no será más la religión de Estado. Los sectores católicos más beligerantes, en los que se incluía por supuesto la jerarquía de la Iglesia, siguieron muy activos en su intento de recuperar el terreno perdido en la esfera pública. El Partido Católico Nacional (1911-1914) fue parte de ese proceso de reacomodo y en él se aglutinaron algunos católicos conservadores, pero sobre todo un grupo de católicos que se había adherido a las enseñanzas de la Encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII, publicada en mayo de 1891, y la cual hacía un llamado a la acción de la feligresía dentro de una amplia corriente que comenzó

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Celia Gutiérrez, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ *Ibidem.*

a ser conocida como el catolicismo social y la cual, a la postre, habría de nutrir a la democracia cristiana. Estos católicos aspiraban a competir en el terreno de la organización social con las instituciones seculares. Aunque defendían la propiedad privada como un derecho natural, comenzaron a criticar la injusticia que privaba en la estructura de la propiedad agraria y las condiciones de trabajo en muchas de las haciendas mexicanas y pusieron particular atención en las condiciones de vida de los obreros en las fábricas.

Con la promulgación de la Constitución de 1917 se perfilaba una nación donde los privilegios de la Iglesia católica, en tanto rasgo del viejo régimen, no tenían cabida; una nación cuya identidad estaría dada por el reconocimiento de las raíces indígenas y el engrandecimiento de un proyecto de mestizaje. La Constitución era estatista y nacionalista, otorgaba al Estado funciones interventoras en materia económica, en el terreno educativo y en el aspecto religioso; además, quedaban restringidos los derechos de propiedad. Los campesinos y obreros cobraban relevancia frente a otros grupos sociales y el Estado sería el encargado de velar por sus intereses. En los hechos, el porfiriato representó una ruptura con la tradición liberal, pero la revolución logró que en la Constitución de 1917 se integraran las demandas del liberalismo social del siglo xix. El nuevo documento jurídico consignó importantes derechos sociales, lo que lo convirtió en uno de los textos más avanzados de su tiempo; era el primer documento de este tipo que tutelaba las garantías patrimoniales, familiares y laborales.

Para los sectores conservadores del catolicismo mexicano, cinco artículos de la nueva Carta Magna habrían de representar una nueva afrenta. El 3°, que establecía que la educación pública sería laica. El 5°, que reconocía al sacerdocio como una profesión más y prohibía la formación de nuevas órdenes monásticas. El 24, que reconocía la libertad de cultos, dejando de lado el concepto de libertad religiosa, insistía en que la práctica de cualquier religión habría de realizarse en los templos y dejaba en manos de las autoridades civiles la aprobación de cualquier situación extraordinaria. El 27, que insistía en la idea de que las iglesias no podrían adquirir bienes que no fueran los estrictamente necesarios para su ministerio. Y el 130, que negaba la persona-

lidad jurídica a las iglesias. Particularmente a través de la ley reglamentaria de dicho artículo y de una reforma al código penal, se introdujeron penalizaciones claras a cualquier violación constitucional, que podían ser inmediatamente aplicadas por el gobierno. La nueva Carta Magna representaba la consolidación política de quienes exigían la tolerancia a otros credos, de quienes abogaban por la separación de la Iglesia y el Estado, pero especialmente de quienes pedían la supremacía de este último.

El liberalismo, tal como se había conocido en el siglo xix, no tendría una existencia fácil a lo largo del xx. Una consecuencia importante de la adopción discursiva del liberalismo fue la renovación del conflicto Iglesia-Estado que, entre otras cosas, dio lugar a un largo debate ideológico entre posturas identificadas con los antiguos liberales y conservadores.³⁷ En ese contexto, el 24 de febrero de 1917, el arzobispo de México José Mora y del Río y otros prelados más publicaron una protesta por el contenido de los artículos arriba señalados. A partir de ese momento una serie de confrontaciones verbales, epistolares y físicas habrían de sucederse. Sería largo enumerar todos los choques que se dieron entre el gobierno, la alta jerarquía de la Iglesia católica y los grupos de laicos, pero es importante resaltar que una vez publicada la Constitución las tensiones trascendieron prácticamente hasta 1940. Distintas formas de expresión del descontento de los sectores más radicales del catolicismo, a los que se unieron miembros del catolicismo social e incluso liberal del México de principios del siglo xx, fueron conformando una nueva red pro la reforma constitucional. Para ellos, la identidad nacional que pretendía construirse desde el Estado adolecía de un principio fundamental: el ser católico.

Y es que, en general, para los sectores sociales que abrevan de una ideología conservadora, la historia es expresión de la experiencia y debe estar por encima del pensamiento abstracto en materia de rela-

³⁷ Conrado Hernández, "Liberalismo e historiografía", en *Metapolítica, el liberalismo en México, II. A la utopía de regreso (siglo xx)*, México, Centro de Estudios de Política Comparada/Jus, vol. 7, núm. 32, noviembre-diciembre de 2003, p. 77.

ciones humanas.³⁸ Aceptan la idea de que existe un contrato social, en la línea a la que recurrieron Thomas Hobbes o John Locke, como el fundamento del Estado, pero no con implicaciones como las que resaltó Jean-Jacques Rousseau, es decir, como pacto que convierte en iguales a los hombres. Para este autor, será el contrato social el que permite que prevalezcan los acuerdos entre los individuos y se erija la soberanía del pueblo a través de las leyes políticas, por encima de otro tipo de leyes, que derivan de la tradición y la costumbre. Para el pensamiento conservador, no se puede rehacer la estructura social según los dictados de la imaginación o del espíritu innovador y no aceptan que la legitimidad del Estado dependa de la incesante renovación del contrato social.³⁹ Para ellos, la legitimidad será producto de la historia y la tradición que van más allá de los recursos políticos e ideológicos de cualquier generación específica.⁴⁰ El dominio político se asigna por una legitimación trascendental (desde arriba) y no por la delegación desde abajo, como sostiene el pensamiento democrático de la soberanía.

En México, el reclamo por la libertad religiosa ha sido un punto de tensión que a lo largo del siglo xx y en las primeras décadas del xxi involucró la demanda de una reforma constitucional. Si bien no es éste el espacio para reflexionar a fondo sobre las distintas fases que han caracterizado a la lucha de la alta jerarquía de la Iglesia católica y sus grupos de laicos en torno al tema de la libertad religiosa, es importante mencionar los rasgos fundamentales de una propuesta de periodización sobre la que estaré avanzando en otros textos.

Una primera fase puede ubicarse entre 1917 y 1939, y estuvo caracterizada por una diversidad de expresiones sociales que se mantenían en constante activismo y en confrontación contra el espíritu laico del Estado. Esta etapa, que transcurrió entre la formación de partidos políticos, organizaciones sociales, grupos de élite de acción clandestina, grupos de choque y la acción armada, constituyó el periodo de

³⁸ Robert Nisbet, citando a Burke, *Conservadurismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 41-42.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

mayor efervescencia durante la primera parte del siglo xx. Posteriormente, hay una etapa, entre 1940 y 1954, que puede pensarse como una guerra de baja intensidad. Ésta es la etapa de la conciliación entre el gobierno y los grupos católicos, en aras de la construcción de la unidad nacional y el impulso a una política de consagración a su misión pastoral por parte de la jerarquía eclesiástica, combinada con la estrategia de formación de un nuevo liderazgo católico y con el deslinde de grupos, organizaciones y partidos que insistieran en la ruta de la beligerancia.

La tercera fase puede ubicarse entre 1955 y 1964, cuando la élite de la Iglesia católica asumió que era necesario retomar el camino del proselitismo político-electoral, con la idea de que —en un futuro— pudiese producirse un cambio en la representación política en el Congreso y concretar un cambio constitucional. La apuesta en este sentido fue audaz y a la vuelta de muchos años una realidad que habría de concretar con la reforma constitucional del artículo 24. El discurso sobre los derechos humanos daría a los sectores católicos, particularmente entre 1965 y 1987, un nuevo impulso que configuró una cuarta etapa. Los resultados del Concilio Vaticano II contribuyeron a que el tema fuese puesto sobre la mesa por parte del Partido Acción Nacional, el cual realizó una modificación importante a su ideología y a partir de entonces comenzó a enarbolar una propuesta de reforma constitucional sobre la base de la defensa de la libertad religiosa como parte de los derechos humanos universales.

Hacia el final del siglo xx el liberalismo renació en el mundo a raíz del colapso del estatismo, las crisis económicas y políticas, y el derrumbe de la oposición socialista-comunista. En ese contexto, podemos ubicar los primeros frutos de una coalición conservadora en México, la cual se caracterizó por la defensa de la liberalización del mercado económico y el conservadurismo en los planos político y social. Particularmente en el periodo que va de 1988 a 1998 fue el inicio de la clara convergencia entre la derecha institucional —había venido en ascenso dentro del partido oficial y era encarnada por su ala tecnócrata— y la derecha social, que fue configurándose a lo largo del siglo xx y que en el PAN era el actor principal. La demanda de la libertad reli-

giosa, a partir de ese momento, habría de convertirse en una carta de negociación entre la élite política y la élite eclesiástica, y la Iglesia católica nuevamente cobraría relevancia, como parte de la estrategia de legitimación del nuevo proyecto del Estado, ahora de esencia neoliberal. El cambio radical en la relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano se daría con el ascenso de los herederos del catolicismo más conservador enquistados en los principales partidos nacionales. De tal suerte que el final del siglo xx y el inicio del xxi (1999-2013) sería el escenario en el que se producirían los acuerdos necesarios para impulsar una vuelta de tuerca en el terreno de lo religioso.

Enmarcado en esta amplia y compleja discusión, el libro que el lector tiene en sus manos pretende aportar al análisis del difícil proceso de secularización de la sociedad mexicana y de la construcción y significación del principio de laicidad del Estado. Para ello se han reunido varios trabajos que, desde distintos ángulos y reflexionando sobre diversos momentos de la historia nacional, constituyen importantes estampas sobre los cambios en la centralidad de la religión católica en la vida nacional. En una perspectiva de largo aliento, los trabajos aquí reunidos resaltan los elementos clave del proceso por el cual en México se fue transformando la vida cotidiana y la cosmovisión, así como el marco normativo y las estrategias de acción de los actores sociales en el terreno de la religiosidad entre el siglo xviii y el xxi.

Los tres primeros textos constituyen una muestra del papel central que jugaron la Iglesia y la religión católica en la vida cotidiana de los habitantes del virreinato de la Nueva España, así como los cambios que fue experimentando el proyecto social y político del México decimonónico, desde las primeras tendencias secularizadoras hasta la Reforma Liberal. El trabajo de Marcela Dávalos plantea un interesante recorrido entre los siglos xvi y xviii, en el que analiza los símbolos asociados con el castigo y el pecado como elementos de censura sobre la conducta de los habitantes de la capital del país. La autora centra su análisis en la construcción histórica del vínculo entre la muerte, el pecado y las instituciones de control social y cómo se expresaba esa relación en el territorio urbano.

Concepción Lugo, por su parte, indaga acerca del desarrollo del proceso de secularización a partir del discurso sobre la muerte. La autora destaca el carácter ideológico y político en la producción de alocuciones complejas y con múltiples implicaciones. Su trabajo plantea una periodización del tránsito entre el viejo discurso cristiano acerca de la muerte y la construcción de un discurso sobre los héroes, y en especial su muerte, como un momento clave para despertar un sentimiento patriótico entre los futuros ciudadanos.

El ensayo de Lourdes Villafuerte aborda la dimensión institucional y jurídica del proceso de secularización y su impacto en una figura fundamental: el matrimonio. El cotejo y análisis de varias leyes permite a la autora identificar con claridad las permanencias y los cambios en la concepción sobre el matrimonio en el siglo xix, así como el impacto que tuvo la promulgación de la Ley del Matrimonio Civil en el poder de la Iglesia católica.

Un segundo grupo de trabajos muestra una visión panorámica acerca de la producción del significado sobre la laicidad a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi. Los autores de dichos trabajos en general analizan momentos y la participación de actores clave que fueron moldeando una concepción particular sobre el principio de laicidad. El texto de Anna Ribera destaca la participación del sector radical de los liberales que participaron en el Congreso Constituyente de 1916. La autora se centra en el análisis de los debates y el papel que jugó el jacobinismo mexicano en la definición del contenido de los artículos 3º, 27 y 130 de la Constitución de 1917.

El texto de Alicia Olivera complementa la reflexión sobre la forma como impactó el cambio en el contenido de la nueva Constitución. La autora destaca que la redacción consignada en cinco artículos fundamentalmente, el 3º, 5º, 24, 27 y 130, cerró el paso del clero católico en el campo de la disputa por el proyecto social frente al Estado. Olivera destaca que el clero católico fue durante el siglo xx el principal opositor a la Constitución y que junto con un sector importante de la feligresía luchó por mejorar su organización y presencia territorial, tratando de recuperar su influencia social en aras de poder concretar un cambio constitucional. Es importante mencionar que

Alicia Olivera falleció antes de presentar su trabajo en el coloquio al que fuimos convocados. La idea inicial era que ella retomara este texto, que originalmente fue publicado en las memorias de las XXIX *Jornadas de Historia de Occidente. México y sus constituciones: visiones en conflicto*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, que se llevaron a cabo en octubre de 2007.

Para comprender las complejidades del proceso de definición y redefinición del principio de laicidad a lo largo del siglo xx, dos trabajos importantes son el elaborado por Francisco Pérez Arce y el que desarrollan Mario Camarena y Rocío Martínez. El primero abre la discusión hacia una propuesta evangelizadora distinta de la conservadora dentro de la Iglesia católica, que es aquella conocida como Teología de la Liberación u Opción por los Pobres, la cual fue impulsada en México a través del trabajo pastoral de Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca. El autor destaca los elementos esenciales de dicha propuesta y cómo éstos han contribuido a la discusión sobre el significado de la laicidad para una corriente que pretende liberarse a sí misma del discurso y las políticas de su propia iglesia.

En este mismo sentido, el texto de Mario Camarena y Rocío Martínez aborda la función que en México, como en otras partes de América Latina, han tenido las Comunidades Eclesiales. Las CEBS han recreado una forma de religiosidad popular que cuestiona el papel mismo de la religión en la producción del sentido comunitario y que involucra nuevos elementos en el ejercicio de la religiosidad en el espacio público.

Los dos últimos textos retoman los esfuerzos recientes de los principales actores políticos y religiosos, los cuales fueron consolidando el proceso de contrarreforma religiosa de forma más clara a partir de la década de los noventa del siglo xx. El trabajo de Beatriz Cano es una aproximación interesante al debate público que se da a partir de la prensa en torno a la reforma constitucional de 1992. La autora retoma algunos editoriales de la prensa mexicana y las opiniones de destacados estudiosos de la historia de la Iglesia católica en México para analizar la forma en que los sectores de la izquierda social, expresados a través del diario nacional *La Jornada*, problematizaron y tomaron posición frente a la embestida del gobierno contra el Estado laico.

El libro concluye con un capítulo de mi autoría que en esencia insiste en la idea del tiempo circular. Analizo, a manera de dos fotografías instantáneas, los rasgos políticos que caracterizaron los procesos de reforma liberal y de contrarreforma neoliberal con relación al fenómeno religioso. En la primera parte me centro en el contenido de la Ley de Libertad de Cultos de 1869 y en la segunda analizo la reforma al artículo 24 de la Constitución, relativo a la libertad de cultos. La idea principal es que la demanda de reforma constitucional planteada por los sectores conservadores del catolicismo mexicano a lo largo del siglo xx pudo concretarse al inicio del nuevo siglo gracias a la consolidación del proyecto neoliberal que en esencia ha promovido la apertura en el terreno económico, pero el conservadurismo en el ámbito político y social.

A lo largo de este ambicioso recorrido, podremos observar que —como dice Émile Poulat—⁴¹ la laicidad pública para algunos ha aparecido como el resultado de la sabiduría política en aras de un nuevo arreglo social y para otros ha sido producto del sacrificio de sus principios. En el caso de México, el sentimiento de sacrificio parece flotar en el ambiente, pero sobre todo en el sentir de la élite de la Iglesia católica, más que de la gran mayoría de fieles, pues ésta, por más tradicionalista que haya sido en su pensamiento y actuación, poco a poco ha ido aceptando la construcción de un espacio público marcado por la separación de la religión y la política y por la redefinición del espacio privado como el ámbito propicio para la expresión de su fe. Puede decirse, de acuerdo con Poulat, que al lado de la laicidad pública, asentada en un marco jurídico, la sociedad ha producido una laicidad común, una ley no escrita, en la que se ha venido decidiendo la relación entre lo religioso y lo secular.⁴²

Si es cierto que la laicidad bajo la cual vivimos no hace sino seguir el movimiento de las mentalidades y la sociedad, en el caso de México los acontecimientos recientes parecen mostrar un retroceso en la perspectiva de las élites políticas y una carencia de debate en el plano

⁴¹ Émile Poulat, *op. cit.*, p. 25.

⁴² *Ibidem*, p. 29.

social, ya que en México resulta un falso debate hablar de una “nueva laicidad” o de una “laicidad abierta”, pues en los hechos esas formas son herederas de viejas tensiones y viejas confrontaciones. En México aún se está aprendiendo a pensar, discutir y decidir con relación a la laicidad, a sus implicaciones y las formas más apropiadas para hacerla efectiva en el contexto de la sociedad mexicana actual.

Finalmente, habrá que estar atentos a los efectos que pueda tener para este amplio y complejo debate la llegada del papa Francisco a la Santa Sede. Habrá que estar atentos también a los matices y las tensiones que se establecen entre la actuación de los sectores conservadores de la Iglesia católica en México, que ha venido reconquistando importantes espacios de poder frente a las otras iglesias, y el discurso del líder mundial de esta Iglesia católica, quien, en un intento por reconstruir el papel de la Iglesia católica en América Latina y en el mundo, ha llamado al fortalecimiento del ecumenismo y al reconocimiento de que la pluralidad religiosa es un elemento clave para el desarrollo de las sociedades contemporáneas.

LA HORCA,
REPRESENTACIÓN
COTIDIANA DE LA MUERTE
CIUDAD DE MÉXICO, SIGLOS XVI-XVIII

Marcela Dávalos López

INTRODUCCIÓN

Durante el virreinato, la horca, la piqueta, los azotes y los autos de fe formaban parte del escenario urbano de la ciudad de México, tal como lo eran la iglesia, la casa de Cabildo o las acequias. A diferencia de otros elementos que organizaban la urbe, esos símbolos de la muerte, que aludían a un sistema de pensamiento teológico, estaban asociados con el castigo, la culpa y el pecado y desaparecieron conforme el paisaje urbano fue tomando tintes civiles y seculares. Ese proceso de larga duración, que lograría tomar formas concretas hasta el último tercio del siglo XIX, cambió de forma radical las prácticas culturales de los habitantes de la ciudad.

En este texto pongo la atención sobre la horca como un elemento urbano vigente durante el virreinato, que desde su singularidad muestra el proceso de secularización por el que transitó la ciudad a lo largo del siglo dieciocho. La horca, con todo ese simbolismo, se mantuvo de pie hacia el costado noreste de la Plaza Mayor, compartiendo su lugar con la muchedumbre que asiduamente convivió con ella hasta finales del siglo XVIII; sin embargo, muy pocas veces se le ha visto como componente de una ciudad tradicional en la que todos y cada uno de sus vértices participaban en un sistema social religioso en el que los conceptos de individualidad y ciudadanía eran inexistentes.

LA HORCA EN LA CIUDAD RELIGIOSA

Luego de décadas y décadas de hallarse frente al Sagrario y ser desplazada hacia distintos puntos de la ciudad, la horca desapareció por completo en la primera década del siglo diecinueve. Su presencia a lo largo del virreinato en la capital novohispana es motivo de muchas más preguntas que respuestas. ¿Qué papel jugaba su erguida y permanente figura entre la población? ¿Cuál era el sentido de que una instalación dedicada a la condena ocupara un lugar primordial y público? ¿Es posible acceder a lo que los vecinos de la época reconocían en la horca? ¿Cómo fue el proceso que le hizo dejar de ser un referente urbano? ¿Sería posible tomarla como modelo para explicar cómo se construyen los símbolos de nuestros actuales “mobiliarios urbanos”?

Es claro que la presencia de la horca en el centro de la ciudad no era casual. De frente a la Catedral, uno de sus costados miraba hacia el resguardo de los representantes del Arzobispado, a unos pasos de ahí, otra de sus caras veía al Palacio Virreinal, al mismo tiempo que su figura alcanzaba a verse desde el Cabildo y las casas de los principales comerciantes de México. Justo en la Plaza Mayor, donde se concentraban los poderes religiosos, políticos y mercantiles, la horca se anunciaba entre una población que aun veía en el cielo esferas concéntricas asignadas a arcángeles, ángeles y coros celestiales; que se reconocía en un destino fijado de antemano por Dios y que relacionaba a las jerarquías y corporaciones con una bóveda celeste finita. El sistema social que entendió a la horca poco o nada tenía que ver con los principios de pensamiento lineal, con la voluntad individual que tejía su propio destino o con la igualdad y derechos ciudadanos. Aquel mundo poseía referentes, tanto culturales como físicos, distintos de los que comenzaron a gestarse después de la segunda mitad del siglo xix.

El olor a muerte de la horca estaba asociado con el castigo y el pecado; su figura era representación del poder y la obediencia, pero también del destino del alma luego del juicio final. Antes de que los individuos fueran regidos por tribunales y normas jurídicas ajenas —o paralelas— a la divinidad, los cuerpos corruptos debían exhibirse en vida y mostrar la clase de muerte que merecían. La condena en la

horca, el cadalso o los castigos corporales eran la lección que los otros debían mirar, para aprender a conducirse ante lo censurado, y ante lo reconocido como el mal.¹ La mirada pública —que era colectiva y mediada por el ojo divino— participaba del juicio celestial que castigaba a los pecadores. En aquel sistema social, en el que la muerte era vista como algo que rondaba entre los hombres para recoger a sus elegidos, la autoridad de los representantes de Dios en la tierra era igualmente temida.

Ser condenado a morir en la horca significaba que los pecados de alguien habían sido públicamente descubiertos; por ello, el consenso en contra del acusado participaba en un rumor que lo culpabilizaba. En esa ciudad teologal la horca elegía, desde la empuñadura de su autoridad, al impenitente. Así, el miedo a pecar, el señalamiento público de los pecados, el recelo a perder el honor y el temor al castigo físico estaban mediados por la omnipresente mirada de Dios, que en la tierra tomaba forma de arzobispo, tribunales inquisitoriales y, en algunas ocasiones, de párroco. Y aunque la horca fue, comparativamente con España, empleada en contadas ocasiones en la ciudad de México, su estampa perpetua era la representación de la muerte por escarmiento y de la pena que amenazaba a un hombre luego de la corrupción de la carne.

Tal como lo ha señalado Thomas Calvo, la continuidad de aquel sistema de valores en el que la comunidad se hallaba vigilada por la mirada omnipresente de la divinidad se muestra en elementos materiales como el cadalso y la piqueta. Referirnos a esas manifestaciones del castigo es describir los “procesos judiciales, sus prácticas y sistemas de valores que hacen aflorar a través de la muerte y los cuerpos de los condenados toda una ideología y un ideal de vida”.² El cadalso, desti-

¹ Este tema ha sido ampliamente sustentado por Elisa Speckman Guerra, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (ciudad de México, 1872-1910)*, México, Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

² Thomas Calvo, “Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España”, en Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, p. 7.

nado a la ejecución de los condenados a morir ante un conjunto de espectadores, aparece representado en grabados, referido entre los ornamentos que distinguían a la Plaza Mayor, o bien, citado en diversos manuscritos coloniales. Su estancia habitual se vinculaba con la inquisición, la criminalidad, el pecado y la violación de las normas.³ Esa estructura participaba en un espacio público en el que predominaban las jurisdicciones religiosas y los principios teologales como organizadores de la moral social de esa época.

La larga duración que se prolongó incluso hasta finales del siglo xix en el ámbito jurídico —tal como lo han señalado diversos autores—⁴ nos autoriza a explicar a la sociedad virreinal como un sistema de antiguo régimen en el que las fuentes de las que bebía el sistema procedían del mundo grecolatino y medieval que alternaba sistemáticamente con interpretaciones construidas a partir de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres de la Iglesia o de filosofías como la de santo Tomás de Aquino. Entre el derecho castellano y el que se estudiaba en la Nueva España existía una clara continuidad. Los escritos de los padres de la Iglesia, las constituciones apostólicas, los textos de Aristóteles, Tertuliano o Cicerón conformaban un todo que daba forma al conjunto de las instituciones del cuerpo social tradicional.

Desde ahí ejercían todas y cada una de las instancias existentes en la ciudad. Desde la figura del virrey hasta los territorios parroquiales

³ Referencias diversas nos revelan el uso de la horca: “Declaración que dio en la horca al licenciado Francisco Cordero para descargo de su conciencia”, México, 1651, Viuda de Calderón; cfr. Francisco de Solano, *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1821)*, Madrid, csic, Biblioteca de Historia de América, 1994, p. 216; Carrascorso, “Práctica de asistir a los sentenciados a muerte, con que ha de observarse desde que entran en capilla hasta la plática que se predica en el suplicio”, México, 1696, en Solano, *ibidem*, p. 216.

⁴ Cfr. Víctor Tao Anzoátegui, “La noción de ley en América Hispana durante los siglos xvi a xviii”, *Anuario de filosofía jurídica y social*, Buenos Aires, Asociación Argentina de Derecho Comparado, Sección Teoría General, núm. 6, Abeledo-Perrot, 1986. Jaime del Arenal Fenochio, “Derecho de juristas: un tema ignorado por la historiografía jurídica mexicana”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, año 15, núm. 15, México, 1991. Jaime del Arenal Fenochio, “Las virtudes del jurista”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, Escuela Libre de Derecho, año 21, núm. 21, 1997.

que dividían en jurisdicciones a la ciudad, pasando por la organización en corporaciones del —valga la redundancia— cuerpo social o la autoridad del derecho divino traducido por las interpretaciones grecolatinas, todo estuvo entintado de una representación del mundo que explicaba su origen en la creación divina. Interpretaciones que tuvieron vigencia hasta bien avanzado el siglo xix.⁵ La horca o la piqueta concurrían en la vida social urbana y, aunque su actuación dependía de que alguien fuera condenado, su figura era la presencia permanente de un sistema de justicia sustentado en la casuística y en el peso del juramento. La horca sólo puede explicarse desde una ciudad que estaba dividida en parroquias, repartida entre las órdenes mendicantes y el clero secular, que organizaba gran parte de sus rutinas en prédicas, súplicas, fiestas religiosas y que regía sus tiempos por los repiques de las campanas. En esa ciudad predominaba una manera de pensar sobre lo vivido y lo actuado, que era inherente a un sistema de comunicación teológico. En ese lugar no habría sido posible existir sin la dualidad del pecado y la condena.

La ciudad que en su centro había colocado una horca era la misma que medía el tiempo por medio del aviso de las campanas que anunciaban desde el inicio del día hasta el nacimiento de un aristócrata, pasando por el aviso de la llegada de la Nao de China, las horas de descanso o los tiempos de oración. En la capital novohispana, en la que la horca tenía un papel central, bullía un ambiente religioso que envolvía a los feligreses y vecinos —porque los ciudadanos y la Constitución aún no ocupaban un lugar—, sin que éstos debieran necesariamente preguntar por el sentido o procedencia de sus actos.

Así, entre las prácticas de aquel sistema premoderno, el auto de fe ilustra y contrasta con la horca. A diferencia de ésta, los autos implicaban la construcción de un enorme templete destinado a la exhibición de una representación de gran alcance, aun cuando toda esa clase de elementos —la picota, la horca y el auto de fe— era partícipe de una

⁵ Cfr. Marcela Dávalos, “Los indígenas iletrados ante el Juzgado de Indios”, *Revista Historias*, núm. 80, Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, septiembre-diciembre, 2011, pp. 31-32.

sociedad que, para transmitir o enseñar la voz del suplicio, empleaba un lenguaje teatral que evocaba al rey y a la obediencia de las normas, porque en la época una frase guardaba esa idea: “faltando la justicia, falta el orden de república y cesa el oficio del rey”.⁶

Tenemos noticias de al menos nueve autos de fe realizados en la ciudad de México entre 1574 y 1699.⁷ En estas ceremonias, realizadas durante el reinado de los Habsburgo, la figura del rey, del clero y de la justicia iban de la mano, presentándose a la mirada colectiva en un reordenamiento urbano, específicamente construido para el espectáculo, que anunciaba que la ley divina y la terrena se unían en tales ejecuciones. Para introducirnos en el tema nos referiremos a dos autos de fe, uno realizado a principios de 1574 y otro en 1601.

En vísperas del auto de 1574, los vecinos de la ciudad de México verían por primera vez aquel espectáculo, inusitado en la capital, que se anunciaba: “Se hace auto público de fe en esta ciudad... a costa de los propios de ella y para las mujeres de los señores alcaldes y caballeros regidores de este ayuntamiento; y por esta vez se concibe a las mujeres de los señores oidores de la Real Audiencia y de alcaldes de corte, para que vengan el dicho día al dicho tablado...”⁸

Ante las miradas del virrey, la audiencia, los inquisidores, los frailes y las grandes personalidades de la época, los culpables serían sentenciados. Para los espectadores se tendía un enorme tablado, se techaba con lona, se instalaban asientos preferentes, se invitaba al clero y a los religiosos, así como a personalidades que residían fuera de la ciudad novohispana. Judíos, luteranos, herejes, brujas, hechiceros o bígamos serían azotados, quemados o castigados públicamente. Los ojos de la ciudad estaban puestos en ese estremecedor espectáculo que nuestra actual estética visual no fácilmente toleraría.

Llama la atención que en esa época la expresión para referirse a dicho acontecimiento fuese “un auto de fe celebrado por el Santo

⁶ Thomas Calvo, *op.cit.*, p. 7.

⁷ Cfr. Francisco de Solano, *op. cit.*, p. 219.

⁸ José Joaquín Blanco y Jorge Olvera Ramos (selección y prólogo), *Luis González Obregón*, México, Ediciones Cal y Arena, 2004, p. 128.

Tribunal de la Inquisición”. Quizá la palabra fuera empleada en su sentido de realización; sin embargo, por el contenido social que guardaba es preciso suponer que los autos de fe celebraban, en términos de festejo, la derrota del mal al mismo tiempo que la imposición de la política real. Sean sesenta u ochenta los reos que en el auto de 1574 subieron al tablado ocupando la atención de la ciudad —no importa por el momento que los cronistas no estuviesen de acuerdo en cuántos eran los reos, tal como nos informa González Obregón— lo que acenúa esa cifra es el carácter público del acto y la intención del alcance a que aspiraba el evento: que hubiese durado “desde las seis de la mañana hasta las cinco de la tarde” y que de él se dijese que resultó “tan solemne y concurrido” como el auto “famosísimo de Valladolid” que “no fue inferior a aquel en pompa, sino en la falta de los reyes”⁹ confirma cuán importante resultaba que fuese por todos reconocido. Entre otras cosas se imponían la normatividad social del pecado y la culpa. Los reos llegaban al tablado vestidos con “sambenitos amarillos, pintados atrás y delante de cruces encarnadas”, “soga al cuello y en la mano una gran cruz verde apagada”.¹⁰

Quizá esas fastuosidades conllevaran también los deseos de la Inquisición por ganar la ciudad. En el siglo diecisiete esta institución disputó por el poder con la ciudad. En 1604 esto se pretendía tomando decisiones paralelamente al Cabildo y ocupando el lugar del Ayuntamiento; por ello, los regidores pedían “al virrey que no quite el lugar que por tradición ha tenido la ciudad en las fiestas públicas, como pretende don Alonso de Peralta, inquisidor más antiguo, quien preside la Inquisición y pretende que dicho lugar lo ocupen los miembros de ésta”.¹¹

La fuerza del evento se recalcaría al día siguiente cuando “el pueblo presencié una escena” que fungió como remate del auto de fe. “Muy de mañana sesenta reos condenados a azotes y a galeras” fueron obligados a montar “desnudos de medio cuerpo arriba” y expuestos por

⁹ *Ibidem*, p. 132.

¹⁰ *Ibidem*, p. 130.

¹¹ *Guía de las Actas de Cabildo, años 1601-1610, siglo XVII*, México, Departamento del Distrito Federal, 1987, p. 172.

todas “las principales calles de la ciudad; y unos hombres destinados al efecto les aplicaron con unos largos látigos, sobre los cuerpos desnudos y con la mayor crueldad el número de azotes señalado...”¹²

La misma historia se repite para el auto de 1601. “Desde el día de su solemne publicación (el 15 de febrero), entre cortejos de personalidades eclesiásticas, sonido de trompetas y atabales, y el anuncio repetido por voz de los pregoneros desde cinco puntos estratégicos de la ciudad... la población se vio por más de un mes interesada, intrigada, asustada y comprometida en la expectativa de la ceremonia”.¹³

Semanas antes del evento, los vecinos se percataban de que la escenificación se llevaría a cabo en “dos gigantescos tablados” levantados frente a Palacio y que el quemadero se ubicaría más hacia el poniente, frente a la iglesia de San Hipólito. Así, durante semanas la presencia, si no el temor, al castigo y al pecado se traducían en esos templetes efímeros que pesaban por el señalamiento a los culpables. Pero la apabullante presencia de los autos de fe no parece haber disminuido la estancia continua de la horca y la piqueta. Mientras que aquellos eran eventos excepcionales, esta estructura fungía como vigilante permanente por parte de la ciudad. La piqueta y la horca formaban parte de la norma social y de la vigilancia continua en el entorno urbano.

Ser azotado, condenado o quemado en auto de fe se diferenciaba de la horca y la piqueta, ya que en el primero el despliegue se vinculaba desde una estrategia inquisitorial de gran alcance y los condenados a la horca y los azotados en la piqueta eran la fórmula cotidiana que machacaba, paralelamente a la doctrina, cómo debía actuarse la normatividad cristiana. Si bien los motivos por los que se condenaba a la horca en esencia no distaban del lucimiento acusatorio exhibido en los autos de fe, sí se diferenciaban en la singularidad de la pesquisa individual; los hombres y mujeres sentenciados a la horca eran mostrados como reacios a la doctrina o conspiradores a la Corona.

¹² José Joaquín Blanco y Jorge Olvera Ramos, *op. cit.*, p. 133.

¹³ Giovanna Recchia, *Espacio teatral en la ciudad de México. Siglos XVI-XVIII*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/Centro de Investigación Teatral, 1993, p. 38.

Sus pecados y faltas eran presentados como actos dañosos al orden público. Los condenados eran señalados y clasificados como lacras inmorales, corruptores de la moral pública: bigamia, hechicería o brujería. Otras desviaciones, como robar, embriagarse o andar desnudo eran más bien castigadas con azotes. A diferencia de los autos de fe en los que se montaba una ceremonia en la cual se reunían todos los poderes, estos casos de condena, ya fuese a la horca o a la piqueta, podían ser presenciados por unos cuantos y destinados a pecadores individuales. Era el rumor lo que difundía el castigo aplicado.

Los casos aislados que fueron condenados a la horca a lo largo del siglo diecisiete revelan el foco de atención sobre los castigos: personas que guardaban corazones de cuervo, mujeres que hacían fetiches con piel de ahorcado, otras que poseían los dedos mismos de los colgantes, quienes repetían supersticiones, empleaban amuletos, hacían hechizos, blasfemaban contra la cruz o cometían delitos de lesa majestad. Estos casos se repiten para los hombres y mujeres llevados a la horca.

El suicidio también era considerado delito “cometido en vida”. Esto se muestra en el caso de un preso portugués que a mediados del siglo diecisiete, mientras se hallaba en la enfermería de la Cárcel de la Corte, acusado de haber asesinado a un alguacil del pueblo de Iztapalapa, aprovechó que todos estaban en misa “se bajó a las secretas y se ahorcó sin que nadie lo viese ni lo sospechase”. Una vez probado que “nadie lo había ayudado ni aconsejado a consumir en sí mismo tan temerario delito” se le aplicó la pena capital por la que había sido condenado, es decir, después de muerto de todos modos fue públicamente castigado.

El que la horca estuviese siempre de pie en uno de los costados de la plaza mayor nos muestra no sólo una política del gobierno virreinal, sino también una actitud de los vecinos respecto de los referentes urbanos y de la sociabilidad cotidiana. Las desviaciones a las normas en los siglos dieciséis y diecisiete eran castigadas corporalmente, mientras que para el dieciocho el castigo corporal se fue desplazando para abrir espacio a la observancia personalizada de los ritos y fiestas religiosas. Esto también explica por qué el siglo diecisiete fue el de la extirpación de la brujería. La interiorización del poder se contrapone

al castigo corporal tanto como la teatralidad del ahorcado contrasta con la de un individuo hincado y rezando en silencio.

El paseo público vergonzante en que se mostraba al condenado semidesnudo o montado de espaldas a la cabeza de un asno antes de ser llevado a la horca o a la picota fue una vergüenza social que se prolongó hasta el siglo diecinueve, no así el cadalso que fue abolido en 1811. El portugués ya fallecido y sin embargo ahorcado es un suceso que marca extrañeza al pensamiento contemporáneo. Por más excepcional que hubiese sido en su época, el sentido común contenía en su rango de tolerancia aquel espectáculo.

Luego de pasarlo, la comitiva hizo alto en la Plaza Mayor “y al difunto lo ahorcaron frente al Real Palacio, en el sitio en que se elevaba la picota pública; ajustándose a las propias ceremonias con que se ahorcaba a los vivos, excepción hecha de no llevarle al Cristo Crucificado, llamado Señor de la Misericordia, que siempre acompañaba en las ejecuciones a los reos que no fueran suicidas o impenitentes”.¹⁴ Como era usual, el cadáver del colgado fue dejado muchas horas para que su presencia se grabara en la memoria de los transeúntes urbanos, tal como lo refleja la frase enunciada por José de Gálvez luego de que las cabezas de ochenta y cinco condenados “se pusieron sobre picotas para que en ellas y hasta que el tiempo las consuma, sirvan a los demás de memoria y escarmiento”.¹⁵ El significado de ese acto está cargado de recovecos mentales que hoy nos llenan de preguntas: ¿era un cuerpo yaciente portador del pecado? ¿Para los espectadores era lo mismo ver a un ahorcado que a un quemado en la hoguera o a otro que recibía azotes? ¿Cuál era la relación entre la muerte y la extirpación del pecado cometido?

El poder real estuvo presente por medio de estos castigos corporales, la horca y la piqueta, desde principios de la Colonia, un ejemplo temprano sucedido luego del levantamiento de los encomenderos que conspiraban en contra de la Corona, lo cual terminó en la ejecución pública de los hermanos Ávila en la horca; además, sus casas fueron

¹⁴ José Joaquín Blanco y Jorge Olvera Ramos, *op. cit.*, p. 646.

¹⁵ Thomas Calvo, *op. cit.*, p. 21.

quemadas y sobre los solares incendiados se vertió sal para que no florecieran sus descendientes.¹⁶ La sal nos recuerda el cuerpo petrificado de la mujer de Lot, es decir, la desobediencia a la palabra divina, lo que faltaría matizar, quizá ahora no tenemos todos los elementos para hacerlo, es la diferencia entre morir ahorcado o quemado y si esto era o no percibido como una graduación del castigo entre la población.

Tenemos algunos ejemplos de que en la época se creía que los castigados y el demonio mantenían relaciones. Cuando el portugués fue ahorcado, una crónica describió que los fuertes aires que se soltaron esa tarde en la ciudad se debían a que el ahorcado encarnaba al mismísimo demonio. Por ello, la gente espantada llevaba cruces ante él, lo apedreaba y escuchaba cómo las campanas de las iglesias se tocaban solas como protegiendo los aires... hasta que los ministros de Justicia bajaron el cuerpo “y lo condujeron a la albarrada de San Lázaro, donde lo arrojaron en las aguas pestilentes de los lagos”.¹⁷

Si las campanas de las iglesias se tocaban solas, explica otro documento colonial, era porque al repicar bendecían los aires. Las tempestades y temblores¹⁸ eran vistos como castigos divinos o como amenazas del mal; por ello, el sonido de las campanas, proveniente de metales consagrados, arropaba a los feligreses. Por más alejado que parezca, estas percepciones sobre los objetos vinculados con el mal o con entes divinos se extendía al cadalso colocado en la Plaza Mayor.

La horca formaba parte del mundo terreno porque éste existía como

¹⁶ José Joaquín Blanco, “El primer criollismo”, *La literatura en la Nueva España*, vol. 1, México, Cal y Arena, 2010.

¹⁷ Este relato es atribuido, por González Obregón, a don Gregorio Martín de Guijo, cfr. José Joaquín Blanco y Jorge Olvera Ramos, *op. cit.*, pp. 646-647.

¹⁸ Cfr. Francisco de Solano, *op. cit.*, p. 256 y también Edicto de 1616 del 8 de Marzo de los Inquisidores Apostólicos de la Ciudad de México Contra los Astrólogos y Adivinadores, México, citado por F. Solano, *op. cit.*, p. 25; Miguel Bárcena Valmaseda, *Relación... del célebre novenario, jubileo de cuarenta y ocho horas y procesión de sangre que se tuvo por la peste y necesidades públicas de la monarquía y de este Reino*, México, 1648, Hipólito de Ribera, cfr. Solano, *op. cit.*, p. 104; Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo... Santuario de los Remedios... señalada en milagros; invocada por patrona de las lluvias y temporales; defensora de los españoles...*, México, 1685, María de Benavides, citado por Solano, *op. cit.*, p. 106.

creación de Dios. Su figura se ubicaba en medio del mercado más grande de la Nueva España, cerca del espacio que ocupaban las tortilleras: este ordenamiento de los puestos coincide con las imágenes en que las mujeres aparecen, incluso arriba del cadalso, sentadas en el piso elaborando y vendiendo sus tortillas. Para dar lugar al castigo público, los puestos eran desalojados.

Es muy probable que el último castigo público del siglo xvii haya sido el derivado del tumulto de 1692. Un clima de desconfianza reinaba en la ciudad, y ante el rumor sobre la gestación de otro motín, el virrey y sus colaboradores concentraron la atención en la persecución de los culpables. Entre los principales inculpados estuvo un indio llamado Joseph de los Santos, quien fue ahorcado en público. “En este contexto en el que la aprehensión de los funcionarios reales se volvía terror... los vendedores del Baratillo... arrebataron a los alguaciles un reo aprehendido cuando era conducido hacia la picota para azotarlo... la gente enardecida en actitud desafiante, utilizando los palos y petates de algunos puestos, prendió fuego a la Aldavilla o picota donde se ejecutaba a los infractores”.¹⁹ El suceso llevó a la “pena pública” de los acusados, es decir, a la pena de muerte para los baratilleros que habían estado implicados en el motín y a la instalación de tres picotas en la Plaza Mayor.

Ese tumulto, que en los últimos años ha sido señalado por la historiografía como un momento clave para comprender la organización judicial de la urbe moderna,²⁰ marcó una frontera. Como si ese evento hubiese sido la puntilla que llevó al reordenamiento de todos y cada uno de los espacios de la capital y hubiese permitido que la efectividad de los símbolos del castigo corporal: la horca, la picota o los azotes fuera cuestionada. El tumulto sería así visto como la primera piedra del edificio que llevó a la secularización de la ciudad y al declive de la muerte como espectáculo público.

¹⁹ Jorge Olvera, *Los mercados de la Plaza Mayor en la ciudad de México (de 1530 a 1745)*, México, Cal y Arena, 2003.

²⁰ Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007.

LA HORCA EN LA CIUDAD DESACRALIZADA

Al iniciar el siglo XVIII, el gobierno borbónico afinó todo cuanto tuviera que ver con las formas de administración, organización espacial y hábitos entre la población. Con el siglo comenzó el declive del paradigma teológico. Luego del tumulto de 1692, una moneda había sido echada al aire: la de prevenir que pudiera ocurrir otro motín. Desde ese momento se retomó una discusión que procedía del siglo XVI, cuando la ciudad de México fue fundada: retomar y hacer efectiva la política racial que desde entonces proponía separar a los indios del lugar de residencia de los españoles. Se volvió a hablar de construir una muralla, de aumentar las guardias en los distintos barrios de la ciudad, de crear cuerpos de vigilancia o de censar a la población a fin de reconocer quiénes y cuántos residían en la ciudad.

De alguna manera, con el siglo dieciocho también comenzó el declive del castigo público teatralizado como difusor de la normatividad, para dar pie a la figura de la policía y al castigo dirigido por la justicia estricta de los tribunales. Esa revuelta, que si bien agudizó brutalmente la pesquisa de los culpables sublevados y desviados, suscitó el inicio de un proceso de perfeccionamiento del castigo social. Por ello, tal evento ha sido explicado como el momento en el que se abrieron las puertas a otro sistema vigilante que confeccionaría otra mirada hacia los vecinos y feligreses. El primer censo de población fue creado “como medida de seguridad para control de la población, prevención de delitos y mantenimiento del orden público”,²¹ pero únicamente para la zona central de la capital, el casco, en el que, supuestamente desde la fundación de la ciudad, residían principalmente españoles.

Esto nos habla de la construcción histórica del vínculo entre la muerte, el cuerpo, el pecado y las instituciones de control social. La tendencia secularizadora, fortalecida paulatinamente a lo largo del

²¹ Cfr. Sonia Lombardo *et al.*, *Territorio y demarcación en los censos de población. Ciudad de México 1753, 1790, 1848 y 1882*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C./Centro de Investigación en Geografía y Geomática, 2009, p. 10.

siglo XVIII con el reinado de los Borbones, trasladó el aprendizaje del miedo a la muerte, por medio de la teatralización, hacia la interiorización individual del delito y de su castigo ante la ley terrenal. Por ello, para el último tercio del siglo, la horca, aun cuando había permanecido erguida en la Plaza Mayor, parecía ser sólo un simulacro del orden social, hasta que el virrey Revillagigedo la ocupó por última vez y luego ordenó retirarla.

En un contexto de “desacralización de la justicia penal”, la condena que ese virrey aplicó sobre tres “hijosdalgo” que habían robado a un famoso comerciante causó una expectación generalizada. No sólo se trataba de que después de varias décadas tres hijos de españoles —quienes por cuestiones de estatus mantenían inmunidad ante la justicia— fueron condenados, sino porque la pena de muerte, luego del tumulto de 1692,²² había sido retomada. La desacralización del castigo había llegado al límite de que la justicia se aplicaba sin distinguir las calidades; aun cuando su nobleza los habría exonerado en otro momento, Revillagigedo los condujo al patíbulo.²³

En esa misma trama, la jurisdicción parroquial que hasta entonces había determinado el orden urbano fue reformulada. Las diez parroquias que hasta 1772 definían el histórico reparto entre el clero regular, el clero secular y el poder virreinal en la ciudad se convirtieron en catorce. Detrás de ello estaba una nascente administración social, secular, preocupada por cuantificar, registrar, igualar y controlar las distintas zonas en las que se dividía la ciudad. Luego de esa primera reforma emanada del mismísimo arzobispado, los indígenas, españoles y mestizos podrían asistir indistintamente a las iglesias y capillas, es decir, paralelamente a la redistribución de los territorios parroquiales se anunciaba el declive de una sociedad estamental.

La horca también quedó en su mismo lugar y desuso cuando la siguiente gran reforma, secular, cambió de dirección los aires de la ciudad.

²² Natalia Silva Prada, *op. cit.*, p. 246.

²³ Cfr. Marcela Dávalos, “El asesinato como sinónimo de la justicia ejemplar. Finales del siglo XVIII y XIX”, *Revista Antropología*, núm. 94, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, enero-abril de 2012, pp. 86-95.

En 1782, con la primera gran división civil de la ciudad en cuarteles, disminuyó la influencia del arzobispado. Los cuarteles cuadrícularon la ciudad desde un pensamiento neoclásico, lineal, que daría otros tintes al cadalso, la picota, la guillotina y a todos los castigos corporales que antaño tuvieron vigencia. Por eso el “golpe de mano” —tal como se le llamó en la época— con el que Revillagigedo había llegado a gobernar causó impacto desde el primer día. La ciudad del siglo dieciocho había sufrido ya un proceso lento y paulatino de cambios que la dejaron dispuesta a las permutas que aún estaban por llegar.

La ciudad, fraccionada en ocho cuarteles mayores y en treinta y dos menores, estaba lista para ser reconocida y controlada en todos sus callejones y recovecos. En ella se gestó un nuevo sistema de vigilancia encabezado por alcaldes provenientes de las mismas localidades, elegidos por vecinos de los barrios, que investidos de autoridad fueron capaces de reportar las desobediencias cotidianas. La multiplicación exponencial de los documentos que se refieren al cumplimiento de los bandos y las numerosas órdenes emitidas por los virreyes, muestra la importancia que fue tomando la vigilancia. Sitios antes ignorados fueron registrados con lupa. La falta de líneas rectas a causa de los callejones y puertas falsas; la distribución y creación de un nuevo significado para la basura y desechos; el uso, en todos los sentidos, del agua; el registro de nombres, números, calidades para los alimentos, personas y cosas que tenían cualquier relación con la ciudad, etc., todo fue reinterpretado.

Algunos vecinos se convirtieron en alcaldes que, investidos de poder conforme pasaron las décadas, fueron temidos, amenazados y corrompidos. Conforme la figura de esos vigilantes se fue disciplinando, sus tareas y funciones los hicieron convertirse en personajes asociados con el poder y capaces de distanciarse de los vecinos que quedaban sujetos a su autoridad y capacidad de ejercer coerción.²⁴

²⁴ Cfr. Decreto del virrey Revillagigedo del 4 de diciembre de 1789 por el que establece nuevas reglas para el nombramiento de los alcaldes de barrios: aboliendo el artículo 5 de la Ordenanza de 1782. Citado por Francisco de Solano, *op. cit.*, p. 219.

La horca se convirtió entonces en símbolo de atraso. Su figura como contrapeso de un orden teológico perdió su equilibrio. Al mismo tiempo que pensadores como Beccaria reflexionaban sobre el delito y la condena o que la Inquisición condenaba la posible idea de abolir la pena de muerte, personajes como el virrey Revillagigedo proyectaban “secularizar tanto la justicia como la muerte pública”. Por ello durante su gobierno, “de 1789 a 1792 la horca cambió siete veces de lugar”, al tiempo que se creó por primera vez la idea de investigación policíaca; las transgresiones comenzarían a ser vistas como actos conscientes o inconscientes y no como pecados; el proceso judicial sustituiría a la confesión y a la cruz, al tiempo que el juicio de amparo y la cárcel se fortalecían como figuras jurídicas. Así, la horca disminuyó su presencia y perdió la personalidad que durante décadas se le atribuyó al permanecer siempre de pie en aquel costado de la Plaza Mayor.

La secularización, ya muy acelerada para el último tercio del siglo dieciocho, fue la razón por la que se ha considerado el nacimiento de la ciudad moderna a partir del virrey Revillagigedo: “Al tomar las riendas del gobierno de la Nueva España en 1789 el segundo conde de Revillagigedo... la plaza se hallaba embarazada en toda su extensión con puestos con sombras de madera o de petate: una horca muy capaz, de cuatro lados, con la picota debajo de ella, estaba en el centro, y las ejecuciones de justicia eran el espectáculo frecuente de los vecinos que habitaban aquellas casas...”²⁵ Y luego: “Aquel insigne virrey llevó su atención y su vigilancia a todo... la horca, la picota, la columna con la estatua de Fernando VI, los puestos, todo desapareció...”²⁶

Los autos de fe se extinguieron y la muerte representada públicamente disminuyó su intensidad y crueldad. En 1811, la horca y la picota fueron revocadas y un año después la Inquisición sería abolida con las Cortes de Cádiz; sin embargo, la figura del ahorcado continuó desde otros parámetros. Numerosos documentos, incluso hasta la Revolución, hablan de la práctica de colgar a toda clase de infractores:

²⁵ Manuel Orozco y Berra (selección de textos), *Historia de la ciudad de México desde su fundación hasta 1854*, SepSetentas 112, México, 1973, p.107.

²⁶ *Ibidem*, p. 108.

yacer colgado de un árbol significaba humillación, al igual que hasta hace muy poco la figura del ahorcado seguía cargada de connotaciones asociadas con un delito “cometido en vida” o una vergüenza pública que desaprobaba a los familiares del ahorcado. El espectáculo aleccionador de la muerte sublimó sus formas hasta llegar a temer la muerte misma.

COMENTARIOS FINALES

El proceso de secularización en la ciudad de México se debió, entre otras razones, a la intervención de gobernantes que veían en la racionalidad ilustrada la proclama de una nueva época. No obstante, una tendencia que podríamos, pesimistamente, señalar como inevitable no dejó más opción a los actores virreinales que tomar partido. Es decir, más allá de las voluntades de quienes condenaban al nuevo sistema sustentado en el movimiento, la desaparición de las corporaciones y el pensamiento racional, el diseño social parecía exigir nuevos parámetros y poseer su propia voluntad.

Todo ese proceso, visto en conjunto, responde a una desacralización de la sociedad realizada en distintos momentos: luego de derrumbar el poder que las órdenes mendicantes habían adquirido entre la población —la última orden que entregó en 1750 su parroquia al arzobispado fue la agustina—, una alianza entre los virreyes ilustrados y la Iglesia aceleró la secularización de la ciudad. Se trataba de ocupar los pequeños grandes puestos de poder y ascendencia con la que los anteriores religiosos y párrocos fungían entre la población. Así se explica la pretensión de dirigirse por igual desde el púlpito hacia los indios que a los españoles, como la vigilancia sobre la separación de “lugares comunes” en las pulquerías. Para finales del siglo dieciocho, todo el peso de la balanza se inclinaba hacia la política secular de unos virreyes que, confundidos, al mismo tiempo que clamaban poseer el orden y control que durante siglos habían tejido los religiosos, deseaban anunciar sus actos políticos y proezas por medio de *te deums* y tañidos que se escucharan hacia los cuatro costados de la ciudad.

DEL PÚLPITO A LAS TRIBUNAS
EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN EL DISCURSO
DE LA MUERTE. MÉXICO 1760-1867¹

Concepción Lugo Olín

INTRODUCCIÓN

Hablar del proceso de secularización en el discurso de la muerte equivale a referirnos a la historia no sólo de un proceso de carácter ideológico y político que culminó con la separación Iglesia-Estado, como tradicionalmente se ha planteado en la historiografía mexicana, sino también a la de un complejo proceso que fue marcando sus propios tiempos y espacios y con implicaciones múltiples. Lo podríamos caracterizar por el desplazamiento lento y paulatino de las concepciones religiosas —que por varios siglos sirvieron como fundamento para explicar el sentido de la vida y de la muerte— hasta encontrar, en medio de un mundo cambiante, alternativas no necesariamente religiosas, que permitieran entender y dar sentido a esas realidades.²

Una parte significativa de esa historia quedó registrada con lujo de detalles en numerosos impresos de tipo funerario que hasta la fecha han sido escasamente utilizados como fuente histórica, a pesar de que sus páginas encierran importantes testimonios que nos muestran las actitudes del hombre ante la vida y la muerte, así como de las diferen-

¹ Este trabajo fue publicado originalmente en *Historias*, núm. 35, octubre de 1995/marzo de 1996, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 83-102.

² Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, versión española de Antonio Ferós, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pp. 346-396. Enrique Luengo G. (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 88-99.

tes explicaciones que éste fue dando a dichas realidades a lo largo del tiempo.

De ese universo literario compuesto por una variedad de fuentes que por su diversidad difícilmente podríamos enumerar, se seleccionaron algunos libros de exequias, oraciones y sermones fúnebres que serán los impresos que nos sirvan de hilo conductor a lo largo de este estudio. Su publicación cubre casi cuatro siglos: desde los primeros años de la Colonia (1559-1560) hasta 1918-1920, fecha esta última en que empezaron a desaparecer en aras de una modernidad que, junto con un creciente espíritu secularizador, fue modificando la percepción de la vida y la muerte.

Varios escritores de las élites letradas, junto con algunos impresores de esos mismos grupos, se dieron a la tarea ininterrumpida de sacar los textos a la luz durante esos siglos, que coinciden precisamente con aquellos en los que el hombre convivía y estaba familiarizado de alguna manera con la muerte, ya que ésta, por factores diversos, se le presentaba como un hecho constante, cotidiano y frecuentemente masivo.

En este enfrentamiento del hombre con la muerte desempeñaron un papel muy importante, por un lado, la introducción de varias creencias, prácticas religiosas y costumbres funerarias difundidas por la Iglesia católica, orientadas a hacer de la vida una constante preparación para la muerte. Por otro lado, la llegada de diferentes pandemias, o bien, el desarrollo de numerosas epidemias en el interior del territorio hicieron al hombre padecer y luchar frecuentemente con la muerte masiva. Podemos agregar que en el siglo XIX, la sucesión de continuas guerras, pronunciamientos y otros movimientos armados, acompañados de sus comparsas inseparables: la escasez, la carestía, el hambre, la enfermedad y la muerte, fueron el “pan nuestro de cada día” por buena parte de ese siglo y primeras décadas del XX.

Los impresos funerarios antes referidos, si bien no fueron ajenos a esta presencia insistente de la muerte, tampoco lo fueron de la vida misma, por lo que en su contenido nos muestran un mundo dual y a la vez cambiante, que guarda para la posteridad recuerdos que difícilmente se podrían encontrar en otra fuente, por ejemplo: el de la organización

y desarrollo de un ceremonial fúnebre, elitista y urbano que se nos antojaría, quizás, como la descripción de una competencia de poder, lealtad y ostentación entre las principales ciudades del territorio, pero que estaba destinado a hacer de la muerte un acto público, ejemplar y vivido colectivamente. El propósito: rendir un homenaje a la vida y a la muerte de aquellos seres que, por sus virtudes ejemplares o supuestamente ejemplares, merecieron traspasar las barreras de la muerte para trascender en la vida de los hombres como un modelo de perfección a seguir.³

Además de la dualidad vida-muerte y del carácter elitista y urbano del ceremonial, los impresos describen un mundo cambiante que surge como resultado de las distintas formas de percibir esa dualidad, ocasionadas por los ires y venires de modas y corrientes ideológicas, así como por los avances en la ciencia y el manejo que de esa misma dualidad hicieran los diferentes grupos de poder con el fin de cubrir requerimientos específicos que cada época demandaba. Dichas variantes se reflejan tanto en las formas de llevar a cabo el ceremonial como en la elección de sitios para su desarrollo, y también en el carácter cambiante de los personajes a quienes se les dedica y en el de las virtudes ejemplares que se destacan.

Una selección de textos de ese mundo dual y cambiante, localizada entre 1760 y 1867, será la que nos muestre una parte de la historia de la secularización del discurso de la muerte.

Durante esos años, el viejo discurso cristiano que fuera manejado largamente por la Iglesia católica y protagonizado por santos o casi santos empezó a ocupar un lugar secundario para adoptar otro de tono heroico y patriótico que tiempo después habría de heredar el México independiente. En este nuevo discurso, el pedestal de los santos habría de ser ocupado por los héroes de la patria, cuya muerte se utilizaría como ejemplo para despertar entre los ciudadanos del naciente país inexistentes sentimientos de amor patrio y de unidad nacional. Nuestra historia termina con el advenimiento del positivismo, en que

³ Michel Vovelle, *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Éditions Gallimard, 1975, pp. 80-85.

cambiaron los intereses de los grupos de poder y el discurso en torno a los héroes empezó, a su vez, a ser desplazado por otro dedicado a exaltar las hazañas de los protagonistas de una nueva lucha: la del progreso que encabezaron los héroes de las ciencias y de las artes. Sin embargo, para comprender el proceso es necesario tomar como punto de referencia el largo periodo colonial, en el que predominó el sentido religioso dentro del discurso de la muerte.

ANTECEDENTES. LO RELIGIOSO 1559-1760

La etapa inicia en 1559, cuando salió de las prensas novohispanas el primer impreso funerario,⁴ y termina en 1760, cuando en el discurso de la muerte, todavía en manos de la Iglesia, se empezaron a infiltrar elementos laicos.

Durante ese tiempo, como parte del programa de salvación planteado por la Iglesia católica con base en las Sagradas Escrituras y en las enseñanzas de los padres de la Iglesia, doctrina, discurso y prácticas religiosas —junto con otras de índole social propiciadas por esa misma Iglesia—, se difundió la idea cristiana de que se “vive para morir y se muere para vivir”. Esta idea tenía implícita la formación de buenos cristianos que llevaran una vida en gracia, es decir, libre de pecado, que les permitiera salvar su alma a la hora de la muerte.

El hecho de llevar esa vida en gracia no sólo se consideró como una forma de salvar el alma, sino también como un acto de justicia mediante el cual el hombre, creado por Dios, debía prepararse durante su vida para regresar con su creador con el alma libre de pecado. Por tal motivo, el buen cristiano era aquel hombre justo que, consciente de ese deber, vivía en una constante preparación para la muerte, teniendo como modelos la pasión y la muerte de Jesucristo, o bien, la vida y muerte de otros santos y mártires de la fe, y con su mente puesta en el momento final de su existencia, todo lo cual lo ayudaría a alejarse del mal.

⁴ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Tímulo imperial*, pról. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963.

Su vida terrenal, entonces, debía ser no sólo un transitar por “este valle de lágrimas, donde son heroicas las penas y peregrinos los gozos” sino una continua lucha entre el bien y el mal, la gracia y el pecado, la mortificación de la carne y el fomento de las virtudes, durante la cual el justo, por su condición de pecador, debía actuar como verdadero soldado de Cristo dispuesto a salir triunfante del pecado y la tentación con el fin de dar cumplimiento a ese acto de justicia.⁵

Las armas con las que luchaba eran el ejercicio de varias prácticas religiosas, como la asistencia a misa, la oración y la recepción frecuente de los sacramentos de la confesión y comunión, prácticas que debían ejercitarse junto con una o más virtudes, a las que por su importancia el cristianismo elevó al rango de virtudes heroicas: la fe, esperanza, caridad, prudencia y templanza, que ayudarían al cristiano a fortalecer su espíritu para salir victorioso del combate.⁶

Contraria a la vida del justo estaba la del pecador, quien, olvidando la finitud de la vida, la existencia del Redentor y de un más allá, había dado rienda suelta a las pasiones y a la carne, cayendo una y mil veces en la tentación y en el pecado.

Esta batalla, junto con la dualidad de justo-pecador, se plantea dentro del cristianismo con el manejo de otros conceptos también duales, como vida eterna-muerte eterna, salvación-condenación, cielo-infierno, hacia uno de cuyos brazos se habría de inclinar la balanza a la hora de la muerte, dependiendo de qué tan buen soldado hubiera resultado ese hombre a lo largo de su vida.⁷ El justo no teme

⁵ Juan Crasset, *La dulce y santa muerte*, Madrid, Impresión de González, 1788, p. 67. Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza, cuya célebre historia se encomienda a los hombres de buen gusto*, México, Oficina de los Herederos de Joseph de Jáuregui, 1792, p. 148.

⁶ Las virtudes heroicas se dividen en teologales (fe, esperanza y caridad, y se denominan así porque vinculan al hombre directamente con Dios) y cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), las que, a semejanza de los cuatro quicios en que se apoya una puerta, sirven de apoyo a las demás virtudes morales.

⁷ Juan Crasset, *op. cit.*, p. 155.

al castigo pues día con día fue labrando su triunfo y puede esperar satisfecho y tranquilo la llegada de la muerte:

Aún está caliente el cuerpo sobre la cama... y el alma tiene la sentencia, no podrá volver atrás... El Justo no siente morir cuando se ven los cielos abiertos y un trono de gloria para coronar su alma justa... Allí veremos al coro glorioso de apóstoles, la bella y agradable compañía de los profetas, el escuadrón de innumerables mártires, las vírgenes que triunfaron del demonio y de la carne, personas caritativas y misericordiosas que por haber dado a los pobres los bienes de la tierra, ganaron la herencia del cielo.⁸

El pecador, en cambio, cuando sintiera llegado el final de su existencia exclamaría temeroso:

Seré citado al tribunal de Dios para recibir el castigo de mis delitos, llena el alma de pavor y espanto. Si hubiera hecho penitencia y guardado los mandamientos, no moriría... El lugar del infierno es habitación de los demonios y casa horrible de condenados; una casa que no es casa... los espacios de aquel horrible lugar son las penas y tormentos; las galerías y las salas, el fuego y su duración; los aposentos y camerines, la congoja, el horror, la pena y dolor... demonios que están atormentando, afligiendo, castigando y almas condenadas que están padeciendo sin paciencia y rabiando y blasfemando con increíble furor... No se oye allí sino el ruido del azote, la voz de la queja, el suspiro sin consuelo, un ¡ay! Eterno sin fin el mal mayor de ese lugar es la eternidad ver inacabable cárcel sin salida la prisión... no ver la cara de Dios...⁹

La concepción de esta dualidad se complementa con otra que nos habla, a su vez, de un ideal de muerte que concibe la muerte física como la gran liberadora de penas y sufrimientos, pero también como un suceso anunciado, larga y pacientemente esperado, que permitía al pecador la preparación de su alma. Opuesta a esa muerte estaba aquella traicionera y repentina que lo sorprendía sin preparación y seguramente en pecado, por lo cual se la consideraba como un castigo divino.¹⁰

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

¹⁰ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 17-20.

Dentro de esas prácticas de preparación para la muerte ocupó una parte importante la celebración del ostentoso funeral al que nos hemos referido, cuya organización se inspiraba en las enseñanzas de los padres de la Iglesia, para quienes la muerte, más que el nacimiento, debía celebrarse con toda pompa, puesto que ese momento simbolizaba la entrada de un justo al cielo;¹¹ su origen se remonta a la antigüedad grecolatina, época en que el ceremonial se destinaba a rendir un homenaje a las hazañas y a los héroes de aquellas culturas.

Siglos después, la Iglesia española de la contrarreforma lo adoptó y lo adaptó para difundirlo en el Imperio español y sus colonias no sólo con el propósito de formar buenos cristianos que salvaran sus almas a la hora de la muerte, sino también para difundir el ejercicio de varias prácticas religiosas, algunas de las cuales habían sido severamente atacadas por los reformadores: el comercio de indulgencias, las devociones marianas y a los santos, entre otras. Estos requerimientos se han puesto en boca de un justo, quien antes de morir promete:

tener siempre ajustadas mis cuentas y no dejaré que hacer nada para la hora de la muerte, en que todo es confusión. Ajustadas mis cuentas cada año, de las ganancias que quedaren libres, repartirse en culto de los santos, misas... limosnas a los pobres, Bulas de las Almas del Purgatorio, todo en honra de la Santísima Trinidad, de mi Dolorosísima Madre la Virgen María... Prometo que mis demás familiares cumplan con las obligaciones cristianas, frecuenten los sacramentos, recen todos los días el Rosario, explicándoles la Doctrina Cristiana y demás cosas para bien vivir.¹²

Dicho funeral, en el que se conjuntaban las prácticas religiosas y las sociales, giraba en torno a la vida y la muerte de un justo —en Nueva España, curiosamente, todos pertenecientes a las élites españolas y criollas— mismo que quedó descrito al detalle en unos impresos conocidos como *Libros de exequias, honras u obsequias* y en otros denominados *Sermones, elogios o parentaciones fúnebres*, que pronto

¹¹ Juan Crasset, *op. cit.*

¹² Juan Francisco Regis Salazar, "Sermón funeral en las honras del doctor don Bernardino Primo y Jordán", México, Herederos de María Rivera, 1759, p. 9.

saturaron las imprentas para difundirse en beneficio de quienes no lo habían presenciado. En los libros de exequias el discurso se divide en tres tiempos precisos con sus correspondientes lugares, conforme a las prácticas religiosas difundidas por la Iglesia.

El primero se desarrolla en la casa del moribundo, dentro de la intimidad de su alcoba, en los instantes mismos de la agonía. Su descripción se utilizó para resaltar tanto la larga y paciente espera de la muerte anunciada como la importancia de ese momento para la salvación del alma, por ser la última oportunidad del pecador para hacer una confesión plenaria, arrepentirse de sus culpas y recibir los sacramentos. Esta escena la describe, entre otros libros, aquel que en 1774 se dedicara a exaltar las virtudes de don Andrés de Arce Quiroz y Miranda, obispo de Puerto Rico:

Pidió los sacramentos por adelantado, reza continuamente los salmos... no pierde la paz y quietud a pesar de sus dolencias... Católico... fijad los ojos de tu consideración en las hazañas de tu capitán y haz según lo que en él has visto, y será él mismo tu premio.¹³

Un segundo tiempo relata el desarrollo de un lujoso, bien organizado y jerarquizado cortejo, que se encargaba de trasladar el cuerpo del lugar del deceso o del duelo, a la iglesia o catedral donde se llevarían a cabo los responsos por el descanso de su alma. Una vez terminados los oficios religiosos, el cortejo volvía a transitar silenciosamente por las calles de la ciudad para conducir el cadáver de la iglesia al cementerio. En este segundo momento, el hilo conductor del discurso era el de la exaltación de las innumerables virtudes heroicas que supuestamente habían guiado la vida del difunto y que lo harían aparecer ante los ojos de los dolientes y de la multitud expectante con una aureola de santidad digna de imitarse. Asimismo, se resalta la necesidad que

¹³ José Íñigo, *Funeral gratitud con que la religiosa comunidad de Nuestro Santo Padre San Francisco, de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, contribuye a las solemnes exequias que celebró reconocida al amor que le profesó el señor doctor don Andrés de Arce Quiroz y Miranda*, Puebla, Oficina del Seminario Palafoxiano, s/f, p. 42.

tiene el cristiano de ejercitar, día con día, las prácticas religiosas que, junto con el ejercicio de las virtudes heroicas, podrían abrirle el reino de los cielos. Para enfatizar el discurso y despertar la necesidad de la preparación cristiana, se recuerda, insistentemente, el carácter finito de la vida y lo inesperado de la hora de la muerte.

El ceremonial se describe en numerosos libros de exequias, de los que se seleccionó aquel que dedicara la ciudad de México a don Alonso Cuevas y Dávalos, obispo de Oaxaca y arzobispo de México hacia 1666, cuando el barroco introdujera la costumbre de representar las virtudes del difunto con aquellas virtudes que caracterizaran a cada orden religiosa que participaba en el cortejo. De esta forma:

La tarde del entierro se vio casi todo México junto en las calles, azoteas, balcones y tablados [...] fueron llegando todos los gremios y cofradías de esta ciudad con sus estandartes y pendones. Sus rectores, diputados y mayordomos con cirios [...] los olores y alcaldes de corte cargaron el ataúd en hombros [...] seguían las órdenes religiosas... los de San Hipólito y San Juan de Dios representaban la hospitalidad; la Compañía de Jesús, plantel fecundo de las virtudes, representaba la ciencia; la Sagrada Familia de la Redención de los Cautivos, la caridad; los Carmelitas Descalzos, la soledad y la abstinencia; la orden de San Agustín, la congruencia y el entendimiento; los franciscanos y los menores descalzos del convento de San Diego, la humildad.¹⁴

La ceremonia terminaba en el cementerio momentos antes del entierro, cuando uno de los mejores oradores de la época daba lectura a la *Oración* o *Elogio fúnebre*, que consistía en una pieza literaria corta que destacaba los aspectos ejemplares de la vida del difunto. En esa biografía se alternaban el verso y la prosa para consolar a los dolientes, elogiar una vez más las virtudes del biografiado y exhortar a los vivos a la imitación de tales virtudes. Esos tres objetivos de la oración terminan con el recuerdo insistente de la finitud de la vida y de la necesidad de prepararse para la muerte:

¹⁴ Anónimo, *Funeral lamento... a la piadosa memoria del ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Alonso Cuevas y Dávalos, obispo de Oaxaca y arzobispo de México*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1666, p. 9.

Los oradores cristianos satisfacen tres oficios con la Oración: alabar al difunto, consolar a los suyos y exhortar a la imitación de los vivos. Alaban al Héroe [...] su sólida virtud y siempre reconocen en ella la mano del Señor [...] Consuelan a los dolientes [...] con la confianza en la Misericordia de Dios de que goce el difunto de la Bienaventuranza, que es la única gloria y verdadera inmortalidad [...] Mostrar en el héroe un documento para su imitación.¹⁵

EL PROCESO, 1760-1820. PREPARANDO EL CAMINO SECULAR

Si bien estos años los hemos considerado como un lapso preparatorio del camino secular, su antecedente se puede localizar en las últimas décadas del siglo xvii y primera mitad del xviii, durante las cuales la muerte, con su implacable guadaña, cegaba la vida de numerosos soldados españoles, muertos unos en las guerras de Sucesión, mientras que otros derramaban su sangre en el Nuevo Mundo por ensanchar los dominios de la corona española y de la fe católica.¹⁶

En ese lapso el discurso, todavía en manos de la Iglesia, se puso en boca de oradores jesuitas, quienes empezaron a introducir elementos laicos al exaltar no sólo las virtudes heroicas postuladas por el cristianismo, sino también otras virtudes como la muerte en la guerra, que podía garantizar también la inmortalidad:

Bien sabéis valientes soldados míos que la honra que no acompaña con el mérito, no es laurel que eterniza [...] sino flor que se marchita en capullo. El

¹⁵ José Manuel Rodríguez, *Expresiones de dolor del cristiano David por la muerte del católico Janatás. Oración fúnebre en las honras que a la memoria del muy ilustre señor don fray Antonio Monserrat predicó...*, México, Herederos de María Ribera, 1763, xiii, p. 10.

¹⁶ Thomas de Escalante, *Sermón fúnebre que predicó... de la Compañía de Jesús, professo de quatro votos de ella. En las honras de los soldados difuntos españoles, que de orden de Su Megestad hizo celebrar en la Casa Professa de la mesma Compañía de Jesús de México el día 15 de febrero de este año de 1694...*, México, Imprenta Juan José Grillena Carroscoso, 1694, 50 p.

deseo de conseguir fama en la guerra debe traspasar los linderos del sepulcro [...] ésta se adquiere con el dispendio de la propia vida.¹⁷

Sin embargo, el reconocimiento de esta forma de muerte (que de algún modo anunciaba lo que tiempo después se destacaría como muerte patriótica) no encontró eco en las oraciones de ese tiempo, pues el terreno, hacia esas fechas, todavía no era el adecuado para el florecimiento de tales ideas; el barroco se encargaba de saturar el discurso con rebuscados simbolismos cristianos.

Fue hasta las últimas décadas del siglo XVIII cuando aquellos tímidos matices laicos encontraron un campo propicio para desarrollarse, en virtud del advenimiento a la Nueva España, de las ideas ilustradas y de la aplicación en la Colonia de la política y reformas borbónicas.

Las primeras, por su sentido higienista y racional, y todas por sus tendencias francamente secularizadoras, fueron desplazando a un segundo término aquel sentido religioso que tiempo atrás caracterizó al discurso de la muerte.

De esta forma, la trascendental escena de la agonía empezó a desaparecer de los impresos, pues a juicio de la Ilustración resultaba poco higiénica y de mal gusto: el cuerpo enfermo y moribundo, lejos de exhalar agradables aromas del huerto florido de Dios y de ser el estuche del alma, se convertía en algo nocivo, contaminante y francamente repulsivo:

Murió Clemente XIV a tan crueles golpes de la parca [...] tan corrompido y reducido a cenizas ¿Para qué he de valerme del arte... por disimular la deformidad de una cara? [...] ¿Oíste, señores, qué destrozo? ¿Qué corrupción? ¿Qué fetidez?¹⁸

¹⁷ *Elogio sepulcral a la inmortal memoria de los españoles que murieron en la victoriosa expulsión del ejército enemigo...*, México, Viuda de Ribera Calderón, 1711.

¹⁸ José Gallegos, *Sacerdote grande por su esmero en fortificar la casa del Señor, y atención a las necesidades del pueblo, nuestro Santísimo Padre Clemente XIV. Elogio fúnebre...*, s.p.i., 1775, p. 3.

Por otra parte, en aras de la salud y la higiene, la nueva época proponía un cambio en las costumbres funerarias, puesto que si el cuerpo muerto era un foco de contaminación y de enfermedad, era preciso que se alejara de la presencia de los vivos y se sepultara ya no en los campos santos situados en las iglesias y sus atrios, dispuestos en el corazón mismo de los poblados —lugares que por su cercanía con Dios y con los santos de alguna forma podían contribuir a la salvación del alma—, sino en sitios altos y ventilados fuera de pueblos y ciudades para preservar la salud de los vivos.

A pesar de tales intenciones, poco o nada fue lo que se logró a este respecto, ya que dicha costumbre sobrevivió por varios años más durante los cuales esos lugares sagrados se convirtieron, incluso, en morada final de algunos héroes de la patria.¹⁹

Mientras tanto, su sentido racionalista se reflejó en un discurso de tono sarcástico en el que alternaban la forma de la exequia religiosa y la sátira del barroco con ese sentido racional propio de la Ilustración, para lograr una crítica mordaz del otrora fastuoso funeral por considerarlo como una charlatanería que iba en contra de la pureza de la religión de los primeros tiempos y fuente de un gasto ostentoso y, sobre todo, inútil:

Ustedes verán que mi madre era una de aquellas señoras antiguas que se persuaden a que el luto prueba el sentimiento por el difunto [...] Si el muerto es rico ya sabemos que el fausto y la vanidad lo acompañan hasta el sepulcro [...] Toda esta bambolla cuesta un dineral, y a veces en esos gastos tan vanos como inútiles se han notado abusos tan reprensibles que obligaron a los gobernantes a contenerlos por medio de leyes... A proporción de los abusos que se notan en los entierros de los ricos, se advierten casi los mismos en los de los pobres, porque como éstos tienen vanidad, quieren remedar en cuanto pueden a los ricos.²⁰

¹⁹ *Altars de la Patria*, sin editor, México, Departamento del Distrito Federal, 1956; *Rotonda de los hombres ilustres*, México, Secretaría de Gobernación, 1986, p. 11; David Rafael Estrada Correa, “Un sepulcro para ellos de honor”, en *Querétaro*, vol. 5, núm. 52, 1989, pp. 32-42.

²⁰ José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, 11a. ed., pról. de Jefferson Rea Spell, México, Editorial Porrúa, 1970, pp. 96-106.

Pero las críticas de los ilustrados llegaron más allá y se orientaron también a desvirtuar las finalidades de la espectacular ceremonia que, a pesar de todo, logró sobrevivir por algunos años. Entre esas punzantes críticas podemos mencionar la que hiciera Fernández de Lizardi en la *Oración fúnebre* dedicada a Pamela, una perrita nacida en Acajete, cuyos dueños vivían nada menos que en Puebla, ciudad que se ha caracterizado por un profundo catolicismo. La *Oración*, después de relatar la azarosa vida de Pamela, se dedica a exaltar sus innumerables “virtudes”, entre las que se contaban las siguientes:

Puede decirse que tenía dientes y no mordía; lengua y no ladraba; boca y no comía [...] Y ¿qué diré de las acciones positivas con que os enseñaba la sumisión, la obediencia, el agrado y la docilidad? [...] Acudía con prontitud siempre que se la llamaba por su nombre [...] no salía de la pieza en que se ponía; [...] manifestó su docilidad confederándose con el gato y enlazando con él la más estrecha amistad [...] ¿Cuándo se ha visto ejemplar semejante?²¹

Además de las propuestas y críticas que a la larga o a la corta modificarían algunas prácticas funerarias, la Ilustración, en aras de esa misma racionalidad, introdujo en el discurso el reconocimiento a un nuevo prototipo de hombre que fue desplazando al justo cuyas virtudes exaltaba el cristianismo. Ese nuevo hombre también debería ser virtuoso y honesto, con la particularidad de que esa virtud no poseía un sentido religioso sino social; por tal motivo, debía aspirar, más que a la salvación de su alma, al perfeccionamiento de sus facultades físicas e intelectuales, mismas que le servirían para aumentar su felicidad.

Por medio de la exaltación de esas virtudes, ejemplificadas en el discurso por la vida de un monarca ilustrado, se describe lo que debía ser un buen gobierno, cuyo objetivo principal era ofrecer esa felicidad a sus vasallos, misma que se basaba en un estado de comodidad y abundancia:²²

²¹ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Honras fúnebres de una perra”, en *La Quijotita y su prima*, México, Ediciones de la Cámara Mexicana del Libro, 1946, p. 369.

²² Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras*, 5 vols., colección hecha e ilustrada por Cándido

Carlos IV [...] no es sino un hombre que se afana en la indagación de los justos deseos de sus pueblos para satisfacerlos y de sus necesidades para prevenirlas [...] es un hombre que se multiplica [...] para darse todo entero a sus vasallos, a sus aliados y aun a sus propios enemigos [...] Aquel pensamiento grandioso de perfeccionar las sociedades, que aparta del hombre todo lo que es vil y bajo, no dejándole actividad sino para lo bueno y lo justo, aquel deseo eficaz de la felicidad de sus vasallos que es la gloria y el honor de todos los soberanos. Con ese objeto aprende [...] la filosofía, la física, [...] el derecho público [...] todo lo ve, todo lo aprende.²³

Los Borbones, por su parte, se encargaron de retomar aquella exaltación de la muerte patriótica, esbozada, tiempo atrás, por los jesuitas para rendir un homenaje de gratitud y reconocimiento al valor y a la lealtad de los soldados españoles caídos en las guerras que España libraba por esa época, en contra de otras potencias europeas. Dicho homenaje quedó plasmado en un discurso en el que la muerte cristiana, heroica y de personajes reconocidos cedía el paso a un homenaje ofrecido en honor a una muerte colectiva, seguramente repentina, con actores anónimos cuyas virtudes principales ya no eran solamente las heroicas, postuladas por el cristianismo, sino también las patrióticas, como el valor y la lealtad, mismas que, en un discurso de tono absolutista, se concretaban en la lealtad al rey, a la religión y a la patria:

Aclamad a los héroes [...] los gloriosos en vida, vivos en muerte, por haber adquirido, a pesar de su muerte, con la gloria de su vida un nombre siempre inmortal [...] Aclamemos en los honores póstumos el valor, la lealtad, la fortaleza [...] en una palabra, la virtud cristianamente heroica [...] Soldados, ejecutores de la justicia, los príncipes darán cuenta a Dios. Al soldado sólo le toca obedecer a su rey y con esta ciega obediencia cumplirá a un tiempo con el Rey, con Dios y con la patria.²⁴

Nocedal, Madrid, Ediciones Atlas, 1956, tomo 85, pp. xviii-xix.

²³ José Martín García de Carrasquedo, "Oración fúnebre que en las solemnes exequias que hizo la Santa Iglesia Catedral de Valladolid de Michoacán la mañana del día 12 de noviembre de 1819 por el Señor Don Carlos IV predicó", México, s.p.i., ca. 1819, 28 pp., p. 8.

²⁴ Gregorio Omaña y Sotomayor, "Oración fúnebre, que en las aniversarias honras de los difuntos militares de España, celebradas por orden de Su Majestad en la Santa Iglesia Catedral de México", México, José de Jáuregui, 1770, pp. 4 y 5.

Con ese discurso utilizado tanto por la Corona como por la Iglesia católica se buscaba, asimismo, la formación de buenos, valerosos y leales militares al servicio de la monarquía, cuya vida personal poco importaba siempre y cuando estuvieran dispuestos a morir por la defensa de esa nueva trinidad que empezaba a fluctuar entre lo religioso y lo laico.

Estas oraciones pronto saturaron las imprentas y, desde 1760, no sólo sirvieron para patentizar sentimientos de gratitud, sino también se utilizaron para hacer una apología de la milicia española, a la que por esas fechas los ilustrados se encargaban de desvirtuar tras las numerosas derrotas que sufriera durante la Guerra de Siete Años y por el afrancesamiento de sus integrantes:

En este siglo tenebroso que llaman Iluminado [...] se han entremetido a maestros, unos filósofos desalmados que so color de proteger la humanidad y libertad de los pueblos, pretenden derribar a los reyes de sus tronos y no han encontrado camino más corto para salir de su intento que estar haciendo odiosa a la milicia y envileciendo a los militares.²⁵

La difusión de esos discursos en la Nueva España coincidió precisamente con aquellos años en que las reformas borbónicas se daban a la tarea de organizar por el reino una milicia novohispana al servicio de la Corona, que debía componerse tanto por peninsulares traídos de España como por otros sectores de la población novohispana, entre los que se daba preferencia a las élites españolas y criollas para ocupar los altos mandos. No obstante la difusión de esos discursos, ni a los unos ni a los otros les atraía la idea de enlistarse en el ejército en ciernes. Fue por ello que desde 1763, año en que finalmente la existencia de la mencionada milicia era ya un hecho, se manejó un discurso similar al que se añadía al exhorto para formar parte del

²⁵ Francisco Xavier Conde y Uquendo, "Oración fúnebre que en las exequias militares celebradas en la plaza de México, en su santa iglesia metropolitana, el día 22 de noviembre de 1786, dixo el señor doctor don Francisco Xavier Conde de Uquendo, prebendado de la catedral de Puebla", México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1787, p. 37.

ejército, una promesa de inmortalidad y gloria para quienes decidieran enlistarse:

Los que mueren en defensa de la religión, de Dios y de la patria son muy dignos de que se conserve hasta la más remota posteridad una honrosa memoria de su fe y de su valor [...] atiza con esa hacha luminosa el fuego que encendiste por dos siglos y medio en el corazón de los mexicanos. Haz que brille con el de sus hermanos los europeos. Españoles somos todos, porque todos somos hijos y vasallos del amabilísimo rey Carlos; [...] Preparaos para seguirles [...] Al momento se alisten en los Regimientos, formen compañías de voluntarios [...] Éstos son los que han fallecido gloriosamente [...] de éstos es el mérito de haberse sacrificado por guardar exactamente al Rey, la fe o la fidelidad que le debían [...] ¡Empresa digna de vosotros, mexicanos míos...!²⁶

Sin embargo, la resistencia de las élites rebasaba con creces a los llamados de la Corona; para vencerla, la Corona y la Iglesia unieron sus esfuerzos y empezaron a difundir un discurso de muerte patriótica en el que, a través de esa misma exaltación de las hazañas de la milicia española, los Borbones ofrecían el cielo, amén de haber prometido la inmortalidad, la gloria, el poder y el fuero. Ese mensaje promisorio se propagaba, en especial, dentro de una ceremonia religiosa que desde 1780, aproximadamente, hasta 1813-1814, se celebraba año con año en las catedrales de las principales ciudades del virreinato:

No hay otra milicia sino la nuestra para santificarse, porque ninguna tiene reglamentos más santos... el código español es el único en el cual se percibe que al dar su nombre el recluta, lo examinen sobre su fe... exige cédulas de confesión y comunión anual y se explica mensualmente la doctrina cristiana.²⁷

²⁶ José Mariano Beristáin y Souza, "Elogio de los soldados difuntos en la presente guerra que en las solemnes exequias de los militares celebradas en la metropolitana de México el día 22 de noviembre de 1794...", México, Herederos de Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1795, pp. 20-22.

²⁷ Conde y Uquendo, *op. cit.*, p. 18.

A pesar de tales ofrecimientos, la resistencia de los vasallos iba en aumento cada día, sobre todo después de escuchar las nefastas experiencias que seguramente relataban algunos de aquellos soldados que habían logrado sobrevivir a las inclemencias del clima, los ataques de las tribus bárbaras y las no menos mortíferas enfermedades de otros climas. Para contrarrestar esta situación, las élites letradas recurrieron a un discurso destinado a probar nada menos que la santidad de la milicia, pasando por alto aquellos principios cristianos que consideraban como castigo divino una muerte repentina y sin preparación, condición que seguramente caracterizaba a la muerte patriótica:

El ejercicio militar, lejos de ser un estorbo para la salvación del alma, es socorro para no ir al purgatorio y es mérito positivo para salir cuanto antes del purgatorio [...] Así vemos también que esta misma Iglesia, lejos de hallar embarazo en la profesión militar para canonizar soldados, no hay orden ni grado en la milicia que no tenga algún santo [...] es tan crecido el número [...] que no pudiendo distinguirlos por sus nombres, se ha visto felizmente obligada a prestarles un culto anónimo [...] y un oficio mancomún [...] Os haré ver que el arte militar es bendito de Dios, santo de suyo y santificador de sus profesores.²⁸

Mientras una gran parte de los autores de la época redactaba largos y promisorios discursos orientados a diluir la resistencia que presentaban las élites novohispanas, otros escritores, menos pretenciosos, sólo confiaban en la misericordia divina y en las plegarias que, como símbolo de gratitud, ofrendaran aquellos pueblos por las almas de los soldados que algún día los defendieron y gracias a las cuales podrían acortar sus días en el purgatorio. Para otros, estos argumentos resultaron insuficientes, por lo que recurrieron a la explicación que a lo largo de la historia han dado todas las religiones del mundo que sostiene la inmortalidad de los guerreros muertos en la lucha.

Una vez iniciada la Guerra de Independencia, algunos integrantes

²⁸ *Ibidem*, pp. 16-17.

de aquella milicia novohispana tomaron partido y, mientras unos lucharon al lado de los realistas, otros se unieron a la causa insurgente. En medio de la batalla, aquel discurso conciliador entre divinidad y milicia volvió a adquirir su tono apologético de los primeros años, se puso en boca de las élites hispanas con el fin de destacar las hazañas del ejército realista y desvirtuar tanto al movimiento insurgente como a sus integrantes y cabecillas, quienes eran, a juicio de algunos, la representación de los mismísimos ejércitos infernales y de la barbarie, por ser los causantes de la destrucción de la felicidad, la paz, el orden, la religión y la patria. De tal manera, para contrastar la bondad o maldad de los ejércitos, se introdujo en el discurso una dualidad laica diferente de la cristiana, que versa sobre el triunfo y la derrota, la lealtad y la traición, la barbarie y el orden, la defensa y la ofensa, con la que se matizaron, también, la apología y la difamación.

Cerremos, pues, este tramo preparatorio del camino secular citando un sermón leído años antes de la consumación de la Independencia, en el que se ejemplifican esas nuevas dualidades que se introdujeran para exaltar las hazañas de los realistas:

La historia sagrada en que se recomienda la conducta y se aplaude la muerte de aquellos valientes hijos de Israel [...] nos anunciaba la muerte, verdaderamente gloriosa de los esforzados militares [...] Representaos, católicos, la ferocidad con que los reyes bárbaros de Syria, enemigos implacables de Israel, conspiraron contra la felicidad de este pueblo [...] con los fines depravados que aspira el siempre detestable corifeo de Hidalgo [...] recordad la barbarie inaudita y carácter de esas cuadrillas [...] instigadas por las furias infernales que en nuestros días infelices han puesto el mayor empeño en oprimir a nuestros conciudadanos y en destruir nuestros altares [...] Examinad la heroicidad con que nuestros valientes guerreros han muerto en el campo del honor, para defender con su muerte la vida de la Patria [...] por conservar sin mancha nuestra religión [...] Ved aquí [...] todo el asunto [...] del discurso con que pretendo excitar en vosotros la emulación más noble, la gratitud más tierna [...] ¿Cuál ha sido la conducta de esos guerreros valientes [...] siempre leales a nuestra nación y a nuestro rey?²⁹

²⁹ José María Zenón y Mexía, "Oración fúnebre que en las solemnes exequias de los mi-

ENTRE LO RELIGIOSO Y LO LAICO, 1821-1864

México, recién independizado de la metrópoli, pronto se convirtió en un apetitoso y codiciado botín que en el nivel interno se disputaban distintas facciones políticas en lucha por el poder, mientras que otras potencias, incluso España, no desechaban la idea de invadirlo y apropiarse de sus fuentes de riqueza. Estos largos y difíciles años de inestabilidad y lucha quedaron reflejados con detalle, en el complejo terreno de las ideas, en un nuevo discurso de carácter cívico que se inspiraba en el de la muerte patriótica de los últimos años de la Colonia, y que el Estado manejó desde los primeros días de vida independiente tanto para limpiar la memoria de los héroes de la Guerra de Independencia y del ejército insurgente —la que por varios años mancharan los realistas— como para buscar elementos de identidad que le ayudaran a formar buenos ciudadanos, cuyas virtudes serían el amor a su patria, a la libertad y a la unidad nacional.

Por tal motivo, el discurso de la muerte que prevaleció durante una buena parte del México independiente se encargó de resaltar la necesidad de ejercitar esas nuevas virtudes que se denominaron cívicas, teniendo como modelo ya no el de la pasión y muerte de Cristo o las vidas ejemplares de justos, santos y mártires de la fe, o las virtudes que se destacaban de los soldados españoles, sino la muerte de los héroes de la recién independizada patria, a los que se unieron, tiempo después, otros héroes muertos en las continuas luchas civiles y en las intervenciones extranjeras en aras del ejercicio de aquellas virtudes.

Esta forma de muerte se exaltó en numerosas oraciones fúnebres, en las que se alternaba el reconocimiento de la muerte individual con el de la muerte colectiva, para destacar el hecho de que cualquier ciudadano amante y practicante de las virtudes cívicas podría conver-

litares que han muerto en la insurrección de Hidalgo, dixo en la santa iglesia catedral de Valladolid el día 10 de mayo de 1811 el americano doctor don... catedrático de prima de Sagrada Teología en el Real y Primitivo Colegio de San Nicolás obispo de dicha ciudad", México, En la Casa de Arizpe, 1811, p. 5.

tirse, en el momento en que la patria lo requiriera, en un héroe y de esta forma sobrevivir a la muerte.

Para ilustrar la parte final del proceso se han seleccionado, dentro de ese conjunto de oraciones, aquéllas dedicadas a conmemorar la muerte de los héroes de la Independencia, por ser los que se consideraron como los primeros héroes de la patria, cuya memoria se recuerda hasta la fecha con un homenaje anual y cuya periodicidad coincide, curiosamente, con el homenaje que se rindiera desde los últimos años del siglo XVIII en honor a los militares españoles.

Varias leyes expedidas entre 1821 y 1823 propiciaron, en cierta forma, el manejo del discurso por el Estado, al tiempo que estipularon días precisos para la conmemoración de la muerte de las víctimas de la Independencia y reglamentaron todo lo concerniente a un ceremonial de carácter cívico, el que de alguna manera dio origen a las fiestas patrias, mismas que fueron desplazando a las tradicionales exequias religiosas celebradas en honor a los héroes durante los primeros años de vida independiente.

Fue así que para el 7 de octubre de 1821, la Soberana Junta Provisional Gubernativa del Imperio Mexicano otorgó a la conmemoración un carácter obligatorio con el fin de “hacer un religioso recuerdo de los militares fallecidos por la Independencia”.³⁰ Un año después, el Soberano Congreso Constituyente fijó los días 16 y 27 de septiembre como días de festividad nacional, en los que las salvas de artillería debían complementarse con una misa de acción de gracias para rendir un homenaje a esos héroes en fechas que nada tenían que ver con las celebraciones cristianas de la muerte, sino que correspondían al inicio del movimiento insurgente y a la entrada a la capital del Ejército Trigarante.³¹ En 1823, el Soberano Congreso Mexicano declaraba beneméritos de la patria en grado heroico a Hidalgo, Aldama, Matamoros, Morelos, Galeana, Jiménez, Moreno, Mina, Rosales y a los

³⁰ Manuel Dublán y José María Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio Dublán y Chávez, 1877, vol. 1, p. 590.

³¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 599.

hermanos Bravo, cuyos restos debían ser trasladados a la catedral de la ciudad de México el 17 de septiembre: “con toda la publicidad y pompa dignos de un acto tan solemne, en el que se celebrará un oficio de difunto con Oración fúnebre”.³²

Este oscilar entre lo religioso y lo laico fue la tónica no sólo de los decretos y leyes, sino también de los primeros discursos que presentan una continuidad con los discursos coloniales al preservar el nombre de oraciones o sermones fúnebres, así como las tres partes en que se dividen los libros de exequias, el sentido religioso que se refleja en una justificación de la muerte de los héroes de la patria sin la indispensable preparación cristiana, la que se complementa con una constante súplica a la divinidad por el descanso eterno de sus almas.

En medio de este oscilar se redactó el primer discurso a los héroes para ser leído en público el día del traslado de sus restos a la catedral. En esa importante y emotiva ceremonia, el orador Francisco Argandar, diputado por Michoacán, se dirigía a los asistentes de la siguiente manera:

Se han designado ciertos héroes [...] a imitación de los romanos [...] que se distinguieron por sus proezas [...] Hoy nuestra legislatura para doctrinar los hijos del septentrión [...] procura honrar a los que la nación mexicana reconoció desde un principio por serenísimos señores generalísimos de las armas [...] que han hecho una oblación voluntaria por la protección, alegría y rescate de su pueblo [...] Americanos todos, imitad a vuestros padres [...] aunque hayan muerto sin auxilios espirituales, murieron en el campo del honor por la Independencia de los suyos [...] imitadlos en sus virtudes y amor patrio hasta morir. Imitadlos como yacen para olvidar lo pasado y mantenernos en unión indisoluble.³³

Tiempo después, las diferentes facciones en pugna por el poder, llámense yorkinos o escoceses, federalistas o centralistas, liberales o conservadores, se apoderaron del discurso y de las fechas estipuladas

³² *Ibidem*, vol. 1, pp. 660-661.

³³ Francisco Arangar, *Elogios fúnebres de los primeros héroes y víctimas de la Patria...*, México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1823, pp. 5 y 48.

para el recuerdo de los héroes, ajustando unos y otras a los requerimientos específicos de cada grupo. De esta forma, mientras unos conmemoraban a los héroes el 16 o 17 de septiembre, otros lo hacían el día que se recordaba la entrada de Iturbide y del Ejército Trigarante a la capital. En esas celebraciones, el grupo de poder en turno utilizaba el discurso en torno a los héroes tanto para ventilar sus luchas como para defender el establecimiento de tal o cual forma de gobierno —que invariablemente prometía el restablecimiento de la paz— al tiempo que atacaba y desvirtuaba los principios del grupo contrario.

Para cubrir tales objetivos se utilizó en ese tiempo un discurso de matices francamente políticos que, a semejanza del discurso de la muerte cristiana contenido en los libros de exequias, se estructuró en tres tiempos precisos. Un juicio crítico del pasado colonial vino a ocupar el lugar de la escena de la agonía, juicio a través del cual se ponía en el “banquillo de los acusados” a ese pasado considerado por algunos como un tiempo de esclavitud, ocioso y a todas luces nefasto, mientras que para otros era un glorioso pasado ya muerto, lleno de paz, de religiosidad y de orden público que era preciso restablecer. Su similitud con la agonía radicaba en que en ese momento el moribundo hacía una revisión a conciencia de su comportamiento a lo largo de la vida para hacer una confesión plenaria y en el juicio crítico se examinaban los beneficios o atrocidades del régimen colonial:

Sólo trayendo a nuestra memoria aquellos tiempos de opresión y servidumbre [...] y el que felizmente disfrutamos, podemos apreciar con alguna aproximación cuánto debemos a aquellos ínclitos campeones, cuya grata memoria con tanta pompa celebramos; [...] ¡Qué despotismo de los virreyes, capitanes, generales, intendentes y subdelegados! ¡Qué injusticias y atropellos! [...] ¡Qué monopolio en los comercios! [...] ¡Qué prepotencia tan irreligiosa y tan impropia del respetable carácter sacerdotal! [...] ¡Qué prohibiciones de cosechar ciertas frutas, de fabricar varios artefactos, de adquirir conocimientos útiles en todos los ramos del saber humano! [...] Trabas en todo [...] Se os obligaba a [...] celebrar el aniversario de vuestra esclavitud [...] a vestir de luto por la muerte de vuestros tiranos.³⁴

³⁴ Toluca, *A la grata memoria de los héroes de Dolores en el glorioso día 16 de septiembre...*,

La segunda parte del discurso cívico vino a desplazar la sección correspondiente a la exaltación de las virtudes cristianas para centrarse en el relato de aquellas batallas que libraron los realistas contra los insurgentes, que se llevaban a cabo indefectiblemente en desigualdad de circunstancias con el objeto de contrastar el heroísmo o la villanía de los ejércitos y las virtudes cívicas de unos y otros, mediante un juicio que, al igual que las partes restantes del discurso, estaba sujeto a los requerimientos de los grupos en pugna:

Hidalgo [...] ¡Qué eficacia, qué energía, qué solidez! [...] Destrozados en Aculco, tienen que abandonar Guanajuato, y, cuando a costa de trabajos inmensos, de esfuerzos que tienen pocos ejemplares se prometen reparar sus quiebras y asegurar de una vez su empresa en el famoso Puente de Calderón: de esta jornada resultó su ruina, porque una de aquellas casualidades que suelen decidir la suerte de los imperios se escapó de sus manos [...] ¡oh!, si se hubiera respetado el derecho de gentes [...]

Los realistas, crueles ministros de la arbitrariedad, inhumanos perseguidores de la virtud y del mérito: vosotros que os creáis protegidos del mismo Dios, que insultábais con vuestros excesos, os creáis también seguros con el sacrificio de estas víctimas inocentes, porque ignorábais que su sangre era tan fecunda como la de los primeros mártires de la fe [...] ¡Con cuánto éxito los inmortales Morelos, Matamoros, Bravo, Galeana y sus dignos acompañantes emprendieron la salvación de la Patria.³⁵

En tales textos, tanto ejércitos como héroes fueron traídos y llevados de un lado a otro, enarbolando estandartes y pregonando principios que en su vida hubieran imaginado, pues ellos eran, en opinión de los grupos contrincantes, los responsables del establecimiento o repudio de tal o cual forma de gobierno, ya fuera federalista o centralista, por lo cual esos mismos héroes que para unos resultaban ser los padres de

México, Imprenta del Correo a cargo del ciudadano José María Alva, 1827, pp. 13, 14 y 23.

³⁵ Juan Crisóstomo Ramírez de Arellano, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas el día 17 de septiembre de 1827, a expensas y devoción de la Junta Patriótica de la ciudad de Tlaxcala por las almas de los primeros héroes de la patria*, Puebla, Oficina del Gobierno, 1827, p. 4.

la patria y los héroes de la libertad, para otros eran sólo un puñado de bandoleros y de hombres mal organizados, de los que la providencia se había valido para poner en manos del glorioso Iturbide la consumación de la Independencia, hecho que lo convertía, a juicio de algunos, en el verdadero padre de la patria.

El discurso fúnebre terminaba ya no en el cementerio sino en los mismos espacios laicos o religiosos donde se había llevado a cabo el ceremonial, y se cerraba con un exhorto dirigido a la ciudadanía destinado a despertarle el amor patrio y la unidad nacional, sin reflexionar, en ningún instante, en que la diversidad y lo contradictorio de los discursos presentados por las distintas facciones eran sólo un reflejo de una lucha de poder que ponía de manifiesto la división existente: “¡Unión! He aquí el grito de un pecho generoso [...] La unión trae consigo la paz [...] constituye la fuerza y la respetabilidad de las naciones”.³⁶

Para ilustrar esa pugna que caracterizará al discurso de la muerte heroica entre 1827 y 1867, hemos seleccionado algunos fragmentos de varios sermones que a partir de 1830, en aras de un creciente espíritu secular, fueron cambiando sus nombres coloniales de oraciones o sermones fúnebres por los de oraciones o discursos patrióticos, o bien, por los de oraciones o discursos cívicos, y se difundían, como se ha mencionado, tanto en espacios laicos, como las plazas y alamedas, como en los tradicionales recintos religiosos, dependiendo del lugar seleccionado para llevar a cabo el homenaje a los héroes.

Escuchemos, pues, el discurso que un orador federalista leyera en el festejo del 16 de septiembre de 1827, ocasión en que se dirigía a los asistentes con el siguiente mensaje:

El insigne Hidalgo, varón esforzado, eminente en virtudes patrióticas [...] ornamento de la patria [...] anhelando romper las cadenas [...] atrajo el odio

³⁶ Pablo Antonio del Niño Jesús, “Oración fúnebre que en las honras solemnes celebradas en la santa iglesia catedral el día 28 de septiembre de 1859 en sufragio del alma del excelentísimo benemérito de la patria y libertador de México, don Agustín de Iturbide”, Puebla, Tipografía del Colegio Industrial, 1859, p. 9.

de los fanáticos e hipócritas [...] ¡Mexicanos! [...] todos amáis ya la independencia porque conocéis sus ventajas. ¡Ojalá conociérais igualmente [...] la libertad, que es todavía de mayor precio [...] No será fácil, entonces, que os dejárais alucinar, como me temo [...] de ciertos falsos políticos que por desgracia abundan [...] quienes aparentando juicio y sensatez aborrecen el actual sistema de gobierno. Citadles el ejemplo de Norte América [...] tierra clásica de la libertad [...] y las inapreciables ventajas del sistema federal sobre los demás gobiernos.³⁷

Años más tarde, hacia 1840, después del triunfo del partido conservador, José María Tornel y Mendívil, antaño furibundo yorkino que para esas fechas había cambiado de bando para convertirse nada menos que en representante del Poder Supremo Conservador, en apoyo a su grupo, daba lectura al siguiente discurso en la Alameda de la ciudad de México:

Aliento, mexicanos, aún es tiempo de reparar lo perdido y alzar un templo a la celestial concordia [...] jurad con varonil esfuerzo salvar a nuestro delicioso país del despotismo, que todo lo enerva, de la anarquía, que todo lo consume [...] Burlad los designios de los incorregibles enemigos de la regeneración americana que se deleitan en la reproducción de nuestros errores y desdichas [...] reflexionad cuál es la suerte de la patria que comenzó a existir el 16 de septiembre de 1810 y os faltará pecho para sentir y capacidad para comprender [...] la suma de nuestras desventuras [...] la nación mexicana, mutilada y enfermiza, vive todavía pero su vida es un suplicio, porque se le esconde hasta la esperanza de la felicidad. Aquí recuerdo treinta años de padecimientos continuos [...] en que hemos navegado por un mar de lágrimas y sangre. Iturbide [...] instrumento de la Providencia, conquistador glorioso de la Independencia [...] ha sido asesinado [...] La fuerza conservadora de un gobierno no puede ser opresión [...] ¿Por qué no hemos de fundar el pacífico reinado de las costumbres y de la libertad racional templada y justa? [...] Mexicanos, unidos en intereses como lo estamos [...] por unas aspiraciones políticas.³⁸

³⁷ Toluca, *op. cit.*

³⁸ José María Tornel y Mendívil, "Discurso que pronunció el excelentísimo señor general... individuo del supremo poder conservador en la Alameda de México en el solemne día de aniversario de la Independencia", México, Imprenta de I. Cumplido, 1840, pp. 5 y 16.

Durante la vida del México independiente, como parte de la formación de buenos ciudadanos, el recuerdo de los héroes junto con el de los sentimientos de patriotismo y unidad que ejemplificaban se utilizaron también como una señal de alarma que se activaba cuando el naciente país se encontraba en peligro de ser invadido, o bien, cuando la invasión era un hecho consumado; así, se recordaban esos principios de unión y libertad con el fin de ponerlos al servicio de la defensa del país. De ahí que en 1829, ante el desembarco de las fuerzas españolas, se dirigiera a los ciudadanos de Tampico un discurso que decía:

La nación mexicana [...] lleva ocho años de gozar la inestimable joya de la Independencia que consagró con la sangre de nuestros primeros héroes [...] Pero España, que quiere mantener sus reyes [...] su ociosidad y sus vicios a costa de las Américas, ha querido volver a luchar para reconquistarla [...] ¡Mexicanos! [...] gloria por siempre duradera a los que en Tamaulipas fueron a vengar los ultrajes [...] reconocimiento eterno al General Antonio López de Santa Anna porque condujo nuestras huestes a la victoria [...] y confiar en que los días de su administración, se llegará a gozar de las innumerables ventajas que proporcionan las instituciones federales.³⁹

Si bien en esa ocasión, a pesar de las circunstancias, los festejos patrios y el discurso conservaron su carácter y tono heroico, no sucedió así durante la intervención norteamericana, cuando esos mismos festejos sólo sirvieron para manifestar los sentimientos de desilusión, derrota y desmoralización que embargaba a los ciudadanos, sentimientos que, tal vez por primera vez en la vida del México independiente, sirvieron como un lazo furtivo de unión entre los mexicanos ante el acecho inminente de las tropas norteamericanas.

De tal manera, el 17 de septiembre de 1848, día en que se conmemoraba el aniversario del traslado de los restos de los héroes de la Independencia, la ceremonia se destinó a rendir homenaje a los héroes muertos durante la intervención. En esa triste y deslucida ceremonia,

³⁹ Juan Rodríguez, "Oración patriótica que en la plazuela principal pronunció... el 25 de septiembre de 1829 en la función cívica con que se solemnizó el triunfo que obtuvieron las armas de la república de Tampico de Tamaulipas", México, Imprenta del Águila, 1829, p. 8.

el orador y su discurso no hacían más que reafirmar la existencia de aquellos sentimientos de desolación:

Todo es luto, todo dolor y llanto, los hijos de la Gran Tenoxtitlan andaban errantes sin encontrar seguridad [...] se encontraban sin gobierno, bajo un mismo cielo [...] Fueron infructuosos los sacrificios que hicieran en favor de la Patria, porque los que mostraron denuedo y valentía no encontraron, al volver sus ojos moribundos, quiénes lavaran con sangre el suelo hollado por el invasor, ni quiénes supieran morir antes de verse sumergidos en la dolorosa afrenta del egoísmo y la maldad. Ésta es una desgracia que recordarán con rubor las generaciones venideras [...] Mientras domine en nuestra sociedad el monstruo de la desmoralización, no habrá gobierno alguno [...] capaz de regir los destinos de la República.⁴⁰

Sin embargo, no era conveniente perpetuar para las generaciones venideras la existencia de esos sentimientos ni presentar ante el mundo de entonces la cara de un México desilusionado, desmoralizado y derrotado; fue por ello que los gobiernos posteriores se dieron a la tarea de desmentir su presencia mediante la celebración de espléndidos y alegres festejos patrios, teñidos de luces y colores, para que junto con el discurso a los héroes sirvieran para dejar testimonio de un México invencible, unido y patriota.

Con ese objeto, en 1850, año en que el Grito de Dolores y sus héroes se empezaban a considerar ya como parte de la historia, se volvió a recurrir a sus ejemplares virtudes cívicas y tanto el discurso como la reseña detallada de los festejos que en cada estado se organizaron para tal efecto quedaron impresos en una *Colección de composiciones en prosa y verso pronunciadas en los gloriosos aniversarios de nuestra Independencia*, obra con la que:

quedará desmentida victoriosamente la especie de que el público se ha mostrado frío e indiferente a las festividades patrióticas y se dejará a la posteridad

⁴⁰ “A los grandes que murieron en el valle de México en el tiempo de la invasión norteamericana, la patria agradecida les tributa un justo homenaje a sus virtudes...”, México, s.p.i., 60 p.

un testimonio imperecedero de que por el contrario [...] ha habido en esas funciones el más vivo entusiasmo, como si la República entera hubiese querido probar con hechos palpables a sus detractores enemigos, que aún conserva en su pecho, puro e inestimable el amor de la Independencia [...] Esta obra se recomienda por sí misma; hija del patriotismo desinteresado al objeto grandioso de conservar pura y sin mancha la memoria de nuestros héroes y de *fijar* el verdadero carácter nacional de la época presente.⁴¹

Pese a los esfuerzos realizados por los gobiernos independientes empeñados en propiciar la deseada unidad nacional, el fantasma de la desunión no se lograba conjurar y la Reforma fue otro de los hechos que puso de manifiesto su existencia.

El primer paso por todos conocido fue la separación Iglesia-Estado, con la que finalmente se delimitaban las funciones de una y otro, al tiempo que se despojaba al clero de sus bienes, fueros y negocios a partir de leyes que, por un lado, levantaban vetustas prohibiciones y, al mismo tiempo, prohibían añejas costumbres. De estas leyes es importante señalar, por sus vínculos con la muerte, el establecimiento del registro civil y la secularización de los cementerios —ambas expedidas en 1859— y la de libertad de cultos —emitida en 1860—, leyes que eventualmente contribuyeron a cambiar los espacios de la vida y de la muerte, así como el sentido, las costumbres y la percepción de esas realidades.

La Iglesia, por medio de las parroquias, había sido por siglos la única encargada de llevar día con día el registro de los ciclos vitales de la población (nacimientos, matrimonios y defunciones), pero a partir de la expedición de las Leyes de Reforma se vio obligada a compartir su tarea con el nuevo sistema nacional de registros de validez oficial, como lo es hasta la fecha el registro civil. Esto significaba no sólo la bifurcación de los espacios de la vida y de la muerte, sino también el surgimiento de un conflicto de valores religiosos y laicos, ya que mientras para la Iglesia esos ciclos vitales adquirían valor, reconocimiento

⁴¹ "Colección de composiciones en prosa y verso pronunciadas en los gloriosos aniversarios de nuestra independencia, el mes de septiembre de 1850", México, Ignacio Cumplido, 1850, pp. I-III.

y significado sólo en función de ser santificados por los sacramentos, para el Estado serían oficialmente válidos una vez que fueran declarados y registrados ante la autoridad civil competente. Tal vez en un futuro próximo podrían adquirir otro valor, como era el estadístico.⁴²

Estas dos formas de registro también despertaron la incertidumbre entre los ciudadanos, quienes buscando aferrarse a la tradición o bien adecuarse a la novedad, deambulaban frecuentemente de la parroquia a la oficina de registro y de ésta a la parroquia, y, en medio de esta incertidumbre, mientras unos se decidían por la parroquia, otros iban al registro, los menos a los dos lugares y muchos no se registraban en ninguno de ellos.⁴³

No obstante, en lo que a la muerte se refiere, el Estado llevaba la ventaja, pues apoyado en varias leyes, decretos y bandos, no sólo con multas y cárcel castigaría a los infractores, sino que además los acusaría de homicidio por no haber declarado y registrado a tiempo el deceso de parientes, amigos o vecinos.⁴⁴ Otro triunfo del Estado fue la secularización de los cementerios, pues, al despojar a la Iglesia de sus muertos, gustoso cobraría los derechos de sepultura, los que tal vez le ayudaran a nivelar su lamentable situación económica en una constante bancarrota motivada por los gastos de guerra.

Si bien los registros parroquiales y civiles son testigos elocuentes de la desunión y de esta lucha de poder, lo es también el discurso de la muerte cívica que por esos años manejaban no tanto los reformadores ante el establecimiento del nuevo sistema de registro y de la secularización de cementerios, como el alto clero y algunos conservadores que luchaban, inútilmente, contra la corriente al considerar esas medidas no sólo como heréticas, sino también profundamente anti-religiosas, tal como lo muestra el discurso pronunciado en honor a las víctimas de la Independencia en 1859:

⁴² Dublán y Lozano, *op. cit.*, vol. 8, p. 968.

⁴³ Archivo Parroquial y Archivo del Registro Civil de la jurisdicción de Cuautitlán, Estado de México, años 1859-1900.

⁴⁴ Dublán y Lozano, *op. cit.*, vol. 8, p. 970.

Ayer que la aurora comenzó a brillar en el oriente, el estampido del cañón anunció a México un día de júbilo y regocijo; hoy, ese mismo estampido le anuncia un día de duelo y quebranto... Del triunfo celebrado ayer ¿qué nos ha quedado sino un tristísimo recuerdo? [...] Hoy es el día consagrado por la religión y por la patria a llorar la muerte de nuestros libertadores [...] No nos han servido los ejemplos de valor que nos dieron sino para destrozarnos unos a otros en sangrientas luchas fratricidas, que estamos sosteniendo hace más de treinta años [...] les mostraréis tantos lugares santos profanados y saqueados; la religión de nuestros padres escarnecida, sus dogmas ridiculizados, sus ministros ultrajados, disoluciones capaces de atraer sobre nosotros la cólera del cielo, blasfemias, abominación, escándalo [...] ¡Mexicanos!, ya no más disensiones [...] depongamos nuestros odios en las aras de nuestra santa patria [...] uníos y defended el sagrado depósito de nuestra nacionalidad.⁴⁵

Tiempo después, durante el Segundo Imperio, el discurso de la muerte cívica se utilizó para convencer una vez más a los habitantes del país de los beneficios que acarrearía el establecimiento de esta forma de gobierno.

En una de las más espléndidas y alegres celebraciones patrióticas que se presenciaron en la ciudad de México, el soberano agosto... deseó consagrar a la memoria de las virtudes cívicas de nuestros libertadores un testimonio... profundo de veneración [...] Su Majestad no se encontraba en México: un viaje al interior del país le impidió presidir las funciones patrióticas; mas llevó a término sus miras, encomendando este noble encargo a la emperatriz [...] El 15 de septiembre, a las 7:30 de la noche, conforme a lo prevenido por SM [...] salieron del Palacio Municipal, no obstante la lluvia, en sus respectivos carruajes, el Señor Prefecto [...] en unión del Exmo. Ayuntamiento y la Comisión Patriótica. Poco tiempo después llegaron al teatro de la calle de Vergara, llevando consigo los pendones mismos de que se sirvieran los Héroes de la Independencia [...] Cantóse en seguida un himno patriótico.⁴⁶

La elegante y espléndida función terminó con un discurso en el que

⁴⁵ Luis G. Pastor, "Discurso pronunciado en memoria de las víctimas de la independencia...", México, Imprenta de Andrés Baix, a cargo de Miguel Zarzoa, 1859, pp. 8, 9, 15 y 16.

⁴⁶ "Reseña de las festividades nacionales de los días 15 y 16 de septiembre de 1864 en la capital del Imperio", México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1864.

el soberano aparecía como el salvador de la patria. La importancia de ese discurso radica en que para ese entonces no sólo los héroes de la Independencia eran historia, sino también las pasadas guerras y sus actores principales empezaban a teñirse con el tono sepia característico de los documentos de antaño y a considerarse ya no como una fuente de virtudes, sino como fuente de experiencia, misma que serviría para guiar, en adelante, la vida de los mexicanos:

La verdadera causa de nuestra decadencia no había sido otra que el de haber atacado [...] uno de los principios esenciales del Plan de Iguala [...] Hoy, que aleccionados la inmensa mayoría del pueblo mexicano por la dolorosa experiencia adquirida en cuatro décadas de una lucha feroz y encarnizada, ha reconocido [...] sus errores y volvió al sendero del que jamás debió haberse desviado [...] los pueblos [...] deben grabar [...] en su mente la historia de sus desgracias y el origen de ellas [...] la rica herencia que nos legaron nuestros mayores [...] desaparecería quizás para siempre si no deponemos en aras de la patria los odios [...] que nos dividen, uniéndonos sinceramente para sostener el imperio [...].⁴⁷

El discurso de la muerte cívica tan traído y llevado para exaltar la unión por medio de la división, justificar la vida como la lucha de una libertad, que para algunos era el sinónimo del restablecimiento del viejo orden, en tanto que para otros significaba la apertura de un nuevo camino hacia el progreso y de una muerte que para todos tenía un valor heroico sólo en función de la defensa de esa libertad y de la patria, se acercaba a su fin cuando un 16 de septiembre de 1867 se escuchara en la ciudad de Guanajuato una oración cívica leída por Gabino Barreda, la cual, acompañada de otros acontecimientos, abriría una nueva etapa en el discurso de la muerte.

Para esas fechas, Maximiliano había caído prisionero y había sido fusilado en el cerro de las Campanas; habían triunfado también el movimiento de la Reforma y las ideas liberales. La etapa combativa había terminado dando inicio a una nueva época que haría posible

⁴⁷ *Idem.*

el orden para conducir a la nación mexicana por el camino del progreso.⁴⁸

Con la lectura de esa *Oración*, el positivismo hacía una entrada triunfal, enarbolando principios tales como un orden social que pusiera fin a la anarquía en que se había debatido el país y un orden político que permitiera el desarrollo material de los individuos más aptos entre los mexicanos, los que debían estar al servicio de la sociedad. En esta nueva situación, la misión del Estado sería la de guardar ese orden y fomentar los hábitos que lo hicieran posible. Fue entonces cuando el discurso de los héroes de la Independencia y las virtudes que representaban fue cediendo el paso a otro dedicado a los héroes de las ciencias, de la literatura y del arte; en un discurso que, sin romper del todo sus vínculos religiosos, exaltaba otras virtudes distintas de las de aquellos héroes de la patria, con el fin de ofrecer al mundo la cara de ese México de orden, paz y progreso que el positivismo demandaba.

⁴⁸ Leopoldo Zea, "El positivismo", *Estudios de historia de la filosofía en México*, 2ª ed., pról. de Mario de la Cueva, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, p. 250.

MATRIMONIO TRIDENTINO, MATRIMONIO CIVIL

Lourdes Villafuerte García

INTRODUCCIÓN

La familia y su formación es tema de reflexión en la historiografía mexicana desde hace ya casi cuatro décadas, a pesar de lo cual el tema parece inagotable. Durante la última década del siglo xx y la primera del xxi, las nuevas formas de organización familiar han dado lugar a un intenso debate acerca de lo que la familia “debe ser” tanto en el ámbito social como en el institucional y en el académico, donde la formación de la pareja y la definición del matrimonio han tomado una gran importancia.

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar el proceso de secularización de la institución familiar, así como señalar cuáles fueron los cambios y las permanencias en las principales características de la institución matrimonial, es decir, cómo ha cambiado ese “deber ser” tanto en el matrimonio eclesiástico como en el civil, a partir de que éste se decretó en 1859.

LAS FUENTES

Para mostrar los caminos que ha seguido el “deber ser” respecto del matrimonio recurriré a cuatro fuentes: la teología de santo Tomás de Aquino¹

¹ Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 27-73.

(1225-1274), el Concilio de Trento (1545-1563),² el *Code civil des français*, conocido en español como *Código Napoleón* (1804)³ y la *Ley del matrimonio civil* (23 de julio de 1859).⁴ Veamos un breve contexto de estas fuentes.

LA TEOLOGÍA TOMISTA

La teología cristiana surgió y se desarrolló desde el siglo i y prosiguió a lo largo de la Edad Media. Los concilios ecuménicos, comenzando por el de Nicea (325), los concilios provinciales y el magisterio del papa, ejercieron un férreo control del pensamiento teológico cristiano, el cual creció sin un orden temático. En el siglo iv, san Agustín de Hipona intentó hacer una síntesis del pensamiento teológico; para el siglo xii, los teólogos europeos manifestaban su interés de sistematizar el abundante discurso teológico y fue entonces que comenzaron a aparecer las “sumas” y los tratados que ordenaban ese pensamiento.

La obra del fraile dominico Tomás de Aquino destacó no tanto por la autenticidad de su pensamiento, sino por haber realizado una muy completa revisión del discurso teológico surgido hasta entonces y haberlo ordenado y sistematizado; es decir, lo estructuró en un conjunto coherente. El pensamiento tomista tuvo gran influencia en los debates y definiciones del Concilio de Trento (1545-1563) y fue a mediados del siglo xvi cuando se le declaró como la teología oficial de la Iglesia. Su teología acerca del sacramento del matrimonio es funda-

² Anastasio Machuca Díez (ed.), *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano con notas latinas de la edición romana de 1893...*, Madrid, Librería Católica de don Gregorio del Amo, 1903, 569 p.

³ *Code civil des français*, París, Imprimerie de la République, 1804, 579 p., en: gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1061517.image.f1.langFR; *Código Napoleón*, Madrid, Imprenta de la hija de Ibarra, 1807, 426 p., en: forodelderecho.blogcindario.com/2009/06/00980-codogo-napoleon-1807.html (consultadas el 12 de septiembre de 2012).

⁴ “Ley del matrimonio civil” en Manuel Doblado (comp.), *Colección de las Leyes de Reforma: expedidas por el Excelentísimo Señor Don Benito Juárez, presidente constitucional de la República*, edición facsimilar, Guanajuato, Dirección General de Turismo del Estado de Guanajuato, 1860, pp. 40-47, en: www.inehrm.gob.mx/pdf/documento_leymatrimonio.pdf (consultada el 17 de septiembre de 2012).

mental porque definió las características de esta institución tal como ahora la conocemos.

EL CONCILIO DE TRENTO

El Concilio de Trento fue una reunión muy importante que se dio en el contexto de la Contrarreforma, por lo que se discutieron diversas afirmaciones planteadas por los protestantes: aspectos pastorales, administrativos, doctrinales y disciplinarios. Los decretos promulgados pusieron en claro temas como el pecado original, la gracia, la justificación,⁵ la misa y los sacramentos.

La sesión XXIV (11 de noviembre de 1563) se dedicó a discutir los aspectos dogmáticos y formales del matrimonio; y es a partir de estas definiciones que se instauró el matrimonio con las características y ceremonias que nos son familiares. Las disposiciones de Trento, tanto en la doctrina como en la disciplina, se consolidaron en la cristiandad y permanecieron sin cambio alguno; muestra de ello es que el habla popular tiene una expresión para referirse al matrimonio tridentino: casarse “como Dios manda”.

EL CÓDIGO NAPOLEÓN

Los cambios sociopolíticos y de pensamiento que tuvieron lugar a raíz de la Ilustración y de la Revolución francesa propiciaron la creación de nuevos conceptos sociales, así como nuevos instrumentos que normaron la interacción entre los ciudadanos y las instituciones.⁶

Durante el gobierno revolucionario surgieron instrumentos normativos tan importantes como la *Declaración de los derechos del hombre y*

⁵ *Justificación*: “Don salvífico por el que los seres humanos se hacen justos y, en consecuencia, aceptables para Dios. La discusión fue el valor que se le daba a la fe y a las obras conformes con la ley”. Gerald O’Collins, S.J. y Edward G. Farrugia, S.J., *Diccionario abreviado de teología*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2002.

⁶ En España y su imperio, la impartición de la justicia era una de las funciones primordiales del Estado, y para operarla se recurrió durante siglos a la jurisprudencia que con el tiempo dio lugar a la codificación (*Leyes de Partida*, siglo XIII) y a las recopilaciones de leyes; destacan por su importancia la *Nueva Recopilación de Leyes de España* (1567), la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (1680) y la *Novísima Recopilación de Leyes de España* (1805).

del ciudadano y la *Constitución de 1791*. Durante el gobierno consular de Napoleón Bonaparte, se redactó el *Code civil des français*, llamado también *Código Napoleón*, mismo que se publicó en 1804.

Al promulgarse la *Constitución de 1791*, Jean-Jacques Régis de Cambacérès trabajó en varios proyectos de código civil presentados en 1793, 1794 y 1796. El 14 de agosto de 1800, Napoleón nombró la Comisión Redactora del Código Civil presidida por Cambacérès.⁷ El *Code civil des français* se promulgó el 21 de marzo de 1804 y fue el modelo de los códigos civiles de buena parte de Europa.⁸ Como sabemos, España estuvo regida por los franceses entre 1808 y 1814, por ello el Código Napoleón estuvo vigente en España: así, desde 1809 el *Code civil des français* fue traducido al español y publicado en Madrid.

El código está dividido en un título preliminar y tres libros, cada uno de ellos dividido en títulos y en capítulos, los cuales están compuestos por cierto número de leyes. El libro primero se titula “De las personas” y se refiere a sus derechos civiles. Está dividido en once títulos, de los cuales el V se titula “Del matrimonio”, en cuyos ocho capítulos se establecen los requisitos para casarse, las formalidades para celebrar el matrimonio, los impedimentos, los juicios de nulidad, los derechos y obligaciones que tienen los casados, la disolución del matrimonio y las segundas bodas.⁹

LA LEY DEL MATRIMONIO CIVIL DEL 23 DE JULIO DE 1859

Al término de la Guerra de Independencia, el último virrey de Nueva España Juan O'Donojú y Agustín de Iturbide, entre otros, firmaron los

⁷ La comisión estaba formada por Jacques de Maleville, Jean Etienne Marie Portalis, François Denis Tronchet y Félix Julian Jean Bigot de Préameneu, quienes eran expertos en derecho de costumbres y derecho escrito en las distintas regiones de Francia.

⁸ Jorge F. Caraza Pinto, “Código Napoleón. Reseña histórica y estructura”, en: www.notaría36df.com.mx/site/images/stories/articulos/codigo.pdf (consultada el: 20 de septiembre de 2012).

⁹ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, pp. 30-43 [54-67]. En las citas de este código el lector encontrará dos numeraciones de página, la primera es la que aparece en el documento facsimilar y la segunda —entre corchetes— corresponde al número de la exposición digital en el web consultado.

Tratados de Córdoba el 24 de agosto de 1821; en ellos se reconocía la independencia de México y se creó una Junta Provisional Gubernativa que gobernaría al nuevo país conforme a las leyes vigentes en todo lo que no se opusiera al Plan de Iguala, de tal manera que las leyes castellano-indianas siguieron vigentes en la nueva nación.

Las instituciones coloniales de justicia civil siguieron funcionando y con más razón las instituciones eclesiásticas; así, la manera legal de fundar una familia siguió siendo el matrimonio católico, pues de él provenían todos los derechos civiles de los casados: el estatuto de casado/a, de emancipado/a, la legitimidad de los hijos, los derechos en la transmisión de los bienes, la manera de partir los bienes en caso de separación, etcétera.

Durante la primera mitad del siglo xix hubo una cantidad importante de textos que sentaban las bases para la elaboración de una constitución.¹⁰ Generalmente, estos documentos manifestaban su reconocimiento de la religión católica como oficial, sin tolerar otras.

No fue sino hasta la década de los años 50 del siglo xix cuando las cosas empezaron a cambiar con el arribo de una generación de políticos liberales al gobierno de Ignacio Comonfort, tales como José María Lafragua, Ignacio de la Llave, Ezequiel Montes, José María Iglesias, Manuel Payno, Miguel Lerdo de Tejada y Benito Juárez, quienes comenzaron el proceso de laicización del Estado.¹¹

Esta generación de políticos liberales tuvo la visión de que la Iglesia, férrea opositora a la *Constitución de 1857* y usufructuaria de fueros y privilegios, era un lastre para la fundación de un Estado moderno.

¹⁰ Algunos ejemplos fueron el *Reglamento Político Provisional del Imperio Mexicano* del 18 de diciembre de 1822, el *Acta Constitutiva de la Federación Mexicana* del 31 de enero de 1824, preámbulo de la *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos* publicada el 5 de octubre de 1824. Los conservadores, partidarios de una república centralista, propusieron las *Bases Constitucionales* del 23 de octubre de 1835, que precedieron a las *Siete Leyes Constitucionales* del 30 de diciembre de 1836. En la Segunda República Federal se restableció la Constitución de 1824, pero en 1847 se instaló el Congreso Constituyente que, durante la guerra con Estados Unidos, elaboró *El Acta Constitutiva y de Reformas de 1847*, por mencionar sólo algunas. Óscar Cruz Barney, *Historia del derecho en México*, México, Oxford University Press, 1999, 758 p., pp. 526-537.

¹¹ Pedro Salmerón, Juárez. *La rebelión interminable*, México, Planeta, 2007, 216 p., *passim*.

Por otra parte, si bien la institución eclesiástica gozaba de prestigio entre la población debido a la visión que las personas en general tenían de ella como autoridad moral, lo cierto es que, como parte de la estructura de la Iglesia Romana, su actividad política estaba al lado de los conservadores.

Mucho camino hubieron de andar Juárez y sus compañeros desde que el primero fue puesto en libertad, el 11 de enero de 1858, del encarcelamiento que le había impuesto Comonfort hasta su llegada a Veracruz el 4 de mayo del mismo año: Querétaro, Guanajuato, Guadalajara, Colima, Manzanillo, Panamá, La Habana, Nueva Orleans.

Mientras en la ciudad de México se asentó el gobierno conservador con Félix Zuloaga como presidente a partir de las *Bases Orgánicas de 1843*, en Guanajuato el presidente constitucional Benito Juárez formó su gabinete con sus compañeros Melchor Ocampo, Guillermo Prieto, Manuel Ruiz y León Guzmán. Una vez instalado el gobierno de Juárez en Veracruz propusieron un programa de gobierno.¹² El propósito esencial señalado en el Manifiesto a la Nación fue lograr que los principios de la Constitución de 1857 se arraigaran en la sociedad.

Si bien Juárez hablaba de un plan general para la reforma de la nación, le dio un lugar importante a la neutralización del poder político de la Iglesia católica, pues la primera medida que propone se refiere a la relación entre las dos instituciones: “En primer lugar [...] desarmar de una vez a esta clase [el clero] de los elementos que sirven de apoyo á su funesto dominio”, por lo cual declara la total independencia de los negocios del Estado y la Iglesia; es decir, declara la laicización del Estado.¹³

En el México del siglo xix, se trabajó mucho para formar el cuerpo legislativo de la nueva nación, pero la continua disputa entre los par-

¹² Benito Juárez, “Manifiesto de don Benito Juárez a la Nación en el que explica el programa de su gobierno durante su permanencia en Veracruz (7 de julio de 1859)”, en Román Iglesias González (compilador), *Planes políticos, proclamas y manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, pp. 361-373, en: biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/121/18.pdf (consultada el 13 de septiembre de 2012). En las citas textuales de leyes y decretos conservé la ortografía y puntuación original.

¹³ *Ibidem*, pp. 362-363.

tidarios de la república federal y la central retrasó hasta el último tercio de ese siglo la promulgación del Código Civil. El paso definitivo lo da el grupo de liberales, quienes propusieron una serie de leyes (Leyes de Reforma) con el fin de contrarrestar el inmenso poder económico, político y social de la Iglesia católica. Las Leyes de Reforma que atañen a la formación de la pareja son la *Ley del Matrimonio Civil del 23 de julio de 1859* y la *Ley Orgánica del Registro Civil o Ley sobre el Estado civil de las personas del 28 de julio de 1859*.

Los cuatro documentos propuestos le dan un lugar importante al matrimonio debido a sus significativas repercusiones sociales, por lo que me propongo un sencillo ejercicio de comparación con el fin de observar cuáles fueron los cambios y hacia dónde apuntaba el discurso de las instituciones respecto del “deber ser” en el matrimonio.

Para los fines de este trabajo, sólo me referiré a cinco aspectos: la definición del matrimonio, el consentimiento, la jurisdicción sobre él, los impedimentos y el ceremonial.

DEFINICIÓN DEL MATRIMONIO

Durante la Edad Media el matrimonio era un contrato civil y un acto social mediante el cual se acordaba la unión de dos familias y sus bienes, y la intervención de la Iglesia se reducía al papel de testigo como parte de la comunidad; pasado el tiempo, la Iglesia comenzó a exigir que los recién casados recibieran la bendición de un sacerdote, ya sea en el tálamo o en la puerta de la Iglesia.

Hacia el siglo XII, después de largas discusiones en las que intervinieron connotados intelectuales como Hincmaro de Reims (845-882), Bucardo de Worms (1000-1025), Ivo de Chartres (1091-1116), Graciano (?-1160) y Pedro Lombardo (c. 1095-1160), el papa Alejandro III (1110-1181) estableció una reforma acerca del matrimonio, otorgándole las características que hoy conocemos.¹⁴

¹⁴ James A. Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Véanse los capítulos V y VI, pp. 192-269, y VIII, pp. 333-417.

En el siglo XIII surgió la obra de uno de los grandes pensadores de la cristiandad: santo Tomás de Aquino, cuyo libro clave es la *Suma Teológica*. Entre los muy variados temas que tocó encontramos el del matrimonio, referido en el capítulo de los sacramentos. Si bien santo Tomás consideraba la institución matrimonial como un sacramento, no desconoció el contrato que tiene como base.¹⁵

Para santo Tomás, los fines del matrimonio son la generación y la educación de la prole y la ayuda mutua entre los esposos. El coito conyugal coopera a conseguir los tres bienes del matrimonio: la prole, la fidelidad y el sacramento, los cuales entrañan importantes consecuencias sociales, pues de la fidelidad de la pareja deriva la certeza de la paternidad, fortalece la amistad entre los esposos y conserva la armonía social.

El matrimonio debe tener las características de *unicidad* (con una sola pareja), pues la multiplicidad de parejas sería perjudicial para la prole, y de *indisolubilidad*, la cual contribuye a evitar injusticias como el abandono de la mujer cuando ya no es joven ni bella ni fecunda y fortalece la amistad entre los cónyuges. El matrimonio cristiano sólo se disuelve en tres casos: a) por la muerte de uno de los cónyuges; b) por el “privilegio paulino”, que consiste en que si una pareja contrajo un matrimonio válido en su gentilidad y uno de ellos se convierte al cristianismo y el otro no, se disuelve el vínculo en favor del cristiano; c) cuando habiendo contraído un matrimonio válido uno de los cónyuges, antes de la consumación del matrimonio, entra a una orden religiosa.¹⁶

En la XXIV sesión del Tridentino celebrada el 11 de noviembre de 1563 se definieron las características del matrimonio tomando y dando fuerza de ley universal a los conceptos tomistas. El matrimonio está tratado en dos partes: la primera se refiere a la doctrina; es decir, al aspecto dogmático; y la segunda a la disciplina, o sea, a la forma en que se debe contraer.

La doctrina retomó los conceptos tratados por El Aquinate y les dio forma de dogmas que por definición son incontestables. La doctri-

¹⁵ Ortega, *op. cit.*, pp. 43-56.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 45-47.

na del matrimonio está contenida en doce cánones; cuatro de ellos definen las características de sacramentalidad, de unicidad y de indisolubilidad.

Acerca del carácter sacramental, el Tridentino dice: “Si alguno dijere que el Matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete Sacramentos de la ley Evangélica, instituido por Cristo nuestro Señor, sino introducido por los hombres en la Iglesia, y que no confiere gracia, sea excomulgado”.¹⁷

El canon II define el dogma de la unicidad diciendo que “si alguno dijere que es lícito á los cristianos tener á un mismo tiempo muchas mujeres, y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea excomulgado”.¹⁸

El texto conciliar define la indisolubilidad en los cánones V y VII donde se muestra con claridad la posición de la Iglesia ante el divorcio desvinculante al descartar las causales que antaño habían sido válidas para la separación al apuntar que:

Si alguno dijere que se puede disolver el vínculo matrimonial por causa de herejía, ó de cohabitación molesta, ó ausencia excesiva de uno de los cónyuges, sea excomulgado.¹⁹

Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando ha enseñado y enseña, según la doctrina del Evangelio y de los Apóstoles, que no se puede disolver el vínculo del Matrimonio por el adulterio de uno de los dos consortes; y cuando enseña que ninguno de los dos, ni aun el inocente que no dio motivo al adulterio, puede contraer otro Matrimonio viviendo el otro consorte; y que cae en fornicación el que se casare con otra dejada la primera por adúltera, o la que, dejando al adúltero, se casare con otro, sea excomulgado.²⁰

La fórmula “Si alguno dijere [...] sea excomulgado” no deja lugar a dudas acerca de que se considera herejía lo que contradiga esta doctrina.

¹⁷ Machuca, *op. cit.*, canon I, p. 303.

¹⁸ *Ibidem*, canon II, p. 303.

¹⁹ *Ibidem*, canon V, p. 303.

²⁰ *Ibidem*, canon VII, p. 304.

Estas características del matrimonio prevalecen hasta ahora en el ámbito eclesiástico; ¿qué encontramos en las normas civiles del siglo XIX?

El *Code civil des français* de 1804 es muy importante en el desarrollo de la legislación civil tanto europea como americana, pues rápidamente fue adoptado como principio en varios países. En España estuvo vigente durante la ocupación francesa.

Con este código se estableció el matrimonio civil, definido como un contrato celebrado entre dos personas ante la autoridad civil, cuyo representante era el oficial del estado civil. El código francés retomó la característica de unicidad del matrimonio; pero no el de la indisolubilidad, ya que el código prevenía el divorcio desvinculante al decir: “No se puede contraer segundo matrimonio mientras no se disuelva el primero”,²¹ por otro lado, en el capítulo VII apuntaba:

El matrimonio se disuelve:

1º Por la muerte de uno de los cónyuges.

2º Por el divorcio legalmente declarado.

3º Por la condenación definitiva de uno de los cónyuges á pena que lleve consigo la muerte civil.²²

El Estado francés decidió enfrentar uno de los temas más sensibles de la unión de pareja, pues la indisolubilidad era una norma demasiado definitiva que en la práctica no se podía cumplir, por lo que la autoridad civil decidió definir y controlar la manera en la que las personas se separaban.

En el México del siglo XIX, el decreto de Juárez para promulgar la ley del matrimonio civil del 23 de julio de 1859 tomó como base la declaración que se había hecho de la separación de los negocios del Estado y la Iglesia; asimismo, declaró la cesación del poder que el soberano había delegado en la Iglesia para que mediante su intervención

²¹ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, libro I, título V, capítulo I, artículo 146, p. 30 [54]. En adelante usaré las abreviaturas lib., tít., cap. y art.

²² *Ibidem*, lib. I, tít. V, cap. VII, art. 227, p. 43 [67].

en el contrato matrimonial, éste surtiera todos los efectos civiles. Al retomar el control sobre él, hace las definiciones y dispone las solemnidades que la celebración del contrato debe tener para su validez, lo cual debe constar directamente a las instituciones del Estado. Se define al matrimonio, retomando el código francés, como un contrato civil que se celebra ante la autoridad del Estado²³ y deja muy claro que de ello derivan todos los efectos civiles, sin poner reparo alguno a que las personas que lo deseen contraigan matrimonio eclesiástico.

El matrimonio civil mantiene las características, ya conocidas, de unicidad e indisolubilidad. La primera se describe como “un solo hombre con una sola mujer”;²⁴ asimismo, prohíbe la bigamia y la poligamia, bajo las penas usuales. En el segundo punto, la ley mexicana de 1859 se aleja del código francés, que sí previene el divorcio desvinculante, pues apunta que el matrimonio es indisoluble y sólo termina el vínculo por la muerte de alguno de los cónyuges.²⁵ Sin embargo, previene la separación temporal de los cónyuges, al cual llama “divorcio”, pero señala que las personas no pueden casarse de nuevo porque persiste el vínculo.²⁶

La jerarquía católica mexicana, en consonancia con la autoridad pontificia reaccionan en contra de tal definición basándose en la alocución *Acerbissimum vobiscum* dada por Pío IX el 27 de septiembre de

²³ Doblado, *op. cit.*, art. 1º, p. 40.

²⁴ *Ibidem*, art. 3, p. 40.

²⁵ *Ibidem*, art. 4, p. 40.

²⁶ *Ibidem*, arts. 20 y 21, p. 45. El artículo 21 de la ley enumera las causas para el divorcio:

1. El adulterio en las modalidades de prostitución de la esposa por parte del marido o el concubinato público del esposo. Si uno de los cónyuges acusa al otro de adulterio y no logra comprobarlo en un juicio es causal de divorcio.
2. El concubito con la mujer de manera tal que resulte contra los fines esenciales del matrimonio, sin mencionar cuáles son, aunque de acuerdo a los referentes culturales de la sociedad del siglo XIX, podrían ser la reproducción y la ayuda mutua.
3. La incitación persistente al crimen de parte de alguno de los cónyuges.
4. La crueldad excesiva de alguno de los cónyuges para con el otro.
5. La enfermedad grave y contagiosa de alguno de los cónyuges.
6. La demencia de alguno de los esposos que implique peligro para la vida del otro, para lo cual se deberá seguir un juicio.

1852, donde se descalifica el matrimonio civil citando casi textualmente el canon I del decreto tridentino y añadiendo

y que, por tanto, no puede darse el matrimonio entre los fieles sin que sea al mismo tiempo sacramento, y, consiguientemente, cualquier otra unión de hombre y mujer entre cristianos, fuera del sacramento, sea cualquiera la ley, aun la civil, en cuya virtud esté hecha, no es otra cosa que torpe y pernicioso concubinato tan encarecidamente condenado por la Iglesia; y por tanto, el sacramento no puede nunca separarse del contrato conyugal.²⁷

Las características del matrimonio civil dadas en la ley promulgada por Juárez retoman casi todo lo expuesto acerca del matrimonio tradicional, pero varias disposiciones y formalidades cambian de sentido para dar fuerza al contrato civil. El “soberano”, es decir, quien posee la autoridad suprema, mencionado en este decreto, ya no es “el príncipe”, cuyo poder emanaba de Dios, sino el Estado, emanado del pueblo.

EL CONSENTIMIENTO

Si bien para celebrar cualquier contrato se requiere el consentimiento de las partes que lo celebran, el contrato matrimonial implicó, desde épocas muy antiguas, muchas discusiones para acordar los términos de éste. En el curso de las complejas discusiones acerca del matrimonio, una de las cuestiones fue ¿cuál era el elemento que hacía válido un matrimonio: el consentimiento o la consumación?

Hincmaro de Reims (845-882) y Graciano (¿?-1160) concedieron importancia a la consumación (sexo conyugal) como elemento validador del matrimonio, pero recibieron muchas críticas por conceder tanto valor al sexo.²⁸ En cambio, Ivo de Chartres (ca. 1040-1116),

²⁷ Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1997, 618, p. 385.

²⁸ Brundage, *op. cit.*, pp. 150 y 247-253. Graciano era maestro de la escuela de derecho

Pedro Lombardo (ca. 1095-1160) y Huguccio (¿?-1210) se inclinaron por la tesis del consentimiento. En lo referente al papel de la consumación, Ivo de Chartres opinaba que una vez dado el consentimiento, el signo de la unión de Cristo con su Iglesia estaba dado, hubiera o no consumación.²⁹

Pedro Lombardo (ca. 1095-1160) sostuvo la teoría consensual diciendo que el vínculo matrimonial era resultado sólo y exclusivamente del consentimiento de los novios en tiempo presente, ya que en tiempo futuro era un compromiso. Huguccio, influyente crítico del tratado matrimonial de Graciano, abrazó la opinión de Lombardo, pero además dio realce a la libertad para el consentimiento, con lo que el papel de la consumación quedó relegado. Por otra parte, en esta época comenzó a definirse el matrimonio como un sacramento, posición discutida por el propio Huguccio y otros estudiosos. Finalmente, el papa Alejandro III (1110-1181) estableció una reforma acerca del matrimonio, otorgándole las características que hoy conocemos.³⁰

Santo Tomás de Aquino tomó posición en favor del libre consentimiento de la pareja para la validez del matrimonio:

El consentimiento que causa el matrimonio debe ser libre, sin coacción ni violencia sobre la voluntad, pues de lo contrario no se realiza el signo sacramental de la unión de Cristo con su Iglesia, que se unen en un libre acto de amor. El miedo grave, que se define jurídicamente como la conmoción del ánimo causada por un peligro presente o futuro, destruye el consentimiento y no causa matrimonio.³¹

El hombre y la mujer consienten mutua y libremente en otorgar a su pareja el dominio de su cuerpo, lo cual debe hacerse por palabras

de Bolonia y separó el derecho canónico de la teología, al escribir el libro *Concordia de cánones discordantes* (*Concordia discordantium canonum*), conocida también como *Decretum*, el cual se convirtió en libro de texto para la enseñanza del derecho canónico. Los casos 27 al 36 trataban sobre temas del matrimonio y el ejercicio sexual; a esta parte de la obra se le conoce como *Tratado del matrimonio* (*Tractatus de matrimonio*).

²⁹ *Ibidem*, pp. 199-206 y 272-286.

³⁰ *Ibidem*, pp. 274-275 y 335-340.

³¹ Ortega, *op. cit.*, p. 48.

de presente; es decir, los contrayentes deben expresar la aceptación en tiempo presente diciendo “acepto”, pues si lo hacen en futuro (“aceptaré”) se trata de una promesa y no causa el vínculo. Este consentimiento implica la cópula conyugal. Los padres de familia quedan excluidos de la libre decisión de sus hijos, pues la unión matrimonial es entre personas y no entre linajes. Se prohíbe a los padres y otros deudos ejercer coacción alguna en los contrayentes ni para impedir un matrimonio que se desea ni para contraer uno que no apetece.

En el *Concilio de Trento*, el asunto del consentimiento está contenido en el “Decreto de reforma del matrimonio”,³² que marca la disciplina acerca del matrimonio como una de las disposiciones más importantes, ya que era el elemento que causaba el vínculo. Al respecto el decreto dice:

siendo en extremo detestable atentar contra la libertad del matrimonio y que provengan injurias de los mismos de quienes se espera justicia, manda el santo Concilio a todos, de cualquier grado, dignidad y condición que fueren, bajo pena de excomunión, en que incurrirá *ipso facto*, que de ningún modo obliguen directa ni indirectamente a sus súbditos, ni a nadie á contraer matrimonio contra su voluntad.³³

Aquí hay que hacer notar que era una costumbre muy añeja que los padres decidieran o cuando menos intervinieran en el matrimonio de los hijos. Con el Tridentino se excluyó a los padres de familia definitivamente del consentimiento matrimonial y se consideró la libertad de éste como una *conditio sine qua non* para la validez del matrimonio.

En las disposiciones napoleónicas y dado que se consideraba al matrimonio como un contrato civil, se estatuyó la validez del matrimonio mediante el consentimiento, y aunque no se mencionaba expresamente la libertad del mismo, es de suponer que un contrato civil como éste requiere la libertad para concertarlo.³⁴

³² Machuca, *op. cit.*, p. 305-316.

³³ *Ibidem*, capítulo IX, pp. 315-316.

³⁴ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, lib. I, tít. V, cap. I, art. 146, p. 30 [54].

En la ley mexicana acerca del matrimonio civil, el artículo 1º manda que “Para su validez bastará que los contrayentes, previas las formalidades que establece esta ley, se presenten ante aquella [autoridad] y espresen libremente la voluntad que tienen de unirse en matrimonio”.³⁵

A cambio, las dos normas civiles decimonónicas devuelven a los padres de familia el poder de intervenir en el casamiento de sus hijos, lo cual veremos más adelante.

LA JURISDICCIÓN

A lo largo del siglo xi se desarrolló una corriente dentro de la Iglesia católica que quiso hacer una reforma con el fin de preservar el funcionamiento de ésta frente a la posición de algunos miembros de su jerarquía que estaban respondiendo a los intereses de los señores feudales. Los reformistas pretendían la renovación del derecho canónico, así como la creación de un sistema de tribunales eclesiásticos; asimismo, querían extender la jurisdicción de la institución.

Respecto de la posición de los reformistas frente al matrimonio, propusieron que los asuntos matrimoniales fueran de la exclusiva jurisdicción de los tribunales de la Iglesia, para anular las leyes consuetudinarias y hacer prevalecer el derecho canónico.³⁶ Para el siglo xiii, santo Tomás reconocía la jurisdicción de la Iglesia sobre las causas matrimoniales. Fue la institución eclesiástica quien marcó las normas de la alianza, excluyendo a las familias de la decisión matrimonial, y estableció las reglas para determinar la capacidad de las personas para acceder al vínculo así como su duración. Todos estos preceptos formaron un modelo articulado, que en manos de una institución política como la Iglesia le otorgó un poder enorme sobre los fieles.³⁷

En el concilio de Trento hay ocho cánones que se refieren a la labor

³⁵ Doblado, *op. cit.*, art. 1º, p. 40.

³⁶ Brundage, *op. cit.*, pp. 194-199.

³⁷ Ortega, *op. cit.*, pp. 53-56.

ordenadora de la Iglesia católica y a su jurisdicción sobre las causas matrimoniales. El canon XII dice con toda claridad: “Si alguno dijere que las causas matrimoniales no pertenecen a los Jueces eclesiásticos; sea excomulgado”,³⁸ en el canon IV se consagra como dogma que la Iglesia tiene la potestad para definir los impedimentos dirimentes para casarse (que son los planteados por santo Tomás de Aquino),³⁹ los grados de consanguinidad y conceder dispensas a este impedimento.⁴⁰

Asimismo, la institución eclesiástica se arroga el derecho a definir cuáles son la forma y las ceremonias que deben llevarse a cabo para contraer un matrimonio válido y en qué tiempos del año⁴¹ define con toda claridad la prohibición de casarse para los clérigos;⁴² la Iglesia puede conceder la separación de los cónyuges mediante un juicio en el que ésta tiene jurisdicción exclusiva;⁴³ asimismo, determina su derecho a dirimir el matrimonio rato no consumado cuando uno de los cónyuges entra en una orden religiosa.⁴⁴ Hay una prohibición explícita acerca de las bondades de la virginidad y el celibato.⁴⁵ ¿Cuál fue el panorama en el siglo XIX?

Desde luego, el objetivo más importante tanto en el *Code civil des français* como en la *Ley de 1859* fue hacerse de la jurisdicción acerca de los asuntos matrimoniales.

El Código Napoleón estableció en el artículo 8º que “todo francés gozará de los derechos civiles”, y también debe registrar su estado civil: al nacer se debe registrar el nacimiento de un francés, al casarse debe acudir al oficial del estado civil y contraer matrimonio según lo establecido por la ley, siendo ésta la que declara válido el matrimonio y

³⁸ Machuca, *op. cit.*, canon XII, p. 305.

³⁹ *Ibidem*, canon IV, p. 303. *Dirimir*. Deshacer, disolver, desunir, ordinariamente algo imaterial. Dirimir el matrimonio. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, Madrid, Real Academia Española, 2001.

⁴⁰ *Ibidem*, canon III, p. 303.

⁴¹ *Ibidem*, canon XI, p. 305.

⁴² *Ibidem*, canon IX, p. 304.

⁴³ *Ibidem*, canon VIII y XII, pp. 304 y 305.

⁴⁴ *Ibidem*, canon VI, p. 303. *Matrimonio rato*. El celebrado legítima y solemnemente que no ha llegado a consumarse.

⁴⁵ *Ibidem*, canon X, p. 305.

quien garantiza los derechos de la pareja casada. En los casos de impedimentos para casarse, de nulidad de matrimonio o de divorcio, la autoridad civil es quien tiene la jurisdicción para conocerlos.⁴⁶

La Iglesia católica, desde su llegada a la Nueva España, se encargó de administrar y registrar los eventos y rituales que marcaban los momentos importantes de la vida de las personas, pues el nacimiento estaba asociado con el bautismo, la llegada a la edad adulta con el matrimonio y la muerte con los rituales funerarios, entre ellos el enterramiento; es decir, la Iglesia estaba vinculada con estos tres momentos y su presencia en ellos marcaba no sólo una omnipresencia, sino una influencia moral y un control muy efectivo sobre las personas. Es por ello que Juárez considera indispensable la fundación del Registro Civil, acerca de lo cual dice:

El Registro Civil es, sin duda, una de las medidas que con urgencia reclama nuestra sociedad, para quitar al clero esa forzosa y exclusiva intervención que hasta ahora ejerce en los principales actos en la vida de los ciudadanos, [...] una vez celebrados esos actos ante la autoridad civil, surtan ya todos sus efectos legales.⁴⁷

El 28 de julio de 1859 se decretó la *Ley Orgánica del Registro Civil* como una medida encaminada a hacer efectiva la separación de los asuntos de la Iglesia y el Estado.⁴⁸ ¿Por qué era tan importante tomar el control sobre el registro del estado civil de las personas? Porque tales actos tenían efectos legales en la vida de éstas; por ejemplo, el nacimiento de un niño se registraba ante la Iglesia al bautizarlo, pero ese registro tenía ciertas características, pues un recién nacido era registrado como “legítimo” o “ilegítimo”, según sus padres estuvieran o no unidos en legítimo matrimonio, es decir, por el rito católico. Pero tales denominaciones incidían en el futuro del niño, pues tener el

⁴⁶ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, lib. I, tít. I, cap. I, art. 8, p. 3 [27]; el registro del nacimiento lib. I, tít. II, cap. II, art. 55, 56 y 57, p. 12 [36].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁴⁸ Cruz Barney, *op. cit.*, pp. 548-549.

estatuto de ilegítimo le hacía más difícil, o le anulaba, el acceso a ciertos círculos sociales, a estudios académicos o a trabajos de cierta calidad. Asimismo, el acceso al cementerio se limitaba si el difunto se había suicidado, lo cual incidía en la consideración social de sus deudos.

El matrimonio era un capítulo aparte, pues de él dependía buena parte de los derechos y efectos civiles, tales como la consideración moral —que era un bien social—, la legitimidad de los hijos, el acceso a las herencias, a la emancipación de las personas, a los bienes gananciales, entre muchos otros.

En la ley mexicana de 1859, la reivindicación de la jurisdicción para el Estado fue claramente explicada en los dos primeros párrafos del decreto:

Que por la independencia declarada de los negocios civiles del Estado respecto de los eclesiásticos, ha cesado la delegación que el soberano había hecho al clero para que con solo su intervención en el matrimonio, este contrato surtiera todos sus efectos civiles:

Que reasumiendo todo el ejercicio del poder en el soberano, éste debe cuidar de que un contrato tan importante como el matrimonio, se celebre con todas las solemnidades que juzgue convenientes á su validez y firmeza, y que el cumplimiento de estas le conste de un modo directo y auténtico.⁴⁹

Al retomar el control sobre la institución matrimonial, el Estado mexicano hizo las definiciones y dispuso las solemnidades que la celebración del contrato debía tener para su validez. El Estado estaría, en adelante, representado por un funcionario que registraría el estado civil de las personas: el encargado del registro civil.

Ciertamente, la jerarquía eclesiástica no se quedó callada, pues en la alocución de Pío IX, el pontífice dijo: “[...] el sacramento no puede nunca separarse del contrato conyugal y pertenece totalmente a la

⁴⁹ Doblado, *op. cit.*, p. 40.

potestad de la Iglesia determinar todo aquello que de cualquier modo pueda referirse al mismo matrimonio”.

A pesar de la condena papal, el Estado mexicano reivindicó la jurisdicción sobre los asuntos del matrimonio civil. De estos requisitos y solemnidades hablaremos a continuación.

LOS IMPEDIMENTOS

Santo Tomás define los impedimentos como las circunstancias que se oponen a la validez del acto, ya sea porque vician o anulan la libertad del consentimiento o porque inhabilitan a las personas para celebrar el contrato que entraña. Los impedimentos que dirimen el matrimonio deben darse antes de contraído, si se dan después, no lo invalidan.⁵⁰

Los impedimentos son de dos tipos: los que vician la libertad de consentimiento y los que inhabilitan a las personas para contraer matrimonio.

Los impedimentos que vician la libertad de consentimiento son los siguientes:

Impedimento de coacción. Está ligado, de alguna manera, con la libertad de consentimiento y es el miedo grave que anula la libertad de alguno de los contrayentes.

Impedimento de error. Se da cuando uno de los contrayentes ignora algo esencial para el matrimonio o acerca de la persona con quien se casa.

Impedimento de locura. Cuando alguien no tiene uso de la razón no está en condiciones de consentir un casamiento.

Impedimento condición servil. Este impedimento se da cuando uno de los contrayentes tiene condición de esclavo y el otro lo ignora, pues estando el esclavo a merced de su amo, sería difícil o imposible la cohabitación de los cónyuges, y esta circunstancia afecta el consentimiento.

⁵⁰ Ortega, *op. cit.* Para los impedimentos canónicos véase el apartado “Los impedimentos para contraer matrimonio”, pp. 50-53.

Los impedimentos que inhabilitan a las personas para contraer matrimonio son los siguientes:

Impedimento de impotencia. Se da cuando uno de los contrayentes está imposibilitado para realizar el coito y el otro lo ignora. Si el cónyuge apto para la cópula lo sabía antes de casarse y manifestó su consentimiento, el matrimonio es válido.

Impedimento por defecto de edad. Este impedimento se presenta cuando alguno de los cónyuges es menor de 14 años (si es hombre) o de 12 (si es mujer), esto es en razón de que los impúberes no pueden realizar el coito ni pueden razonar acerca de su consentimiento, pero si impúberes se casan y realizan la cópula, el matrimonio es válido.

Impedimento de voto y de orden. Quien haya hecho voto solemne y público de continencia y éste es aceptado por la autoridad eclesiástica queda inhabilitado para casarse; tal es el caso de quienes profesan en una orden religiosa o acceden a las órdenes mayores (subdiaconado, diaconado y presbiterado).

Impedimento de maleficio. Se da cuando una persona se manifiesta impotente por haber recibido un hechizo hecho por un hechicero asociado con el Demonio.

Impedimento de vínculo. Si una persona ya tiene celebrado un matrimonio válido, está impedido para contraer otro mientras viva su cónyuge legítimo.

Impedimento por disparidad de cultos. Se configura cuando uno de los contrayentes está bautizado y el otro no, ya que esta circunstancia obstaculiza la educación de la prole para el servicio de Dios.

Impedimento de pública honestidad. Cuando una persona ha contraído esponsales, es decir, se ha comprometido para casarse con alguien, queda impedido para casarse con otra persona mientras esos esponsales sean válidos.

Impedimento de consanguinidad, afinidad, parentesco espiritual y parentesco legal. Las personas que tienen parentesco consanguíneo en línea directa están impedidos para casarse entre sí; en línea colateral este impedimento es hasta el cuarto grado. El parentesco de afinidad se da entre una persona con los consanguíneos de su cónyuge. El parentesco espiritual se contrae entre una persona y quien le apadrinó

en los sacramentos del bautismo y la confirmación; el parentesco legal se da a partir de la adopción y el impedimento al matrimonio es absoluto entre padres e hijos legales. Estos impedimentos lo son en razón de la convivencia estrecha entre ellos y con el fin de que se extiendan los lazos de amistad entre las personas y no sean sólo entre parientes.

Impedimento de crimen. Son inhábiles para contraer matrimonio aquellos que sean culpables de delitos graves, tales como el uxoricidio o el adulterio.

El Concilio de Trento no contiene en su texto un apartado expreso acerca de los impedimentos, quizá en razón de que tales preceptos eran bien conocidos. Sólo hace algunas precisiones acerca del parentesco que impide el matrimonio, restringe el impedimento de pública honestidad y reitera la prohibición de coaccionar a los contrayentes; además, le da un gran valor en la parte dogmática al voto solemne de castidad. Así, el canon III dice:

Si alguno dijere que sólo aquellos grados de consanguinidad y afinidad, que se expresan en el Levítico, pueden impedir contraer el Matrimonio, y dirimirle después de contraído; que no puede la Iglesia dispensar en algunos de ellos, ni establecer otros grados impiedentes y dirimentes, sea excomulgado.⁵¹

En el “Decreto...” se refiere al parentesco espiritual y al de afinidad, pues, al parecer, había ciertas confusiones y abusos. En el primer caso, define que el parentesco se adquiere entre el padrino o madrina con el ahijado y con los padres del bautizado o confirmado.⁵² Asimismo, se restringe el parentesco de afinidad contraído por fornicación a los parientes de la pareja en primero y segundo grado, es decir, con los padres, hijos y hermanos de la pareja.⁵³

En el “Decreto...” se quita por completo el impedimento de *pública honestidad* a los esponsales o promesas de matrimonio no válidos,

⁵¹ Machuca, *op. cit.*, canon III, p. 303.

⁵² *Ibidem*, capítulo II, pp. 310-311.

⁵³ *Ibidem*, capítulo IV, p. 312.

y si éstos sí lo fueron, el impedimento sólo se restringe al primer grado.⁵⁴

El Concilio se refiere al impedimento de coacción cuando manda a los señores temporales y a los magistrados, bajo pena de excomunión *ipso facto*, que de ninguna manera violen la libertad de consentimiento de ningún contrayente.⁵⁵

El impedimento de voto y orden está contenido en el canon IX, que anatematiza a quien diga que quienes han hecho voto solemne de castidad pueden casarse.⁵⁶

Las instituciones civiles del siglo XIX retoman varios de estos impedimentos, los cuales estaban en uso y comprensión tanto de la sociedad francesa como de la mexicana, pero el carácter que tienen es evitar fraudes en la celebración del contrato matrimonial, lo cual contribuye a la adecuada convivencia social.

El título V, capítulo I del *Código Napoleón* trata el asunto de los impedimentos para contraer matrimonio. Varios de los descritos en la *Suma Teológica* desaparecen de las normas civiles porque tales conceptos son obsoletos o no caben dentro de los conceptos de un contrato civil; por ejemplo, los impedimentos de condición servil, de maleficio, por disparidad de cultos, de parentesco espiritual.⁵⁷

El capítulo titulado “De los impedimentos del matrimonio” que aparece en el código francés sólo se refiere al de vínculo y al de locura;⁵⁸ los de error y de consanguinidad aparecen en otras partes del código. Los que antiguamente eran los impedimentos de coacción y por defecto de edad aparecen como requisitos para el matrimonio válido.⁵⁹

En la ley mexicana de 1859, los impedimentos para contraer matrimonio se encuentran en el artículo 8, el cual está dividido en fracciones de la I a la VII; los impedimentos son de error, de consangui-

⁵⁴ *Ibidem*, capítulo III, p. 311.

⁵⁵ *Ibidem*, capítulo IX, pp. 315-316.

⁵⁶ *Ibidem*, canon IX, p. 304.

⁵⁷ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, lib. I, tít. V, cap. I, art. 144-148, pp. 30-31 [54-55].

⁵⁸ *Ibidem*, lib. 1º, tít. V, cap. III, art. 172, p. 34 [58] y lib. 1º, tít. V, cap. III, art. 174, inciso 2º, p. 35 [59].

⁵⁹ *Ibidem*, lib. I, tít. V, cap. I, art. 146, p. 30 [54] y lib. I, tít. V, cap. I, art. 148, p. 31 [55].

nidad —usando el cómputo civil de los grados de parentesco—, de crimen, de violencia grave que impida la libertad para consentir (coacción), de esponsales válidos (pública honestidad), de locura y por matrimonio previo (vínculo).⁶⁰

Aunque hemos usado la nomenclatura teológica, lo cierto es que en las normas civiles decimonónicas se cambió el lenguaje canónico y se procuró evitar tales categorías para cambiarlas por términos legales seculares, propios de un Estado laico.

EL CEREMONIAL

El matrimonio, aun en su forma sacramental, tiene como base un contrato y quienes lo celebran deben manifestar su consentimiento en los términos del mismo. A lo largo de los siglos se fue formando el ceremonial del matrimonio, al principio no se necesitaba la intervención de algún sacerdote, pero la formación de una nueva pareja se ha celebrado desde tiempo inmemorial con una fiesta, a la cual asisten los miembros de la comunidad a desear parabienes a los novios.

Santo Tomás de Aquino señaló que el otorgamiento del consentimiento que causa el matrimonio debe ser dado en público con el fin de evitar fraudes, aunque considera válido el matrimonio clandestino.⁶¹

La disciplina acerca del matrimonio se da en el Concilio Tridentino mediante un decreto dividido en diez capítulos; el primero se refiere a la forma y las ceremonias para contraer un matrimonio válido.⁶²

El Concilio Tridentino condena los matrimonios clandestinos y dispone que sean contraídos en un acto público. Se consideran írritos y nulos los matrimonios celebrados sin testigos; también se consideran

⁶⁰ Doblado, *op. cit.*, art. 8º, pp. 41-42.

⁶¹ Ortega, *op. cit.*, p. 47-48. El matrimonio clandestino es aquel que se hace sin la presencia de testigos, el cual es válido en razón de que si es el consentimiento lo que causa el vínculo, el hecho de que sea en público no es fundamental.

⁶² Machuca, *op. cit.*, capítulo primero, pp. 305-310.

írritos los matrimonios que se contraigan con otro sacerdote sin el permiso del párroco propio o del ordinario.

Previo a la boda, se deben hacer tres proclamas o *amonestaciones* (también se llaman *banas*) en días de fiesta durante la misa mayor con el fin de saber si existe algún impedimento canónico. Si hubiere alguna sospecha de que maliciosamente se quiere impedir un matrimonio, el obispo puede dispensar en dos o en las tres amonestaciones, según su criterio.

La ceremonia nupcial, que es propiamente la boda —también llamada “toma de manos”—, consiste en que los contrayentes den su mutuo y libre consentimiento para unirse en matrimonio, ante el párroco correspondiente (según el domicilio de la novia o del novio, en ese orden) y en presencia de dos testigos cuando menos. Si no se hace de esta manera, el matrimonio no es válido.

A partir del Tridentino se estatuye la obligación de llevar un libro en el cual se anotan los nombres de los contrayentes, de los testigos, y el lugar y la fecha en que el matrimonio se contrajo.

En la normatividad civil decimonónica se retomó la estructura básica de las bodas tradicionales, debido quizás a que era un ceremonial muy arraigado y con un gran valor simbólico que marcaba el paso a la edad adulta.

El Código Napoleón marca en el primer capítulo los requisitos que se deben cumplir para contraer un matrimonio válido: tener edad suficiente (18 años los hombres y 15 las mujeres); tener el permiso de los padres cuando los contrayentes sean menores de 25 años los hombres y 21 las mujeres. Al respecto hay que comentar que en esta ley hay una supremacía masculina.⁶³

Se retoma la costumbre de hacer dos anuncios del matrimonio que se pretende contraer “[...] delante de la puerta de la casa de ayuntamiento”, con una semana de intervalo, para decir quiénes son las personas que pretenden casarse con el fin de que se denuncie algún

⁶³ *Op. cit.*, Código Napoleón, lib. I, tít. V, cap. I, arts. 144 y 148, pp. 30 y 31 [54 y 55].

impedimento. El código francés previene que se haga un acta escrita del anuncio, la cual se archivará en libro foliado.⁶⁴

La ceremonia de la boda retoma buena parte de las formalidades usuales en el matrimonio eclesiástico: los contrayentes expresan su consentimiento frente al oficial del estado civil y de cuatro testigos; durante esta ceremonia se lee a los contrayentes sus datos para que los confirmen, y el capítulo VI del título V se refiere a los derechos y obligaciones de los casados; una vez expresado el consentimiento, se les declara unidos en matrimonio en nombre de la ley, procediendo a levantar el acta correspondiente.⁶⁵

La Ley del Matrimonio Civil de México consagra el libre consentimiento de los contrayentes para la validez del matrimonio; sin embargo, también previene que los hombres menores de 21 años y las mujeres menores de 20 años deben contar con el permiso de sus padres. También pone como requisito que los contrayentes no sean menores de 14 años los varones y de 12 las mujeres, lo cual coincide con las edades canónicas, pero deja al criterio de la autoridad otorgar permisos para hacerlo.⁶⁶

En cuanto a las formalidades previas a la boda, se estatuye que quienes se quieren casar deben acudir ante el encargado del Registro Civil a manifestar su deseo, para lo cual se les tomarán sus datos, se levantará un acta, la cual debe exhibirse durante quince días para que el mayor número de personas se entere y pueda manifestar si hay algún impedimento para celebrar el matrimonio. Una vez cumplido este plazo se fija la fecha y la hora para la ceremonia nupcial.⁶⁷

Esta ceremonia se lleva a cabo en presencia del encargado del Registro Civil, del alcalde del lugar y de dos testigos. Se toma el consentimiento de ambos contrayentes, y el oficial lee a los asistentes los artículos 1º, 2º, 3º y 4º de la ley y los declara unidos en nombre de la ley, a continuación se lee una arenga contenida en el artículo 15, documento

⁶⁴ *Ibidem*, lib. I, tít. II, cap. III, art. 63, pp. 13-14 [37-38].

⁶⁵ *Ibidem*, lib. I, tít. II, cap. III, art. 75, p. 16 [40].

⁶⁶ Doblado, *op. cit.*, arts. 5º y 6º, pp. 40-41.

⁶⁷ *Ibidem*, arts. 9º y 10º, p. 42.

conocido como “Epístola de Melchor Ocampo”, a continuación se levanta el acta de matrimonio, la cual debe ser anotada en el libro correspondiente, de la cual los esposos pueden obtener copias.⁶⁸

Necesario es hacer un comentario acerca de la intervención de los padres de familia en el matrimonio de sus hijos. La Iglesia discutió durante siglos este asunto y llegó a la conclusión de que la decisión de casarse era sólo de los contrayentes; tanto así que santo Tomás de Aquino afirmó que la unión matrimonial era entre personas y no entre linajes.⁶⁹ El Tridentino detestó el consentimiento de los padres al decir:

Con razón deben ser condenados [...] los que afirman falsamente que son nulos los matrimonios contraídos por hijos de familia sin el consentimiento de sus padres, y que éstos pueden hacerlos válidos ó inválidos.⁷⁰

La práctica de la Iglesia en Nueva España indica que los obispos protegieron la libertad de los contrayentes;⁷¹ sin embargo, hacia el último tercio del siglo XVIII, la Corona española promulgó la *Pragmática de Carlos III para el casamiento de los hijos de familia* (1776), donde estatuyó que los hijos de familia debían contar con el permiso de sus padres y mayores (comandantes militares, rectores universitarios, autoridades reales, doctrieros, etcétera).⁷²

Resulta sorprendente el lugar que tanto el *Código Napoleón* como la *Ley del matrimonio civil de 1859* le da a la intervención de los padres

⁶⁸ *Ibidem*, art. 15º, pp. 43-44.

⁶⁹ Ortega, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁰ Machuca, *op. cit.*, capítulo primero, pp. 305-306.

⁷¹ Al respecto de esta práctica véase Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1991, 298 p.; María de Lourdes Villafuerte García, “Relaciones entre los grupos sociales a través de la información matrimonial. Ciudad de México, 1628-1634”, tesis profesional, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1991.

⁷² Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas* II (edición facsimilar de la de 1852), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980. La pragmática está en el numeral 2613, p. 403, y corresponde a la *Novísima recopilación de leyes de España* de 1805, libro 10º, tít. II, ley IX.

de familia, pues el primero decreta que los contrayentes varones menores de 25 años y mujeres menores de 21 deben contar con el consentimiento de su padre o su madre y si estos hubieran muerto, de sus abuelos, y todavía llega más lejos al ordenar que si no hubiese parientes directos, se debía obtener el consentimiento de un consejo de familia.⁷³ En la ley mexicana de 1859, el artículo 6º dispone que los hijos varones menores de 21 años y mujeres menores de 20 deben contar con la anuencia de sus padres, tutores o curadores.

¿Por qué se da lugar al consentimiento de los padres de familia? Una posible respuesta es que se daba un gran valor a la jerarquía familiar como elemento de control social. Los valores de la burguesía se venían abriendo camino desde mucho tiempo atrás y éstos se consolidaron en el siglo XIX. El trabajo esforzado, el comercio y la producción para la acumulación, la ganancia y el ahorro tenían ya cierto arraigo como valores en las sociedades del siglo XIX, de ahí que es posible que el Estado confiara el control de las nuevas generaciones a los padres de familia. Éstos, sobre todo cuando se trataba de los grupos de élite, ejercían un control más o menos efectivo sobre sus hijos, en razón de que debían cuidar sus bienes y evitar la llegada a la familia de “advenedizos” o “advenedizas” que gozarían de la fortuna de las “grandes” familias.

De tal manera que, manipulando lo dispuesto por el Tridentino, los modernos Estados liberales decimonónicos devolvieron a los padres de familia el poder de intervenir en el matrimonio de sus hijos, ya que era precisamente ese el momento en que los grupos sociales reproducían el orden que tenía una sociedad dividida en clases. Sin duda, es un asunto que habrá que seguir reflexionando.

⁷³ *Op. cit.*, *Código Napoleón*, lib. I, tít. V, cap. I, art. 148-160, pp. 31-33 [55-57].

COMENTARIOS FINALES

¿Por qué es tan importante el matrimonio?, ¿por qué en momentos tan apurados los liberales mexicanos emitieron una ley acerca de este asunto? Las características que a lo largo de los siglos tomó de manera paulatina el matrimonio en Occidente venían de la necesidad social de orden en la formación de la familia, en la transmisión de bienes y en las formas de convivencia. Esta necesidad era tal que la propia sociedad había convenido en la celebración de un contrato, generalmente verbal, entre dos familias para la unión matrimonial de sus hijos, lo cual era comunicado a los demás miembros de la comunidad mediante una fiesta.

La intervención de la Iglesia en este contrato vino de una visión de sí misma como una institución que debía velar por el orden social y hacer cumplir la Ley de Dios. La Iglesia observó las costumbres sociales y reflexionó larga y metódicamente acerca de ellas hasta dotarlas de un sentido religioso que, al aceptarlo las personas como la Ley de Dios, otorgó a la Iglesia un gran poder de control sobre éstas. La institución avanzó en sus definiciones hasta lograr, en el Tridentino, definirlo de manera dogmática como uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo, arrogándose la potestad de definirlo, acotarlo, normarlo.

¿Qué fue lo que permaneció y qué lo que cambió en el matrimonio civil respecto del eclesiástico?, es decir, ¿cómo cambió el “deber ser”? Lo que permaneció fueron las características que ya estaban consolidadas y eran parte de la cultura para entender el matrimonio. La normatividad civil no tenía necesidad de hacer grandes cambios en las características del matrimonio ni en los requisitos ni en los trámites ni en la ceremonia, los cuales sólo fueron puestos al día; es decir, se les dio el carácter de contrato civil que se concertó ante la autoridad del Estado.

Lo que sí cambió fue el énfasis en el carácter contractual y en el control que el Estado debía tener en el matrimonio; al tomar para sí —es decir, al secularizar el registro de los tres momentos importantes de la vida de las personas, donde el matrimonio tiene una trascenden-

cia fundamental—, de hecho el Estado, tanto francés como mexicano, pretendía neutralizar a la Iglesia en el contacto directo con la sociedad, arrancándole una parte importante de su poder sobre las personas.

El Estado liberal debía trabajar mucho para hacerse reconocer como la institución que procura el orden y el bien social. El ejercicio del poder requiere el reconocimiento de aquellos sobre quienes se ejerce. La pregunta es ¿qué tanto logró el Estado dicho reconocimiento? Por el momento yo me he quedado en el ámbito legislativo, pero sí me planteo como una inquietud saber cómo respondieron los diversos sectores de la sociedad ante este cambio y cómo se resistió la institución eclesiástica a dejarse arrebatar tan importante función. No huyo de la responsabilidad de dilucidar estas interrogantes en futuras investigaciones, pero, por lo pronto, quisiera referirme a algunas impresiones que vienen de mi propia experiencia.

Mis abuelos y muchas personas de su generación nacidos en la década de 1920, no se casaron por lo civil; en tanto que mis padres, nacidos a fines de los años treinta, se casaron por lo civil a fines de los años sesenta, después de diez años de convivencia. A principios de los años setenta del siglo xx, siendo adolescente, comencé a leer periódicos y recuerdo haber leído acerca de una campaña impulsada por María Esther Zuno para que las personas contrajeran matrimonio civil, lo cual se ha repetido con cierta periodicidad, hasta llegar a nuestros días, lo cual denota que todavía a finales del siglo xx y principios del xxi había parejas que prescindían del matrimonio civil, a pesar de las desventajas en lo que a derechos civiles se refiere.

Últimamente he notado que muchas personas de mi propia generación y de cierto sector social, en especial universitarios, toman la decisión consciente de no casarse por lo civil —y menos por la Iglesia— para escapar de los controles de las instituciones en lo que se refiere a la formación y convivencia de la pareja; es decir, sencillamente no quieren la intervención ni el control del Estado en ese aspecto de su vida. Pero el Estado, tanto para proteger los derechos de las personas como para controlarlos, interviene y tutela los deberes y derechos de quienes viven en concubinato.

A pesar de todo, sería muy ingenuo pensar que las parejas modernas

no atiendan a ciertas normas culturales para su formación y su convivencia al margen de las instituciones. ¿Cuáles son las normas de moral social que se retoman?, es decir, ¿qué características tiene el moderno “deber ser”?

Las parejas consensuales retoman la característica de unicidad y dan un gran valor a la fidelidad entre ellos; asimismo, retoman las obligaciones del parentesco y los deberes con los hijos. La indisolubilidad, que era una norma demasiado rígida, ha quedado de lado y la duración de la pareja está condicionada a una convivencia armoniosa, y si esto no se cumple, los miembros de la pareja se sienten en libertad de separarse sin vivir las complicaciones del divorcio legal, las cuales se han atenuado en los últimos años.

Quedan por resolver, tanto entre las parejas que se casan como entre las que no lo hacen, los problemas que entraña la partición de los bienes que crean juntos y la manera de convivir armoniosamente con los hijos en caso de separación; es decir, se debe trabajar para crear una cultura de la separación.

RADICALISMO JACOBINO EN LA CONSTITUCIÓN DE 1917¹

Anna Ribera Carbó

INTRODUCCIÓN

En *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana (1900-1913)*, publicado originalmente en 1967, James D. Cockcroft señalaba que la Constitución mexicana de 1917 había generado el impulso para el cambio radical en México en cuatro aspectos importantes: el establecimiento de una nueva serie de ideales y objetivos para guiar la vida nacional, la creación de una nueva estructura política, una distribución más favorable de la riqueza nacional y la insistencia en la separación de la Iglesia y el Estado, y en la educación laica total.² Este último aspecto es el que nos interesa abordar en estas páginas. Tanto en la oposición política al régimen de Porfirio Díaz durante la primera década del siglo xx, como en el transcurso de la lucha armada y, de manera espectacular, durante las sesiones legislativas de 1916-1917, el tema de la relación entre la Iglesia y el Estado en México tuvo un papel central. ¿De qué manera pervivió el espíritu de la Reforma liberal en el discurso político mexicano?, ¿cómo se manifestó el radicalismo jacobino a lo largo de la Revolución mexicana y en los debates del

¹ Una versión preliminar de este trabajo se publicó con el título “El espíritu jacobino de la Constitución de 1917” en las memorias de las XXIX *Jornadas de Historia de Occidente. México y sus constituciones: visiones en conflicto*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A.C., 2008.

² James D. Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana (1900-1913)*, México, Siglo XXI, SEP, 1985, p.10.

Congreso de 1917? y ¿cómo reaccionó el ala moderada de la Asamblea a estas posturas? Éstos son los temas que se tratan en este trabajo, que analiza el momento, muy probablemente, de mayor radicalismo en el proceso de secularización de la vida mexicana en el siglo xx.

LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO DURANTE LA “RECONCILIACIÓN NACIONAL” PORFIRIANA

A partir del triunfo de la República, el régimen político, la forma de gobierno y las reglas formales consagradas en la Constitución de 1857 se consolidaron y dejaron de ser motivo de disensiones internas. A diferencia de las generaciones anteriores, la de Benito Juárez y Porfirio Díaz salió de las guerras de Reforma y de Intervención con convicciones teóricas y certezas políticas que les permitirían construir el sistema político mexicano. Una de estas convicciones fue que había que evitar las disensiones a toda costa.³ Porfirio Díaz se aferró a esta idea. Todo podía ser tolerado y sujeto al acomodo de intereses, salvo la sedición y la revuelta o su amenaza potencial. Por ello, Díaz fue tolerante e incluso generoso con enemigos y adversarios de otras épocas, en tanto no recurrieran a la alteración del orden público para obtener sus fines. Éste fue uno de los ejes de su sistema político, el cual quedó evidenciado desde la ejecución de los conspiradores lerdistas de Veracruz durante su primera presidencia hasta las represiones de Cananea y Río Blanco en 1906 y 1907, y con la supresión de las rebeliones del Valle del Yaqui y de Tomochic.⁴

Entre las políticas conciliadoras de Porfirio Díaz con sus reales o potenciales opositores, la que siguió respecto de la Iglesia católica fue tal vez la más conocida y la que a la larga provocó las más agudas críticas de los clubes políticos antiporfiristas, herederos de una tradición jacobina liberal, de la cual formaba parte el propio Díaz, quien, con

³ Luis Medina Peña, *Invencción del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 272.

⁴ *Ibidem*, p. 287.

las Leyes de Reforma elevadas a nivel constitucional durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, mantenía la espada de Damocles sobre la Iglesia y un mecanismo para dosificar las concesiones.⁵ El propio arzobispo Labastida contribuyó a este resultado, concentrando sus esfuerzos en la reconstrucción de la Iglesia católica mexicana y aceptando la colaboración tras bambalinas con el gobierno de Díaz. Dice Luis Medina Peña en su libro *Invencción del sistema político mexicano* que para algunos católicos “ésta fue una etapa reprochable por la pasividad de un clero pusilánime. Curiosamente, entre los jacobinos la política de Díaz que permitió la tregua fue igualmente objetable”.⁶ Por ello, no es extraño que el discurso jacobino se orientara a criticar la tolerancia hacia la Iglesia, que fue considerada como una traición a la Reforma, y que Benito Juárez se convirtiera en su bandera. El propio Díaz colaboró a consolidar el culto juarista, inscrito en su política de equilibrios con el fin de contrarrestar los efectos públicos de la conciliación con la Iglesia, entre los jacobinos de dentro y fuera de su gobierno.⁷

Las distintas campañas opositoras al régimen se caracterizaron, a excepción del maderismo, por su subido tono anticlerical.⁸ Desde el

⁵ *Ibidem*, pp. 315-316.

⁶ *Ibidem*, p. 318.

⁷ *Ibidem*, p. 320.

⁸ En un discurso pronunciado en septiembre de 1912, Madero afirmó que “la cuestión religiosa de México está definitivamente solucionada desde hace muchos años”; en otro discurso sostuvo que “los problemas que actualmente preocupan al país son de índole muy diversa”, por lo que “no se van a tratar cuestiones de religión ni las Leyes de Reforma”. Por otra parte, Madero manifestó a algunos prelados que estaba personalmente convencido de la inviolabilidad de las Leyes de Reforma. Ricardo Flores Magón, en un artículo publicado en *Regeneración*, el 25 de febrero de 1911, titulado “Francisco I. Madero es traidor a la causa de la libertad”, decía: “Tal vez no todos están al corriente de que Madero le ha ofrecido al clero no respetar las Leyes de Reforma y dejarlos mangonear como les convenga”. Pedro Lamiq, *Madero*, México, Talleres de la H. Cámara de Diputados, 1958, pp. 250-255 y José Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima, 2006, p. 185; citados en Raúl González Schmal, “El significado del laicismo en el Constituyente de 1917”, en Diego Valadés y Miguel Carbonell (coords.), *El proceso*

Club Liberal Ponciano Arriaga hasta el programa del Partido Liberal Mexicano, las críticas se centraron en la cercanía y tolerancia del régimen con la Iglesia.

Camilo Arriaga publicó el 30 de agosto de 1900 la “Invitación al Partido Liberal” en la cual denunciaba el resurgimiento del clericalismo durante el régimen del presidente Díaz. En el transcurso del Primer Congreso Liberal del Club Ponciano Arriaga, inaugurado el 5 de febrero de 1901 en el Teatro de la Paz, en San Luis Potosí, bajo la presidencia de Camilo Arriaga, predominaron los discursos anticlericales durante los seis días que duró la reunión.⁹ En las resoluciones del Congreso se incluyó un apartado que trataba de los “Medios de combatir la influencia política del clero”, el último de los cuales consistía en dirigir “una excitativa a los representantes del pueblo en las Cámaras de la Unión, para que velen por la conservación incólume de los principios liberales consagrados por la Constitución de 57 y las Leyes de Reforma”.¹⁰

Cinco años después, la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, presidida por Ricardo Flores Magón, incorporó en el Programa del Partido Liberal del 1º de julio de 1906 un apartado de “Restricciones a los abusos del clero católico”. Estas restricciones consideraban los templos como negocios mercantiles y, por tanto: sujetos a la obligación de llevar contabilidad y pagar las contribuciones correspondientes; nacionalizar conforme a las leyes los bienes raíces que el clero tuviera en poder de testaferros; agravar las penas que las Leyes de Reforma señalaban contra los infractores y suprimir las escuelas regenteadas por el clero.¹¹ Este último punto adelantaba ya el debate

constituyente mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007, pp. 500-501.

⁹ Cockcroft, *op. cit.*, p. 92.

¹⁰ Primer Congreso Liberal “Reforma, Unión y Libertad. Resolución”, en *La Revolución mexicana a través de sus documentos I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 90.

¹¹ Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, “Programa del Partido Liberal Mexicano y Manifiesto a la Nación”, *Regeneración*, año I, 3ª época, Saint Louis Missouri, 1 de julio de 1906.

respecto del artículo 3° y el establecimiento de la laicidad en la educación.

En su “Exposición de motivos”, el Programa del Partido Liberal, publicado en el periódico *Regeneración*, se explayaba en el tema de la relación entre la Iglesia y el Estado. Acerca de la participación del clero en política afirmaba:

Si los gobiernos democráticos adoptan medidas restrictivas para el Clero, no es por el gusto de hacer decretos ni por ciega persecución, sino por la más estricta necesidad. La actitud agresiva del Clero ante el Estado liberal obliga al Estado a hacerse respetar enérgicamente. Si el Clero en México, como en otros países, se mantuviera siempre dentro de la esfera religiosa, no lo afectarían los cambios políticos, pero estando, como está, a la cabeza de un partido militante —el conservador— tiene que resignarse a sufrir las consecuencias de su conducta. Donde la Iglesia es neutral en política, es intocable para cualquier Gobierno; en México, donde conspira sin tregua, aliándose a todos los despotismos y siendo capaz hasta de la traición a la patria para llegar al poder, debe darse por satisfecha con que los liberales, cuando triunfan sobre ella y sus aliados, sólo impongan algunas restricciones a sus abusos.¹²

Respecto a la participación del clero en el ámbito educativo, el Programa del Partido Liberal sostenía:

La supresión de las escuelas del Clero es una medida que producirá al país incalculables beneficios. Suprimir la escuela clerical es acabar con el foco de las divisiones y los odios entre los hijos de México, es cimentar sobre la más sólida base, para un futuro próximo, la completa fraternidad de la gran familia mexicana. La escuela clerical, que educa a la niñez en el más intolerable fanatismo, que la atiborra de prejuicios y de dogmas caprichosos, que le inculca el aborrecimiento a nuestras más preclaras glorias nacionales y le hace ver como enemigos a todos los que no son siervos de la Iglesia, es el gran obstáculo para que la democracia impere serenamente en nuestra Patria y para que entre los mexicanos reine esa armonía, esa comunidad de sentimientos y aspiraciones, que es el alma de las nacionalidades robustas y adelantadas. La escuela laica, que carece de todos estos vicios, que se inspi-

¹² *Ibidem.*

ra en un elevado patriotismo, ajeno a mezquindades religiosas, que tiene por lema la verdad, es la única que puede hacer de los mexicanos el pueblo ilustrado, fraternal y fuerte de mañana, pero su éxito no será completo mientras que al lado de la juventud emancipada y patriota sigan arrojando las escuelas clericales otra juventud que, deformada intelectualmente por torpes enseñanzas, venga a mantener encendidas viejas discordias en medio del engrandecimiento nacional. La supresión de las escuelas del Clero acaba de un golpe con lo que ha sido siempre el germen de amargas divisiones entre los mexicanos y asegura definitivamente el imperio de la democracia en nuestro país con sus naturales consecuencias de progreso, paz y fraternidad.¹³

Si reproducimos aquí estos largos fragmentos de la “Exposición de motivos” del Programa del Partido Liberal Mexicano, se debe al impacto que este documento tuvo en el surgimiento de una conciencia política en México en los años previos a la Revolución. *Regeneración*, el órgano de prensa de quienes serían conocidos como “magonistas”, fue clave en la creación de una cultura política que llegaría al Congreso Constituyente de 1917 de la mano de muchos de sus lectores, redactores o distribuidores. Tal es el caso de Francisco J. Múgica, quien sería presidente de la Comisión de Puntos Constitucionales en la asamblea de Querétaro. En 1906, a los 22 años de edad, se convirtió en un ávido lector de la prensa revolucionaria: del histórico *El Hijo del Ahuizote*, de *El Diario del Hogar* de Filomeno Mata y, fundamentalmente, de *Regeneración*. De este último decía: “Lo leí con avidez [...] y desde ese instante estuve con el Partido Liberal Mexicano [...] Guardé el periódico en el interior de la camisa y lo volví a leer en casa”.¹⁴ Decidió en ese momento convertirse en periodista. Escribió un artículo y lo envió a Saint Louis, Missouri, a *Regeneración*. Al recibir el siguiente número encontró sus palabras impresas en la primera plana. Esto lo animó a seguir escribiendo hasta que fue nombrado corresponsal de la

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Armando de Maria y Campos, Múgica. *Crónica biográfica. Aportación a la historia de la Revolución mexicana*, México, Compañía de Ediciones Populares, 1939, p. 20.

publicación en Michoacán.¹⁵ No será extraño, entonces, encontrarlo en los acalorados debates respecto del artículo 3°.

Me parece indispensable mencionar que detrás de la radicalización de las posturas respecto del clero, y la Iglesia en general, se encontraba la influencia no sólo del liberalismo mexicano, sino también del anarquismo internacional. Muchos de los militantes del Club Liberal Ponciano Arriaga, y ni qué decir de los organizadores del Partido Liberal Mexicano y editores de *Regeneración* —quienes derivaron abiertamente hacia el pensamiento ácrata—, abrevaron en sus grandes teóricos, así como en los del pensamiento socialista en general. Camilo Arriaga leyó a Proudhon, Marx, Engels y Bakunin, entre otros socialistas europeos. En 1900, durante un viaje a Europa, adquirió la que se convertiría en una famosa biblioteca de libros y folletos radicales, en la que muchos de sus correligionarios pudieron leer también a Kropotkin, Reclus y Malato.¹⁶ En la primera década del siglo sus obras podían adquirirse en México en las ediciones españolas de la Editorial Maucci, que a finales del siglo xix instaló una imprenta en México.¹⁷ Muchos de los llamados “precursores” de la Revolución mexicana se formaron con esta literatura que veía en el clero, además del capital y el Estado, uno de los obstáculos para el desarrollo de una sociedad libre de toda forma de opresión.

LA REVOLUCIÓN CONSTITUCIONALISTA Y EL CLERO

Los constitucionalistas de Venustiano Carranza heredaron esta tradición anticlerical. En las Adiciones al Plan de Guadalupe del 12 de diciembre de 1914, Carranza no sólo manifestó la intención de expedir leyes sobre temas sociales, sino también en su artículo 26 declaró sujetas a revisión “las leyes relativas que garanticen el estricto cum-

¹⁵ Anna Ribera Carbó, *La patria ha podido ser flor. Francisco J. Múgica, una biografía política*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 21.

¹⁶ Cockcroft, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

plimiento de las Leyes de Reforma”. En ese mismo sentido, el 25 de diciembre expidió, entre otras leyes, la del divorcio. La revolución constitucionalista fue adquiriendo un tono subidamente antirreligioso. Alfonso Taracena, en su conocido libro *La verdadera Revolución Mexicana*, hace recuento de los robos, despojos, saqueos, incendios, cierre de conventos e iglesias perpetrados por ella.¹⁸

El 7 de febrero de 1915 Álvaro Obregón, en la ciudad capital, le exigió al vicario general Antonio Paredes que en un plazo de cinco días le entregara medio millón de pesos a la Junta Revolucionaria de Auxilios al Pueblo. El plazo se venció sin que Paredes lograra reunir la suma exigida y, en consecuencia, Obregón libró una orden para que cuatrocientos sacerdotes que había en la arquidiócesis se presentaran en la comandancia militar situada en el Palacio Nacional. Sólo lo cumplieron 168 eclesiásticos. Todos ellos fueron arrestados en la comandancia y a los extranjeros se les amenazó con deportarlos. Los católicos expresaron su desagrado por medio de unas manifestaciones que ordenadamente desfilaron por el Zócalo, la legación de Brasil y el hotel Saint Francis, donde residía Obregón. El 21 del mismo mes de febrero, los miembros de la Casa del Obrero Mundial salieron sorpresivamente del Colegio Josefino “a paso de carga, armados de gruesos garrotes, en busca de clericales... dándoles alcance al llegar al cuartel general. Aparecieron puñales, navajas, piedras, luego se les echó encima la policía que repartió culatazos a diestro y siniestro (causando) numerosos heridos y algunos muertos”.¹⁹ Las fricciones entre los católicos y los miembros de la COM que ocurrieron el 21 de febrero no fueron nuevas. Se habían iniciado desde que el 26 de septiembre del año anterior, Obregón había entregado el Convento de Santa Brígida y el Colegio Josefino anexo para que la Casa instalara sus oficinas, así

¹⁸ Alfonso Taracena, *La verdadera Revolución mexicana, segunda etapa, 1913-1914*, México, Editorial Jus, 1960, pp. 314-315.

¹⁹ Berta Ulloa, *Historia de la Revolución Mexicana, 1914-1917, volumen 4, La revolución escindida*, México, El Colegio de México, 1981, pp. 111-112; Luis Araiza, *Historia del Movimiento Obrero Mexicano*, México, t. III, Ediciones de la Casa del Obrero Mundial, 1975, pp. 49-50 y Barry Carr, *El movimiento obrero y la política en México, 1910-1929*, México, Ediciones Era, 1981, p. 61.

como las máquinas impresoras del periódico clerical *La Tribuna* para que la Casa publicara sus periódicos.

No sólo Álvaro Obregón tomó medidas anticlericales. Otros constitucionalistas implementaron acciones en el mismo sentido. Antonio I. Villarreal, gobernador de Nuevo León, expulsó del estado a los sacerdotes extranjeros y a los jesuitas, mandó quemar confesionarios e imágenes religiosas en la plaza de Monterrey y expidió un decreto prohibiendo los confesionarios y la confesión y estableciendo que las campanas de los templos se usarían únicamente para celebrar las fiestas patrias y los triunfos de las armas constitucionalistas.²⁰ La ley al respecto, que dictó el 14 de julio de 1914 en su carácter de gobernador y comandante militar de Nuevo León, empezaba diciendo: “Por motivos de salud pública y atendiendo al dictado de ineludibles deberes de moralidad y justicia, este gobierno se ha propuesto castigar, dentro de los límites del estado de Nuevo León, al clero católico romano”.²¹ Acerca de Villarreal, antiguo militante de la Junta Organizadora del Partido Liberal de Ricardo Flores Magón, Vito Alessio Robles escribió que “padecía una terrible fobia contra los frailes”.²² Manuel M. Diéguez, en Jalisco, ordenó detener a todos los sacerdotes y tomar posesión de todas las iglesias, y “allí mismo los caballos se adornaban con las vestiduras sagradas”.²³

Es muy conocido el relato que hizo José Clemente Orozco en su *Autobiografía* sobre la presencia en Orizaba de los Batallones Rojos de la Casa del Obrero Mundial y aliados de los constitucionalistas a raíz del pacto firmado en febrero de 1915:

Al llegar a Orizaba, lo primero que se hizo fue asaltar y saquear los templos de la población. El de Los Dolores fue vaciado e instalamos en la nave dos prensas planas, varios linotipos y los aparatos del taller de grabado. Se trataba

²⁰ Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 210, citado en Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 505.

²¹ *Ibidem*.

²² Vito Alessio Robles, *La Convención Revolucionaria de Aguascalientes*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1989, p. 130.

²³ Taracena, *op. cit.*, nota 20, pp. 314-315.

de editar un periódico revolucionario que se llamó *La Vanguardia* y en la casa cural del templo fue instalada la redacción.

El templo de El Carmen fue asaltado también y entregado a los obreros de “La Mundial” para que vivieran allí. Los santos, los confesionarios y los altares fueron hechos leña por las mujeres para cocinar, y los ornamentos de los altares y de los sacerdotes nos los llevamos nosotros. Todos salimos decorados con rosarios, medallas y escapularios.

En otro templo saqueado también fueron instaladas más prensas y más linotipos, para otro periódico que editaron los obreros.²⁴

Luis Cabrera, el principal ideólogo del carrancismo, no solamente opinó acerca del tema, sino también hizo reflexiones muy interesantes a propósito de lo que ocurría en los territorios bajo dominio constitucionalista en términos de la relación con el clero y que hemos comentado en las líneas anteriores. En el texto “La cuestión religiosa en México”, publicado en 1915 por la Imprenta del Gobierno Constitucionalista en Veracruz, Cabrera subrayaba que la meta del gobierno constitucionalista en lo referente a la Iglesia Católica Mexicana “es obligar a la estricta observancia de las leyes conocidas como Leyes de Reforma, las cuales hasta el momento actual han sido desatendidas. El Gobierno Constitucionalista exige el cumplimiento de esas leyes, porque éstas forman parte integrante de la Constitución Mexicana. Estas leyes deben mantenerse porque las causas que demandaron su promulgación están todavía vigentes en el país”.²⁵ Tras hacer esta profesión de fe liberal, Cabrera analizaba la manera en que Francisco León de la Barra, durante su presidencia, cobijó el surgimiento del Partido Católico y la forma en que este partido y el clero católico azuzaron a la población en contra de la Revolución constitucionalista:

La más fuerte resistencia armada que encontraron los del Partido Constitucionalista en las ciudades, en forma de defensa social, no era una oposición

²⁴ José Clemente Orozco, *Autobiografía*, México, Planeta-Joaquín Mortiz/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 41-42.

²⁵ Luis Cabrera, *Pensamiento y acción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, estudio introductorio, selección y notas por Eugenia Meyer, p. 217.

provocada por la simpatía que los residentes de las ciudades puedan haber experimentado en favor de Huerta, sino la originada en la antipatía que habían creado contra las fuerzas constitucionalistas, a las que el clero católico había representado en toda ocasión como bandidos deseosos de apoderarse de las poblaciones únicamente con propósitos de pillaje, robo, violación de mujeres y asesinato. Esta opinión tenía su fuente en los sermones, en los confesionarios y en una extensa correspondencia, de todo lo cual existen pruebas indiscutibles.²⁶

Según Cabrera, esta actitud del clero en contra de la Revolución estaba en el origen de las acciones de los constitucionalistas. Decía:

La labor desarrollada por el clero católico para crear una opinión hostil contra las tropas constitucionalistas explica, si acaso no justifica, muchos actos de agresión, e incluso atentados de los soldados constitucionalistas contra miembros del clero católico.

A partir del triunfo de la Revolución, no ha habido por parte del Gobierno Constitucionalista otra meta con respecto al clero que la de mantenerlo dentro de los límites de sus facultades y su misión espiritual, haciendo así efectiva la separación de Iglesia y Estado, e impidiendo al clero tener participación alguna, como institución religiosa, en nuestros asuntos políticos. Sin embargo, por lo mismo que se desarrolló una lucha, resulta natural que los grupos militares experimentaran intenso disgusto, especialmente al trabajar bajo los efectos de la propaganda clerical contra la Revolución, y que, pese a limitarse a coartar al clero dentro de los debidos términos, pudieran propasarse, en algunas ocasiones, hasta intentando interferir en materias de índole puramente religiosa. La restricción en los servicios religiosos en algunas partes y la destrucción de confesionarios son ejemplos de eso.

La destrucción de confesionarios ha sido la manifestación más ostensible de la mala voluntad con que las tropas revolucionarias han visto que el clero católico había hecho del sacramento de la confesión como arma de contienda política.

Si el clero católico se hubiese mantenido dentro de sus atribuciones religiosas, sin interferir en la contienda, y, lo que es más grave, si no hubiera actuado aprovechándose de las ventajas derivadas de su posición de directores

²⁶ *Ibidem*, p. 221.

intelectuales de las masas, no hubieran ocurrido los contraataques por parte de las tropas revolucionarias.²⁷

La conclusión de Luis Cabrera se apegaba a la norma constitucional, pero podía leerse también como una advertencia frente a la beligerancia de los católicos:

El Gobierno Constitucionalista ha tratado y continúa tratando de reducir a un mínimo las posibles represalias contra la Iglesia. El Gobierno Constitucionalista pretende, al mismo tiempo, mantener la absoluta separación de la Iglesia y el Estado. No debe sorprender el hecho de que refuerce todas las medidas que tiendan a privar al clero católico del poder temporal que está intentando recobrar; y que promulgue, en caso necesario, la incapacidad de las corporaciones religiosas para organizar grupos políticos; y que proceda a confiscar aquellas propiedades que estén ilegalmente en manos de la Iglesia o las que, pese a pertenecer a particulares, se pruebe que su usufructo pueda reservarse a la Iglesia.

[...] En suma, el Gobierno Constitucionalista se propone otorgar plenas garantías en asuntos religiosos a la práctica de cualquier culto, pero insistiendo en la estricta observancia de las Leyes de Reforma y de la Constitución Mexicana.²⁸

El ánimo de este escrito, que resumía lo que había ocurrido en el país, al menos desde 1900, anunciaba ya el tono de los debates en el Congreso Constituyente, al que habría de convocarse al año siguiente.

LOS DEBATES EN EL CONGRESO CONSTITUYENTE

Cuando el constitucionalismo se impuso finalmente sobre las otras fuerzas revolucionarias, Carranza delegó en Félix F. Palavicini, encargado del Despacho de la Secretaría de Instrucción Pública y director del periódico *El Pueblo*, la organización de una campaña periodística en favor de la creación de una nueva Constitución. Él

²⁷ *Ibidem*, pp. 221-222.

²⁸ *Ibidem*, pp. 233-234.

se encargó de preparar el ambiente para convocar a un nuevo Congreso Constituyente a través de una serie de artículos. En ellos se desprestigiaba a la Constitución de 1857 “por conservadora”. En su *Historia de la Constitución de 1917*, Palavicini se pregunta y se responde:

¿La Constitución de 1857 fue realmente un gran paso progresivo en todas y cada una de sus partes? Nosotros decimos que no, ya que a excepción de las garantías individuales y del juicio federal, la del 57 fue una Constitución moderada. El adelanto efectivo, el progreso real y evidente, fue la Reforma. Ésta sí atacó uno de los grandes estorbos del progreso nacional; desde el punto de vista ideológico, libertó a la conciencia y apoyó la libertad de pensamiento; desde el punto de vista económico, levantó al país de la pesada carga de las gabelas religiosas.²⁹

En Querétaro, con José Natividad Macías y Luis Manuel Rojas, Carranza se dedicó a analizar cuáles eran las modificaciones que debían hacerse al Código Constitucional del 57 para adecuarlo a las nuevas necesidades y exigencias nacionales. El 14 de septiembre de 1916 publicó el decreto para la formación de un Congreso Constituyente donde la nación expresara su soberana voluntad.³⁰

Las sesiones del Congreso iniciaron el 1° de diciembre. La inauguración de los trabajos legislativos fue a las cuatro de la tarde en el Teatro Iturbide de Querétaro. Venustiano Carranza asistió a la inauguración y leyó su proyecto de Constitución: se trataba de una buena legislación burguesa de la que todas las reformas sociales realizadas en Veracruz quedaban fuera. El proyecto de Carranza no tocaba la parte de la Constitución de 1857, que en su texto primitivo, o a través de las Leyes de Reforma, regulaba las relaciones del Estado con la Iglesia.

²⁹ Félix F. Palavicini, *Historia de la Constitución de 1917*, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1980, p. 35.

³⁰ Pastor Rouaix, *Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de 1917*, México, Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1959, pp. 61 y 311.

El Congreso Constituyente fue más allá, modificando en sentido radical los artículos relativos del proyecto. Dice Raúl González Schmal que los temas relativos a la educación, la religión y el Estado, en el contexto del polémico y polivalente concepto del laicismo, fueron los que provocaron los más tormentosos debates del Congreso.³¹

Los debates se dieron entre dos grupos que muy pronto se formaron en el seno de esa asamblea heterodoxa. Los antiguos “renovadores”, diputados del Congreso Nacional durante el gobierno usurpador de Victoriano Huerta en 1913, que se habían unido al constitucionalismo, formaron uno de los grupos más polémicos y activos de la asamblea. De entre ellos eligió Carranza a sus más cercanos colaboradores: Luis Manuel Rojas, Alfonso Cravioto, Juan N. Farías y, el más connotado de todos, el ingeniero Palavicini, quienes integraron el ala moderada del Congreso, dotados con una enorme cultura jurídica. Los radicales, que fueron conocidos como “jacobinos”, el ala izquierda del Congreso, fueron a decir de Pastor Rouaix:

los revolucionarios que habían luchado con las armas en los campos de batalla y los jóvenes de sangre ardiente que por no tener arraigo en el pasado, deseaban destruirlo rápidamente para entrar de lleno al porvenir del idealismo que habían soñado; entre los primeros estaban los generales Francisco J. Múgica, Esteban B. Calderón, Heriberto Jara, Cándido Aguilar y entre los segundos descollaron el licenciado Rafael Martínez Escobar, el ingeniero Juan de Dios Bojórquez, Luis Espinosa, Froylán Manjarrez y muchos más, algunos de los cuales no alcanzaban la edad legal de los 25 años.³²

LA DISCUSIÓN DEL ARTÍCULO 3º

La inclusión de las demandas sociales de la Revolución en los famosos artículos 27 y 123 referidos a la cuestión agraria y a la cuestión laboral no generaron entre ambos grupos tan agrios debates como las propues-

³¹ Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 510.

³² Pastor Rouaix, *op. cit.*, p. 63.

tas que implicaban una radicalización de las posturas respecto de la Iglesia. El artículo más polémico fue sin lugar a dudas el tercero, referente a los asuntos educativos. El dictamen que presentó la Primera Comisión de Puntos Constitucionales que presidía el diputado por Michoacán Francisco J. Múgica decía, entre otras cosas:

El artículo 3° del proyecto de Constitución proclama la libertad de enseñanza sin taxativa, con la explicación de que continuará siendo laica la enseñanza que se dé en los establecimientos oficiales, y gratuita la educación en las escuelas oficiales primarias. La Comisión profesa la teoría de que la misión del poder público es procurar a cada uno de los asociados la mayor libertad compatible con el derecho igual de los demás; y de este principio, aplicando el método deductivo, llega a la conclusión de que es justo restringir un derecho natural cuando su libre ejercicio alcance a afectar la conservación de la sociedad o a estorbar su desarrollo. La enseñanza religiosa [...] contribuye a contrariar el desarrollo psicológico natural del niño y tiende a producir cierta deformación de su espíritu [...] en consecuencia, el Estado debe proscribir toda enseñanza religiosa en todas las escuelas, sean oficiales o particulares [...].

En la historia patria, estudiada imparcialmente, el clero aparece como el enemigo más cruel y tenaz de nuestras libertades [...] es preciso prohibir a los ministros de los cultos toda injerencia en la enseñanza primaria.³³

Esta propuesta de modificar su proyecto de artículo 3° hizo que don Venustiano, instalado por supuesto en Querétaro durante las sesiones legislativas, solicitara al Congreso su asistencia a los debates de ese artículo. Estuvo en la sesión vespertina del 13 de diciembre, en la cual Francisco J. Múgica pronunció un encendido discurso que concluyó diciendo:

Sí, señores; si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones de hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros pósteros

³³ Comisión de Puntos Constitucionales, Congreso Constituyente de 1916-1917, *Diario de Debates*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1985, t. I, pp. 541-542.

recibirán de nosotros la herencia del fanatismo, de principios insanos, y surgirán más tarde otras contiendas que ensangrentarán de nuevo a la patria, que la arruinarán y que quizá la llevarán a la pérdida total de su nacionalidad.³⁴

El diputado renovador Luis Manuel Rojas salió a la defensa del proyecto del Primer Jefe calificando la de Múgica como una “sincera, aunque vulgar opinión, respecto a la mala y lamentable labor que ordinariamente hace el clero en los países católicos” y sentenciando que de no hacerse un código netamente liberal, tolerante, progresista y moderno podría encenderse una nueva conflagración en el país a partir de una Constitución que revistiera aspectos “alarmantes” para quienes no entendieran el apasionamiento de los diputados. Sin embargo, el propio Rojas expresó su comprensión ante el hecho de que algún general revolucionario “venga a la plaza de Querétaro e incendie los confesionarios de todas las iglesias en la plaza pública, que funda las campanas, que se apropie de las escuelas del clero, como lo ha hecho el mismo señor Aguirre Berlanga en el estado de Jalisco, y hasta que cuelgue a algunos frailes”.³⁵

Alberto Román habló en favor del dictamen, preguntando a la Asamblea: “¿Por qué no tenemos el valor en nuestras leyes [...] de afirmar un acto de aniquilamiento para el enemigo, como se hizo, por ejemplo, cuando se proclamaron las leyes de Reforma?”. Alfonso Cravioto, quien habló en contra del dictamen por atentar contra las libertades individuales dijo, en su participación en tribuna:

De aceptar el criterio excesivo de ese dictamen, tendremos, si somos lógicos y siguiendo naturales consecuencias, que dar al traste con muchas de las preciosas conquistas consagradas ya en la Constitución de 57 [...] el proyecto jacobino de la comisión no aplasta a la frailería, ¡qué va!, si nos la deja casi intacta, vivita y coleando; lo que aplasta verdaderamente ese dictamen son algunos derechos fundamentales del pueblo mexicano.

³⁴ Francisco J. Múgica, Congreso Constituyente, *op. cit.*, t. I, pp. 641-643.

³⁵ Luis Manuel Rojas, Congreso Constituyente, *op. cit.*, t. I, pp. 643-644.

Cabe destacar que el mismo Cravioto había iniciado su discurso con un dicho profundamente anticlerical: “Si cuerdas faltan para ahorcar tiranos, tripas de fraile tejerán mis manos”.³⁶ En el mismo tono, José Natividad Macías, principal redactor del proyecto de constitución presentado por Carranza, habló en contra del dictamen de la Comisión de Puntos Constitucionales, pero iniciando con una filípica acusando al clero de haberse opuesto permanentemente al progreso y a la civilización, y haber vivido siempre “haciendo intrigas para poder oprimir a los pueblos, para poder explotarlos y para poder vivir enteramente a satisfacción sin que haya trabajo de su parte”.³⁷ La intervención de Palavicini siguió el mismo patrón; inició con su declaración de anticlericalismo, pero pidiendo que las restricciones al clero se concentraran en el artículo 27, argumentando que:

Si en este punto todos estamos conformes, liberales y radicales; si todos si pudiéramos nos comeríamos a los curas; si yo, señores diputados, que no soy un jacobino sectario, no bautizo a mis hijos ni tengo ninguna de las esclavitudes del catolicismo tradicional; sí soy liberal y estoy seguro que es la mayor parte de ustedes. ¿Por qué no aceptar la disciplina filosófica y la unidad de la Constitución estableciendo las limitaciones al clero dentro del artículo 27?³⁸

A pesar de las argumentaciones de Palavicini y Rojas en favor del texto del proyecto de Carranza, la insistencia de Múgica de supeditar el interés individual al público creando una escuela acorde con los intereses revolucionarios se impuso. Palavicini consideró descortés por parte de la Comisión desechar el proyecto de don Venustiano, y Múgica no pudo dejar de responder que en dicho proyecto “no estaba todo el radicalismo que necesita la Constitución para salvar al país”.³⁹ El

³⁶ Alfonso Cravioto, Congreso Constituyente, *op. cit.*, t. I, pp. 646-647.

³⁷ Citado en Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 514.

³⁸ *Ibidem*, p. 515.

³⁹ Francisco J. Múgica, Congreso Constituyente, *op. cit.*, p. 648.

artículo 3° fue aprobado el 16 de diciembre, tal como lo presentó la Comisión, por 99 votos contra 58.

LOS ARTÍCULOS 27 Y 130

Las posturas radicales respecto del clero continuaron en la discusión de otros artículos. El artículo 27 estableció que “las asociaciones religiosas, denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos”, pero la reforma más importante fue la que se hizo al artículo 129, que se convertiría en el 130. El texto original establecía que “el Estado y la Iglesia son independientes entre sí”. La Comisión presidida por Múgica sustituyó el término *independientes* para establecer la supremacía del poder civil sobre el religioso y desconocer la personalidad jurídica de las Iglesias. El texto definitivo estableció que: “Corresponde a los Poderes Federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación”.⁴⁰ Además, se privó del voto activo y pasivo a los sacerdotes, se restringió la libertad de prensa a las publicaciones confesionales y se privó de algunos derechos civiles a los sacerdotes. Pero no sólo esto: el artículo 130 facultó a las legislaturas de los estados federales para determinar el número máximo de los ministros de los cultos autorizados para ejercer su ministerio; prohibió el ejercicio a ministros extranjeros; prohibió a los sacerdotes criticar leyes y autoridades en actos públicos o privados, así como asociarse con fines políticos. Exigió el permiso de la Secretaría de Gobernación para dedicar al culto nuevos locales; prohibió el otorgamiento de validez a estudios hechos en seminarios y dejó vedada la formación de agrupa-

⁴⁰ Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, LIX Legislatura, *La Constitución del Pueblo Mexicano*, México, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 339-342.

ciones políticas cuyo título tenga alguna palabra que las relacione con alguna confesión religiosa.⁴¹

En lo referente a este artículo, salvo pequeñas precisiones al dictamen, Múgica y Palavicini estuvieron de acuerdo. Eran herederos de la tradición liberal de la Reforma y sostuvieron ambos sus posiciones jacobinas, en gran medida decimonónicas, respecto a las relaciones con el clero. Ya en las discusiones acerca del artículo 3º Múgica había dicho que “a trueque de que se me considere enemigo del clericalismo, pues si así se me considera, si así se me juzga, si con ese calificativo pasa a la historia mi palabra, no importa, señores, porque efectivamente soy enemigo del clero, porque lo considero el más funesto y el más perverso enemigo de la patria”.⁴² Palavicini, cabeza del ala moderada del Congreso, en una larga intervención lamentó que “todavía debajo de cada uno de esos valientes jacobinos, bajo de cada uno de esos furiosos incendiarios de iglesias está palpitando el escapulario de la virgen del Carmen y de la virgen de Guadalupe; porque todavía, señores diputados, no habéis podido sacudiros de esa pesantez abrumadora de la tradición religiosa”.⁴³

En la sesión del 28 de enero de 1917, Múgica dijo en la tribuna: “Voy a empezar, señores diputados, por entonar un *hossanna* al radicalismo, por pedir que se escriba la fecha de hoy como memorable en los anales de este Congreso, porque del atrevimiento, del valor civil de los radicales, ha venido esa declaración solemne y gloriosa de que el primer jefe del Ejército Constitucionalista es tan radical y tan jacobino como los otros”. No era así: Carranza nunca estuvo de acuerdo con el anticlericalismo extremo del ala jacobina del Congreso, que era, sin embargo, compartido en gran medida por los moderados. Y esto tiene que ver, sin duda, con el hecho de que una Constitución es el documento que aloja las decisiones políticas fundamentales de la nación.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Francisco J. Múgica, Congreso Constituyente, *op. cit.*, t. I, p. 642.

⁴³ Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 521.

COMENTARIOS FINALES

Ha habido dos grandes momentos catalizadores en el largo y complicado proceso de secularización de la sociedad mexicana y de laicización de su vida pública: la Reforma liberal encabezada por Benito Juárez, quien, entre otras cosas, separó a la Iglesia del Estado, y el Congreso Constituyente de Querétaro, que no sólo ratificó la legislación liberal, sino que estableció la primacía del Estado sobre la Iglesia para garantizar la laicidad en los espacios de convivencia pública.

A propósito de esto, dice Sergio García Ramírez que “cualquier nación, en un momento de su historia, arriba a ciertas decisiones fundamentales que son el producto de grandes luchas y movimientos; son una síntesis de convicciones y aspiraciones que reciben y proponen el curso dialéctico de la nación. Ésta es lo que es, precisamente en función de los factores reales de poder”. Y continúa García Ramírez:

Los agentes más destacados, poderosos, de esa nación, son los factores reales de poder. Bajo su influjo y con su fuerza se instalan en la Constitución esas decisiones fundamentales. Una vez colocadas ahí, los factores reales de poder respiran confortados: se ha llegado a un nuevo dogma, un pacto social, quizás un consenso general o en todo caso mayoritario. Ya sabemos cuál es el gran marco social, político, tal vez moral, al que debemos atenernos. Esto sucedió, hasta cierto punto, con la Constitución de 1917. Fue el producto de un movimiento revolucionario de tradición liberal radicalizado por demandas sociales. Es, por ende, una Constitución revolucionaria que recogió consideraciones, expresiones, motivos, razones de quienes entonces tenían el poder en la mano, los triunfadores de la etapa armada de la revolución mexicana.⁴⁴

En su momento, Múgica tuvo claro que eran los diputados constituyentes los portavoces de un pueblo en efervescencia. En una de sus últimas participaciones en la tribuna dijo que los diputados del

⁴⁴ Sergio García Ramírez, “Análisis jurídico: las reformas a la Constitución vigente” en Patricia Galeana (comp.), *México y sus constituciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 338-339.

Congreso Constituyente “al consolidar en la forma de principios constitucionales la cuestión agraria [...] al darle forma en la ley constitucional a la ley obrera, [...] al matar sin clemencia y de una manera completa la obra del clero, cumplieron con su deber al interpretar los pensamientos de aquellos hombres que cayeron en los campos de batalla y de otros que ahora están en los puestos más altos del Ejército”.⁴⁵

Sergio García Ramírez advierte, sin embargo, que cuando se elabora un texto constitucional otros agentes quedan en receso y llegan más tarde a reclamar su parte.⁴⁶ A pesar del tono jacobino del texto de 1917, éste no acabó con las aspiraciones y con las influencias del clero apoyado en amplios sectores del pueblo mexicano. La Iglesia, como es sabido, se puso en pie de guerra peleando por sus espacios de poder y, fundamentalmente, por la libertad educativa que le permitiera recuperar su injerencia en los espacios escolares.

Los factores reales de poder que habían sustentado el jacobinismo en 1917 se fueron alejando poco a poco en el tiempo, se fueron moderando y, finalmente, el Congreso mexicano abrió de nuevo espacios a lo que se creían temas cerrados. En 1992 el presidente Carlos Salinas de Gortari envió una propuesta al Congreso que reformó el artículo 3º; estableció, a partir de entonces, que “la educación impartida por el Estado será laica, con lo cual se deroga la obligación que en el mismo sentido tenían los particulares”. Una vez recuperado terreno en la educación privada, la Iglesia se encuentra ahora en campaña para intervenir en la pública. Simultáneamente se reformó el artículo 130 otorgando personalidad jurídica a las iglesias y agrupaciones religiosas etiquetadas ahora como “asociaciones religiosas” y, en acuerdo con esto, se modificó también el 27, otorgando a dichas asociaciones “la capacidad para adquirir, poseer o administrar, exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto, con los requisitos y limitaciones que establezca la ley reglamentaria”.⁴⁷

⁴⁵ Francisco J. Múgica, Congreso Constituyente, *op. cit.*, t. II, p. 1 166.

⁴⁶ Sergio García Ramírez, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁷ Para dar seguimiento a los cambios y modificaciones de la Constitución de 1917, véase

Esto nos lleva a reflexionar acerca de quién tenía razón: el diputado Luis Manuel Rojas cuando cuestionaba las actitudes más jacobinas afirmando que “en el caso de México, donde la Iglesia católica ha perdido ya su antiguo control, no era disculpable el jacobinismo en el mismo grado. En México, es extemporánea la fórmula intolerante y agresiva [...] después de haberse dado las leyes de reforma y de realizada la independencia de la Iglesia y el Estado”⁴⁸, o bien el general Lázaro Cárdenas cuando le escribía al general Múgica a propósito del arreglo entre el gobierno de Emilio Portes Gil y las cabezas de la Iglesia mexicana:

Me falta lo mejor: *La vuelta de los obispos y satélites*. Que están en pláticas. Más valiera que se les hubiera dejado seguir llorando en tranquilidad. En cualquier situación que vuelvan al país será mejor para ellos que estar en un País en donde abundan los hombres sin prejuicios y escasean las beatas en las sacristías y privados [...] Siento la vuelta de ellos porque causarán más división en el país de la que ya existe. Sin embargo, creo que aún alcanzaremos a presenciar cómo la nueva generación los aventará más lejos, desgraciadamente costando nuevas víctimas a la Patria.⁴⁹

La discusión, evidentemente, ha cobrado nueva actualidad. La renovada beligerancia de la Iglesia en México y las manifestaciones jacobinas, que despuntan de nuevo como reacción a la misma, ponen el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, otra vez, sobre la mesa.

Cámara de Diputados LIX Legislatura, *La Constitución del Pueblo Mexicano*, México, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, 2006.

⁴⁸ Citado en Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 512.

⁴⁹ Archivo Histórico del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, Fondo Francisco J. Múgica, correspondencia particular, documento 114, Carta de Lázaro Cárdenas a Francisco J. Múgica, Coalcomán, Michoacán, 18 de junio de 1929.

OPOSICIONES A LA CONSTITUCIÓN DE 1917

Alicia Olivera Sedano¹

INTRODUCCIÓN

México es un modelo poco corriente de país donde se encuentra en vigor una Constitución —seguramente la más radical entre los países del mundo capitalista en lo que se refiere a las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica y a los problemas religiosos y eclesiásticos—, que refleja definitivamente la intensidad de la lucha en el pasado entre las fuerzas progresistas de la sociedad mexicana y el catolicismo reaccionario. Al mismo tiempo, México es el país donde algunos representantes de la burguesía revolucionaria han traicionado los más elevados ideales que habían inspirado a los mejores representantes del pueblo en la lucha contra la incultura y el oscurantismo, lo que ha permitido a la Iglesia ponerse de nuevo en pie y aliarse a ellos en la lucha común contra los campesinos y los obreros.

El estudio de las relaciones Estado-Iglesia en nuestro país, por lo menos en lo referente al conflicto suscitado a partir de la promulgación de la Constitución de 1917, fue un problema bastante difícil, especialmente si se tiene en cuenta que, por lo menos hasta 1960, la mayoría de los documentos referentes a esos acontecimientos se hallaban en

¹ Este trabajo fue publicado originalmente en las memorias de las XXIX *Jornadas de Historia de Occidente. México y sus constituciones: visiones en conflicto*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A.C., 2008.

poder de particulares, que de uno u otro modo participaron en los choques entre ambas fuerzas.

La tradición de guardar los archivos particulares se encontraba muy arraigada en muchas de las personalidades políticas y sociales mexicanas, dificultando con ello el estudio de importantes periodos de la vida del país e imposibilitando, en otros casos, dar un cuadro completo de los acontecimientos ocurridos. Algunos guardaban importantes archivos y documentos históricos y de esta manera impedían la “prematura”, según su punto de vista, publicación de los mismos.

Esto se refiere sobre todo a algunas personalidades políticas que tomaron parte activa en las acciones contra los gobiernos formados después de la revolución de 1910-1917, en particular, los que todavía vivían en 1960, representantes de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), de asociaciones católicas como la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM) y de otros importantes archivos de documentos, tanto particulares como de instituciones eclesiásticas, que posteriormente se han abierto y han arrojado luz y permitido escudriñar muchos aspectos de la política de aquella etapa. El clero mexicano y la Iglesia católica en todo el mundo han tratado de ocultar, por todos los medios, cualquier indicio que pudiera llevar a los investigadores a formarse un cuadro de la política de la Iglesia en torno a algunas cuestiones, dejando aparte las declaraciones oficiales de los eclesiásticos, dirigidas a los amplios sectores de la opinión pública, en las que manifestaban sus protestas e inconformidades en diversos periódicos que circulaban en aquella época. El arzobispo de Durango, José María González y Valencia, refiriéndose a los acontecimientos de 1926-1929, manifestó abiertamente: “Todo lo que se hizo [entonces] fue tan deplorable que es mejor que la historia se escriba después de 50 años cuando no exista ninguno de nosotros”.²

² Regis Planchet, *El robo de los bienes de la Iglesia, ruina de los pueblos*, México, Editorial Polis, 1939, p. 338.

UN RÁPIDO REPASO DE LOS ESTUDIOS EN TORNO AL CONFLICTO RELIGIOSO

En algunos trabajos elaborados por diversos historiadores, entre los que me incluyo, hemos dado a conocer documentos importantes elaborados por el clero en contra de las constituciones de 1857 y de 1917. Muestra de ello es “La Iglesia católica y la educación, 1917-1960”, en el cual hice una revisión de las propuestas de reforma del artículo 3º, y medienate documentos analicé las propuestas que hicieron algunos representantes del clero en contra de la Constitución de 1917.³

Por otra parte, al analizar dichas obras encontré que en algunas de ellas se califica a los gobiernos surgidos de la Revolución, en especial el de Plutarco Elías Calles, como “comunistas, bolcheviques o socialistas” y para conocer por qué los calificaban así, me propuse revisar la prensa no católica que se publicaba en aquella época, especialmente algunos números de un importante diario, *El Machete*, órgano del Partido Comunista, publicado de 1924 a 1926. También desde 1918 existía interés de algunos revolucionarios por la Revolución Rusa, como lo revela la carta de Emiliano Zapata a Genaro Amezcua, enviada desde Tlaltizapán el 14 de febrero de 1918 y la de Ricardo Flores Magón a Nicolás Bernal del 24 de noviembre de 1920.⁴

Al estudiar la prensa mexicana de aquellos años, es necesario tener en cuenta que durante este periodo la Secretaría de Gobernación estableció y mantuvo una severa censura sobre las informaciones relacionadas con las operaciones militares de las fuerzas gubernamentales contra los cristeros y, en general, sobre cualquier lucha armada en el país. Los censores se cuidaban especialmente de que en los periódicos sólo se publicaran los comunicados gubernamentales relacionados con cuestiones autorizadas.

³ XXVI *Jornadas de Historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana, Lázaro Cárdenas A. C., Jiquilpan, Michoacán, 2005, pp. 163-182.

⁴ Daniela Spencer y Rina Ortiz Peralta, *La Internacional Comunista en México: los primeros tropiezos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2006, pp. 23 y 24.

Empero, con frecuencia en los resúmenes, artículos, editoriales y secciones de comentarios políticos se traslucían detalles interesantes sobre la situación real de las acciones bélicas, las actividades de la clandestinidad reaccionaria y de los dirigentes de la Liga. Principalmente *El Universal* y *El Excelsior*, los periódicos más importantes del gobierno, manifestaban cierta simpatía ante las intrigas de los círculos imperialistas de Estados Unidos que intentaban transformar a México en una semicolonía y expresaban casi abiertamente su simpatía con la lucha del clero y sus aliados contra el gobierno. Otras fuentes importantes son *El demócrata* y *El País*. El primero era un órgano oficioso del gobierno y el segundo representaba a los círculos de la burguesía nacional. Ambos periódicos estaban relacionados con las grandes organizaciones sindicales progubernamentales del tipo de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y en el conflicto desencadenado entre la Iglesia y el Estado naturalmente estaban siempre de parte del último.

La publicación que queremos mencionar particularmente, en especial porque muchos historiadores de este periodo no la habíamos revisado, es *El Machete*, punto de vista del Partido Comunista y periódico que empezó a editarse en 1924, al principio quincenalmente, luego cada semana y por fin en 1926 diariamente. Ya que el Partido Comunista en los años sucesivos casi no volvió a analizar y valorar los acontecimientos del periodo del conflicto entre la Iglesia y el Estado, los materiales de *El Machete* adquieren un gran valor, pues permiten comprender la política del que a sí mismo se calificó como “auténtico partido revolucionario de la clase obrera mexicana”. *El Machete* era el único periódico que valoraba los acontecimientos desde las posiciones de clase, analizando el conflicto entre ambas instituciones como un fenómeno casual, aislado y pasajero y como una etapa histórica indispensable en el desarrollo político-social del país, íntimamente vinculada con la situación política interior y exterior de México en aquel periodo.

El Machete proponía la solución del conflicto por el camino de armar al pueblo, aplastar las fuerzas clandestinas y llevar a efecto una defensa consecuente de la independencia económica y la soberanía

del país como respuesta a las provocaciones por parte de Estados Unidos.

Las frecuentes represiones contra el Partido Comunista Mexicano, las innumerables prohibiciones de su órgano y las persecuciones contra los dirigentes del partido trajeron como consecuencia que las colecciones de este periódico hayan sido destruidas por los allanamientos policiacos durante los asaltos a la redacción y a los locales del partido. Actualmente no se encuentra una colección completa de este periódico y a la depositada en la Hemeroteca Nacional le faltan varias decenas de números de 1926, así como algunos ejemplares correspondientes al periodo 1928-1929.⁵

ANTECEDENTES DEL CONFLICTO RELIGIOSO QUE DEBEMOS CONSIDERAR

Al determinar su futuro político en la complicada situación revolucionaria de aquellos años (1911-1929), los sacerdotes mexicanos y los católicos mostraron mucha habilidad política y determinada perspicacia. En el programa del Partido Católico Nacional, publicado el 3 de mayo de 1911, el partido declaraba en el párrafo 1 que "llevará a efecto el derecho de exigir la reforma de las leyes por medios legales". Esto significaba que el clero, con la ayuda del partido, pensaba luchar por la anulación o enmienda de las Leyes de Reforma, que limitaban la actividad y poder económico que la Iglesia había acumulado durante siglos. Como estas exigencias podían alarmar a muchos ciudadanos, en el párrafo 2 el partido declaraba que sus miembros defenderían con todas sus fuerzas la independencia y la integridad territorial de México, sin escatimar, si era preciso, sus vidas. En el párrafo 3 el partido volvía a los postulados tradicionales del clero en el dominio de la instrucción, planteando la reivindicación de una "verdadera instrucción libre". En el párrafo 4, como deseando suavizar la impresión

⁵ *Op. cit.*, p. 3.

causada por el punto anterior, el partido declaraba el reconocimiento de la consigna de la revolución: “Sufragio efectivo no reelección”.

Como ninguno de los programas políticos podía confiar en aquellos tiempos en un éxito serio si soslayaban los agudos problemas sociales contemporáneos, el Partido Católico también consideró necesario plantear en su programa su punto de vista respecto de estas cuestiones. En el párrafo 6 se decía que el partido promete “la solución cristiana de los problemas sociales, los cuales, reconciliando los derechos del capital y el trabajo, pueden ser efectivos para el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores, sin provocar la violación del orden social ni perjudicar los derechos de los capitalistas y empresarios”.

De esta manera, queda claro que el Partido Católico prometía muy poco a los obreros, pero menos aún al campesinado. En el párrafo 7 sólo se trataba de la creación de nuevas organizaciones de crédito para financiar la agricultura.

El 12 de diciembre de 1914, como cumplimiento al programa inicial del movimiento constitucionalista, Venustiano Carranza en su calidad de jefe de la Revolución recibió el derecho, concedido por un grupo de dirigentes militares y políticos, a promulgar disposiciones que “garanticen el estricto cumplimiento de las Leyes de Reforma”. El ejército revolucionario empezó a aplicarlas con estricto apego a la ley: “confiscaron templos y casas curales para convertirlas en escuelas y oficinas públicas; o bien clausuraron escuelas clericales y encarcelaron o desterraron a varios sacerdotes”.⁶

Durante la discusión del proyecto de una nueva Constitución, un numeroso grupo de diputados, encabezados por el general Francisco J. Mújica, se impuso la tarea de formular e incluir en la Constitución normas jurídicas que excluyeran para siempre la posibilidad del restablecimiento de la fuerza política y el poderío de la Iglesia católica. Precisamente entonces nacieron los célebres artículos 3º, 27 y 130, que representaban al área progresista mexicana. En la Constitución de 1917, vigente hasta hoy con numerosas reformas, fueron trazadas

⁶ Alberto Bremauntz, *Panorama social de las revoluciones de México*, México, Ediciones Jurídico-Sociales, 1960, p. 202.

aquellas medidas que deberían ponerse en práctica para frenar definitivamente a la reacción católica.

En una palabra, la Constitución cerraba para siempre el paso del clero católico a una actividad política abierta, socavaba su poderío económico y disminuía sensiblemente la esfera de su influencia ideológica. Por eso, la aprobación de la Constitución de 1917 fue recibida con hostilidad por parte del clero mexicano.

OPOSITORES A LA CONSTITUCIÓN

A los pocos días de aprobada la Constitución por el Congreso, el 24 de febrero de 1917, el obispado de México, que en su mayoría se encontraba entonces emigrado en Estados Unidos, publicó una protesta colectiva.⁷ La protesta vio la luz en Estados Unidos, además en México fue sólo publicada en la prensa y no se envió oficialmente al Congreso o al gobierno mexicano, por lo que fue considerada por los círculos dirigentes como expresión particular de un grupo de personas y no como el credo político de los dirigentes de las altas esferas de la fuerza política, como era la Iglesia, que se encontraba dividida en grupos que tenían diferentes tendencias.

El gobierno de Carranza, ocupado en otros menesteres más urgentes, entre otros crear un aparato estatal, restablecer el sistema financiero del país, etc., fue aprovechado por el clero para reunir fuerzas para un futuro enfrentamiento con el gobierno. Uno tras otro, sin excesiva publicidad, los obispos fueron regresando a México ocupándose en tratar de recuperar parte de los bienes confiscados a la Iglesia durante la Revolución, pero obligados, claro, a actuar mediante el soborno de funcionarios e intermediarios.

El clero y los católicos militantes dedicaron su atención en este

⁷ "Protesta que hacen los preladados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada en Querétaro, el día cinco de febrero de mil novecientos diecisiete", Fondo Palomar y Vizcarra del Centro de Estudios Superiores de la Universidad (cesu).

periodo al trabajo social de la Iglesia, a la ampliación de su base de masas y al mejoramiento de su organización. La dirección de ese trabajo le fue encomendada al sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina, quien recibió una preparación especial del Vaticano. La labor que desarrolló en este periodo la Iglesia ha sido ya analizada ampliamente por varios autores,⁸ por lo que no voy a repetir uno a uno todos los eventos que la Iglesia llevó a cabo, tal vez con el objeto de cerciorarse de la capacidad combativa del gobierno y su disposición a defender las conquistas logradas por la revolución y los postulados de la Constitución de 1917.

Por su parte, el Partido Comunista de México (PCM), en sus documentos, en su prensa y también en el trabajo diario de sus activistas, procuraba llamar la atención de la opinión pública, y en primer término de las masas trabajadoras, hacia la comprensión específica del momento actual, que era la antesala de grandes combates. En una de las declaraciones del PCM, publicada en abril de 1924, se decía:

Es en absoluto evidente que la reacción no ha hecho más que dar una tregua a fin de prepararse mejor para la contraofensiva, quizá con el pretexto de las próximas elecciones a presidente; durante éstas, la burguesía reaccionaria se declara victoriosa independientemente del resultado de la votación, y quizá levante una rebelión política-militar bajo la consigna de la falsa legalidad. Esta rebelión puede ser legalmente reconocida por los gobiernos extranjeros reaccionarios y esto abrirá un periodo de alborotos y horrores, que se desconoce cuándo terminaran.⁹

Los años que antecedieron al surgimiento del agudo conflicto entre el Estado y la Iglesia católica en México se distinguieron por una situación política interior especialmente compleja y una disposición original de los diferentes grupos. En el poder se encontraban los revo-

⁸ Reseña de Jean-Pierre Bastian al libro de Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991. Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966.

⁹ *El Machete*, primera quincena de abril de 1924.

lucionarios, primero encabezados por Álvaro Obregón y después por Plutarco Elías Calles (1920-1924), que trataban de recuperar las inmensas riquezas naturales del país de las manos de los grandes latifundistas y los monopolios extranjeros. Por su parte, los campesinos y obreros luchaban contra el hambre y la miseria, la carestía y por condiciones humanas de existencia.

La burguesía mexicana se mostraba intranquila por las aspiraciones del campesinado y los obreros y por el auge de las tendencias revolucionarias, preparándose a través de diversas asociaciones tanto religiosas como laicas —apoyadas por el clero— para fortalecerse y poder imponer leyes acordes con la “doctrina social cristiana”.

En síntesis, la lucha del episcopado mexicano y de los grupos católicos se dio a conocer pocos días después de la aplicación de la Constitución de 1917, en que manifestaron:

Desde que no hubo una sola fe en México, no hemos pretendido ni debemos pretender los católicos que la ley imponga la unidad religiosa, precisamente porque respetamos la libertad; pero queremos, porque tenemos derecho a ello, que la ley no sea tan hostil en beneficio de la incredulidad ni de la irreligión. No pretendemos adquirir riquezas, pero queremos que no se arrebate de nuestras manos lo que nuestros fieles nos han dado para que lo invirtamos en el esplendor del culto, en beneficio de ellos mismos y nuestro propio sustento. Ni los prelados ni los sacerdotes queremos el poder civil; pero sí deseamos y con justicia que los ciudadanos católicos no se vean excluidos de él para que no sean parias en su misma patria [...]

Estamos persuadidos que el ejercicio de una sana democracia es lo único que puede dar a nuestra patria un gobierno estable y firme, que respetando los derechos de todos los equilibre y modere, dando a cada quien lo que le pertenece.¹⁰

Por su parte, el Partido Comunista, fundado en 1919, también se manifestaba en contra de la propuesta revolucionaria:

¹⁰ “Protesta que hacen los Prelados Mexicanos...”, *op. cit.*, (final del texto), 24 de febrero de 1917.

El programa agrario de los comunistas preveía, como el logro más importante, la máxima introducción en la agricultura mexicana de las formas de ejidos y cooperativas; proponía, de modo particular, no dividir todos los latifundios, sino entregar algunos a las cooperativas y ejidos para trabajarlos en conjunto. El partido proponía crear cooperativas de consumo, venta, transporte y otras formas allí donde la división de las grandes haciendas en parcelas era indispensable. El gobierno debía crear destacamentos móviles de agrónomos que ayudasen a los campesinos a encauzar la economía en las parcelas obtenidas, y, así mismo granjas modelo en las distintas regiones del país, donde los campesinos pudiesen adquirir la experiencia indispensable para dirigir la economía en las parcelas obtenidas, y, así mismo, granjas modelo en las distintas regiones del país, donde los campesinos pudiesen adquirir la experiencia indispensable para dirigir una economía.¹¹

La situación del país a principios del siglo xx era ya insostenible para el pueblo. La revolución era ya incontenible y, a raíz de su triunfo, lo lógico era que se impusieran nuevas leyes que dieran solución a las inconformidades expuestas y también al aparato que controlaba el poder y se pusieran en práctica otras que resolvieran esos problemas. Los gobiernos revolucionarios, principalmente los de Obregón y Calles, pero sobre todo el de Calles, se vieron en un dilema: ante las manifestaciones de culto y los documentos publicados por el episcopado y las organizaciones católicas, en contra de la Constitución de 1917, su deber como mandatarios era aplicarla sin reservas. La respuesta del gobierno fue la publicación de la llamada “Ley Calles”,¹² que endurecía las penas que debían imponerse a quienes infringieran la ley.

Como hemos visto, no sólo los grupos católicos se oponían a la Constitución de 1917, sino también otros como los afiliados al Partido Comunista, que aparentemente no tenían en aquel momento tanta presencia pública como aquéllos; sin embargo, si actualmente algunos artículos de la Constitución parecen extremos, podemos pen-

¹¹ *El Machete*, primera quincena de abril de 1924.

¹² El presidente Calles, en su informe del año de 1926, dijo que se había visto obligado a dictar medidas extremas “para evitar la subversión del orden social y el desquiciamiento del Estado”, dando a conocer el 14 de junio de 1926 una ley adicional que contenía 33 artículos, en los cuales obligaba definitivamente a los sacerdotes a observarlas. Véase Alicia Olivera, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

sar que en aquellos momentos críticos, si realmente se quería cambiar la situación que vivía el país, era necesario proponer un cambio profundo y definitivo al poder de la Iglesia unido al de los grandes empresarios, y en general a todas las fuerzas que hasta entonces oprimían a los grupos más debilitados.

Podemos afirmar que la lucha entre ambos poderes, el civil y el religioso, por el control económico, político, social e ideológico se ha dado siempre, o por lo menos desde el Real Patronato, y ambos también han querido “monopolizarlo” para imponer sus respectivas doctrinas e intereses. Desde mi punto de vista, el civil con la mira puesta hacia el avance y el religioso —ideológico— hacia *el statu quo*.

La lucha de la Iglesia, unida a los grandes propietarios y a los empresarios, se manifestó abiertamente a partir de la promulgación de la Constitución de 1857, continuándola algunas veces calladamente, pero siempre en forma organizada: unas veces uniéndose a los gobiernos cuando les era conveniente y otras reprobándolo abiertamente como ya se ha visto. Sin embargo, cuando se aplicó la Constitución de 1917, la lucha fue frontal y abierta. Es importante destacar que cuando las leyes se aplicaron con mayor energía (Ley Calles), los católicos propusieron diversos proyectos que retomaban la Constitución de 1857,¹³ aunque sin las Leyes de Reforma, porque éstas les parecían menos limitantes que la de 1917.

Después de los arreglos del 21 de junio de 1929, los grupos católicos

¹³ El primer reconocimiento de la Constitución de 1857 lo hizo René Capistrán Garza que había sido nombrado jefe civil del movimiento armado cristero: lo tituló *Manifiesto a la Nación*, dándolo a conocer en diciembre de 1926.

Posteriormente, Enrique Goroztieta y Velarde, como general en jefe de los Ejércitos Cristeros, lanzó en la región de Los Altos un Manifiesto a la Nación, con fecha 28 de octubre de 1918, que en su artículo 9 reconoce y propone la “vieja Constitución de 1857, sin las Leyes de Reforma”. Fue en 1928 cuando los grupos católicos rebeldes elaboraron una constitución (que ya no llegaron a publicar) que representaba a su grupo, cuyo borrador, inédito, fue encontrado en el Archivo de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, publicado primero por Vicente Lombardo Toledano en 1963 y después en una edición preparada por Enrique Lira y Gustavo Villanueva, con el nombre de *La Constitución de los Cristeros*, en Cuadernos del Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 18.

siguieron trabajando organizadamente, tanto en la Capital de la República como en los estados, particularmente del centro y occidente del país, tomando posiciones a través de agrupaciones católicas y mediante la organización de congresos católicos, agrícolas y de bienestar social, principalmente a partir de 1903, aprovechando que durante el gobierno de Díaz y su gabinete de hombres económicamente prominentes, evitaron aplicar rigurosamente las leyes de 1857.

COMENTARIOS FINALES

Dimos un vistazo sobre lo ocurrido durante el gobierno de Carranza y sobre los años que antecedieron al conflicto religioso suscitado desde mediados de 1925 y 1926, cuando ocurrieron diversos enfrentamientos entre algunos católicos y el gobierno de Calles. Los católicos iniciaron un movimiento pasivo de propaganda y difusión de su pensamiento en todas las formas, hasta la organización del famoso boicot económico en contra del gobierno y de la Constitución de 1917, particularmente de los artículos 3º, 24, 27 y 130 antes de desatar la lucha armada cristera. La lucha por el cambio de esos artículos fue continua durante todos los gobiernos revolucionarios (PNR, PRM y del PRI) por medio de diversas organizaciones católicas y políticas, como el Partido Católico Nacional en 1911-1924 y el Partido Acción Nacional (PAN) en 1939.

En cada una de las sucesiones presidenciales se van estableciendo partes, etapas o facetas, como momentos definitorios del panismo. Liderazgos e ideas formaron una parte importante del pensamiento que nutrió a este partido (el PAN). De la misma forma, se establecen las relaciones que había con otras organizaciones que formaban parte de ese horizonte de la llamada derecha mexicana, como el sinarquismo, la Iglesia católica y las organizaciones empresariales, entre otras.

Las primeras dos décadas del panismo formaron un partido débil electoralmente, que aprendió a navegar dentro de un sistema político autoritario, pero poco a poco va tomando posiciones a través de diversas curules y presidencias municipales que fueron abriendo camino

hasta lograr, primero, lo que más les ha interesado: la reforma constitucional que obtuvieron en parte durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, a través de la cual lograron una participación más directa, sobre todo del clero católico, en los asuntos políticos y cuya presencia se fue haciendo cada día más visible, hasta hacer posible la santificación masiva de los “mártires cristeros” que permitió la multiplicación de santos mexicanos, que hasta entonces sólo contaban con uno: san Felipe de Jesús. Este acto debe verse con la fría mirada de la objetividad histórica y calibrarla como una calculada acción de provocación del clero católico y una infracción a la ley mexicana, cuya Constitución prohíbe las manifestaciones públicas religiosas, que en estas celebraciones fueron masivas y ampliamente publicitadas, pero sobre todo el reconocimiento del Vaticano como santos a personajes que habían participado en una contrarrevolución como fue la cristera.

Desde entonces, tanto el PAN como el alto clero católico fueron tomando posiciones cada día más numerosas e importantes en los cargos públicos hasta llegar al poder en 2000, cuando fue electo Vicente Fox como presidente de México, logrando también la mayoría en el Congreso y permitiendo así la supremacía casi absoluta. La lucha para afianzarse en el poder seguirá de frente, ahora apoyados por muchos grupos y organizaciones como el ejército, principalmente, y por el gran capital, y naturalmente dirigiendo siempre la mirada a proponer una nueva constitución, basada —como lo han manifestado siempre— en “la doctrina social cristiana”, que eche por tierra el laicismo y logre la ansiada “libertad religiosa”, que como todos sabemos no es otra cosa que la pretensión de imponer la religión católica en todas las escuelas, inclusive las públicas.

SERGIO MÉNDEZ ARCEO
Y SAMUEL RUIZ GARCÍA:
TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN

Francisco Pérez Arce Ibarra

*Juan XXIII quiso abrir las ventanas de la Iglesia para que entrara
aire fresco, pero lo que entró fue un violento ventarrón.*

Martín de la Rosa

INTRODUCCIÓN

Después de 1965 la Iglesia católica, con el Concilio Ecuménico Vaticano II, vivió un gran cambio; a partir de 1968, con el Congreso de Medellín, en América Latina la transformación fue notable. Junto a los cambios formales, no poco importantes, de la liturgia nació la “teología de la liberación”. Ni más ni menos que una nueva teología. Eran años de guerra fría. Sacerdotes y religiosos de prácticamente todos los países del subcontinente adoptaron una nueva manera de vivir el Evangelio. Mientras el gobierno de Estados Unidos promovía y profesaba la idea de “progreso” para los países pobres, esta iglesia adopta la palabra “liberación”. Una idea completamente distinta. No eran compatibles las políticas que buscaban inducir el desarrollo de los pueblos desde las agencias gubernamentales con la práctica que busca su liberación.

EL EVANGELIO

En el centro de la nueva manera de vivir el Evangelio, adoptada por numerosos obispos, sacerdotes y religiosos, estaba una relectura de la Biblia. Fijaron su atención en pasajes que obligaban a ocuparse de la realidad terrenal inmediata. Entre los más recitados:

Mateo 5:

- 3 Bienaventurados los pobres en espíritu: porque de ellos es el reino de los cielos.
- 6 Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: porque ellos serán hartos.
- 10 Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia: porque de ellos es el reino de los cielos.

Mateo 25:

- 34 Entonces el Rey dirá a los que estarán a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo.
- 35 Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber, fui huésped, y me recogisteis.
- 36 Desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis a mí.
- 37 Entonces los justos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos? ¿o sediento, y te dimos de beber?
- 38 ¿O cuando te vimos huésped, y te recogimos? ¿o desnudo, y te cubrimos?
- 39 ¿O cuando te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti?
- 40 Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños, a mí lo hicisteis.

En cuanto a la relación con los gobernantes:

Marcos 10:

- 42 (Jesús llama a sus apóstoles y) les dice: Sabéis que los que se ven ser príncipes entre las gentes se enseñorean de ellas, y los que entre ellas son grandes tienen sobre ellas potestad.

- 43 Mas no será así entre vosotros: antes cualquiera que quisiere hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor.
- 44 Y cualquiera de vosotros que quisiere hacerse el primero será siervo de todos.
- 45 Porque el Hijo del hombre tampoco vino para ser servido, más para servir, y dar su vida en rescate por muchos (*De la versión Reina-Valera de La Santa Biblia*).

La transformación que estaba viviendo la Iglesia no venía solamente de una interpretación de los Evangelios, sino de una nueva relación entre esa lectura y la comunidad de fieles. Así crecieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que no eran otra cosa que la reunión de cristianos para leer y buscar la forma de vivir el Evangelio. La lectura de la Biblia conducía a la discusión del mundo terrenal inmediato: el mundo que vivían todos los días. Los sacerdotes o religiosos no predicaban desde la altura de un texto incomprensible (antes del Concilio era incomprensible la Misa, se decía en latín y el sacerdote realizaba de espaldas a los fieles movimientos y ritos misteriosos e indecifrables). Y las enseñanzas del Evangelio conducían a la acción terrenal. Como en la parábola de los talentos (Mateo 15-27): el Señor premió a los siervos que cuidaron de la riqueza material que les encomendó, y castigó a quien se desentendió de ella.

El movimiento de las CEB, después llamadas Comunidades Cristianas de Base (CCB), crea una organización nueva en la base de la Iglesia para practicar las enseñanzas de Cristo. Así, esta Iglesia echa raíces en las comunidades campesinas y urbanas pobres y se involucra en las luchas cotidianas por la justicia y por mejorar la vida material, para enfrentar a quienes las oprimen y explotan. Esta Iglesia se encuentra indirectamente en la acción política. Y es por eso combatida y rechazada por la otra Iglesia conservadora, mayoritaria siempre en los altos niveles jerárquicos.

El Concilio Ecuménico cambió también, y muy profundamente, la idea de la evangelización. Este cambio dio lugar en México a una Pastoral Indígena que creó vínculos nuevos entre la Iglesia y las comunidades. En el sur de México y destacadamente en Chiapas, en el obispado de San Cristóbal, se generó un fuerte movimiento catequis-

ta. Se formaron miles de catequistas que llevaron en sus lenguas el nuevo sentido evangelizador que contenía la idea de liberación y de la acción inmediata terrenal sobre sus condiciones de vida.

Estos dos movimientos, el de las CCB y el catequista, son resultado de la gran apertura que representaron el Concilio Vaticano II y el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) de Medellín. Su arraigo permitió su sobrevivencia a pesar de la contraofensiva de la Iglesia conservadora, que combatió todo lo que se pareciera a la Teología de la Liberación, sobre todo a partir de 1983 con entronización del papa Juan Pablo II.

PARA UNA PERIODIZACIÓN

Para entender la historia de la Iglesia mexicana y sus contradicciones internas; la presencia y fortalecimiento de una fuerte corriente reformadora posconciliar y su evolución hacia lo que se conoce como “la Teología de la Liberación”, tomemos la periodización sugerida por Martín de la Rosa:

a) *Aggiornamento* (1965-1968). El Concilio Vaticano II busca “actualizarse”, renovarse para fortalecer su vínculo con el pueblo católico, en las condiciones del mundo moderno.

b) *Emergencia del radicalismo cristiano* (1968-1972). Para América Latina, la Conferencia de Medellín fue el punto de partida, la señal de arranque para la gente de Iglesia más sensible ante la realidad oprobiosa en la que vive su grey, para concebir una evangelización distinta y un compromiso terrenal con los pobres.

c) *Reacción antiMedellín* (1972-1976). La jerarquía eclesial en sus distintos niveles busca confrontar a los obispos de la teología de la liberación y frenar su influencia creciente en las comunidades pobres.¹

¹ Véase Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, San Diego, Siglo XXI, Centro de Estudios México-Estados Unidos, Universidad de California, 1985, p. 285. Una periodización similar es tomada por Miguel Concha y

Añado un cuarto periodo:

d) La gran ofensiva conservadora a partir de 1977, que empieza con la preparación de la III Asamblea del Celam en Puebla, que debía realizarse en ese año, pero la muerte de Juan Pablo I obligó a posponerla, y se inauguró en 1979 con la presencia del nuevo pontífice.

Juan Pablo II no sólo continuó el viraje conservador, sino también lo profundizó. Su discurso a sacerdotes y religiosos, dado en México el 27 de febrero de 1979, no deja lugar a dudas: "Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso repito: no nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de *diluir* nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales..."²

DON SERGIO, MEDELLÍN Y LOS OBREROS

Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca, vivió los años reformistas más intensos de la Iglesia católica. Consagrado obispo en 1952 por Pío XII, don Sergio, como le llamaba todo mundo, nació en Tlalpan, Distrito Federal, provenía de una familia católica de Michoacán y era portador de un pensamiento conservador. Era también un intelectual, estudioso de la teología y crítico de las formas litúrgicas vigentes. En ese tema era un reformador y lo era de una manera osada. La primera acción como obispo que desató una polémica apasionada (cosechó rechazos airados, pero también elogios sorprendidos) fue la remodelación de la Catedral de Cuernavaca, que empezó en 1957. Se trataba de un templo conventual del siglo XVI que había sufrido alteraciones arquitectónicas en distintas épocas y en el que habían superpuesto pinturas sobre los frescos originales.

El proyecto arquitectónico, obra original de fray Gabriel Chávez de la Mora, representaba una transformación mayor. La propuesta iba

otros, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 44 y 55.

² De la Rosa y Reilly (coords.), *op. cit.*, 1985, p. 286.

en el sentido contrario de la religiosidad popular y reivindicaba la centralidad de Cristo, siempre presente en el discurso eclesial, pero negado a menudo con la presencia excesiva de imágenes de la Virgen y los santos.

La audacia de la remodelación hizo de Méndez Arceo un obispo conocido, admirado y criticado en el país y fuera de él. La adaptación litúrgica atrajo el rechazo de muchos fervientes defensores del culto a la Virgen María, que interpretaron los cambios como una ofensa. En la iglesia original, en la parte superior del altar mayor estaba una imagen de la Virgen de la Asunción. En la Catedral reformada, arriba del moderno altar principal sólo hay una cruz. La Virgen de la Asunción ocupó un lugar lateral. Desaparecieron los altares laterales de estructuras neoclásicas. La mayoría de los santos ocupó su lugar en la bodega. El obispo definió tres criterios para conservar estructuras y pinturas: valor estético, valor histórico y orientación litúrgica moderna. En sus palabras:

En este reacondicionamiento nos guiaron los siguientes principios: 1) Restaurar todo lo que tuviese valor artístico o histórico. 2) Hacer funcional la disposición interior para la Asamblea cristiana reunida para: a) celebrar la palabra de Dios, b) hacer la Eucaristía, c) participar en los demás sacramentos y d) elogiar la acción santificadora del Espíritu en el recuerdo de los Santos; expresar simbólicamente esas acciones con la disposición, forma y decoración de los elementos interiores (Archivo SMA, caja 16, Correspondencia).

En 1959 Gregorio Lemerrier fue prior del Convento de Santa María de la Resurrección. Pocos años después se convertiría en foco de atención y polémica del mundo católico. Con el apoyo de su obispo incorporó la práctica del psicoanálisis entre los postulantes y los monjes. Mientras no se llevó a la consideración de la jerarquía romana, el experimento de Lemerrier atrajo miradas de interés y debates más o menos álgidos. Contaba con la protección de don Sergio. El prior llevó a Roma, en 1964, el tercer año del Concilio Vaticano II, la experiencia del psicoanálisis desarrollada en su convento. Pero Roma es difícil de convencer, aun en medio del Concilio reformador. El asunto, le dijeron, sería examinado rigurosamente. Dos años después,

en 1967, llegó la condena oficial: no sólo se prohibía el psicoanálisis, sino también Lemercier quedaba fuera de la Iglesia.

En 1961 se fundó el Centro Intercultural de Formación (CIF) cuyo objetivo era formar a sacerdotes y laicos provenientes de Estados Unidos que realizarían su misión en América Latina. Era el proyecto “Voluntarios del Papa” que fue concebido para acompañar a la Alianza para el Progreso.

La Iglesia encargó la dirección del CIF a Iván Ilich, sacerdote vienés, de madre austriaca y padre croata católico. Para sus objetivos no podía haber elegido a un peor director, no por la falta de capacidad de Ilich, que era muy capaz y tenía una gran formación teológica y filosófica, sino porque se convirtió en un crítico acérrimo de la vida capitalista y del concepto dominante de la educación. Más que preparar a los misioneros estadounidenses para su misión colonizadora, los envió de regreso a sus casas, convencidos de otra cosa. El CIF se convirtió en un centro de vanguardia de reflexión católica, interesado en la realidad latinoamericana. En 1966 se convirtió en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc). Su labor durante los siguientes tres años influyó notablemente en varias áreas, sobre todo en teoría pedagógica. En 1966 el Cidoc fue proscrito por la Congregación de la Doctrina de la Fe. Iván Ilich salió de la Iglesia.

EL CONCILIO VATICANO II

En 1958 Juan XXIII substituyó a Pío XII. Muy al principio de su reinado anunció que convocaría un Concilio Ecuménico. En octubre de 1962 se inauguró el Concilio Vaticano II. Durante los tres siguientes años, los obispos conciliares analizaron la situación de la Iglesia en el mundo y la reformaron profundamente. La intención era recuperar la cercanía con su pueblo. Una de las reformas más significativas fue la del uso de las lenguas vernáculas en los oficios religiosos y, prácticamente, el abandono del latín.

Detrás de los cambios litúrgicos se desarrolló una concepción distinta de la función misionera y evangelizadora. Con influencia de

los obispos africanos, el documento *Ad Gentes* modificó sustancialmente el sentido catequizador al cambiar la idea de “llevar la palabra de Dios” a las otras culturas por la de “buscar la palabra de Dios” en las otras culturas.

En el Concilio participó de manera destacada el obispo de Cuernavaca. Ya conocido como reformador por la obra realizada en la Catedral, ratificó su talante abordando temas como el de la castidad en los ministros de la Iglesia.

También vivió el Concilio don Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal Las Casas, que entonces empieza a cambiar su visión del papel de la Iglesia en el seno de la comunidad y acabará siendo inspirador de una nueva Pastoral Indígena.

Además del Concilio, que reformó la liturgia y modificó la idea de la evangelización, la encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio* (mayo, 1967), comprometió a la Iglesia a una actividad pastoral solidaria con el pueblo, con los pobres y sus enormes necesidades.

La encíclica cita un documento del Concilio: “Dios ha destinado la tierra y todo lo que en ella se contiene, para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos de manera justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad” (Encíclica *Populorum Progressio* del papa Paulo VI, 26 de mayo de 1967).

LA OPCIÓN POR LOS POBRES, LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y LOS CATEQUISTAS

Don Sergio, que tenía un pensamiento conservador en lo social y lo político (no en lo litúrgico ni en cuanto a la vida interna de la Iglesia), se encontró en los años sesenta en medio de un ambiente reformista que lo abarcaba todo. En Cuernavaca él había cobijado la novedad del Convento de Santa María y su prior Gregorio Lemercier había recibido y apoyado los trabajos de Iván Illich, primero en el CIF, pero sobre todo en el Cidoc. Había sobrevivido a la crítica feroz contra la renovación arquitectónica de la Catedral.

Había recibido los mensajes renovadores de las encíclicas de Juan XXIII *Mater et Magistra* y *Pace in Terris*, y de Paulo VI *Populorum Progressio*. Esta última, sobre todo, había encausado su actividad pastoral a una cercanía cada vez mayor a los problemas del pueblo, de sus precarias condiciones de vida, y de las injusticias que sufría cotidianamente.

En 1968 se abrió una ventana más, la más amplia, al surgimiento de una corriente nueva dentro de la Iglesia: la de la II Conferencia Episcopal de América Latina realizada en Medellín, Colombia. Obispos de otras partes de México y de otros países habían experimentado una conversión parecida a la de don Sergio. Ahí nació el pensamiento de la Teología de la Liberación. Fue acuñada y expandida la frase elocuente de “la opción preferencial por los pobres”. Quizá sólo entonces pudo hablarse realmente de una Iglesia Latinoamericana. Cuernavaca fue, por su historia reciente y por la personalidad ya muy reconocida de su obispo, una de las capitales de ese movimiento.

En 1969 don Sergio y otros obispos mexicanos (entre ellos el obispo de San Cristóbal) caminaban a una conversión más radical. En Cuernavaca se recibían influencias teóricas de latinoamericanistas de dentro y de fuera del país. (Unos años después, luego del golpe de Estado en Chile, llegarían sacerdotes que habían vivido el corto gobierno socialista de Allende, y habían emprendido trabajos pastorales muy cercanos al socialismo. En Chile se hizo la reunión “Cristianos para el Socialismo” en 1972, a la que asistieron religiosos de muchos países, pero un solo obispo, el de Cuernavaca. La experiencia chilena tendría gran influencia en Cuernavaca y en el movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base que se había expandido a todo el país. Eran las comunidades organizadas en el Evangelio, pero dispuestas a participar en la vida social y económica.

En menos de una década, de 1961 a 1968, el obispo de Cuernavaca había experimentado su propia conversión. En 1961, como he dicho, tenía un pensamiento conservador en temas políticos y sociales, incluso reaccionario. De esto no queda duda al leer la “Carta para la jerarquía cubana de la Asamblea Episcopal Mexicana”, cuya redacción

fue encargada a don Sergio, documento que emplea un lenguaje del más destilado anticomunismo.³

Después vio y experimentó muchas cosas. En su diócesis sucedió el crimen atroz de Rubén Jaramillo y su familia (1962). En Roma presenció y fue parte del Concilio Vaticano II. Conoció y recibió la influencia del papa bueno, Juan XXIII. Siguió con preocupación e interés los sucesos del 68 en México. Y entonces se realizó la Conferencia de Medellín, punto de quiebre de la Iglesia latinoamericana.

Coincidencia extraña, o quizá no tanto, quizá son los tiempos que corren: la Conferencia de Medellín se inauguró el 26 de agosto de 1968; dos días después los estudiantes mexicanos hicieron la manifestación de protesta más grande de la historia del país hasta ese momento, que terminó con la instalación de un campamento en el Zócalo, mismo que fue desalojado por el ejército esa misma noche.

El 19 de septiembre, apenas concluido Medellín y con señales preocupantes en torno al movimiento estudiantil, un grupo de sacerdotes publicó una carta que buscaba mostrar comprensión y apoyo a la causa de los estudiantes.

Se ha dicho que a don Sergio lo definió el 68. Tuvo la osadía de visitar a los presos políticos en Lecumberri, lo que fue noticia nacional e internacional. Es cierto, el 68 lo señaló, como quizá seis años antes el asesinato de Rubén Jaramillo, como seguramente también la vida de los campesinos de su diócesis, sus batallas y sus angustias y el movimiento estudiantil con su final trágico. Todo ello hizo que su percepción de la realidad cambiara. Sus afectos cambiaron. Sus ideas cambiaron. A partir de entonces adoptó una manera distinta de vivir el Evangelio, el Vaticano y Medellín, los campesinos de Morelos y el 68. Esos hechos son las mojoneras de su conversión. Las señales que él percibe de “los signos de los tiempos”. La historia real de su propio *aggiornamento*.

A lo largo de tres décadas de historia, el Obispo de Cuernavaca cimbró a la Igle-

³ Archivo Sergio Méndez Arceo (en adelante ASMA), caja 14.

sia y a la religiosidad mexicanas. La conservadora Iglesia mexicana era una Iglesia muda; parecía que para los obispos de México la realidad no existía.⁴
[...]

El cambio fue lento (del Obispo y el obispado de Cuernavaca), paulatino, comenzó por la renovación litúrgica de la diócesis, y en eso se adelantó al Concilio. Luego asumió el compromiso con los obreros, con su recordada cita ante un conflicto de los trabajadores de Morelos con su patronal: *Soy parte, no juez*. Después desembocaría en la solidaridad universal, particularmente hacia los procesos revolucionarios liberadores de Centroamérica y el Caribe...⁵

Pero su misión no estaba, al menos no principalmente, entre los campesinos que lo quisieron siempre y lo admiraron, ni entre los estudiantes rebeldes, sino entre los obreros. Si a don Samuel lo acabaríamos conociendo como el “obispo de los indios”, a don Sergio habría que llamarlo el “obispo de los obreros”.

Su nombre y sus palabras resonaron más fuerte que nunca a partir de 1971. Palabras de solidaridad con los movimientos sindicales independientes, lo que lo enfrentó no sólo a los patrones, sino también al sindicalismo oficial.

Casos típicos de este antagonismo, que enfrentó a personajes de alto relieve, fueron los conflictos de Textiles Morelos y Rivetex. Con motivo de ellos, ante Fidel Velázquez apareció la figura del obispo de Cuernavaca... Corría el año 1972 y en ambos casos los dirigentes sindicales, no obstante que sus agrupaciones pertenecían a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), recurrieron al prelado en busca de apoyo... Ante la respuesta positiva de don Sergio, la CTM se lanzó en su contra. Pero no sólo por esa muestra de solidaridad, sino porque hacia agosto de aquel año los 14 sindicatos principales de Morelos habían dejado de pertenecer a la confederación cetemista.

En su LXXXI Consejo Nacional, la CTM acordó, el primero de septiembre, junto a un pronunciamiento general contrario a la insurgencia sindical, enderezar sus baterías directamente contra el obispo de Cuernavaca.⁶

⁴ Miguel Concha Malo et al., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986, p. 202.

⁵ *Ibidem*, p. 202.

⁶ Miguel Ángel Granados, *El siglo de Fidel Velázquez*, México, Pangea, 1996.

La opción por los pobres, el compromiso de la Iglesia con el progreso del pueblo, el obispo de Cuernavaca la vivió en su relación con los obreros, y más específicamente con el movimiento sindical. Ahí fue donde enfrentó los mayores ataques desde el poder. En los años setenta, a menudo en sus homilías dominicales aparecieron referencias a huelgas y protestas obreras:

Levantamos nuestra voz para llamar la atención sobre los intentos de varias empresas, de varias industrias, para reprimir y desorientar a los obreros libres (independientes o no de la CTM). Dos empresas intentan vencer a los obreros en huelga con su poder económico por medio de la prolongación de las mismas huelgas por medio de publicaciones insidiosas, así como fomentando la división y la desconfianza contra los líderes [...] (2 de mayo de 1976).

[...] Hermanos: vemos con dolor la prolongación de la huelga de Nobilis Lees. Los 200 obreros están abandonados por su comité y hostilidad. Tengo una carta abierta que me dirigieron unos obreros porque dos obreros textiles están presos. Los acusó su comité de fraude. Me reprochan porque yo les recomendé en general un abogado honrado y sagaz. Me dicen que estoy defendiendo a estos ladrones. A mí no me consta que lo sean; pero sé que están siendo perseguidos no, como dice la carta, por las bases sino por los que están manipulando las bases, en lo cual no es ajena la empresa. Yo quiero señalar esa falta de solidaridad, de conciencia de clase en los mismos obreros.

[...] Ya saben ustedes que, aquí en Cuernavaca, a los obreros de IACSA los fueron a asaltar, obreros engañados, esquiroles acarreados en autobuses. Yo me refiero brevemente a las calumnias contra mí y contra el Presbiterio de Cuernavaca. Y así como muy concretamente es *El Heraldo* precisamente. En ese periódico que es el signo como más perfecto de la reacción en México.

[...] Entonces publicaron un desplegado de media página donde todos los males se los adjudican al Obispo y a los Sacerdotes; por eso sucede todo lo malo en el campo de la industria. Se pretende desorientar a los obreros mismos y a todo el pueblo cristiano, y aun a los no creyentes con la falsedad, entre otras, de que retribuíamos a activistas desorientadores; más aún se buscan los obreros mismos con engaños y ofrecerles dinero en mi nombre para la compra de armas contra las posibles agresiones. Personalmente y a nombre del Presbiterio denuncié tales calumnias [...] (*Homilía*, 23 de mayo de 1976).

A fines de la década de los setenta, don Sergio recibió el embate más fuerte de industriales, sindicatos oficiales, prensa y gobierno. Pero

también, y con gran furia, de la propia Iglesia. Habían pasado los mejores momentos de la izquierda de la Iglesia. Los conservadores habían recuperado el dominio bajo el mando del papa Juan Pablo II. Los ataques dentro de la propia Iglesia mexicana eran furibundos.

Transcribo un documento de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) de marzo de 1978:

MARXISMO Y FE CRISTIANA INCOMPATIBLES

El consejo de Presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano.

Manifiesta que se ha acentuado su preocupación por los más recientes pronunciamientos del Sr. Obispo de Cuernavaca —*Excelsior*, 20 de febrero; *Proceso*, 13 de febrero de 1978— donde abiertamente afirma la necesidad de acudir al pensamiento marxista para la realización del Reino de Dios en nuestros días.

Siente el deber pastoral de dirigirse a los Cristianos de México para declarar una vez más:

Que la vida cristiana nace, se nutre y sostiene de la Buena Nueva proclamada por nuestro señor Jesucristo, y de los Sacramentos.

Que el Evangelio del Señor no está ligado a ninguna ideología o sistema socioeconómico.

Más aún, que hay sistemas, como el marxismo, que tienen una visión del hombre, de la historia y de la sociedad, incompatibles con la fe cristiana.

Lo que intenta con esta declaración es únicamente decir aquella palabra de orientación que, con todo derecho, esperan los cristianos de sus pastores en momentos de confusión.

México, D.F., 9 de marzo de 1978.

José Cardenal Salazar (Presidente de la CEM), Ernesto Corripio Ahumada (Arzobispo Primado de México. Vocal), Alfredo Torres Romero (Secretario General de la CEM), Jesús Esaúl Robles H. (Vicepresidente de la CEM), Rafael Ávila Ayala (Tesorero de la CEM), Adolfo Suárez Rivera (Obispo de Tepic. Vocal).⁷

Don Sergio sufrió aislamiento y acoso dentro de la jerarquía eclesial; le pesó el desdén del papa Juan Pablo II; lo vivió en silencio. Pero nunca dudó de su misión pastoral de frontera, de su acercamien-

⁷ ASMA, caja 19.

to a los marxistas, de su visión ecuménica, de su opción preferencial por los pobres.

A pesar de la ofensiva de la Iglesia conservadora y su abierta alianza con poderes económicos y políticos, la Iglesia de los pobres, la que representaban don Sergio, don Samuel y otros obispos, echó raíces profundas. Con el movimiento de las CEB, que se extendió desde los años del Concilio y radicalizaron su discurso y su práctica después de Medellín.

El movimiento de las CEB definió en su reunión de Morelia en 1975: “Queremos ser fuerza para lograr una iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien ya el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo”.⁸

Las CEB fueron protagonistas o al menos dieron apoyo y cobertura a los movimientos sociales de los años setenta. Numerosos religiosos se comprometieron con las causas de sus pueblos, y en ocasiones fueron actores en sus luchas, en algunos casos con la venia y protección de sus obispos, pero a menudo en contradicción con ellos. En las comunidades en las que arraigaron construyeron estructuras solidarias permanentes que sobrevivieron a pesar de los relevos de curas y obispos. Las CEB recuperaron la idea de una Iglesia identificada con su comunidad aportando una semilla de organización, pero también una semilla de reflexión sobre las palabras del Evangelio y su vínculo con la problemática terrenal inmediata. La cita frecuente de *Mateo 25* es interpretada como la obligada solidaridad con los necesitados y se asume como una responsabilidad comunitaria.

⁸ Miguel Concha Malo, *op. cit.*, p. 235.

DON SAMUEL, “OBISPO DE LOS INDIOS”

En México dos obispos mexicanos, don Sergio y don Samuel, fueron profundamente tocados por las reflexiones conciliares. Para este último fue trascendental la nueva manera de entender la evangelización, piedra clave de la Pastoral Indígena.

A don Samuel “la discusión de *Ad Gentes* le hizo reconocer la presencia de Dios en las culturas con anterioridad a la irrupción de los evangelizadores. Fue un parteaguas: el nuevo concepto de misión ya no consistiría, como hasta entonces, en llegar a las comunidades a comenzar de cero, sino descubrir en ellas los signos preexistentes de la salvación cristiana”.⁹

El obispo Samuel Ruiz asistió al encuentro de Melgar (abril de 1968), una reunión preparatoria de la Conferencia de Medellín. Él mismo dice que de esa reunión salió muy preocupado. Le había provocado una reflexión profunda y dolorosa:

Me impactó lo que dijo el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff. Me hizo ver que la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente será simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora [...] hizo ver que las culturas indígenas tenían una trayectoria milenaria y una unidad, que exigía respeto también de parte de nosotros los obispos; que esas culturas eran el caminar milenario de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva, me quedé con una gran preocupación [...] Al otro día, Gustavo Gutiérrez nos hizo un resumen simple del documento *Ad Gentes* y de la postura misionera del Concilio. Y ahí estaban las respuestas que yo y otros obispos teníamos.¹⁰

Medellín influye decisivamente en su conversión. En 1968 es nombrado presidente del Departamento de Misiones Indígenas del Celam. En encuentros sucesivos realizados entre 1970 y 1978 la pastoral In-

⁹ Carlos Fazio, *Samuel Ruiz, el caminante*, México, Espasa Calpe, 1994, p. 72.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 86 y 87.

dígena cambió el esquema asistencial por una pastoral liberadora. La nueva actividad pastoral de don Samuel dio lugar a una expansión inédita del movimiento catequista, otro protagonista social.

El proceso interior de la diócesis (1962-1968) fue el florecimiento del movimiento catequístico. Antes de la llegada de don Samuel había, por su propia cultura, un espíritu religioso, un espíritu misionero casi nato en los indígenas.

Lo que hicimos fue simplemente darle cauce. Encontrarle su fuerza. Valorarlo. Y discutimos, descubrimos. En lugar de hablar todo el tiempo en español, empezamos a hablar pequeñas cosas en tzeltal. Logramos en ese periodo 600 catequistas. Fueron la mata de todo lo que hay ahora: ocho mil 600 catequistas y más de tres mil ermitas [...] Es que desde entonces hubo un sistema, la convicción profunda de que la base de la vida de la Iglesia estaba ahí.¹¹

El obispo de San Cristóbal desempeñó un papel importante en el florecimiento del movimiento indígena en México. El Congreso Nacional Indígena de 1974 llevado a cabo en San Cristóbal, organizado por el gobierno del estado de Chiapas, quien invitó a la diócesis a participar en la convocatoria, fue decisivo en el resurgimiento del movimiento. La participación de numerosos pueblos superó todas las expectativas. Las ponencias presentadas apuntaban todas en una misma dirección: la denuncia de las condiciones de vida de las comunidades indias, la explotación, la opresión y la discriminación de las que seguían siendo víctimas seis décadas después del triunfo de la Revolución.

El encuentro de 1974 no era un rayo en cielo tranquilo. En otros estados de la República, como Oaxaca, Guerrero y Michoacán, estaban surgiendo movimientos rurales de rasgos indígenas. Y la concientización de las comunidades con la presencia de los catequistas con su nueva idea evangelizadora, y las reuniones de reflexión bíblica habían creado una base social consciente de su situación y de su ser indígena.

En 1979, con el nacimiento de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, junto a los movimientos campesinos que han transitado por

¹¹ *Ibidem*, p. 78.

una década de lucha por la tierra, aparecen con gran fuerza los movimientos indígenas.

El tema de la marginación de los pueblos indios y la deuda de la sociedad nacional con ellos se incorporará definitivamente en la agenda política del país en 1994 con la rebelión que encabezó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuando el país entendió la poética metáfora de unos indios que cubrieron su rostro para ser vistos, y fueron a una guerra desigual en la que estaban dispuestos a morir para vivir. Frente a la irrupción armada de los pueblos indígenas hubo voces del conservadurismo que quisieron culpar al obispo de protagonista e instigador de la guerra. Fue exactamente lo contrario: protagonista e instigador de la paz. Pero la razón por la que cabía esa injuria era real, los pueblos que fueron base del zapatismo habían recibido la influencia liberadora del Evangelio; no obstante, la opción violenta y la organización militar provenía de otra fuente.

Hacia el final del siglo xx la jerarquía eclesiástica desde Roma estaba en manos de la vertiente más conservadora. Sin embargo, la presencia de la vertiente identificada con la Teología de la Liberación había arraigado en muchos ámbitos populares. En el escenario político nacional, esa Iglesia ha sido protagonista notable en la defensa y promoción de los derechos humanos.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y EL CAMBIO SOCIAL EN SAN PEDRO MÁRTIR

Rocío Martínez Guzmán
y Mario Camarena Ocampo

INTRODUCCIÓN

En la década de los setenta tuvo lugar un acontecimiento de importancia histórica en el pueblo de San Pedro Mártir, al sur del Distrito Federal: la formación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).¹ A nuestro parecer, las CEBs son la base en la construcción de una nueva forma de pensar y de actuar ante la realidad que se vive.

La teología latinoamericana impulsó a los católicos a confrontar la injusticia y solucionar los problemas con la acción.² Para las personas se abrió la posibilidad de participar en las luchas sociales y transformar la cultura política combatiendo las relaciones clientelares. Eso es lo que ha sucedido en los últimos 40 años en la Delegación Tlalpan.³ La pre-

¹ Miguel Concha Malo, "Las comunidades de base y el movimiento popular", en: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=344&article=365&mode=pdf> (consultada el 22 de enero de 2013); García, Rodolfo, "Comunidades Eclesiales de Base y movimiento popular en el pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpan, D.F., en Mario Camarena Ocampo et al. (coords.), *Memorias del primer encuentro de estudios tlalpenses*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

² Arnaldo Zenteno, "Las CEB. Algo muy nuevo y muy antiguo. La tradición vivida por un pueblo creyente y liberado", *Christus*, revista de teología. La tradición en la Iglesia Latinoamericana, núm. 533, abril de 1980.

³ José A. Alonso, "La Iglesia y los movimientos urbanos populares. Un estudio de caso en Ciudad Nezahualcóyotl", en Jorge Alonso (coord.), *Los movimientos sociales en el valle de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones Casa Chata, 1988, pp. 263-303; Alfonso Torres Carrillo, *Identidad y política de*

gunta que guía este ensayo es ¿cómo los habitantes de San Pedro Mártir construyeron una forma de pensar y actuar ante la injusticia a través de la fundación de Comunidades Eclesiales de Base? Nuestra investigación se centra en el estudio de los cambios en las formas de hacer política.

El estudio que hacemos observa los cambios de sentido de los conceptos de *justicia*, *dignidad*, *solidaridad* y *participación*, los cuales se estructuran desde una forma de pensar de los católicos, que se expresa en su vida cotidiana al reclamar sus derechos como ciudadanos. Dichos conceptos se estructuraron a lo largo de la década de los setenta entre los teólogos latinoamericanos que buscaron una teología⁴ autóctona que respondiera a la realidad de los pueblos, es decir, que el mensaje cristiano respondiera a la realidad que se vivía.

Una de las preocupaciones de estos teólogos fue redefinir el lenguaje teológico con el fin de que las personas lo utilizaran en la vida cotidiana, para así romper con la tradición legitimadora del orden establecido que propiciaba la jerarquía eclesiástica; asimismo, este cambio semántico debía contribuir a romper el tradicional conformismo de los creyentes para construir una esperanza de cambio social. Esta nueva forma de pensamiento teológico incorpora a la disciplina de la historia; el teólogo Gustavo Gutiérrez dice que las ciencias sociales nos sirven para analizar y entender la realidad que vivimos y para actuar en nuestro mundo desde el punto de vista de los pobres.⁵

la acción colectiva. *Organizaciones populares y lucha urbana en Bogotá 1980-2000*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007; Luiz Melo Argolo, "La fe, el poder y la vida en las Comunidades Eclesiales de Base en Mutuípe-Bahía-Brasil (1975-2000)", XVII *International Oral History Conference The Challenges of Oral History in the 21st Century: Diversity, Inequality and Identity Construction*, Buenos Aires, 4 a 7 de septiembre de 2012.

⁴ Parafraseando a Luis G. del Valle, la teología se define como el fruto del encuentro de la fe y la razón, es decir, es la articulación de lo espiritual con un saber fundado en el que la perspectiva religiosa y científica dan razón de la fe desde los procesos sociales que responden a un tiempo y un espacio. "Se define el fenómeno teológico en la complejidad de la expresión de la vida de la fe de un grupo humano." Una vida de fe compartida dentro de una tradición en un momento histórico. Luis G. del Valle, "Teología de la liberación en México", en Roberto J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 231.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, pp. 59-60.

Este cambio de sentido de los conceptos, el viraje hacia los métodos de análisis de las Ciencias Sociales, su uso cotidiano por el pueblo y el énfasis en las necesidades de los pobres de construir un mundo mejor generaron un proceso de secularización desde la teología; es decir, un sector de la Iglesia latinoamericana legítima y acompaña los movimientos sociales que luchan por demandas justas desde una posición acorde con los postulados cristianos. Se trata de una nueva forma de leer el Evangelio usando las ciencias sociales, donde la disciplina de la historia tiene un papel importante. Acerca del proceso de laicización, Blancarte nos dice: “La laicidad puede definirse como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos”.⁶ Por eso, el Estado laico surge realmente cuando el origen de la soberanía no tiene un cimiento religioso, sino terrenal y el pueblo es quien construye y legitima su gobierno.

ESPACIOS DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Las CEBs en San Pedro Mártir se formaron en un espacio de confluencia de una población pobre y católica y un sacerdote de la teología de la liberación. La población enfrentaba varios conflictos entre los que destacan el despojo de tierras y el desvío del agua hacia zonas privilegiadas. La teología de la liberación apunta hacia el trabajo activo con los pobres, de tal manera que la fundación de las CEBs cayó en terreno fértil. Las CEBs estaban formadas tanto por personas originarias del pueblo, cuya actividad principal era el trabajo del campo, como por otras que habían emigrado a él recientemente y que se dedicaban a labores de servicio, de pequeño comercio y de construcción, a quienes se llamaba “avecindados”, ambos vivían un acelerado proceso de pauperización.

En la década de los ochenta las Comunidades Eclesiales de Base se

⁶ Roberto J. Blancarte, “Laicidad, libertad religiosa y no discriminación”, en *Christus*, revista de Teología, Ciencias Humanas y Pastorales CT, 2009.

desarrollaron en un territorio que abarca tres pueblos: Chimalcoyoc, San Pedro Mártir y San Andrés Totoltepec, así como varias colonias de reciente creación —María Esther Zuno, Plan de Ayala, Ejidos de San Pedro, Tlalcoligia, Mirador del Valle, Zacatienda, Tehuiztitlán, Kilómetro 21, La Tienda y Arboledas— todos ellos situados en las faldas del Ajusco. Estos pueblos y colonias se encuentran entre la carretera federal y la autopista México-Cuernavaca, al sur del Distrito Federal.

Desde los años sesenta del siglo pasado, este territorio incrementó su población debido a una constante migración proveniente de varios estados de la República Mexicana y de la ciudad de México, con lo que se inició un proceso de formación de colonias en las zonas periféricas de los pueblos.

En este contexto de precariedad e inestabilidad laboral, la búsqueda de un terreno y un entorno propicio y digno para construir una vivienda se convirtió en proyecto y experiencia comunes de los nuevos migrantes. Su experiencia de lucha por construir su casa y tener servicios fue construyendo lazos de solidaridad y un sentido de pertenencia a un territorio, cuya base era la parroquia de San Pedro de Verona Mártir, que es una institución que ha promovido la defensa de sus intereses, lo cual les permitió construir un sentido de orgullo de ser pueblo.⁷

Los campesinos de San Pedro Mártir han vivido fuertes agravios desde mediados del siglo xx, pues se les despojó de sus tierras en aras del desarrollo urbano; su territorio fue reducido debido a la construcción de la autopista México-Cuernavaca, el Viaducto Tlalpan y el Anillo Periférico, también se les expropiaron tierras para la zona de hospitales; hicieron una permuta para la construcción del Club de Golf México y, finalmente, sufrieron la expropiación de tierras para instalar el H. Colegio Militar. Fue este último evento el que desbordó la inconformidad de los habitantes y los motivó a unirse con el propósito

⁷ Alfonso Torres Carrillo, *Identidad y política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá 1980-2000*, Colombia, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, pp. 20-21.

de oponer resistencia ante el despojo de sus tierras y la destrucción del mundo campesino.

El padre Jesús Ramos, párroco de San Pedro Mártir de Verona, recuerda:

Ahí comprendí lo que significa para el campesino la tierra, lo que para ellos es la tierra, lo que para ellos es la tierra en lo concreto. A veces faltaba dinero en casita y entonces se buscaba en el campo que unos nopalitos, unos quelites [...] en fin, siempre había algo que comer. Entonces un campesino sin tierra es como si le quitaran el alma, y eso los hace unirse, compartir la inquietud, la indignación, el sufrimiento, la preocupación.⁸

La pérdida de las tierras ocasionó otras importantes pérdidas culturales, como las festividades que tenían sentido en una comunidad agraria (la siembra, la cosecha, las ofrendas al agua) y se convirtieron en simple folclor. El sistema de cargos se organizaba con base en la importancia de los ejidatarios; es decir, de quienes tenían y trabajaban la tierra; al desaparecer el ejido, el sistema de cargos perdió vigencia y, por tanto, importancia, junto con toda una serie de manifestaciones culturales, tales como la música, las orquestas, el canto, la poesía, etc.; era un mundo que se estaba trasformando.

En 1973, en el conflicto de la construcción del Colegio Militar, los habitantes del pueblo se acercaron a los ministros de las tres religiones que se profesaban en el lugar: la episcopal, la católica y la mormona para solicitarles ayuda. El párroco dice: “[Nos pidieron que] les diéramos nuestra opinión y que los acompañáramos, [...] [diciendo] ‘por favor que no nos quiten lo último que le queda de tierra al pueblo’”.

Los campesinos veían a los ministros como una autoridad moral que legitimaba su lucha por la tierra. Enrique Marroquí nos dice: “La dignidad con que [los ministros] llevaban su vida y la fuerza simbólica de su institución eclesial los colocaba como una autoridad con la facultad de deslegitimizar a cualquiera que haya incurrido en inmoralidad”.

⁸ Entrevista de los autores al padre Jesús Ramos realizada el 24 de marzo de 2011.

dad o de justificar cualquier actuar de las personas”. Esta visión de los hombres de Iglesia revela los valores de la sociedad, donde los ministros tienen la autoridad de decir qué es bueno y qué es malo, lo permitido y lo prohibido, lo legítimo y lo ilegítimo, y su punto de vista influye en el actuar del pueblo. Así, los ministros de las iglesias, y en especial el sacerdote católico, se convierten en un elemento que permite enfrentar el orden establecido desde los principios de la misma religión, como recursos para la construcción de una conciencia social y de una acción crítica.

EL SACERDOTE EN COMUNIÓN CON EL PUEBLO

A fines de los años sesenta, década en la que hubo muchos e importantes cambios sociales, llegó al pueblo de San Pedro Mártir el padre Jesús Ramos, enviado por el cardenal Miguel Darío Miranda, arzobispo de México. La erección de la parroquia de este pueblo era reciente: había ocurrido apenas en 1966; antes la comunidad asistía a la parroquia de San Agustín de las Cuevas en el centro de Tlalpan.

El padre Jesús es de la generación de sacerdotes que se formó dentro de la teología tradicional, pero el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968)⁹ y Puebla (1979) influyeron poderosamente en él. Al iniciar su ministerio lo hizo con un estilo que venía de las reflexiones y propuestas de la Teología de la Liberación. Al respecto el padre Ramos nos dice: “La teología se manifiesta a través de un tipo de sacerdote que se asume como pueblo y vive igual que el pueblo [...]”

El “padre Chucho” es un sacerdote que busca la sencillez, que renuncia a sus privilegios de estatus y busca ser un miembro más del pueblo, sin perder el peso simbólico que su investidura tiene. Este tipo

⁹ En la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia, en 1968 con el tema *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, de una Iglesia dependiente de Europa para su reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia desde su propia realidad.

de sacerdote considera que no pierde el respeto porque le hablen de tú, porque le gasten bromas o por vestirse como cualquier persona del lugar; por el contrario, su actitud es una muestra de que la mejor forma de predicar es con el ejemplo. El párroco se involucra en la vida de la comunidad con la intención de conocer de cerca a su feligresía: sus estilos de vida, sus costumbres y tradiciones; pero también los problemas que los aquejan, conoce los conflictos sociales que la comunidad vive, toma una posición con base en el análisis y los acompaña en sus luchas.

Tocó a Jesús Ramos introducir los cambios en la liturgia que surgieron en el Concilio: la misa ya no se daba en latín, sino en español, la celebración ya no era de espaldas a los fieles, sino de frente a ellos; hombres y mujeres podían sentarse juntos, a diferencia de la antigua costumbre de separar a los fieles por sexo, la devoción a los santos ya no se veía como idolatría, sino como la concreción de la fe; las fiestas patronales dejaron de considerarse paganas y se retomaron como parte de las tradiciones y costumbres de los pueblos.

La relación con los fieles y la manera en que éstos pensaban en su realidad sufrió grandes cambios gracias al trabajo del párroco. La señora Virginia recuerda:

Con la llegada del padre Chucho hubo cambios importantes en la catequesis, [...] en las posadas [...] Antes no se les daba sentido a los rezos, no les interesaba [a los sacerdotes] que aprendieran, sólo [se interesaban] en la memorización. Para ello, el padre promovió reuniones bíblicas. Hubo problemas con los conservadores del pueblo, que no aceptaban los mandatos del Concilio Vaticano II, se molestaban porque las mujeres no se tapaban la cabeza, y se subían al presbiterio, y querían la misa sólo para su difunto.¹⁰

Uno de los cambios de concepto fue el de pecado, pues éste estaba orientado hacia una noción de transgresión individual cuyo ingredien-

¹⁰ Entrevistas colectivas a Concepción Sandoval, Beatriz Hernández, Ismael, María de Jesús, José Guadalupe, Ramón Crisantos, Evaristo y Francisca, realizadas por Mario Camarena Ocampo, Rocío Martínez Guzmán y Cinthya Luarte de febrero y mayo de 2011. En adelante, referidas como “Entrevistas colectivas a los habitantes de Pedregalito”.

te principal era el sentimiento de culpa. La jerarquía eclesiástica, como intermediaria entre los fieles y Dios, se encargaba de administrar los sacramentos, uno de los más importantes para el control de los fieles era la penitencia, pues se instaba a la grey a confesar sus pecados individuales, los cuales eran escuchados y perdonados por el confesor, después de la satisfacción de los mismos.

Los sacerdotes posconciliares consideraban el pecado no sólo como falta individual, sino social; de tal manera que la injusticia, la explotación, la humillación y la dominación sobre su prójimo constituyen pecados sociales; y ante esta situación, los fieles tenían el derecho a defenderse y luchar por la justicia y por la dignidad de las personas, que es algo justo, en lo cual los pastores tenían el deber de acompañar a su rebaño.

La estructura de la Iglesia era vertical y autoritaria, por lo que, de acuerdo con esta nueva concepción de Iglesia, el padre Jesús Ramos impulsó la participación de los laicos en las actividades de la parroquia; es decir, se da un lugar al pueblo en la estructura parroquial, con lo cual se entró de hecho en un proceso de democratización, rompiendo con tal estructura vertical y autoritaria, pues se crearon los ministerios laicales; por ejemplo, el de liturgia, el de la comunión, el de catequesis, el de visita a los enfermos, etcétera. El párroco llegó con la idea de vincularse con los habitantes para conocer sus formas de vida; de manera que comenzó a visitar las casas de los pobladores para conocerlos, enterarse de sus costumbres y tradiciones, pero también de los problemas que los aquejaban.

En lo que se refiere a usos y costumbres, Jesús Ramos los valoraba como parte de los derechos de los pueblos a conservar su cultura; es decir, para Jesús significaba reconocer el valor de la tradición campesina como factor central para afirmar su dignidad como pueblo “descubriendo [...] la riqueza que ellos tienen”. Ramos define su llegada al pueblo de San Pedro Mártir como algo nuevo para él, pues a diferencia de Azcapotzalco (localidad en donde estuvo antes de su llegada a San Pedro), los habitantes del pueblo tenían un estilo de vida diferente. Siendo coherente con los principios de la Teología de la Liberación, Jesús se dispuso no sólo a vivir en el pueblo, sino a vivir como pueblo,

de manera que su disposición para aprender esa nueva forma de vida lo llevó a valorar la sabiduría de los campesinos y de los pobres; así, el clérigo se convirtió en un aprendiz y los campesinos en sus maestros. Este cambio de lugar lo llevó a despojarse de los prejuicios y de la connotación peyorativa que se atribuía al carácter pueblerino en aquella época, descubriendo un modo de vida diferente, que si bien era distinto de lo que él había vivido, era algo respetable y valioso.

Comencé a aprender muchas cosas, desde comenzarme a situar en el tiempo ¿no? en el ritmo de la vida, desde saber las estaciones ¿no? que ya viene el tiempo de preparar la tierra y todo, y todo su proceso y poder sembrar y poder cultivar y el tiempo de la pizca, la cosecha, entonces a uno lo van enseñando a encarnarse en el ritmo de la vida del pueblo porque era una buena parte campesina, era cultivar el maíz fundamentalmente, el rosal también. Entonces la gente va enseñando a descubrir ese yo profundo de la vida que brota del campo y su ritmo lento, y después ahí va uno aprendiendo, fui aprendiendo también, aunque uno trae también desde la educación que uno recibe en su casa una fe muy grande, pues transmitida; pero va uno descubriendo aquí en la comunidad su sentido profundo religioso.¹¹

Aquí la vida aparece como un valor, como expresión de una fuerza divina que hay que valorar; por tanto, si la naturaleza es la vida que brota del campo y tiene un ritmo lento, propio de las sociedades campesinas, tiene en contraposición el ritmo acelerado de la vida citadina. La naturaleza era algo que se debía cuidar y defender frente a la urbanización de las zonas rurales que se vivía en la década de los setenta.

La disposición para aprender denota humildad, lo cual es un valor que los sanpedreños aprecian. Jesús Ramos no se ostenta en el pueblo como una figura de autoridad que llega a imponer una concepción de la vida, sino por el contrario llega a descubrir y aprender el sentido de la vida que tienen los habitantes de los pueblos. La sensibilidad y el respeto que él manifestó ante las costumbres y trabajo de los habitantes le permitió valorar de manera positiva el carácter pueblerino. Esta

¹¹ Entrevista al padre Jesús Ramos realizada por Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán el 24 de marzo de 2011.

manera de acercarse a los pobladores y el interés en su cotidianidad e inquietudes marcó la manera en que los lugareños lo veían a él, pues comenzó a percibir que se había ganado su respeto y aprecio. Jesús conoció una religiosidad que él define como “concreta”, pues ciertas acciones que en la iglesia “oficial” serían consideradas como paganas e incluso causarían la molestia de algunos sacerdotes, para él significaron un profundo sentido religioso de la comunidad, el cual debía preservarse.

En sus visitas a las casas, el padre Ramos promovió los denominados grupos de reflexión familiar a partir de 1971, mismos que estaban constituidos por familias jóvenes, en su mayoría campesinos y migrantes de bajos ingresos, que llegaban en busca de un espacio dónde vivir. El sacerdote se reunía con ellos una vez por semana y en el curso de estas sesiones les enseñó a leer la Biblia; además, en concordancia con los ideales de dignificación humana, también los enseñó a analizar la realidad en que vivían reflexionando si ése era el mundo que Dios quería para sus hijos o ellos podían hacer algo para buscar ese reino que Dios les había prometido. Para realizar este análisis de la realidad, el padre Ramos y otros compañeros de su generación usaron los métodos de análisis de las ciencias sociales: sociología, economía, antropología, historia y politología.

Este encuentro entre religión, educación y análisis político dio origen a un grupo de catequistas que comenzaron a trabajar en los pueblos y colonias de la parroquia. Es necesario aclarar que la labor de los catequistas consistía en fomentar grupos de reflexión y no se encargaban sólo de enseñar el catecismo a los niños. Dicha actividad se articuló sobre la idea de transmitir “la palabra del Señor” a través de la lectura y reflexión de los textos bíblicos, de la manera que se ha enunciado, llevando a las personas a reflexionar con estas herramientas los problemas de su vida diaria, criticando la injusticia y buscando una solución desde un concepto de justicia y dignidad.¹²

En Pedregalito¹³ los catequistas fueron bien recibidos y su presencia

¹² Entrevistas colectivas a los habitantes de Pedregalito.

¹³ Pedregalito está conformado por las colonias María Esther Zuno y Del Valle.

no sólo motivó la convivencia entre los moradores, sino que éstos comenzaron a reflexionar en torno a las condiciones de exclusión y marginalidad en que vivían. El párroco predicaba la palabra de Dios enmarcándola en el contexto de su realidad social, por lo que los lugareños encontraron en su propia religión la legitimación para emprender la lucha por sus derechos.

A través de esta metodología se construyeron utopías para transformar la sociedad en la que las personas vivían. Una lectura crítica del orden social dominante, en particular del Estado, y un compromiso con los sectores populares como sujetos del cambio social legitimaba el actuar de la población.

Esta manera de reflexionar iba acompañada de la necesidad de impulsar un proceso de organización y de formación de la comunidad; no bastaba con ser comunidades cristianas, también había que organizarse para enfrentar la realidad.¹⁴ Esta corriente estaba inspirada en el trabajo de Paulo Freire, quien, a partir de la crítica a la educación tradicional, formuló una propuesta de alfabetización basada en el diálogo, el cual tenía el objetivo de que el alumno, al aprender a leer y escribir, se concientizara de los problemas que vivía y buscara un cambio.

La formación de estos grupos de reflexión familiar se fortaleció con la llegada de una religiosa, la madre Enriqueta Curiel, quien al igual que el sacerdote comulgaba con una teología que pugnaba por el acompañamiento a los pobres en sus luchas de liberación; de manera que las reflexiones pasaron de forma paulatina de las familias a los grupos de vecinos, ayudando así a la cohesión de sus pobladores, a la construcción de un sentido de comunidad y a la formación de una actitud crítica y participativa. La tendencia organizativa que siguieron estos grupos de reflexión fue la de tener cierta autonomía, pues si bien se vinculaban con la parroquia, una persona del grupo, frecuentemen-

¹⁴ Miguel Concha Malo, Óscar González Gari, Lino F. Salas y Jean Pierre Bastian, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Siglo XXI, 1986, p. 253.

te una mujer, era designada como “animadora” del grupo, es decir, era la encargada de aglutinar a la gente.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

En 1971 se formaron los grupos de reflexión bíblica: 16 de ellos familiares y siete juveniles. En 1981, los grupos de reflexión familiar se transformaron en Comunidades Eclesiales de Base siguiendo los pautas de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla. Para 1992 se registraron setenta y cinco CEBs en el pueblo de San Pedro Mártir.

La gente que ha conformado estos grupos son en su mayoría personas con una historia reciente en el pueblo de San Pedro Mártir o sus alrededores. Son grupos que están integrados de manera predominante por mujeres, aunque también asisten hombres que se relacionan en función de sus esposas; esta situación se debe a que las mujeres, quienes generalmente se dedican al hogar, ven con claridad los problemas de la comunidad en lo que se refiere a la vida diaria, como las necesidades de salud, educación, vivienda y servicios públicos. Por otra parte, es tradicional la participación de las mujeres en las actividades de la parroquia.¹⁵

Enriqueta Curiel nos dice que las CEBs son

un núcleo básico, elemental, un espacio en donde las personas se encuentran y recuperan su palabra y revaloran la palabra del Señor. Es un espacio donde nos vamos descubriendo como hermanos, como amigos, donde vamos descubriendo el valor de nuestra propia palabra, y donde el Señor con su palabra nos va iluminando para ir transformando esa realidad que implica que los hombres y mujeres podamos vivir como hermanos, donde sea respetada nuestra dignidad.¹⁶

¹⁵ Rodolfo García Chávez, “Teología de la Liberación y Comunidades Eclesiales de Base”, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 96.

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

En la experiencia eclesial de las iglesias de América Latina

las Comunidades Eclesiales de Base fueron escuelas que ayudaron a formar cristianos comprometidos con la Fe, discípulos y misioneros del señor, como testimonio de entrega generosa, [...] Ellos recogen la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los hechos de los apóstoles (cf. Hch 2, 42-47). La conferencia latinoamericana en Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructura eclesial y foco de fe y evangelización. En la Conferencia Latinoamericana en Puebla se constató que las pequeñas comunidades de base permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al servicio de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos.¹⁷

La forma de actuar de los sanpedreños cambió a partir de su integración a estos grupos, pues dejaron de percibir su condición social como algo natural, ahora la percibían como una situación construida por el hombre, que se podía cambiar para mejorar su calidad de vida. De esta manera cambió la idea de una Iglesia evangelizadora por la de una Iglesia liberadora que se compromete a favor de la justicia de los pobres, los excluidos y los marginados. Los sanpedreños comenzaron participar en los asuntos relacionados con el lugar donde vivían para confrontar los agravios que habían venido experimentando.

Las CEBs fueron elementos de educación social,¹⁸ a través de reunirse en grupos de reflexión implementaron el método de ver, pensar, actuar, evaluar y celebrar, para analizar las problemas de su comunidad y decidir cuáles eran las estrategias y acciones por seguir, cuestionar qué fue lo que se ganó, qué se puede mejorar y qué falta por hacer, pero además siempre manteniendo un espíritu de lucha, fraternidad y fidelidad a Cristo. En palabras de ellos: “No se puede caminar por la vida con un solo pie, siempre hay que caminar dando un paso en lo social y otro en la fe, no podemos ir por el mundo sólo con lo social,

¹⁷ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, Aparecida, São Paulo, 2007, *Documento de Aparecida, Conferencia Episcopal*, Brasil, 2007, p. 112, núm. 178.

¹⁸ *Ibidem*.

pero tampoco sólo con la fe”. Los cambios se expresaron en las relaciones sacerdote-laicos, pueblo-autoridades y hombre-mujer.¹⁹

Las CEBS construyeron un cristianismo con un lenguaje de justicia, dignidad, esperanza y participación comunitaria con base en la lectura de la Biblia y de un análisis histórico de la realidad en la que vivían. Son viejos conceptos con nuevas definiciones que adquieren un sentido social y terrenal que les permite actuar en la realidad en la que viven. Se empieza a construir un pensamiento secular que les permite tener un actuar político.

La oración adquiere otro sentido, ya que se pasa de una oración contemplativa y conformista a una en la que se encuentra la fuerza para enfrentar la realidad que se vivía. La oración no los aparta de los problemas, sino que los lleva a buscar soluciones.

Un cambio importante es el de las expectativas del futuro: dejaron de percibir su condición social como algo dado y natural que no se podía cambiar por la utopía de construir un mundo mejor en el espacio en el que vivían.

La relación de género tuvo grandes cambios; si bien la Iglesia renovadora se posiciona contra los sistemas de opresión, la primera relación de dominación confrontada en San Pedro fue la familiar, donde las mujeres eran marginadas de la vida comunitaria y eclesial. Para ellas, los grupos de reflexión representaron espacios liberadores en donde a través de la reflexión bíblica construyeron su identidad autónoma de mujeres.²⁰ En estos grupos las mujeres tomaron conciencia de su valor como seres humanos, levantando su autoestima y participativas.

Una de ellas recuerda: “Antes todo era pecado, casi hasta por caerte te tenías que confesar”; con esta frase nos narra la posición de una Iglesia conservadora y moralista. Ella cuenta que junto con sus hermanas se iban a confesar y hacían la penitencia que el sacerdote

¹⁹ Miguel Concha Malo, “Las comunidades de base y el movimiento popular”, en línea: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=344&article=365&mode=pdf> (consultado el 22 de enero de 2013).

²⁰ Carmen Soto Varela, “La teología feminista: Dios ya no habla sólo en masculino”, en línea: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol49/194/194_Soto.pdf (consultado el 16 de enero de 2013).

les imponía; sin embargo, al pensarlo desde el presente, ella no encuentra nada de malo en sus confesiones, pues lo único que hacían era estar en sus casas haciendo quehacer o ayudando en la siembra, no podían salir con las amigas, platicar con los muchachos o cuestionar a los padres, en particular al papá, porque todo eso era mal visto. Esta situación nos habla de la sumisión de la mujer en el pueblo, donde ellas no tenían derecho a nada; no obstante, la nueva religiosidad cambió su vida porque comenzaron a externar sus opiniones y a tomar parte en los asuntos familiares y comunitarios; también nos habla del cambio en la concepción del pecado, que pasa de una idea de transgresión y ofensa moralista a una idea de pecado social que refiere el sometimiento del ser humano. El nuevo tipo de Iglesia legitimó el actuar de las mujeres, pues tenían derecho a ser reconocidas como seres humanos, a externar sus opiniones, a luchar por mejores condiciones de vida y a un trato más equitativo en la familia y en el pueblo.

Si bien el cambio en la forma de actuar de las mujeres fue promovido por las CEBs, en el caso de San Pedro un elemento central en su fortalecimiento fue la llegada de tres religiosas, de las cuales sólo una decidió quedarse a luchar junto con los habitantes contra los agravios que vivían. La llegada de una monja marcó cambios cotidianos; ella comenta que en alguna ocasión llegó a una reunión y vio muchos petates en el suelo y muchas sillas; en seguida de que se sentó en una, entró una señora, quien se sentó en el piso. Al ver eso, la monja le dijo que se sentara en la silla, pero la señora respondió que no porque eran para los hombres; situaciones como ésta eran muy comunes y dejaban ver el tipo de relación entre géneros, donde la mujer era vista como inferior y, por tanto, relegada de sus derechos, así como de la participación en la toma de decisiones tanto en la familia como en el pueblo. Ante este panorama era necesario realizar un trabajo pastoral en el que la reflexión y la práctica se conjuntaran para reivindicar la dignidad de la mujer y que ésta fuera incluida en las actividades de la comunidad social y eclesial.

Los recién llegados fueron víctimas de fuertes discriminaciones, pues los nativos de los pueblos, que se llamaban a sí mismos “origina-

rios”, no les permitían participar en las estructuras de decisión del pueblo, es decir, en la asamblea general; tampoco en las festividades locales, que son un elemento cultural importante; ni de los servicios básicos, como el agua, la escuela, etcétera. Se llegaba al extremo de que algunos comerciantes no querían venderles productos tan necesarios como las tortillas. A diario se vivían enfrentamientos entre los nativos y los “fuereños” por la segregación que se vivía.

Esta confrontación se cristalizaba en la vida cotidiana, especialmente en la relación entre las mujeres de la localidad. Mientras los hombres salían a trabajar a diversos rumbos del Distrito Federal, las mujeres se quedaban en casa haciendo sus quehaceres y cuidando a los hijos. Pero este “quedarse en casa” era muy relativo, porque al no contar con los servicios básicos de agua, luz, gas, escuela para sus hijos y otras urgencias, las mujeres tenían que salir a resolver todas estas necesidades. Tuvieron conflictos debido a que no las dejaban lavar, ni les permitían formarse en las tortillas o en la lechería del poblado, eran ellas quienes debían resolver las necesidades domésticas en un medio en el que eran discriminadas. Victoria nos dice:

Había que ir a traer el agua hasta San Andrés, [pero] ir a lavar a donde nos dejaran, porque en San Andrés nunca nos dejaban lavar, íbamos a Ajusco, [...] no nos dejaban [en San Andrés] y decían que el agua era para los nativos no para los fuereños y me iba hasta Ajusco a lavar. Entonces ya empezamos a unimos, si a nosotros nos faltaba el agua, les faltaba a todas, ya nos apoyaban todas ellas cada vez que pidiéramos el agua.²¹

Las mujeres comenzaron a organizarse para luchar por lo que consideraban que era justo, ya que tenían derecho legítimo a los servicios que se les negaban. Acudieron ante las autoridades (subdelegado, delegado, director del servicio de agua, etc.) en demanda de sus derechos ciudadanos a tener estos servicios, pero al encontrar en las autoridades una actitud displicente y manipuladora, pasaron a acciones más directas: concentraciones, mítines, cierre de las carreteras, cana-

²¹ Entrevistas colectivas a los habitantes de Pedregalito.

lización del agua de los hoteles de la zona hacia su comunidad, por dar algunos ejemplos. Sólo de esta manera lograron cierta atención y reconocimiento de las autoridades y de los habitantes del pueblo. Estas movilizaciones adquirieron un carácter de tumulto comunitario. Fueron las mujeres las principales instigadoras de la acción y, en muchos casos, también las principales ejecutoras. En estas luchas de tipo motín encontramos una protesta social que tiene como objetivo el reconocimiento de sus derechos ciudadanos con el fin de proteger a su familia.

La participación en este tipo de lucha era desgastante, pues las mujeres antes de salir o al regresar de sus reuniones y recorridos tenían que realizar las labores domésticas para no ser señaladas por conocidos y familiares como mujeres desobligadas que desatendían a su esposo, su casa y a sus hijos. Así, entre ellas organizaron comisiones encargadas de recoger a los niños en edad escolar, mientras las demás se encontraban negociando con las autoridades.

Las luchas devinieron en la adhesión de las mujeres al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. Al unirse a este añejo movimiento, las mujeres accedieron a un espacio para organizar mejor sus luchas, para aprender a justificar la legitimidad de sus demandas desde el punto de vista legal; en fin, para desarrollarse como sujetos políticos.

Su lucha se situó en un contexto machista, donde se les desprestigiaba con el calificativo de “revoltosas” o “chismosas”.²² Debido a sus actividades políticas, las mujeres comenzaron a tener problemas con sus vecinas, quienes les aplicaban los calificativos ya mencionados y las censuraban por no dedicarse a su casa; los problemas con sus maridos se volvieron más frecuentes y los reclamos eran principalmente porque las mujeres “no paraban en casa”; a esto se sumaron los problemas con las autoridades, quienes les cuestionaban por qué sus esposos no iban a pedir los servicios. Si bien las mujeres emprendieron la lucha, fue necesaria la figura de un hombre, pues en este contexto machista el marido no sólo era la figura pública, sino que representaba una forma de seguridad.

²² *Idem.*

Con el tiempo, las mujeres ganaron confianza en sí mismas y conforme iban teniendo logros concretos en sus demandas, ya no necesitaron la presencia de los hombres en sus gestiones frente a las autoridades. Dentro de sus casas se operó un cambio importante, pues obtuvieron la confianza y el reconocimiento a su activismo; ir a reuniones, manifestaciones y otras actividades políticas dejó de ser motivo de conflicto con su pareja. Una de ellas nos platica que en una ocasión llegó a su casa en la madrugada después de estar en una comisión; su esposo, al ver que no llegaba, le cerró la puerta de la casa y ella tuvo que dormir en el patio. Otra de las señoras contó que cuando llegaba su esposo con sus amigos, éstos le decían: “ya controla a tu vieja, nunca está en su casa”; con el tiempo, el esposo contestó a estos amigos que él estaba de acuerdo con todo lo que hacía su mujer. Éste fue el momento en que cambiaron las relaciones de pareja.

EL TRABAJO PASTORAL Y SOCIAL DE UNA COMUNIDAD

Durante la primera mitad del siglo xx era común que las organizaciones agrarias y sociales de los pueblos se sustentaran en las relaciones entre el influyente y el cliente, en las cuales se buscaba la solución de los problemas, el influyente agilizaba tal solución a cambio de la lealtad del cliente, misma que se objetivaba en el voto corporativo. A principios de los años setenta, esta situación comenzó a cambiar debido a que surgieron nuevas formas de interpretar los preceptos religiosos; gracias a las reflexiones que se hacían en las CEBs, se construyeron nuevos valores que guiaron su participación política desde una posición bíblica.

La actitud crítica, participativa y honesta de los habitantes fue inspirada por valores como el respeto, la honestidad, el diálogo, y sobre todo la dignidad, mismos que marcaron una nueva forma de hacer política, es decir, participar en los asuntos públicos desde el punto de vista de los derechos ciudadanos. Con estos conceptos, los integrantes de las CEBs cambiaron las tradicionales relaciones clientelares, que tienen su base en la cultura de la influencia, por una cultura del derecho ciuda-

dano que fue cristalizada a través de las luchas de sus organizaciones: primero como Campesinos Unidos en 1973, en 1976 como Lucha Popular y en 1980 como Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, cuya denominación es la que permanece hasta nuestros días.

La participación política en los años sesenta y setenta era prácticamente inexistente, sólo se conocía bajo la forma de clientelismo. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) convocaba a sus huestes a concentraciones de apoyo al “señor presidente” y a otras personas y las mujeres sólo iban a “hacer bola” y a gritar las porras al candidato, al líder o al político en turno. Ésa era la tradición priísta.

La cultura clientelar priísta marcó la vida de los habitantes del pueblo, configuraban una forma de pensar, actuar y de relacionarse con las autoridades, era una cultura de pedir y de dar, dejando en claro que “si me pides un favor, lo pagas cuando lo necesite el partido: en las *urbanas*, marchas y concentraciones”. El recurrir a las organizaciones oficiales fue visto como la llave que abría casi todas las puertas, era el camino hacia el bienestar, la seguridad, conseguir trabajo, gestionar los servicios, permitía el ascenso social, derrotaba a los enemigos, les permitía conseguir lo que se proponían. El estar en el PRI generaba una cultura de la influencia y clientelismo, que estaba sobre la base de ganar con favores y a costa de anular al otro. La cultura política que promovían estas organizaciones no permitía una posición democrática dentro de las organizaciones sociales.

Desde fines de la década de los sesenta se fomentaron las CEBs, células de organización cristiana como el nivel más básico. Estas comunidades han sido grupos de vecinos que tienen una relación fraterna, solidaria, respetan sus diferencias y reflexionan sobre los problemas de la vida cotidiana desde el Evangelio. Las nuevas formas de interpretar los preceptos religiosos en las CEBs llevaron a que los habitantes de los poblados de la zona de San Pedro Mártir se reconocieran como sujetos con derechos; la nueva religiosidad construyó nuevos valores que guiaron su participación política y justificaron plenamente su actuar desde una posición teológica.

A partir de estas nuevas posiciones, las mujeres de las comunidades cristianas sostienen que sus organizaciones, y no la intervención de las

autoridades, son las que resuelven los problemas. En sus opiniones también aparecen la autovalorización y la dignidad como elementos importantes en sus formas de lucha. Para todas, proponer y hacer fueron claves para cobrar conciencia de su importancia en el pueblo como sujeto político. Sus experiencias son muy diversas, a pesar de lo cual hallaron un interés común: trabajar por la justicia social.

COMENTARIOS FINALES

A través de estas mujeres percibimos un proceso que las lleva a cambiar sus relaciones cotidianas. Su actividad política no se ciñe a tener servicios y satisfacer sus necesidades inmediatas, sino que les preocupa el mejoramiento de las condiciones físicas del pueblo, la ampliación de las oportunidades educativas para sus hijos; otras metas muy importantes desde el punto de vista cultural han sido cambiar la actitud machista de los hombres y de las mujeres, hablar abiertamente de los problemas de salud propios de las mujeres, relacionarse con grupos de mujeres en otros pueblos y colonias, con lo cual de hecho fomentan una conciencia de género. Crear una organización fue no sólo culminar su maduración, lograda durante la lucha, sino también cristalizar una experiencia vivida como personas marginadas en la sociedad y dentro de su propia familia.

Para concluir retomaremos la importancia de las CEBs para la formación de la conciencia política y de género en las mujeres. Hubo un cambio en la forma de relacionarse entre sí; mientras que antes hacían gestiones individuales, ahora las hacen en grupo y con un sustento jurídico. Son capaces de organizar y operar democráticamente sus juntas de trabajo, anteponiéndose a esa jerarquía social en la cual les tocó nacer y donde no podían hablar ni actuar; ahora externan sus ideas y aprendieron a escuchar, formando una organización horizontal.

IGLESIA-ESTADO: ANTILOGÍA ENTRE REFORMAS Y CONSERVADURISMO

Beatriz Cano Sánchez

INTRODUCCIÓN

La relación entre la Iglesia y el Estado ha sido una de las temáticas que mayor complicación ha generado en el devenir de México. Los historiadores en diferentes estudios han expuesto este vínculo, el cual ha pasado por diversas etapas: de la ruptura a la conciliación, de la desavenencia a la concordia, de la guerra a la paz. Con el Plan de Iguala, Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero proclamaban la independencia de México ante España, cuyos postulados buscaban la unificación de la naciente nación; por ello se proponía hubiera una religión oficial. Sin embargo, en las décadas subsecuentes, algunas voces se manifestaron en favor de la separación de los asuntos eclesiásticos y civiles, limitando la presencia de la Iglesia en los ámbitos políticos, educativos y de asistencia social.

Tras la promulgación de las Leyes de Reforma se produciría la primera fisura entre la Iglesia y el Estado; la aplicación de estas disposiciones provocó el conflicto armado conocido como la Guerra de Tres Años o Guerra de Reforma (1858-1860), el cual culminaría con la derrota de los conservadores. Sin embargo, el proyecto liberal no se implementaría debido a la intervención francesa de 1862. Instaurado el Imperio (1864-1867), el sector conservador pensó que la Iglesia volvería a tener presencia política, pero el emperador Maximiliano, un hombre imbuido en las modernas ideas liberales, presentó al nuncio Pedro Francisco Meglia un concordato marcadamente liberal, el

cual establecía la libertad de culto, proponiendo que el Estado asumiera los gastos del culto y de sus ministros; esto es, como si se tratara de un servicio civil, prohibiendo cualquier tipo de obvención por sus oficios. Además, determinaba que el emperador y sus herederos gozarían *in perpetuum* de derechos equivalentes a los concedidos por Roma a los reyes de España en América.

A partir de la restauración de la República se generó una situación de tensión entre la Iglesia y el Estado. No obstante, en el Porfiriato se estableció una política de conciliación, la cual terminaría cuando estalló la Revolución. Durante la administración de Francisco I. Madero se produjeron las condiciones necesarias para la formación de un partido político católico; a su vez, la Iglesia sería acusada de reaccionaria y perseguida por los diversos grupos revolucionarios. El momento más crítico entre ambas instituciones fue, en la década de 1920, con el movimiento conocido como la Cristiada. Después de la firma de los convenios de paz, las relaciones se tornaron distantes hasta la década de 1980.

En el presente trabajo expondré la política de reconciliación que se produjo entre la Iglesia y el Estado durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). En el segundo tercio de su mandato, Salinas promovió una serie de reformas constitucionales tendientes a otorgar una mayor participación a las comunidades religiosas en asuntos de índole civil. Con base en los artículos publicados en *La Jornada*, periódico de carácter crítico, examinaremos las opiniones de los actores y la manera en que fueron recibidas las reformas en los distintos sectores sociales. El texto se divide en dos apartados: el primero presenta un panorama general de la relación Iglesia-Estado, en los siglos XIX y XX, con la intención de mostrar los diferentes periodos de acercamiento y distanciamiento entre estas dos instancias, mientras que en el segundo se revisará la trascendencia que las modificaciones constitucionales tuvieron en el seno de los grupos religiosos y en específico en el de la Iglesia católica, la cual agrupa al mayor número de creyentes en nuestro país.

UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

De acuerdo con José Miguel Romero, la historiografía mexicana divide en cinco etapas la relación entre la Iglesia y el Estado. La primera (1867-1892) se caracterizó por la entronización del grupo liberal tras la derrota del Segundo Imperio en 1867. Con la restauración de la República se puso en vigor la Constitución de 1857 y las leyes de Reforma, las cuales sirvieron como directriz a las acciones que el gobierno emprendería para normar la actuación de la Iglesia. Dar pautas normativas a la Iglesia en su organización y prácticas tuvo como consecuencia hacer de la reforma religiosa una cuestión de Estado. Asimismo se buscaba establecer una diferencia entre clero e Iglesia, Iglesia y dogma, dogma y fe, con la finalidad de tratar a sus adversarios desde un ámbito constitucional. De hecho, Sebastián Lerdo de Tejada buscó que se aplicaran las leyes reformistas al pie de la letra, situación que le generó graves conflictos. Porfirio Díaz y Manuel González, en sus respectivos gobiernos, también mantendrían una distancia con la institución eclesial.¹

La segunda etapa (1892-1911) se distinguió por la política de conciliación que el gobierno porfirista estableció con todos los sectores sociales. Dicha iniciativa facilitó a la Iglesia continuar con sus activi-

¹ En diciembre de 1868, con la fundación de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana se reorganiza el sector conservador. El crecimiento de dicha sociedad provocó una reacción por parte de la prensa liberal, pues estaba en desacuerdo con su funcionamiento y con la proliferación de sus publicaciones. Su recelo no carecía de fundamentos; por ejemplo, en el periódico *La Unión*, publicado por la facción de los conciliadores, una de las dos corrientes que había dentro del partido conservador, se planteaba la creación de un partido con el objetivo de reorganizar a los conservadores bajo los principios liberales. En cambio, el grupo de los intransigentes tenía entre sus premisas difundir los principios católicos, combatir a los protestantes y liberales, propugnar por la unión de la Iglesia católica y el Estado, fomentar la moralidad pública, así como establecer proyectos educativos, literarios y culturales paralelos a los liberales. Véase Lilia Vieyra, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, INAH, 2008. Y entre 1874 y 1876 se originaría una serie de levantamientos en diversas zonas de Michoacán, Jalisco, Guanajuato, Estado de México y Querétaro. Los subversivos serían conocidos como los “religioneros”.

dades, sin tener ningún tipo de fricción como se habían producido en el pasado. En este marco se realizó una “verdadera reconquista” que implicó no sólo una reforma en su interior, sino también una nueva reorganización administrativa (13 nuevas diócesis fundadas entre 1867 y 1917), una mejor formación de sacerdotes cuyo número incrementó (10 seminarios en 1851 y 29 en 1914, 3 232 sacerdotes en 1851 y 4 461 en 1910), así como una mayor presencia en el terreno educativo.

El tercer periodo (1911-1929) se caracterizó por los altibajos entre los gobiernos revolucionarios y la Iglesia. Durante la breve presidencia de Francisco I. Madero se permitió a la comunidad católica una participación activa a través del Partido Católico Nacional. Años después con la promulgación de la Constitución de 1917, la presión sobre la Iglesia se acentuó a tal grado que se generarían graves fricciones, sobre todo durante los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, mismas que llevarían a un rompimiento con la jerarquía eclesiástica que determinó la suspensión del culto. Esta situación provocó el levantamiento de grupos católicos en el Bajío y el Occidente del país. La guerra civil, comúnmente conocida como Cristiada, asolaría al país de 1926 a 1929 y culminaría tras los arreglos entre los representantes de la Iglesia y el Gobierno.²

² El historiador Jean Meyer ha identificado tres formas de relación entre la Iglesia y el Estado durante el proceso revolucionario: la primera, representada por Venustiano Carranza, prefería la manera porfirista de tratar el problema, es decir, buscar la reforma de las disposiciones clericales a través de la Constitución con la esperanza de conciliarse con el clero. La segunda, representada por hombres como Antonio Villarreal y Adalberto Tejeda, no sólo buscaba excluir a los católicos del campo político, sino además pretendía “liberar” a los mexicanos del fanatismo y del oscurantismo. La tercera, formada por oportunistas como Álvaro Obregón, se manifestaba moderada o extremista de acuerdo con las circunstancias del momento. Sin embargo, para los constitucionalistas todo lo que sonara a catolicismo era necesario abolirlo. En este sentido, con la promulgación de la Constitución de 1917 se agravó la situación, ya de por sí precaria, de la Iglesia. La legislación limitaba la situación jurídica de la Iglesia, por ejemplo: el artículo 5° prohibía la existencia de las órdenes religiosas y los votos monásticos; el artículo 27 le negaba cualquier derecho a poseer, adquirir o administrar propiedades, ni ejercer ninguna clase de dominio sobre una propiedad, pues todos los lugares de culto debían considerarse propiedad de la nación; el artículo 130 indicaba que los ministros de las distintas comunidades religiosas no debían criticar las leyes fundamentales del país, ni tenían derecho al quehacer políti-

La cuarta etapa (1929-1966) comenzó con un nuevo *modus vivendi* que permitió moderar las relaciones de la Iglesia y el Estado. En este lapso se pueden identificar dos periodos. En lo que respecta a la de 1929 a 1938, el Estado llevó a cabo una política discrecional en cuanto a la aplicación de las reformas. Si bien es cierto, se gestó un segundo movimiento cristero, pero éste ya no tendría las mismas repercusiones que el primero. El ascenso de Lázaro Cárdenas a la presidencia provocaría una nueva tensión entre las dos instancias, por dos razones: la reforma del artículo tercero y el matiz socialista que comenzó a adoptar el mandatario tanto en su discurso como en sus acciones políticas. Ante tales hechos, la Iglesia católica promovió una campaña contra el socialismo y se emprendieron acciones tendientes a erradicar un pensamiento que, según ciertos sectores tradicionales, no se identificaba con las creencias del pueblo mexicano.

El segundo periodo (1938-1966) inició cuando los grupos católicos expresaron su apoyo a la política cardenista de expropiación petrolera, situación que ayudaría a la conciliación. La intervención de México en la Segunda Guerra Mundial favoreció la integración de los católicos a los acontecimientos que inmiscuían a la nación. En estos años se llevan a cabo los primeros intentos de participación política por parte del sector conservador, y se funda el Partido Acción Nacional como una alternativa para aquellos que no estaban de acuerdo con las prácticas de los gobiernos posrevolucionarios. Por su parte, la jerarquía católica, en un intento por no intervenir en las cuestiones sociales, se abstiene de emitir su opinión sobre la represión que vivían diversos sectores sindicales.

La quinta etapa, de 1966 a nuestros días, se enmarca en un contexto de crisis económica, la cual provocó la desestabilización social y una pérdida de credibilidad en las instituciones, situación que reforzó el principio de autoridad, pero también propició la desobediencia civil y la rebeldía. En este periodo se pueden identificar dos fases: la prime-

co y ninguna publicación de carácter religioso podía comentar hechos gubernativos. Véase Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2. *El conflicto entre la Iglesia y el Estado en 1926-1929*, México, Siglo XXI, 16a. ed., 2000.

ra abarca de 1966 a 1978, cuya característica general sería la conciencia de la crisis que agobiaba a la sociedad, esto generó el deseo de un cambio en las estructuras políticas, económicas y sociales.

La segunda fase (1978-1988) destaca por el ascenso de Juan Pablo II a la silla papal. Su visita a México en 1979, con motivo de la celebración de la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, produciría revuelo y evidenciaría el poder de convocatoria de la Iglesia, así como su capacidad para movilizar a grandes masas de creyentes. En este periodo, el Estado reconoce la importancia de la Iglesia como un elemento de control y cohesión social. Así, la jerarquía eclesiástica solicitaba que se le otorgara un nuevo trato constitucional y político sus dirigentes estaban convencidos de que debían tener una mayor participación en la resolución de las problemáticas económica y social que aquejaban al país.

Sin embargo, como lo señala José Miguel Romero, no todos estaban comprometidos con las actividades de intervención social, sino que buscaban privilegiar lo espiritual sobre las necesidades sociales y políticas, situación que provocó una fractura al interior de la estructura eclesial y se relegó a todos aquellos que manifestaban su compromiso con los grupos marginados de la sociedad. El mismo autor subraya que las tres visitas pastorales realizadas por Juan Pablo II impulsarían el proceso de reconciliación de la Iglesia y el Estado mexicano.

LAS REFORMAS A LA CONSTITUCIÓN EN MATERIA RELIGIOSA

En diciembre de 1991 se presentó una serie de reformas constitucionales al pleno de la Cámara de Diputados, las cuales aprobaban la modificación de los artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130°, lo que representaba cambios en materia de culto. Como todos los diarios del país, *La Jornada* hizo un amplio seguimiento de los detalles relacionados con los cambios legislativos. Con excepción de algunos artículos, en los cuales se muestra una postura crítica, de la relación establecida entre la Iglesia y el Estado, en general mantuvo una actitud informativa, presentando de manera particular las opiniones que el sector religioso

tenía de la acción llevada a cabo por la administración de Salinas de Gortari. A través de las notas periodísticas se advierte la satisfacción de las autoridades eclesiásticas por la aprobación de las reformas.³

Por su parte, el delegado apostólico Girolamo Prigione decía que las modificaciones constitucionales y el reconocimiento jurídico a las iglesias permitirían iniciar una nueva etapa de diálogo entre el Estado y la Iglesia católica. Era un diálogo necesario porque las dos instituciones tenían al “hombre como objetivo en común”, sólo que una lo hacía desde el campo espiritual y la otra desde el temporal. Esta reflexión resulta relevante en cuanto se reconocía de manera implícita la existencia de dos planos existenciales y cada uno de ellos debía ser conducido por la instancia correspondiente. Dicho argumento reproducía el antiguo debate sobre el gobierno espiritual y terrenal. El delegado Prigione también refiere que el papa Juan Pablo II estaba “complacido y satisfecho” por las reformas. El camino estaba “despejado” para que se restablecieran las relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano.⁴

Por otro lado, el presidente de la Comisión Pastoral Social del Episcopado Mexicano, Héctor González Martínez, decía que las reformas constitucionales reflejaban el momento por el cual se transitaba, el de los “grandes cambios históricos”, teniendo una importante injerencia en el desarrollo de la nación. Por tal motivo, el dirigente de la Comisión Pastoral creía que ésta era una “oportunidad histórica” para “enderezar los caminos torcidos” y “sanear la conciencia nacional”, la cual había sido deformada a causa de las “simulaciones”, “incoheren-

³ En el artículo 3° se suprimió el párrafo IV con la finalidad de permitir a los particulares definir el tipo de educación que impartirían, laica o religiosa. Con la reforma en el artículo 5° se suprimió el tema del voto religioso, eliminando su carácter de elemento coartador de la libertad. La modificación al artículo 24° permitió la realización del culto externo, fuera de los templos o domicilios particulares. La reforma al artículo 27° permitió a la Iglesia que “pudiera adquirir, poseer o administrar los bienes que le fueran indispensables para cumplir su objetivo”. Con la reforma al artículo 130° las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrían personalidad jurídica. En su artículo “Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del Presidente Salinas”, José Galindo Rodríguez hace un detallado análisis de las modificaciones legislativas y de su trascendencia.

⁴ *La Jornada*, 2 de enero de 1992.

cias” y “dualismos” de los actores políticos. Con el reconocimiento jurídico a las iglesias, el Estado construía caminos de paz, pues se garantizaba el “riguroso respeto” a la libertad de creencias y, sobre todo, estimulaba a los grupos sociales a ser coherentes en sus acciones con la fe que profesaban, tanto a nivel individual como en su seno familiar y comunitario.

Sin embargo, las reformas no debían considerarse un triunfo para la Iglesia católica, sino un intento por construir caminos de paz en los “nuevos tiempos” de transformación que se vivían en el mundo. El sector católico estaba convencido de que su nueva situación jurídica representaba un reto y un compromiso en su tarea de evangelización, pues era prioritario instaurar que “los principios cristianos florecieran en la conciencia personal y colectiva de los mexicanos”. Así, González Martínez se percataba de la gran posibilidad de intervenir de manera directa en el “progreso” de la nación y sin el temor de que sus propuestas fueran vistas con indiferencia o que se le hicieran “insinuaciones maliciosas”. Las reformas certificaron el papel que la religión tiene en el “progreso de la civilización y el desarrollo de los pueblos”.⁵

Felipe Arizmendi Esquivel, obispo de Tapachula, también consideraba que las reformas constitucionales tenían como principal objetivo construir una sociedad en la cual se pudiera disfrutar de paz y libertad, y así, tanto los creyentes como los ministros de culto tendrían la posibilidad de expresar sus creencias o su adhesión política sin temor a ser perseguidos. La postura del gobierno demostraba su buena disposición por construir la paz social, la cual se sustentaba en la verdad, el diálogo y el respeto a los derechos de las personas e instituciones. Por su parte, el arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero Arce, expresaba que las nuevas leyes permitían a la Iglesia tener una mayor participación en la vida pública del país; por tal motivo era necesario que los representantes eclesiásticos se adaptaran con rapidez al nuevo estatuto jurídico.

⁵ *La Jornada*, 2 de enero de 1992.

En virtud de lo anterior, no debe extrañar que el cardenal Ernesto Corripio Ahumada anunciara la participación de la Iglesia católica en acciones del gobierno, como el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), pues señalaba que una parte de su labor era el apoyo a las clases marginadas. Con la nueva libertad que le concedían las reformas, Corripio Ahumada exhortaba a los mexicanos respaldar las negociaciones del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, pues la firma del acuerdo beneficiaría a la sociedad, además de que permitiría la continuidad de los programas económicos del gobierno mexicano.⁶ Por su parte, los obispos de las diócesis del estado de Michoacán —Estanislao Alcaraz Figueroa, de Morelia; José Esaú Robles Jiménez, de Zamora; Miguel Patiño Velázquez, de Apatzingán, y Alberto Suárez Inda, de Tacámbaro— coincidían en que el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia constituía un gran logro, pues se había conseguido consolidar un “espacio de libertad” al eliminar leyes que atentaban contra los derechos fundamentales del hombre, como la libre expresión de su convicción religiosa, la libertad de educación de los hijos y el derecho a consagrarse a Dios.

Las reformas constitucionales no buscaban que la Iglesia obtuviera privilegios económicos o políticos, sino una mayor presencia social. Y así participar en aquellas acciones que afectaban al pueblo mexicano. Los obispos de Michoacán opinaban que al sector clerical se le debía otorgar mayor facultad en el terreno educativo; esta declaración sería secundada por Luis Reynoso, obispo de Cuernavaca, quien manifestó que, tras las modificaciones realizadas al artículo tercero constitucional, se debía impulsar la instrucción religiosa en los colegios públicos de todo el país. Según el prelado, esta acción debía realizarse “en forma libre, optativa pero abierta”, es decir, no se permitiría que la instrucción religiosa fuera obligatoria. La medida se aplicaría tanto a escuelas públicas como privadas, pues se deseaba establecer opciones de educación, y una libertad de decisión.

⁶ *La Jornada*, 3, 4 y 6 de enero de 1992.

Asimismo, el prelado de Cuernavaca confiaba en que el presidente Salinas cumpliera su oferta de financiar las escuelas parroquiales a través del Pronasol y que los planteles particulares no sólo recibieran financiamiento estatal, sino también se les librara de cargas impositivas. A decir del clérigo, las medidas ayudarían a que los niños tuvieran acceso a ese tipo de educación, en virtud de que sus padres “pagan sus impuestos de educación”. Además pidió, como había sido externado por otros prelados, que se les permitiera tener participación en prensa, radio y televisión, medios que utilizarían para difundir sus mensajes de evangelización. Ante tal situación, se requería modificar las leyes reglamentarias en materia educativa.⁷

Por su parte, el obispo de Querétaro, Mario de Gasperín y Gasperín, manifestó que era una tarea prioritaria para el clero tener una mayor participación en la educación; de este modo, se respetaría el derecho de los padres de familia, al querer que sus hijos recibieran una enseñanza religiosa. De la misma manera, como lo habían declarado otros obispos, Gasperín sostenía que con los nuevos derechos otorgados la Iglesia no tenía la pretensión de concentrar poder político: tan sólo se le facilitaba “colaborar y permanecer al servicio de la población”. En este sentido, las reformas constitucionales constituían “un valioso instrumento para el desarrollo”.⁸

La Iglesia católica no fue la única en expresar sus opiniones respecto de las leyes reglamentarias en materia de culto religioso. En el marco del Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas de México, el pastor Alberto Montalvo expuso que el gobierno debía establecer una igualdad en los derechos para cada una de las iglesias, sin otorgar ningún tipo de privilegio para alguna de ellas, poniendo atención a tres rubros: la propiedad y administración de sus bienes, la utilización de los medios de comunicación masiva, y la educación. Estas acciones eran prioritarias ante la gran intolerancia religiosa hacia grupos protestantes que habían sufrido agresiones en algunas poblaciones de Oaxaca y Chiapas.

⁷ *La Jornada*, 7 de enero de 1992.

⁸ *La Jornada*, 10 de enero de 1992.

El pastor Alberto Montalvo advertía la necesidad de encontrar mecanismos que regularizaran las relaciones entre el Estado y la Iglesia, pues se debía evitar que cada grupo religioso aprovechara en su beneficio las reformas aprobadas. Por tal motivo, sugería que los ministros de culto no debían tener participación en las cuestiones de gobierno, y de igual manera el Estado no intervendría en la vida interna de las iglesias. Así como sus contrapartes católicas, el ministro evangelista proponía que se permitiera a la Iglesia, en general, tener espacios en los medios de comunicación para transmitir sus mensajes evangélicos, pues no se debía olvidar que la principal tarea de la religión era la orientación moral y espiritual de las acciones del hombre en sociedad. También solicitaba el derecho a difundir sus doctrinas y la libre reunión en espacios públicos como auditorios, estadios y lugares similares. Sin embargo, este derecho debía estar regido por tres directrices: las iglesias y ministros del culto tenían que cumplir con las estipulaciones legales marcadas por la ley; el respeto al gobierno y a sus instituciones; y, por último, que la difusión de los mensajes no tuviera fines de lucro o de propaganda política.

En materia de educación, los evangelistas tenían ideas distintas de las de sus pares católicos. Por un lado, la Iglesia católica manifestaba que para las iglesias, en general, se debía considerar un “privilegio”, pero también una “obligación” el contribuir, junto con el gobierno, a la formación de comunidades “sanas”, es decir, comunidades en donde imperaran la armonía y la paz. Por su parte, los evangelistas estaban convencidos de la necesidad de que la educación continuara siendo laica y a cargo del Estado.⁹

Estas y otras opiniones expresadas por los representantes de la Iglesia provocaron serias críticas por parte de Carlos Payán, director de *La Jornada*, quien subraya que las reformas constitucionales permitían a los organismos religiosos tener una mayor presencia en la vida pública. Por eso censuraba que la jerarquía católica demandara mayores concesiones en materias como la educación, los medios de comu-

⁹ *La Jornada*, 12 de enero de 1992.

nicación o apoyos económicos para las escuelas parroquiales. Payán consideraba inaceptable que en las escuelas públicas se recibiera educación religiosa o que la Iglesia recibiera financiamiento estatal y exención de impuestos para los establecimientos particulares.

Las acciones del clero demostraban que no había límites para su “voracidad” y que ya tenían listo un proyecto educativo que podía fracturar a la educación laica.¹⁰ En este mismo sentido, Luis Lara Tapia, catedrático de la UNAM, señalaba que los cambios legislativos concedían a la Iglesia una importante presencia social, sobre todo en cuestiones políticas, lo cual representaba una doble problemática, pues abandonaban su labor pastoral y, por otro lado, existía la posibilidad de que el Estado perdiera el control sobre esta institución. Este par de circunstancias implicaría el aceleramiento del secularismo de la sociedad mexicana, esto es, porque la religiosidad de la mayor parte de los católicos no se reflejaba en las tareas dentro de la Iglesia.

Por otro lado, se corría el riesgo de que se incrementara el número de asociaciones y denominaciones religiosas, tal como ocurría en Estados Unidos, siendo ésta una de las maniobras más habituales con la cual se busca evadir las obligaciones fiscales, situación en la que las autoridades debían poner atención.¹¹ El debate sobre las atribuciones de las iglesias permanecería en un *impasse* de espera hasta noviembre de 1992, cuando el cardenal Ernesto Corripio Ahumada manifestó que la Iglesia católica no buscaba repetir “los errores del pasado”, sino deseaba ayudar a la construcción de la sociedad de la mano de los “hombres de buena voluntad”. Este mismo argumento sería repetido por el nuncio apostólico, Girolamo Prigione,¹² quien manifestó que la Iglesia debía hacer una revisión de su pasado histórico, con el fin de entender cuál era el papel de la evangelización, pues en algunos casos había sido utilizada como “un medio de expansión militar, de explo-

¹⁰ *La Jornada*, 8 de enero de 1992.

¹¹ *La Jornada*, 10 de enero de 1992.

¹² Ambos personajes hicieron un frente común, en un afán de fortalecer sus posiciones ante el gobierno en esos temas, dejando de lado sus conflictos y diferencias. Véase José Galindo Rodríguez, “Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas”, p. 467.

tación económica y de represión política”. También decía que el catolicismo enfrentaba una tarea de suma trascendencia: consolidar la institución eclesiástica para afrontar el reto de las distintas realidades. Dicha tarea debía realizarse con “ilusión” y “esperanza”, pero teniendo en cuenta el “dolor” y “muerte” que traía consigo.

En tono preocupante, el nuncio también advertía que la Iglesia latinoamericana enfrentaba un gran desafío: evitar la “invasión” de las sectas protestantes, pues éstas seguían “consignas políticas de otros países”, lo cual creaba confusión religiosa e indiferencia a las necesidades de los más necesitados. La reflexión de Prigione es relevante por la acusación que hace a las demás comunidades religiosas de tener injerencia política, proveniente del extranjero, que resultaba negativa para las sociedades. Deslindaba a la Iglesia católica de tener ese tipo de actividad e inculpaba, con argumentos decimonónicos, a los otros grupos religiosos.¹³

Entre las actividades de la Iglesia católica estaba la creación del Secretariado de Comunicación Social, el cual tenía la misión de “despertar en todos los cristianos una actitud crítica y la conciencia de sus deberes sociales”, pero sobre todo tratar de adoctrinar a los editores, comunicadores y patrocinadores con la finalidad de que asumieran una actitud “más acorde con los valores de la dignidad y de la libertad humana”.¹⁴ Al respecto, Roberto Blancarte escribió un artículo en el cual dilucidaba sobre la disimilitud que existía entre la libertad religiosa, la libertad de creencias y la libertad de cultos, diferencia que consideraba relevante, porque las reformas constitucionales no habían sido satisfactorias para los miembros de las distintas iglesias. Tras realizar un recorrido histórico sobre cómo se configuró la libertad religiosa en Estados Unidos, país en donde se habían alcanzado los mayores logros en la materia, Blancarte indicaba que la experiencia norteamericana era el claro ejemplo de que el concepto de libertad religiosa resultaba muy complejo y no podía adoptarse de manera indiscrimi-

¹³ *La Jornada*, 6 y 8 de noviembre de 1992.

¹⁴ *La Jornada*, 8 de noviembre de 1992.

nada, pues su defensa a ultranza podía generar situaciones “molestras” y hasta “nocivas”.

A pesar de que se realizó la modificación a distintos artículos de la Constitución en favor de la Iglesia, en aras de establecer una buena relación, no había un intento por parte de ella de “modernizar” su forma de conducirse o su discurso, tan anacrónicos. Un ejemplo de sin razón o conservadurismo es la publicación del catecismo oficial de la Iglesia Católica, el cual presentaba 17 definiciones que versaban sobre cuestiones teologales y de sexualidad. En ellas se afirmaba que el ateísmo era un pecado e iba contra la verdad de la religión; con respecto al aborto se decía que en caso de ser consumado se castigaría con la excomunión, pues un principio fundamental es el respeto a la vida humana. El divorcio era considerado una ofensa grave a la ley natural, cuya inmoralidad lo convertía en una “plaga social”.

La homosexualidad era calificada como un acto contrario a la ley natural; por tanto, las personas con esta preferencia debían ser acogidas con “respeto, compasión y delicadeza”; la masturbación se consideraba una práctica grave e intrínsecamente un desorden, el cual era consecuencia de la “inmadurez afectiva”, “la fuerza de los hábitos adquiridos”, el “estado de angustia” y otros factores que liquidaban la “culpa moral”. En cuanto al tema del control natal se mencionaba que el Estado no estaba autorizado a favorecer los medios de control demográfico, pues eran contrarios a la moral, sin especificar qué se entendía por este concepto; y por último, se condenaba la unión libre, porque el “amor humano” no toleraba ensayos, sino que éste exigía una entrega total y definitiva. En cuanto a los ángeles, el pecado, el infierno, Satán y la virgen María se reafirmaban las verdades teológicas plasmadas en el pasado.¹⁵

¹⁵ *La Jornada*, 17 de noviembre de 1992.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La relación entre la Iglesia y el Estado siempre ha tenido sus bemoles, pues cada organismo al pretender poseer el poder o tener una injerencia dentro de la sociedad, se mantiene en una constante pugna o discrepancia con su contraparte. Los principios del pensamiento ilustrado permearon en los gobiernos en los que había una conciliación entre la Iglesia y el Estado, convirtiéndose en Estados laicos. Esta nueva mentalidad fue sustentada en las constituciones de las naciones modernas.

En el caso de México, podemos observar que el trato ha pasado de la concordia a la ruptura constante, dependiendo de la situación histórica y política. La primera gran separación se provoca con las leyes de Reforma, específicamente con la desamortización de los bienes de la Iglesia y las limitaciones prescritas al clero en el ámbito público. Proceso interrumpido por la intervención extranjera y con la llegada de Porfirio Díaz a la silla presidencial, quien con una política de conciliación indujo el fortalecimiento dentro del seno eclesiástico. Con la Revolución se efectuó un nuevo distanciamiento entre las dos instituciones, pero esta vez más enérgico y teniendo como fundamento la Constitución de 1917. Esto dio como resultado lo que se denominó la Cristiada, suceso que tendría como desenlace el rompimiento de todo vínculo entre el Estado mexicano y el Vaticano. Dicha relación se restableció con la llegada de Carlos Salinas de Gortari a la presidencia de México.

Desde la toma de posesión, Carlos Salinas de Gortari, como presidente de la República Mexicana, anunció un nuevo derrotero de las relaciones Iglesia-Estado: “El Estado moderno es aquel que [...] mantiene transparencia y moderniza sus relaciones con los partidos políticos, con los grupos empresariales, con la Iglesia”. En este contexto de la llamada “política modernizadora” de Salinas de Gortari¹⁶ se realizaron las reformas constitucionales más importantes en materia reli-

¹⁶ José Galindo, *op. cit.*, p. 466.

giosa, las cuales generaron una gran expectativa en la Iglesia católica, que permitían a los grupos religiosos tener una mayor participación en distintos rubros, como el educativo, los medios de comunicación y el de la participación en algunos programas de gobierno encaminados a la atención de los sectores menos favorecidos.

La actitud de la Iglesia católica, expresada en buena medida por su dirigencia, contrasta con la posición de los grupos evangélicos, quienes manifestaban que era un gran avance el reconocimiento institucional. Algunas asociaciones religiosas vieron en las reformas la posibilidad de una mayor implicación en aspectos sociales; sin embargo, otros vislumbraban la ocasión perfecta para adquirir beneficios y poder, sin procurar ningún tipo de modificación en su pensamiento anacrónico. El periódico *La Jornada* muestra esto, al publicar las opiniones de los diversos dirigentes religiosos. El rotativo no manifestó ninguna posición tendenciosa respecto a las reformas constitucionales, pero sí lo haría cuando la jerarquía católica propuso tener una mayor intervención. El único ataque real contra las posturas expuestas por los obispos sería una editorial en la cual se rechaza la inclusión en los planes educativos de cualquier tipo de enseñanza religiosa. El diario se mantuvo en el debate de las reformas e incluyó en sus páginas las voces de los actores y las reacciones en torno a las nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado.

La administración de Salinas de Gortari estableció una nueva dinámica en las relaciones Iglesia-Estado basada en el otorgamiento de diversas concesiones, entre ellas la de los medios de comunicación y su posibilidad de convertirlos en interlocutores del gobierno. Aunque diversos sectores políticos estaban en desacuerdo con la reanudación de las negociaciones, lo cierto es que las acciones de Salinas evidenciaban un cambio en la manera de entender la política que debía privar entre estos dos organismos. Y se pensaba no sólo en la Iglesia católica, sino también en todas las congregaciones religiosas, las cuales ahora tendrían la posibilidad de una presencia efectiva en la sociedad. El gobierno salinista dejaba muy en claro que no se podía vivir en el pasado; por eso era necesario renovar las relaciones con los distintos grupos religiosos, pues éstos, de una u otra forma, representan un sector de decisión de suma importancia.

Finalmente, podemos concluir que no se han cumplido las disposiciones proyectadas en las leyes de Reforma: la separación de la Iglesia y Estado y la nula injerencia de lo clerical en temas de la esfera pública. Esto se debe a que los grupos en el poder ven en el clero una fuente de poder político, económico y civil. No olvidemos que la mayoría de la población es católica. Es así como a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, la Iglesia ha recuperado en parte lo que en el pasado había perdido.

DE LA LIBERTAD DE CULTOS A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Tania Hernández Vicencio

INTRODUCCIÓN

El siglo xx mexicano representó, entre otras cosas, un largo y difícil proceso de reorganización del catolicismo conservador contra el Estado liberal.¹ A lo largo del mismo, pero particularmente desde el inicio de los años noventa, la demanda de la libertad religiosa comenzó a aglutinar a viejos y nuevos grupos de la sociedad mexicana, que desplegaron distintas estrategias para avanzar hacia la reforma de los cinco artículos históricamente en disputa: el 3º, relativo a la educación;

¹ En este trabajo se entiende por catolicismo conservador en el siglo xx aquel que pretendió recuperar, si no la centralidad de la religión católica en la esfera pública, sí un papel preponderante de ésta como parte de la tradición e identidad nacional. Ha disputado al Estado la organización social y, en este sentido, la educación pública y privada fue un espacio fundamental de su lucha. El catolicismo conservador desplegó una diversidad de estrategias para lograr lo que fue el eje de su lucha: la reforma de cinco artículos constitucionales, 3º, 5º, 24, 27 y 130, de la Constitución de 1917, en los que quedó inscrito el espíritu de la Reforma Liberal y los cuales limitaban los privilegios de que había gozado la Iglesia católica. Las dos dimensiones que articularon su lucha por la redefinición del principio de laicidad del Estado mexicano fueron, en el plano ideológico, el cambio del concepto de la libertad de cultos a la libertad religiosa y, en el plano normativo, la exigencia de que le fuese reconocida personalidad jurídica. El eje de la construcción de nuevas alianzas en torno a sus demandas fue el reacomodo con la élite política y de gobierno, y las coyunturas lectorales se convirtieron en escenarios propios para la negociación. El catolicismo conservador estuvo integrado por la alta jerarquía de la Iglesia católica y sus principales grupos de laicos y estuvo acompañada por una diversidad de organizaciones sociales, agrupaciones civiles y grupos dentro de los partidos políticos.

el 5º, que aludía a las órdenes monásticas; el 24, sobre la libertad de cultos; el 27 con relación a la propiedad de los bienes de la Iglesia, y el 130, sobre la personalidad jurídica de las iglesias.

Los cambios constitucionales de 1992 avanzaron en este último aspecto, elemento clave para que se pudiese llegar a incluir en la Carta Magna la garantía de la libertad religiosa. El 19 de junio de 2013, el Congreso de la Unión realizó la declaratoria de reforma al artículo 24 constitucional, después de un proceso complejo y en medio de una fuerte controversia no sólo de los defensores del Estado laico, sino especialmente por parte de los líderes de las iglesias minoritarias, que consideraron que la reforma restituía viejos privilegios a la Iglesia católica, como credo de la mayoría de la población, y no garantizaba la equidad para el resto de las religiones.²

¿Cuáles han sido los rasgos generales de la situación social y política del país que hicieron posible que en México se transitara de la Ley de Libertad de Cultos a la garantía constitucional de la libertad religiosa? A manera de dos instantáneas, a más de ciento cincuenta años en la historia del país, este trabajo pretende hacer un modesto análisis que abone a responder la pregunta planteada. El ejercicio es necesario, pues si bien a lo largo del tiempo acontecieron cambios sustanciales en la vida nacional, que imprimieron matices a la confrontación entre el Estado y la Iglesia católica, aquí pretendo caracterizar sólo dos momentos clave de la historia para comprender cómo a principios del siglo xxi ha sido posible una reforma constitucional de tal relevancia. La Ley de Libertad de Cultos se sitúa en el contexto de la consolidación

² Algunos titulares de prensa que dieron cuenta de este proceso fueron los siguientes: “Se suman a marcha contra reforma al Estado laico”, en: <http://www.el-periodico.com.mx/noticias/se-suman-a-marcha-contra-reforma-al-estado-laico/> (31 de enero de 2012). “Evangélicos mexicanos rechazan reforma al artículo 24 de la Constitución”, en: <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/iglesiaestado/2012/02/evangelicos-mexicanos-rechazan-reforma-al-articulo-24-de-la-constitucion.html> (2 de febrero de 2012). “Rechaza Foro Intereclesiástico Mexicano reforma aprobada en el Senado sobre artículo 24 constitucional”, en: <http://fim.org.mx/?p=320> (30 de marzo de 2012). “Masones exigen al Congreso del Estado votar en contra de la reforma al artículo 24”, en: <http://www.alcalorpolitico.com/informacion/masones-exigen-al-congreso-del-estado-votar-en-contra-de-la-reforma-al-articulo-24-106823.html> (2 de enero de 2013).

ideológica y política del liberalismo, el proceso de Reforma y de adopción del espíritu laico del Estado mexicano, periodo que comprende el paso del siglo xix al xx y concretamente el periodo de 1855 a 1917. La reforma al artículo 24 constitucional, que pasa de garantizar la libertad de cultos a tutelar la libertad religiosa, se enmarca en el afianzamiento del proyecto neoliberal y del neoconservadurismo social y político, en el paso del siglo xx al xxi, concretamente entre 1992 y 2013.

LA LIBERTAD DE CULTOS COMO PARTE DE LA REFORMA LIBERAL

La Reforma Liberal constituyó un momento clave para el desmantelamiento de los privilegios de la Iglesia católica y para la secularización de la sociedad mexicana. El liberalismo decimonónico en México no sólo constituyó una fuerza de ideas y la cimiento de un estilo de vida nuevo, sino un proyecto con objetivos muy ambiciosos encaminados a promover con recursos públicos (normativos, discursivos, económicos y políticos) la formación de ciudadanía. Este liberalismo, más bien “programático” que “de contorno”,³ puso en el centro del debate la conformación de una sociedad civil a partir de la producción e instrumentación de una nueva normatividad, que atacaba los privilegios de uno de los principales poderes: la Iglesia católica.

Entre 1855 y 1860 los liberales promulgaron un conjunto de normas a partir de las cuales se fueron desmantelando los privilegios de la institución católica. En el gobierno de Juan Álvarez fueron expedidas dos leyes: la Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los

³ De acuerdo con Natalio Botana, en América Latina el liberalismo programático fue aquel que trabajó más claramente en torno a la formación de una sociedad civil, acorde con los objetivos del progreso inscritos en las constituciones, mientras que el liberalismo de contorno se dedicó a instituir un marco mínimo de leyes generales con la idea de que la libertad poco a poco se iría asumiendo en el tejido social. Véase el prólogo que hace este autor al libro de Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo xix*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 17.

Tribunales de la Federación, del 23 de noviembre, y la Ley de Libertad de Opinión, Expresión y Prensa, del 28 de diciembre. Con ello quedaron suprimidos los fueros militares y eclesiásticos y, en cambio, se garantizó la libertad de expresión y formación de opinión pública. Durante el gobierno de Ignacio Comonfort fueron expedidos dos decretos, tres leyes y una nueva Constitución. El 25 de junio de 1856 se promulgó la Ley sobre la Desamortización de Bienes de Fincas Rústicas y Urbanas propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, que determinó que todos los bienes inmuebles del campo y de las ciudades que no eran destinados directamente al cumplimiento de sus funciones pasaran a ser propiedad de aquellos que las arrendaban; con ello se pretendía disminuir el poder económico de la Iglesia católica y abonar a una economía moderna. El 27 de enero de 1857 se expidió la Ley Orgánica del Registro del Estado Civil, que estableció en la república el registro para todos los mexicanos. La ley definió como actos del estado civil el nacimiento, el matrimonio, la adopción, la profesión de algún voto religioso y la muerte.

Pero en la nueva Constitución reflejaba las dificultades de tan importantes cambios. Promulgada el 12 de febrero de 1857, ésta iniciaba con la frase: “En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo...” y concluía proclamando: “Dios y libertad”.⁴ La Constitución, si bien avanzaba en el reconocimiento de los derechos individuales, abonando a la construcción de ciudadanía, mantenía un lenguaje más bien moderado respecto a la separación entre el Estado y la Iglesia, pero ya no mencionaba la intolerancia respecto a otros cultos religiosos. Era un documento escueto en la concepción sobre el proceso de secularización, pero marcaba dos grandes diferencias respecto a las anteriores: la católica no era más la religión del Estado mexicano y se asumía el principio de la separación del poder temporal y el religioso.

⁴ Constitución Política de la República Mexicana de 1857, en Manuel Dublán y José María Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, edición oficial, México, 1877, t. VIII, pp. 384-399, en línea: <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>

A pesar de la guerra entre conservadores y liberales, éstos continuaron avanzando en su proyecto modernizador. El 12 de julio de 1859 se publicó la Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero Regular y Secular y Separación de la Iglesia y el Estado, que confirmó la separación de ambos poderes y estableció que pasaban a manos de la nación todos los bienes que el clero hubiese administrado. La Ley del Matrimonio Civil, del 23 de julio, declaró que el matrimonio religioso no tenía validez oficial y, en cambio, definió al matrimonio como un contrato civil con el Estado. Y la Ley Orgánica del Registro Civil, del 28 de julio, con la que se declararon los nacimientos y defunciones como parte del contrato civil con el Estado y el registro de todos los mexicanos se convirtió en requisito para el ejercicio de los derechos civiles.

Hacia el final de la confrontación armada, el 4 de diciembre de 1860, de la Guerra de Reforma, el presidente Benito Juárez promulgó la Ley de Libertad de Cultos, documento fundamental en la construcción del espíritu laico del Estado mexicano de fines del siglo xix y espíritu del contenido del artículo 24 de la Constitución de 1917. La Ley de Libertad de Cultos establecía de forma clara y contundente la manera en que era entendido el principio de laicidad por parte de los liberales en el contexto de una sociedad abrumadoramente católica y en la que la Iglesia había gozado de amplias potestades, pero también reconociendo las aportaciones que ésta había hecho para la construcción de la nación, en los ámbitos social, político y cultural. La nota con la que el Ministerio de Justicia circuló la Ley de Libertad de Cultos argumentaba en favor de la formación de un Estado moderno y del proceso de construcción de ciudadanía, por lo que decía: “Los eternos enemigos de la democracia [habían] impuesto al gobierno el deber de promulgar las Leyes de Reforma, base del programa de la libertad, de la igualdad y del progreso”.⁵ Por ello, abundaba la nota, el gobierno

⁵ En Gloria Villegas y Miguel Ángel Porrúa (coords.), *Entre el paradigma político y la realidad. La definición del papel de México en el ámbito internacional y los conflictos entre liberales y conservadores*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas/LVI Cámara de Diputados, Serie III, Documentos, vol. I, Leyes y Documentos Constitutivos de la Nación, t. 2.

“[...] debe proveer eficazmente a la consolidación de la Reforma, dictando resoluciones adecuadas y previsoras [...]”.⁶

Es decir, en 1860 el gobierno liberal se pronunciaba por desarrollar las bases del principio de la libertad religiosa y garantizarla como parte de una sociedad que aspiraba a la modernidad. El reconocimiento de la libertad de culto era para los liberales la esencia de dicho principio, así como una clara muestra del espíritu laico que debía asumir el Estado mexicano. El liberalismo de la segunda mitad del siglo xix apelaba al respeto y la separación de los ámbitos de competencia del Estado y de la Iglesia católica: una cosa era el ejercicio de la fe y otra la garantía de la igualdad para todas las religiones, que el Estado estaba obligado a proteger. En este sentido, se afirmaba:

Nuestra antigua legislación hizo de la nación y de la Iglesia católica una amalgama funesta, que entre nosotros importaba la renuncia de la paz pública, la negación de la justicia, la rémora del progreso y la sanción absurda de obstáculos invencibles para la libertad política, civil y religiosa [...] Los acontecimientos exigían ya la expedición de una ley que desarrollara el principio de la libertad religiosa [...] cuán urgente era establecer con claridad y precisión los lindes naturales del Estado y de la Iglesia, y arreglar el ejercicio de la libertad religiosa, en términos de que fuese amplia, igual para todos, y por lo tanto sin reservas ni preferencias, y sin más restricciones que las inherentes a toda especie de libertad reconocida por las leyes [...] De la libertad en materia de religión proceden los cultos, como la derivación y la mas generalizada manifestación de ese derecho ejercido por muchos hombres que profesan unos mismos principios religiosos. De consiguiente, la libertad mencionada y su ejercicio gozan de igual protección [...] Como el Estado garantiza la libertad de conciencia, prohíbe a las iglesias, a sus ministros, a las mismas leyes imponer coacción y penas del orden civil en asuntos meramente religiosos.⁷

En el proceso de construcción de un espacio público marcado por el principio de laicidad, la alta jerarquía de la Iglesia católica declaró que el juramento de la Constitución de 1857 era ilícito y detestable.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

Por su parte, el gobierno de la república dejó en claro que no admitiría obligaciones de carácter religioso, ni garantizaría a la Iglesia católica sus antiguos privilegios, porque su tarea era la protección de todos los derechos y la observancia de las leyes. El gobierno también se pronunció porque la práctica de los cultos quedara bajo la salvaguarda de la ley y negó la posibilidad de que el papa, como representante máximo de la Iglesia católica, opinara sobre política interna y cuestionara las leyes de la nación.

En el primer artículo de la ley incluso se reconocía el papel preponderante de la religión católica, pero también se avanzaba en la proclamación de la tolerancia religiosa, resaltando, además, la relevancia del espacio público:

Art. 1. Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás la independencia entre el Estado por una parte y las creencias y prácticas religiosas por otra, y es y será perfecta é inviolable.⁸

La garantía de los derechos individuales y las primeras frases sobre la libertad de conciencia, como elemento clave para la libertad religiosa, quedaron registradas en el artículo 4 de la Ley de Libertad de Cultos, donde se afirmaba:

La autoridad de estas sociedades religiosas y sacerdotes suyos será pura y absolutamente espiritual, sin coacción alguna de otra clase, ya se ejerza sobre los hombres fieles á las doctrinas, consejos y preceptos de un culto, ya sobre los que habiendo aceptado estas cosas, cambiaren luego de disposición. Se concede acción popular para acusar y denunciar á los infractores de este artículo.⁹

Apuntalando la Ley de Libertad de Opinión, Expresión y Prensa, y resaltando el espíritu laico del Estado, la ley de 1860 planteaba en su artículo 5:

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

La manifestación de las ideas sobre puntos religiosos, y la publicación de bulas, breves, rescriptos, cartas pastorales, mandamientos y cualesquiera escritos que versen también sobre esas materias, son cosas en que se gozará de plena libertad, á no ser que por ellas se ataque el orden, la paz ó la moral pública, ó la vida privada, ó de cualquiera otro modo los derechos de tercero, ó cuando se provoque algún crimen ó delito, pues en todos estos casos, haciéndose abstracción del punto religioso, se aplicarán irremisiblemente las leyes que vedan tales abusos, teniéndose presente lo dispuesto en el art. 23.¹⁰

En el artículo 11 de la misma se consignó que el ejercicio de los actos de fe debía realizarse en los templos y se asentó que el poder de la autoridad civil era indispensable para avalar cualquier acto extraordinario en este sentido. Este principio habría de nutrir el contenido del artículo 130 de la Constitución de 1917.

Art. 11. Ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del Distrito y Estados expidieren [...]¹¹

El artículo 17 de la ley de 1860 negaba el tratamiento oficial que solía darse a personas y corporaciones eclesiásticas y, adelantándose a uno de los principales puntos de tensión de la relación entre los ámbitos político y religioso, esta ley declara en su artículo 24:

Aunque todos los funcionarios públicos en su calidad de hombres gozarán de una libertad religiosa tan amplia como todos los habitantes del país, no podrán con carácter oficial asistir á los actos de un culto, ó de obsequio á sus sacerdotes, cualquiera que sea la gerarquía de éstos. La tropa formada está incluida en la prohibición que antecede.¹²

Pero los liberales, y en especial Benito Juárez, reconocían las com-

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

plejidades del proceso modernizador, del cual la secularización era un asunto toral. La construcción de ciudadanía en el México de fines del siglo xix implicaba una discusión más amplia y la vida cotidiana imponía retos y la necesidad de realizar concesiones. En el contexto de las elecciones de diputados, el 14 de agosto de 1867, la Sección 5ª del Departamento de Gobernación del Ministerio de Relaciones Exteriores, a cargo de Sebastián Lerdo de Tejada, dio a conocer la Convocatoria para la elección de los Supremos Poderes. En el párrafo noveno se convocaba a las elecciones de diputados al Congreso de la Unión¹³ y se decía: “Podrán ser electos diputados tanto los ciudadanos que pertenezcan al estado eclesiástico, como también los funcionarios, á quienes excluía el art. 34 de la ley orgánica electoral”.¹⁴ Además, la Sección 2ª del Departamento de Gobernación del Ministerio de Relaciones Exteriores publicó la Circular de la Ley de Convocatoria, en la que se argumentaba por qué razón se había aceptado la participación de los miembros del clero: “Respecto de los eclesiásticos, siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía [...] no parecía razón suficiente para privarlos de él la presunción de que ejercieran una influencia ilegítima para hacerse nombrar diputados, ya porque necesariamente debe confiarse el acierto del nombramiento á la libertad y á la discreción de los electores [...]”¹⁵

Hacia los primeros años del siglo xx, Francisco I. Madero lideró la oposición al régimen dictatorial de Porfirio Díaz y aglutinó una diversidad de demandas que coincidían en la defensa de los valores de la democracia liberal. En el Plan de San Luis, enarbolado por Madero,

¹³ Agosto 14 de 1867, Ministerio de Relaciones. Convocatoria para la elección de los Supremos Poderes, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Colección completa de las disposiciones expedidas desde la Independencia de la República*, t. X, núm. 6 072, México, Imprenta de Comercio, 1878, pp. 44-48.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Agosto 14 de 1867, Ministerio de Relaciones. Convocatoria para la elección de los Supremos Poderes, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Colección completa de las disposiciones expedidas desde la Independencia de la República*, t. X, núm. 6 073, México, Imprenta de Comercio, 1878, pp. 50-56.

no había un pronunciamiento explícito sobre el conflicto religioso, pero su convicción iba en el sentido de que debía respetarse la libertad de conciencia. Madero estaba convencido de la inviabilidad de las Leyes de Reforma¹⁶ e incluso en algunas de sus campañas —como la de Durango— se pronunció en contra¹⁷ y consideraba meritoria la actitud conciliadora del presidente Díaz con relación a la Iglesia, en aras de avanzar en la solución de otros problemas. En su libro *La Sucesión Presidencial*, Francisco I. Madero afirmó: “El general Díaz ha debido emplear mucha habilidad y ser sumamente tolerante empleando la política de conciliación con el clero, que ha dado muy buenos resultados en el sentido de borrar odios antiguos”.¹⁸ Y aunque los católicos no tenían un compromiso explícito por parte del candidato para revertir el proceso de secularización impulsado desde el gobierno, la actitud y pronunciamientos del candidato despertaron importantes expectativas de cambio. Madero triunfó en las elecciones de octubre de 1911 y su gobierno se caracterizó por importantes transformaciones que impactaron la estructura de poder e impulsaron prácticas más democráticas.¹⁹

El ascenso al poder de Francisco I. Madero no implicó la revisión de las Leyes de Reforma,²⁰ pero sí la creación de condiciones mínimas

¹⁶ Raúl González Schmal, “La regulación del fenómeno religioso en la Constitución de 1917, en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México, 2010, p. 221.

¹⁷ José M. Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima, 2006, p. 185.

¹⁸ Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, México, Editora Nacional, 1969, p. 139.

¹⁹ Javier Garcíadiego, “1910: del viejo al nuevo Estado mexicano”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 40-41.

²⁰ Casi un año después de asumir su gobierno, en un discurso pronunciado en septiembre de 1912, el presidente Francisco I. Madero afirmó: “[...] la cuestión religiosa de México está definitivamente solucionada desde hace muchos años”, y un mes después, en octubre del mismo año, advirtió que durante su gobierno: “no se [iban] a tratar cuestiones de re-

para la apertura política, por lo que fue posible el desarrollo —exitoso para su tiempo— del Partido Católico Nacional, que había sido fundado en el mes de mayo y que estaría vigente hasta 1914. Tomando en cuenta el convulso contexto en el que nacía este partido, su fundación era un paso fundamental para un sector del catolicismo que optó por manifestar sus demandas a través de la vía cívico-electoral, aunque los grupos más conservadores siguieron expresando su desilusión por la vía intransigente, pues consideraban que el proyecto maderista no había logrado cohesionar los elementos necesarios para reconstruir la identidad nacional, para la cual la religión católica era un elemento fundamental. Si bien el PCN proponía una solución restauracionista respecto al papel de la religión, no puede decirse que representara una extensión del antiguo partido conservador,²¹ ya que también mostraba signos de apertura respecto a su tradición política y abrazaba los valores republicanos y de la democracia representativa.²²

La fase de la movilización popular de la Revolución Mexicana de 1910 reactivó los sentimientos conservadores de una parte importante de la sociedad.²³ Dicho conservadurismo ya no se basaba en la defensa de la monarquía por oposición a la república, en la reivindicación del régimen colonial o en la defensa a ultranza de los privilegios de la Iglesia católica, pero sí era producto de la oposición a la revolución en sí misma,²⁴ toda vez que ésta era considerada un caos, una crisis de las formas, un ataque a la tradición y una transformación radical del orden social.²⁵ En ese contexto, la convocatoria al Congreso Constituyente de Querétaro, emitida en septiembre de 1916, marcó el inicio

ligión ni las Leyes de Reforma". El discurso se encuentra en Pedro Lamicq, *Madero*, México, Cámara de Diputados, 1958, citado por Raúl González Schmal, *op. cit.*, p. 221.

²¹ Elisa Cárdenas Ayala, "El Partido Católico Nacional: política, religión y estereotipos", *Estudios Jaliscienses*, núm. 58, noviembre de 2004, p. 17.

²² *Ibidem*, pp. 12-13.

²³ Charles Hale, "Emilio Rabasa: liberalismo, conservadurismo y revolución", en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2010, t. II, p. 398.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

de una nueva tensión en el plano jurídico. El Constituyente convocaba a discutir, aprobar o modificar el Proyecto de Constitución reformada que presentaría el presidente Carranza.²⁶ El llamado se sustentaba en el artículo 127 del Título VII, De la reforma de la Constitución, en el que se establecía: “La presente Constitución [la de 1857] puede ser adicionada o reformada”.

El primer mandatario de la nación se dirigió al Constituyente afirmando que presentaba el “proyecto de Constitución reformada” y advirtió que se conservarían “intactos el espíritu liberal” y la forma de gobierno, modificando solamente lo que la hacía “inaplicable”.²⁷ Pero la Constitución promulgada el 5 de febrero de 1917 resultó en esencia un nuevo marco jurídico. En el terreno de la construcción de acuerdos, planteó una nueva tensión: si en el México del siglo xix se había debatido la formación del Estado nacional, en el inicio del siglo xx estaban en discusión los elementos que debían integrar la identidad nacional del México moderno. La nueva Constitución reflejaba la complejidad ideológica y política que había dado vida a la Revolución Mexicana, pero también mostraba que más allá de las diferencias entre proyectos había un anhelo de consolidación de una nación moderna, la cual debía construirse sobre la base de relaciones más igualitarias entre los sectores sociales, con un papel preponderante del Estado y donde los privilegios de la Iglesia católica, como rasgos del viejo régimen, no tenían cabida.

En su alegato público, los líderes católicos apelaron al contenido del artículo 128, del Título VIII, De la inviolabilidad de la Constitución, que planteaba: “Esta Constitución no perderá su fuerza y vigor,

²⁶ Decreto del 14 de septiembre de 1916, arts. 5° y 6°, en Aguirre Berlanga, *Génesis legal de la Revolución constitucionalista. Revolución y reforma*, México, Imprenta Nacional, 1918, edición facsimilar, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre las Revoluciones de México, 1985, pp. 79 y 80, citados en María del Refugio González, “Los nuevos comienzos en la historia del derecho en México (1810-1917)”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 181.

²⁷ *Ibidem*.

aun cuando por alguna rebelión se interrumpa su observancia [...]”.²⁸ Para ellos, después del proceso revolucionario era necesario restaurar la vigencia de la Constitución de 1857, mas no las Leyes de Reforma. De la nueva Carta Magna cinco fueron los artículos que representaron una afrenta más para los católicos: el 3º, que garantizaba la laicidad de la educación pública; el 5º, que negaba la existencia de órdenes monásticas; el 24, que tutelaba la libertad de cultos, pero no hablaba de la libertad religiosa; la fracción II del artículo 27, que regulaba la posesión de bienes por parte de las corporaciones y, por tanto, de la Iglesia católica, y el 130, que negaba la personalidad jurídica a las iglesias.

En particular, el texto del artículo 24 relativo a la libertad de cultos, que recogía el espíritu de la ley de 1860, quedó como sigue:

Art. 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 de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.²⁹

Es imposible reproducir aquí la larga historia de movilizaciones que promovió la jerarquía de la Iglesia católica. Basta decir que la Constitución de 1917 fue desconocida por los prelados mexicanos y que a partir de ese momento, y prácticamente hasta 1940, la vida política nacional transcurrió marcada por una beligerante lucha de los sectores conservadores del catolicismo contra el Estado, que asumió el principio de laicidad, definido desde la segunda mitad del siglo xix.

²⁸ Constitución Política de la República Mexicana de 1857, en Manuel Dublán y José María Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, edición oficial, México, 1877, t. VIII, pp. 384-399, en línea: <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>

²⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero de 1917.

LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO ARGUMENTO DE LA CONTRARREFORMA

Como he dicho en la introducción de este capítulo, pretendo mostrar dos imágenes de dos momentos importantes en la historia de la legislación relacionada con el fenómeno religioso en México, a partir de identificar los rasgos del contexto que hicieron posible pasar de la garantía de la libertad de culto a la tutela de la libertad religiosa. De manera que esta segunda parte la dedicaré a reflexionar sobre los elementos que, entre el final del siglo xx y principios del xxi en México, permitieron una vuelta de tuerca en materia religiosa.

Es necesario iniciar recordando que cuando en 1989 llegó al gobierno Carlos Salinas de Gortari, el proyecto neoliberal del Estado mexicano se perfiló con mayor claridad. En México, como en otras partes del mundo, el ascenso del neoliberalismo económico y el neoconservadurismo social y político que había ocurrido a partir de la segunda mitad de los años setenta³⁰ configuró un proyecto de desarrollo social, económico y político radicalmente distinto del nacionalismo revolucionario que había prevalecido —con matices— a lo largo de las décadas de 1920 y la primera mitad de los años setenta. Para el grupo político en ascenso era fundamental la búsqueda de legitimidad política y apoyo a su programa de gobierno, pues había llegado a la Presidencia de la República envuelto en las denuncias de fraude electoral. En aras de conseguir su legitimación, un eje importante de su estrategia interna fue la interlocución con actores clave de la derecha social, entre los que destacaban la élite empresarial, el Partido Acción Nacional y la élite de la Iglesia católica. Salinas de Gortari hizo un llamado a sus principales aliados para impulsar “el proyecto modernizador” del país, a cambio de nuevos privilegios.

³⁰ Las tendencias neoconservadoras surgieron como reacción a las ideas de la contracultura de izquierda que habían tomado fuerza durante los años sesenta. Los simpatizantes del neoconservadurismo defendieron la superioridad moral de Estados Unidos sobre el resto del mundo e impusieron valores absolutos y una actitud intransigente respecto a los grupos y manifestaciones sociales y políticas alternativas. Encabezaron el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo social y político los gobiernos de Margaret Thatcher

En ese contexto, el presidente de la república convocó a poner al día la relación entre el Estado y las iglesias y en especial con la católica, con la que se estrecharon los lazos con su sector más conservador en México y, por supuesto, con el Vaticano. Una amplia y trascendente reforma en materia religiosa fue promovida por parte de la alta jerarquía de la Iglesia católica y aceptada por el nuevo gobierno, con el argumento de que con relación al fenómeno religioso el Estado moderno era aquel que “ponía al día las leyes”, buscando compaginar su contenido con el de los tratados internacionales.

La reactivación política de la élite de la Iglesia durante el gobierno de Salinas de Gortari ya no respondía a medidas gubernamentales anticlericales o antirreligiosas —como en las primeras décadas del xx—, sino a un nuevo intento del Vaticano y de sus principales jerarcas en México para mejorar su posición frente al Estado, apoyándose en una alianza con la sociedad civil que era cada vez más receptiva al discurso en favor de los derechos humanos. El reclamo de la jerarquía eclesiástica sobre el reconocimiento de los derechos cívicos del clero comenzó a cobrar mayor relevancia, con lo que se buscó trascender la discusión estrictamente relacionada con el principio de laicidad del Estado mexicano, que antaño había quedado restringida al ámbito de la negociación entre la élite de la Iglesia y la élite política. En ese contexto nacional y con el apoyo del papa Juan Pablo II, el Episcopado Mexicano haría llegar al presidente de la república, a la Secretaría de Gobernación y al Congreso de la Unión una serie de consideraciones para modificar la Carta Magna, y en mayo de 1990 el papa sería recibido por el presidente Salinas durante su segunda visita a México, ahora en el marco de relaciones de amplia camaradería.

La argumentación giró en torno a avanzar de “un Estado laico anticlerical —vigente hasta la caída del porfiriato— [pasando por] un Estado laico de corte antirreligioso —que se instaura en la Constitución de 1917— a un Estado laico orientado a la libertad religiosa”.³¹ Ésta, en

en Inglaterra (1979-1985) y de Ronald Reagan en el vecino país del norte (1981-1989), a cuyo amparo cobró forma en América Latina el proyecto neoliberal del Estado.

³¹ Roberto Blancarte, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008, pp. 39-40.

su opinión, correspondía a la concepción moderna del Estado laico, el Estado social, en la que se integran tanto la teoría general de los derechos humanos como los instrumentos internacionales y la esencia de la doctrina social de la Iglesia católica, explícita en la Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*, promulgada por el Concilio Vaticano II.³² En opinión de los impulsores de las reformas, el Estado laico mexicano sólo en forma parcial y relativa respondía al modelo paradigmático del Estado laico de signo positivo, verdadero Estado de libertad en materia religiosa, por lo que había que avanzar hacia un estadio de libertad religiosa plena.³³

La benéfica negociación que la élite de la Iglesia católica logró con la Presidencia de la República quedó de manifiesto el 10 de diciembre de 1991 cuando, después de su Tercer Informe de Gobierno, Salinas de Gortari convocó a promover la nueva situación jurídica de las iglesias bajo los siguientes principios: separación entre el Estado y las iglesias, respeto a la libertad de creencias de los mexicanos y mantener la educación laica en las escuelas públicas. A fines de ese año, el jefe del Ejecutivo Federal haría llegar al Congreso de la Unión, a través de los diputados del PRI, una iniciativa de reformas a la Constitución, la cual fue aprobada siete días después.³⁴ Las reformas constitucionales

³² En la introducción del libro de Jaime Ruiz de Santiago *et al.*, *Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*, se comenta que a mediados de 1989, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana había organizado un ciclo de conferencias bajo el título "Las relaciones Iglesia-Estado-Sociedad: 100 años de relación ambigua", iniciativa en la que participaron analistas como Manuel Ceballos, Roberto Blancarte, Soledad Loaeza y Manuel Olimón. De dicha reunión surgió una comisión permanente dentro del Imdosoc llamada Comisión de Relaciones Iglesia-Estado, misma que a partir de 1992, con la reforma del artículo 130, amplió su tarea y pasó a llamarse Comisión de Libertad Religiosa.

³³ Raúl González Schmal, "Reformas y libertad religiosa en México", en Ruiz de Santiago Jaime *et al.*, *Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999, p. 121.

³⁴ La iniciativa de los priístas fue dictaminada junto con las propuestas que las bancadas del PAN y PRD habían formulado en anteriores legislaturas. Por otra parte, la legislación reglamentaria pertinente fue aprobada en el pleno de la Cámara de Diputados, quien aprobó el dictamen, en lo general, con el voto de 364 diputados, 36 en contra y dos abstenciones. El Senado, en su momento, aprobó la minuta con 47 votos en pro y uno en contra. José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*,

en materia religiosa, que tocaban a los cinco artículos históricamente en disputa, aparecieron publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992,³⁵ y el 15 de julio del mismo año apareció la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que reglamentó las disposiciones constitucionales que habían entrado en vigor en enero.

El centro de la nueva ley fue la creación de la figura de asociación religiosa y el reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias.³⁶ El centro del cambio inició con el levantamiento de las limitantes que existían con la supremacía del orden civil, del Estado sobre las iglesias, que al no tener personalidad jurídica habían carecido, en cuanto organizaciones, de la capacidad de ser titulares de derechos y, consecuentemente, de celebrar cualquier acto jurídico.³⁷ El argumento de 1992 avalaba la posibilidad de otorgar personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas que desearan adquirirla, daba validez a sus órdenes normativos, pero —según argumentaban sus defensores— salvaguardando el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, y la igualdad entre cada una de ellas.³⁸ En la forma, las nuevas directrices mantenían un mínimo de respeto por la definición histórica del principio de laicidad adoptado por el Estado mexicano, pero en los hechos, los cambios de 1992 abrieron las puertas a los críticos de la Constitución y, ahora desde el gobierno, el grupo en el poder comenzó a usarla como instrumento de negociación política. Más allá de las coincidencias que en el plano ideológico podían existir entre el presidente de la república y amplios sectores de la derecha social, lo cierto es que la Constitución y particularmente los cinco artículos en cuestión —3º, 5º, 24, 27 y 130— fueron vistos por la élite de gobierno como carta de negociación de apoyos electorales con la alta jerar-

México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 34-35.

³⁵ Esta publicación puede consultarse en línea: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_121_28ene92_ima.pdf

³⁶ José Luis Lamadrid Sauza, *op. cit.*, p. 35.

³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

quía de la Iglesia y con el PAN. En esos momentos, es decir con la modificación de 1992, el texto quedó como sigue:³⁹

Art. 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de 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.⁴⁰

Mucha agua corrió bajo el puente desde las controvertidas reformas de principios de los años noventa, década que concluyó con una carta abierta con la promesa de reforma del artículo 24 por parte del candidato presidencial del PAN, Vicente Fox, al entonces nuncio apostólico, Leonardo Sandri.⁴¹ Pero definitivamente el ascenso de Acción Nacional al poder, en el año 2000, permitió cerrar la pinza a los grupos conservadores del catolicismo, que desde ese momento avanzaron en la negociación por distintas vías para concretar la modificación al 24 constitucional. Durante su gestión, el número de concesiones para transmitir programas religiosos en canales locales de televisión creció considerablemente y, en especial, en el caso de la Iglesia católica.

Entre 2006 y 2009, diputados de los grupos parlamentarios de los principales partidos políticos presentarían iniciativas de reforma en materia religiosa.⁴² Tan clara fue la nueva embestida de los

³⁹ Los cambios al texto del artículo 24 pueden verse en el cuadro 1, págs. 236 y 237.

⁴⁰ *Diario Oficial de la Federación*, reforma del 28 de enero de 1992.

⁴¹ El documento puede consultarse en *La Jornada*, 30 de abril de 1999.

⁴² El 4 de enero de 2006, el diputado Federico Döring Casar, del Grupo Parlamentario del PAN, presentó la iniciativa con Proyecto de Decreto para reformar el primer párrafo y derogar el párrafo tercero del artículo 24 de la Constitución. El 14 de noviembre de 2009, el diputado Víctor Hugo Círiga Vázquez, integrante del Grupo Parlamentario del PRD, presentó ante el pleno la iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman los artículos 3°, 4°, 5°, 24, 40, 115 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Para el diputado perredista, su propuesta tenía el objetivo de trascender las propuestas realizadas en defensa del Estado laico entre 2006 y 2008 y buscaba fortalecer

sectores conservadores del catolicismo y su alianza con la élite del poder que, desde 2006, de manera paralela los defensores del Estado laico en la Cámara de Diputados impulsaron una iniciativa para reformar los artículos 40 y 115 de la Constitución.⁴³ En febrero de 2007, veinticuatro organizaciones civiles de desarrollo y promoción de los derechos humanos demandaron a la recién instalada Junta de Coordinación Política de la CXI Legislatura de la Cámara de Diputados una reforma al artículo 40, para incluir la laicidad en la definición de la república, esto como uno de los puntos de la agenda ciudadana que venían elaborando con los candidatos a la Presidencia de la República y al Congreso.⁴⁴ La discusión en torno a la reforma del artículo 40 se llevó a cabo en dos reuniones entre legisladores, académicos y organismos de la sociedad civil, como el Foro Interclesiástico Mexicano, Católicas por el Derecho a Decidir y el grupo de Información y Reproducción Asistida.⁴⁵ En el contexto de la contienda presidencial de 2006, el también panista Felipe Calderón, candidato a la Presidencia de la República en esos comicios, renovó la promesa de reforma. Además, durante su gobierno permitió la permanente violación del principio de laicidad por parte de funcionarios de alto nivel y la injerencia de la Santa Sede, con motivo del proceso por el que se despenalizó el aborto en el Distrito Federal, antes de las doce primeras semanas de embarazo.⁴⁶

La complejidad y conflictividad del debate hizo que también los sectores progresistas de la Cámara de Diputados reaccionaran ante la

los rasgos de laicidad que están contenidos en la Constitución, de tal suerte que las instituciones democráticas no vean amenazadas su pluralidad y tolerancia.

⁴³ El 9 febrero de 2006, el diputado Rafael García Tinajero, del Grupo Parlamentario del PRD, presentó una iniciativa con Proyecto de Decreto para reformar los artículos 40 y 115 de la Constitución, según la cual, se decía, “es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república laica, representativa, democrática, federal...”

⁴⁴ Miguel Concha, “República laica”, *La Jornada*, 31 de marzo de 2012.

⁴⁵ Ruperto Patiño Manffer, “La reforma del artículo 40 constitucional”, en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/28.pdf>

⁴⁶ Véase Tania Hernández Vicencio, “El Partido Acción Nacional en la lucha por la no despenalización del aborto en el Distrito Federal, *Andamios*, vol. 8, núm. 15, enero-abril de 2011, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 367-395.

embestida conservadora. De tal suerte que, el 11 de febrero de 2010, la mayoría del Congreso de la Unión aprobó la reforma al artículo 40 de la Constitución para establecer la laicidad como principio definitorio del Estado mexicano. La discusión se realizó con base en varias iniciativas de reforma presentadas por los diputados del PRI Alfonso Izquierdo Bustamante y César Augusto Santiago; Rafael García Tinajero y Víctor Hugo Círigo del PRD, y Elsa Conde, de donde se llegó a la propuesta de adicionar al texto del artículo 40 el término *laico*. Tras un importante debate, se resolvió que era ineludible la responsabilidad republicana de elevar a rango constitucional, en el artículo citado, el carácter laico del Estado y se argumentó que con ello se evitaría que los valores o intereses religiosos se erigieran en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos, de ahí que en las discusiones que se susciten en los órganos del Estado deba prevalecer el principio de laicidad. El texto validado en el Senado el 6 de noviembre de 2012, mismo que pasó a ser discutido en los congresos locales, quedó como sigue:

Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.⁴⁷

Ahora bien, el camino para la reforma del artículo 24 quedaría allanado cuando el 10 de junio de 2011 se concretó el cambio al artículo 1° del Título Primero y Capítulo Primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que pasó de tutelar las garantías individuales a procurar las Garantías Individuales y los Derechos Humanos. En ese escenario, en el mes de diciembre de ese año iniciaría un nuevo debate por parte de varios miembros de las fracciones parlamentarias del PRI y del PAN en torno a la necesaria modificación del artículo 24 constitucional.

⁴⁷ Diario *Reforma*, 12 de febrero de 2010, Sección Nacional, p. 2.

La iniciativa de ley para reformar el artículo 24 ya había sido presentada desde el 18 de marzo de 2010 por parte del diputado priísta José Ricardo López Pescador. El argumento central era la búsqueda de la consolidación de un “Estado constitucional democrático de derecho”, en el que el derecho a la libertad religiosa tenía una trascendencia jurídica por las siguientes razones: a) porque la libertad religiosa es uno de los derechos humanos; b) porque se trata de equiparar el tratamiento jurídico del acto social religioso, como ha sido tratado en otras sociedades occidentales y como lo marcan los tratados internacionales, como el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (artículo 18), la Convención Americana sobre Derechos Humanos (artículo 12), la Convención sobre los Derechos de la Niñez (artículo 14), la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (artículo 5), la Convención Interamericana para Prevenir, Suprimir y Erradicar la Violencia contra la Mujer (artículo 4) y la Convención sobre los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios (artículo 12).

Una vez retomada la discusión en 2011 y con el apoyo explícito de la alta jerarquía de la Iglesia católica y sus principales grupos de laicos, en el mes de marzo de 2012 el diputado Pescador volvió a someter a la Cámara de Diputados su propuesta de reforma del artículo 24. En ésta se intentaba sustituir la expresión de libertad de creencias por la de libertad religiosa,⁴⁸ destacando como parte del argumento que, conforme a las fuentes de derecho positivo, la libertad religiosa posee ciertos elementos constitutivos reconocidos internacionalmente. El razonamiento del diputado iba en el siguiente sentido:

1. La libertad de conciencia, que comprende el derecho a profesar en público o en privado la creencia religiosa que libremente se elija o simplemente no profesar ninguna; a cambiar o abandonar una confesión y a manifestar las propias creencias o la ausencia de las mismas.

⁴⁸ De la Comisión de Puntos Constitucionales: Proyecto de decreto que reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a cargo del diputado José Ricardo López Pescador, del grupo parlamentario del PRI, en línea: <http://www.diputados.gob.mx/articulo24/docs/anexo3.pdf>

2. La libertad de culto, entendido como conjunto de actos y ceremonias a través de los cuales la persona rinde homenaje y celebra a una entidad superior.
3. La libertad de difusión de los credos, ideas u opiniones religiosas, mediante la que las personas pueden manifestar sus convicciones en formas diversas, desde reuniones privadas hasta públicas, pasando por la creación de centros educativos de formación religiosa y comunicación pública colectiva por medios electrónicos; específicamente este derecho transita y, por tanto, debería sujetarse a las mismas reglas que la libertad de expresión, cuya única restricción es respetar los demás derechos fundamentales de la persona o el individuo.
4. El derecho a la formación religiosa de los miembros de una iglesia, grupo o comunidad religiosa se traduce en el derecho a educar religiosamente.
5. El derecho a la educación religiosa, que consiste en la facultad y libertad de los padres para educar a sus hijos conforme a sus convicciones religiosas.
6. El derecho de asociación religiosa, que consiste en que toda persona tiene derecho a fundar asociaciones de carácter religioso o integrarse a las ya existentes.⁴⁹

Se trataba, en su opinión, de consolidar el concepto de Estado laico en sentido positivo ligado en forma indisoluble al derecho de libertad religiosa, lo que requería el reconocimiento de este derecho para su vigencia plena, así, era necesario que estos conceptos se incorporaran al texto constitucional ateniéndose a las convenciones internacionales, de forma que no pudieran ser cambiados o modificados por el órgano legislativo federal, sino únicamente por el Constituyente Permanente.⁵⁰

Sobre las dimensiones destacadas por el diputado hay que decir que la primera comenzó a practicarse desde la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari, quien invitó a los altos jerarcas de la Iglesia católica a dicho acto republicano, pero con mayor claridad desde que el PAN llegó al gobierno federal en el 2000. Además, se ha apelado a la libertad de conciencia para los servidores públicos, con relación a las políticas públicas de salud, pues algunos médicos en el Distrito Federal han justificado su negativa a practicar un aborto por atentar contra

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

sus derechos como católicos. La segunda dimensión refrenda la posibilidad de que un funcionario público exprese sus creencias religiosas, pero sobre todo de que pueda asistir con mayor normalidad a cualquier acto de culto, sin ser objeto de cuestionamiento respecto a la diferenciación que debe existir entre la profesión de su fe y sus responsabilidades públicas.

La tercera, cuarta y quinta dimensiones relativas a las funciones de formar, educar y transmitir un credo insisten en el derecho de los padres a decidir sobre el tipo de educación que reciban sus hijos y, en este sentido, a demandar la enseñanza de una religión determinada en la escuela pública. Con estas dimensiones además se toca el asunto de la posesión de medios de comunicación masiva como el instrumento de transmisión de un credo —demanda que se viene articulando desde mediados de los años ochenta—, así como la consolidación de las capellanías castrenses en las que la Iglesia viene trabajando por lo menos desde la década de los noventa. Finalmente, la sexta dimensión alude a la búsqueda de mayores espacios de representación ciudadana, a través, por ejemplo, de la formación de asociaciones religiosas, las cuales se vuelven actores políticos importantes en momentos electorales. Se sabe que la Iglesia católica está también interesada en obtener apoyo económico por parte del gobierno federal, como sucede en otros países de América y Europa, como Brasil, Colombia, Perú, Alemania, España o Austria. El esquema que se ha tratado de consolidar en México desde tiempo atrás es a través del sistema tributario, concretamente vía el impuesto religioso.

En la segunda presentación de la iniciativa por parte del diputado López Pescador, la Comisión de Puntos Constitucionales, que estaba integrada por 30 legisladores: 14 del PRI, 9 del PAN, 5 del PRD, 1 del PVEM y 1 del PT, coincidió en varios de los argumentos del legislador y emitió un dictamen en sentido positivo. Las principales consideraciones de la Comisión fueron las siguientes:

- a) En el artículo 1º de la Constitución, los derechos humanos se interpretan de conformidad con los tratados internacionales. Por lo que resulta necesario

adecuar el contenido de las disposiciones fundamentales, a fin de armonizar el marco jurídico.

- b) La Comisión coincide con la iniciativa en que la libertad religiosa es el complemento necesario del Estado laico. Éste no ignora la religiosidad del pueblo manifestada en la diversidad de creencias, la asume como un hecho social o cultural que toma en cuenta al momento de legislar o gobernar, para que la norma tenga eficacia. El Estado constitucional democrático es laico porque respeta la libertad de conciencia y de religión. Y agrega que, con la finalidad de ser consecuentes con la reforma aprobada al artículo 40, y respetar el contenido de los pactos internacionales de los que México es parte, se propone reformar el artículo 24 con el fin de reconocer expresamente la libertad religiosa en los mismos términos en que la reconocen y protegen los tratados de derechos humanos vigentes, especialmente el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
- c) La comisión valoró la posibilidad de avanzar en la materia de forma prudente, hasta donde las condiciones actuales y los compromisos de los grupos parlamentarios lo permitieron, toda vez que la libertad religiosa implica otros temas, sobre los que se debatirá en el futuro. Como por ejemplo, la libertad de conciencia en materia religiosa, la libertad de culto, la libertad de difusión de los credos, el derecho a la formación religiosa de los miembros de una iglesia, el derecho a la educación religiosa, el derecho a la asociación religiosa y la objeción de conciencia, que ha merecido una propuesta de la Conferencia del Episcopado Mexicano a ampliar su ámbito cuando la conciencia entra en conflicto ante posibles disposiciones legales en el campo de la salud, la biotecnología, la administración pública, en los medios de comunicación y en la labor educativa.⁵¹

El texto que la Comisión envió al pleno de la Cámara fue el siguiente:

Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho a practicar individual o colectivamente, tanto en público como en privado, las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no cons-

⁵¹ Dictámenes a Discusión y Votación de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales y de Estudios Legislativos, que contiene proyecto de decreto por el que se reforma el primer párrafo del artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en línea <http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=13893>

tituyan 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.

[...]

[Se deroga]⁵²

En el pleno de la Cámara de Diputados se hicieron las siguientes reservas a la propuesta: se pidió que se incluyera la idea de la libertad de convicciones éticas y la libertad de convicciones filosóficas. Se aclaró que ninguna asociación religiosa o iglesia debía gozar de privilegios. Se estableció la igualdad jurídica entre personas con una confesión religiosa, ateos y agnósticos. Se hizo la diferencia entre los actos de culto público, ordinarios y extraordinarios. Se hizo referencia a la necesidad de conducir las relaciones diplomáticas con Estados o gobiernos teocráticos a partir del contenido del artículo 130. Finalmente, después de una amplia discusión, sólo fue retomado el tema de las convicciones éticas y se incorporó la diferenciación relativa a los actos de culto.⁵³ La propuesta de reforma votada en la Cámara de Diputados y enviada al Senado fue la siguiente:

Art. 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 de 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. 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.⁵⁴

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Adrián Cerón, "Reforma al artículo 24, la libertad ausente", en Elio Masferrer Kan (comp.), *Estado laico y contrarreforma al 24 constitucional*, México, ALER/Libros de la Araucaria/Universidad Autónoma de Querétaro, 2013, p. 59.

⁵⁴ *Ibidem*.

Ya en el Senado, las fracciones parlamentarias de los distintos partidos se vieron obligadas a realizar varias reuniones de discusión con expertos en historia de la Iglesia católica en México y el tema de la laicidad, así como con representantes de la sociedad civil.⁵⁵ Estos encuentros entre grupos tan heterogéneos fueron posibles por la intervención del Foro Intereclesiástico Mexicano, en los cuales se expresó el rechazo a la reforma del 24, su anticlericalismo y se denunciaron las pretensiones de la alta jerarquía de la Iglesia católica de imponer sus intereses desde la cúpula del poder.⁵⁶ Desde que comenzó a cabildarse la reforma en el Congreso de la Unión, algunos dirigentes de las iglesias evangélicas, los grupos masones y varios miembros de organizaciones de la sociedad civil en defensa del Estado laico se manifestaron contra la reforma, argumentando que ésta favorecía esencialmente a la Iglesia católica y vulneraba un principio fundamental del Estado mexicano. Pero las expresiones de descontento fueron creciendo cuando la iniciativa fue turnada a los congresos locales. En especial destacó la publicación de un documento en la prensa nacional, donde se mostraba la alianza entre pentecostales, evangelistas y adventistas; el desplegado fue acompañado por manifestaciones en más de treinta ciudades del país,⁵⁷ de estados como Campeche, Veracruz, Tabasco, Quintana Roo, Guanajuato, Nuevo León, Puebla y el Distrito Federal.⁵⁸

⁵⁵ Según Bernardo Barranco, lo que apreciamos durante el proceso de cabildeo de la reforma es el renacimiento de un “nuevo clericalismo”, como de un “anticlericalismo”, como rasgo del nuevo siglo. Bernardo Barranco, “Neoanticlericalismo en México”, *La Jornada*, México, 1° de febrero de 2012.

⁵⁶ Bernardo Barranco, “Las batallas por el artículo 24 de la Constitución”, en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/politica/023a1pol> (29 de agosto de 2012).

⁵⁷ Elio Masferrer Kan, “El impacto sociopolítico y cultural de los cambios al artículo 24 constitucional”, en Elio Masferrer Kan (comp.), *Estado laico y contrarreforma al 24 Constitucional*, México, ALER/Libros de la Araucaria, Universidad Autónoma de Querétaro, 2013, p. 20.

⁵⁸ Algunos titulares de prensa que dieron cuenta de este proceso son “Iglesias marchan en contra del artículo 24”, en: http://www.campeche.com.mx/noticias/campeche_noticias/iglesias-marchan-en-contra-del-articulo-24-en-riesgo-educacion-laica/44612 (26 de noviembre de 2012). “Se suman a marcha contra reforma al Estado laico”, en: <http://www.>

El 14 de marzo de 2012, el Senado aprobó las modificaciones a los artículos constitucionales 24 y 40. La negociación entre los impulsores y los opositores de los cambios al artículo 24 constitucional consistió en aprobarla en paquete con las modificaciones al artículo 40 y enviar ambas iniciativas a los congresos locales. Finalmente, como he dicho en la introducción de este trabajo, el 19 de junio de 2013, después de un largo proceso por las legislaturas locales, el Congreso de la Unión realizó la declaratoria de reforma al 24 constitucional, en medio de una fuerte controversia no sólo de los defensores del Estado laico, sino especialmente por parte de los líderes de las iglesias minoritarias, que consideraron que la reforma restituía viejos privilegios a la Iglesia católica, como credo de la mayoría de la población, y no garantizaba la equidad para el resto de las religiones.

COMENTARIOS FINALES

Avanzar en el proceso de conceptualización y legislación sobre el principio de laicidad del Estado mexicano llevó a la élite política liberal más de cincuenta años, desde la promulgación de la Ley de Libertad de Cultos de 1860 hasta la promulgación de la Constitución de 1917. Estos cincuenta y siete años constituyeron un momento clave de la construcción de un Estado laico y de la producción de condiciones mínimas para avanzar en el proceso de secularización de la sociedad y del espacio público. Revertir este proceso ha llevado a los grupos

el-periodico.com.mx/noticias/se-suman-a-marcha-contra-reforma-al-estado-laico/ (31 de enero de 2012). “Evangélicos mexicanos rechazan reforma al artículo 24 de la Constitución”, en: <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/iglesiaestado/2012/02/evangelicos-mexicanos-rechazan-reforma-al-articulo-24-de-la-constitucion.html> (2 de febrero de 2012). “Rechaza Foro Intereclesiástico Mexicano reforma aprobada en el Senado sobre el artículo 24 constitucional”, en: <http://fim.org.mx/?p=320> (30 de marzo de 2012). “Masones exigen al Congreso del Estado votar en contra de la reforma al artículo 24”, en: http://www.alcalorpolitico.com/informacion/masones-exigen-al-congreso-del-estado-votar-en-contra-de-la-reforma-al-articulo-24-106823.html#_UZ-uDUpZ5-g (2 de enero de 2013).

CUADRO 1
EVOLUCIÓN DEL TEXTO DEL ARTÍCULO 24 CONSTITUCIONAL

Redacción del artículo 24 en la Constitución de 1917

Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de 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 de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.

Redacción del artículo 24 después de la reforma de enero de 1992

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.

Redacción de la propuesta de reforma del artículo 24 (enviada por el diputado priísta José Ricardo López Pescador el 18 de marzo de 2010)

Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar, o no tener ni adoptar, la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas, la difusión y la enseñanza, siempre que no constituyan un delito o una falta sancionado por la ley.

[...]

[Se deroga]

Sin contravenir lo prescrito en el artículo 3° de esta Constitución, el Estado respetará la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Redacción definitiva del artículo 24 después de haber sido aprobada por el Congreso de la Unión, en abril de 2012 y enviada a los congresos locales para su discusión y aprobación. De obtener la mayoría más uno de la votación en las legislaturas estatales, éste será el contenido de dicho artículo en la Constitución Federal

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 de 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.

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.

Elaboración propia, con información del *Diario Oficial de la Federación* y la *Gaceta Parlamentaria*.

católicos conservadores apenas veinte años, desde 1992 cuando fue reconocida la personalidad jurídica a las iglesias, hasta 2012 cuando se aprobó en el Congreso de la Unión una iniciativa de reforma del artículo 24 de la Constitución, relativo a la libertad de cultos, pretendiendo instituir constitucionalmente la libertad religiosa.

La gran paradoja que muestra la discusión de antaño y la actual es que el argumento central de la clase política (que incluye la élite de gobierno, la élite de los partidos y la élite eclesiástica) es la demanda de libertad religiosa como base del proceso de modernización del Estado nacional y de las relaciones sociales. No obstante, los rasgos del discurso que hacen la diferencia práctica son esencialmente dos: primero, en el siglo xix, la élite liberal había logrado consolidar su poder ideológico y político; en el siglo xxi, en cambio, la élite conservadora ha recuperado su liderazgo en la mayoría de los campos de la vida pública. En el México de antaño, el argumento se centraba en la de-

fensa de las libertades individuales sobre los privilegios de las corporaciones, esencia del discurso del liberalismo político; ahora se argumenta a partir de los derechos humanos, en tanto visión del siglo xx y, particularmente en la noción de los derechos humanos de última generación, que, como visión del siglo xxi, incluye la discusión sobre la libertad religiosa como esencia del moderno Estado social.

ALGUNAS FUENTES SOBRE SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD

SECULARIZACIÓN

BIBLIOGRÁFICAS

- ALCALÁ ALVARADO, Alfonso, 2010, "El Patronato, una cuestión vital para la libertad de la Iglesia mexicana (1821-1845), en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro, 1996, *Libre pensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, España, Universidad Pontificia.
- BARBERO, Jesús Martín, 1995, "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático", *Diálogos*, núm. 41, pp.71-81.
- BASTIÁN, Jean-Pierre, 2004, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana, 2001, *Clérigos virtuosos e instruidos: proyecto de reforma del clero secular en un obispo mexicano*, Zamora, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán.
- BERICAT ALASTUEY, Eduardo, 2008, "Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 121, pp.13-53.
- BILBAO ALBERDI, Galo, 2007, *La laicidad en los nuevos contextos sociales: estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae.
- BLANCARTE, Roberto, 1992, "Modernidad, secularización y religión en el

- México contemporáneo”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, UIA.
- BOFF, Leonardo, 1976, *Vida religiosa y secularización*, Colombia, Confederación Latinoamericana de Religiosos.
- CAGÜEÑAS ROZO, Diego, 2009, “Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro”, *Revista de Estudios Sociales*, Colombia, Universidad de Los Andes, núm. 34, pp.123-134.
- CALVO ISAZA, Óscar y Mayra Parra Salazar, 2012, *Medellín (Rojo). Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín, Planeta.
- CÁRABE LÓPEZ, Ana María, 2001, *Como Dios manda. Las ideas monárquicas en el proceso de formación del Estado mexicano, 1808-1821*, México, IIH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- CARBAJAL LÓPEZ, David, 2013, *Catolicismo y sociedad, nuevas miradas, siglos XVII-XXI*. México, Universidad de Guadalajara/CULagos/Miguel Ángel Porrúa.
- CASANOVA, José, 2000, *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bolonia, Il Mulino.
- , 2007, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, UAM-AEDRI.
- CONNAUGHTON, Brian, 2001, *Dimensiones de la identidad patriótica*, México, UAM-Miguel Ángel Porrúa.
- , 2010, *Entre el llamado de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- y Carlos Rubén Medrano (coords.), 2010, *Dios, religión y patria: intereses, luchas e ideales sociorreligiosos en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de San Luis.
- COX, Harvey, 1973, *La Ciudad Secular*, Barcelona, Península.
- , 1990, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Nueva York, Macmillan.
- DANIELOU, Jean, 1973, *Iglesia y secularización*, España, Edica.
- DI STEFANO, R., 2011, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, *Quinto Sol*, vol. 15, núm. 1.

- DOBBELAERE, Karel, 1971, *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Dirección de Investigación y Posgrado-UIA.
- DONATELLO, Luis, 2011, “¿Secularización de la religión y sacralización de la empresa? Estudio de trayectorias de empresarios y altos gerentes católicos en la Argentina”, *Revista Argentina de Sociología*, vols. 8-9, núms. 15-16, pp. 37-52.
- DONOSO-MALUF, Francisco, 2008, “El porvenir de una des-ilusión: hacia un examen pluriaxial de la secularización”, *Teología y Vida*, núm. 4, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 799-835.
- DUQUOC, C., 1973, *Ambigüedad de los teólogos de la secularización*, Bilbao.
- ESTRADA, Juan A., 2006, *El cristianismo en una sociedad laica: cuarenta años después del Vaticano II*, España, Desciée de Brouwer.
- FAZIO, Mariano, 2009, *De Benedicto XV a Benedicto XVI: los papas contemporáneos y el proceso de secularización*, España, Rialp.
- FOFFANI, Enrique, 2010, *Controversias de lo moderno la secularización en la historia cultural latinoamericana*, Argentina, Katatay.
- FONSECA LANDA, Cecilia. 2010. *Las cofradías en Querétaro: de la secularización parroquial a la secularización de bienes, 1750-1870*, México, El Colegio de México.
- GALEANA, Patricia, 2010, *Secularización del Estado y la sociedad*, Senado de la República, LXI Legislatura, México, Siglo XXI.
- GALLEHAN, D., 1973, *El debate sobre la Ciudad Secular*, Bilbao, Mensajero.
- GARCÍA SOTO, Eduardo, 2003, *Caminos de la secularización: un acercamiento al caso de la Ciudad de México*, México.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, 2010, *Poder político y religioso, México siglo XIX*, t. I y II, México, LXI Legislatura Cámara de Diputados/UIS/Imdosoc/Miguel Ángel Porrúa.
- GARMA, Carlos, 2001, “Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada”, *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, núm. 36, Universidad La Salle, pp. 79-92.
- GAYTÁN ALCALÁ, Felipe, 2010, “Cruce de caminos, divergencia de horizontes: laicidad, secularización y conservadurismo en México”, en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila.

- GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis, 2003, *Cristianismos y secularización: como vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae.
- HABERMAS, Jürgen, 2008, *Entre razón y religión de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEREDIA, José María, 1992, "Estado política y secularización en México", *Sociología*, Revista del Departamento de Sociología, núm. 19, México, pp.143-157.
- HOPENHAYN, Martín, 2000, "Nueva secularización, nueva subjetividad: el descentramiento del trabajo y de la política", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 5, Bogotá, Universidad de los Andes.
- IBARRA GONZÁLEZ, Ana Carolina, 2010, "De garantías, libertades y privilegios. El clero frente a la consumación de la Independencia", en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- JUÁREZ MENDOZA, Adalberto, "Cultura, modernidad cultural, secularización y reconocimiento", *Signos Filosóficos*, núm. 10, UAM-I, pp. 185-210.
- JUDD, Elizabeth y Fortunato MALLIMACI (coords.), 2010, *Cristianismos en América Latina: tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, Clacso.
- KOSSELLECK, Reinhart, 2003, *Aceleración, prognosis y secularización*, España, Pre-Textos.
- LAMEIRAS OLVERA, José, 1983, "El proceso secular de una etnia: el caso de Tuxpan, Jalisco", *Relaciones*, vol. 4, núm.15, pp. 5-28.
- LEGORRETA, José de Jesús, 2013, *Modernidad, secularización e Iglesia en América Latina; los obispos latinoamericanos y el cambio cultural*, México, UIA.
- (coord.), 2010, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, UIA.
- LEMPÉRIÈRE, Annick, 2013, *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LLANO, Alejandro, 2012, "Dialéctica de cristianismo y secularización", *Tópicos*, *Revista de Filosofía*, núm. 42, Universidad Panamericana, pp. 125-144.
- MARRAMAO, Giacomo, 1989, *Poder y secularización*, España, Península.

- , 1998, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, España, Paidós.
- MARTÍNEZ ASSAD, C., (coord.), 1992, *Religiosidad y política en México*, México, UIA.
- , 1995, *A Dios lo que es de Dios*, México, Editorial Aguilar.
- MATA SALAZAR, Miguel Ángel, 2006, "Secularización y comunicación de la política en México", *El Cotidiano: Revista de la realidad mexicana actual*, vol. 21, núm.140, México: DE-UAM-A, pp. 37-48.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita, Óscar MAZÍN y FRANCISCO MORALES, 2010, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España la pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE-UNAM.
- MIRANDA, Lida, 2007, "La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina; religión, modernidad y secularización", *Historia Mexicana*, núm. 4, vol. LVI, El Colegio de México, pp. 1393-1426.
- MONCADA CERÓN, Jesús Salvador, 2012, "Reflexión teológica sobre la Secularización", *Revista del Centro de Investigación*, núm. 37, vol. 37, Universidad La Salle, pp.123-134.
- MORALES VALERIO, Francisco, 2010, "Los franciscanos y la Independencia", en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- MORENO CHÁVEZ, José Alberto, 2013, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México.
- NAISHTAT, Francisco, 2000, *Es y debe en la política secularizadora: Hobbes, Kant y Habermas*, Buenos Aires, Clacso-Universidad de Buenos Aires.
- NÚÑEZ ARANCIBIA, Rodrigo Christian y Oriel GÓMEZ MENDOZA, 2010, *Estudios comparados de los procesos de secularización y normatividad en las regiones de México y Latinoamérica*, México, FH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- O'DOHERTY, Laura, 2008, "La Iglesia católica frente al liberalismo", en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- OLANO GARCÍA, Alejandro, 2008, "Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión de Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas *Dikaion*", vol. 22, núm. 17, pp. 349-353.

- OLIVERA SEDANO, Alicia, 1966, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*. México, INAH.
- PARKER, Cristian (ed.), 2012, *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*, Chile, Universidad de Santiago de Chile/ACSRM.
- PEÑA HERNÁNDEZ, Gustavo, 2010, "La participación de los eclesiásticos novohispanos en la Constitución de Cádiz 1810-1812", en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- PEÑA RUIZ, Henri, 2002, *La laicidad: una explicación para comprender: un ensayo para reflexionar*, México, Siglo XXI.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, 1993, *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, FFL-UNAM.
- PÉREZ-RAYÓN ELIZUNDIA, Nora, 2005, *Modernización y secularización. La Ciudad de México en el porfiriato (1876-1911)*, México, Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-A, núm. 31, pp. 71-90.
- PIERRE, Jean, 1998, "La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX", *Memoria del I Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/Condumex, pp. 423-435.
- PIHO, Virve, 1981, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, INAH.
- RAMÍREZ BONILLA, Juan José, 2005, *Para el uso crítico de los conceptos de secularización, cambio social y globalización*, México, El Colegio de México.
- RODRÍGUEZ FORERO, Jaime, 1970, *Educación católica y secularización en Colombia*, Colombia, Confederación Interamericana de Educación Católica.
- RODRÍGUEZ KURI, Ariel, 2007, *Urbanización y secularización en México: temas y problemas historiográficos, México en tres momentos: 1810-1910-2010: hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana: retos y perspectivas*. México, IHH-UNAM.
- SAVARINO, Franco y Andrea MUTOLO (coords.), 2006, *Del Conflicto a la Conciliación. Iglesia y Estado en México*, México, El Colegio de Chihuahua-AHCALC.

- SCHOLEM GERSHOM, Gerhard, 2006, *Hay un misterio en el mundo: tradición y secularización: Una conferencia, un diálogo*, España, Trotta.
- SETIÉN ALBERRO, José María, 2010, *Laicidad del Estado e Iglesia*, México, PPC.
- SOLIS, Yves y Franco SAVARINO (coords.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina*, México, ENAH-INAH-Conaculta.
- SOTO GARCÍA, Eduardo, 2010, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, UIA.
- STAPLES, Anne, 2009, "El miedo a la secularización o un país sin religión: México 1821-1859", *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos-UIA, pp. 273-290.
- TRAFFANO, Daniela, 2001, *Indios curas y nación: La sociedad, indígena frente a un proceso de secularización Oaxaca siglo XIX*, España, Torino, Otto Editore.
- VAN BUREN, P., 1968, *El significado secular del Evangelio*, Barcelona, Península.
- VÁZQUEZ PALACIOS, F., 2007, *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, CIESAS.
- VÁZQUEZ SALGUERO, David Eduardo, 2002, *Un matrimonio post mortem a principios del porfiriato: el proceso de secularización y la búsqueda de la legalidad*, México, El Colegio de San Luis.
- VERGARA ACEVES, Jesús, 1971, *La secularización como problema de las instituciones cristianas*, México.
- , 1992, *Cien años de doctrina social*, México, Departamento de Ciencias Religiosas, UIA.
- WILLIAMS, Edward J., 1975, *Secularización, integración, racionalización: algunas perspectivas del pensamiento latinoamericano*, Venezuela, Centro de Información, Documentación y Análisis Latinoamericano.
- WILSON, Bryan, 1969, *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor.
- XIRINACS, Lluís M., 1968, *Secularización y cristianismo*, España, Nova Terra.

FUENTES DIGITALES

- ARROYO MILLÁN, "La fuerza de la religión y la secularización en Europa", en línea: <http://eprints.ucm.es/5864/1/224-32-ANALISIS.pdf>

- BLANCARTE, Roberto, "Laicidad y secularización en México" en Alma Dorantes González, *Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- DORANTES GONZÁLEZ, Alma, *Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- , "Norberto Rivera: México debe frenar la secularización", en Alma Dorantes González, "Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX", en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- FAJARDO ORTIZ, Guillermo, "México 1861. Perspectiva histórica de la secularización de los hospitales" en Alma Dorantes González, *Lectores Católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- FAZIO, Mariano, "Secularización y crisis de la cultura de la Modernidad", http://www.univforum.org/pdf/375_Fazio_Seculariz_1001_ESP.pdf
- GALEANA, Patricia, "La secularización del Estado y de la sociedad" en Alma Dorantes González, *Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*, <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- GARZÓN, Iván, "Argumentos laicos para una revisión de la secularización: una lectura desde los derechos humanos", en línea: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/17488/1/ContentServer.pdf>
- LUGO OLÍN, Concepción, "Del púlpito a las tribunas. El proceso de secularización en el discurso de la muerte 1760-1867", en Alma Dorantes González, *Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- MARTÍ HUETE, Felipe, "El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización.", en línea: <http://hera.ugr.es/tesisugr/16726765.pdf>
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos, "El proceso de secularización en México" en Alma Dorantes González, *Lectores católicos, secularización y protestan-*

- tismo en el siglo XIX, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicaciones/period/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>
- MEDINA RODRÍGUEZ, Luis Carlos, “Historia de la secularización”, en línea: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/descargas/grafia/secular.pdf
- PIÑÓN GAYTÁN, Francisco, “Modernidad, secularización y estado laico”, en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3100/7.pdf>
- RIVERA GARCÍA, Antonio, “La secularización después de Blumenberg”, en línea: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/numeros/11-12/11-12-04.pdf>
- SOLSONA QUILIS, Héctor, “Dialéctica de la pérdida de sentido”, en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/secular.pdf>
- STAPLES, Anne “Secularización: estado e iglesia en tiempos de Gómez Farías”, en línea: <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc10/125.html>
- VALERIANO, Esteban “Más Allá de la secularización”, en línea: http://www.proyectos.cchs.csic.es/interjust/sites/proyectos.cchs.csic.es.interjust/files/Mas_alla_de_la_secularizacion__Valeriano_Sanchez_.pdf

LAICIDAD

BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMAN, John, 2010, “En defensa del Estado laico”, en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila.
- ARAGÓN, Manuel, 1991, “Laicismo y modernización del Estado”, *Historia Contemporánea*, pp. 333-342.
- ARBOLEDA MORA, Carlos, 2013, “Ghetto o cruzada: deslaicizar la laicidad”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, núm. 29, pp.167-188.
- ARECES PIÑOL, María Teresa, 2003, *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*, España, Universitat de Lleida.
- ARIS MARÍN, Alan, 2011, “Laicidad y derechos humanos. Las reformas mexicanas modernas en materia religiosa”, *Derechos Humanos México*, revista del Centro Nacional de Derechos Humanos, núm. 16.
- BARBIER, Maurice, 1999, *La Laïcité*, París, L’Harmattan.

- , 2000, *La Modernité Politique*, Francia.
- BARRANCO, Bernardo, 2010, “Transición democrática y tentación teocrática”, en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila.
- BASTIAN, Jean-Pierre, 2007, “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Historia y Grafía*, núm. 29, pp. 167-194.
- BAUBÉROT, Jean, 2005, *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense.
- , 2008, “Transferencias culturales e identidad nacional”, en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Cdmex-Estudios Sociológicos.
- BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana, 2012, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México 1856-1910*, México, El Colegio de México.
- BAYONA, Bernardo, 2009, *El origen del Estado Laico desde la Edad Media*, España, Tecnos.
- BAZANT, Milad, 2006 *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México.
- BLANCARTE, Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 2000a, “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica”, en Manuel Ceballos y Alejandro Garza (coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanista, A.C.
- , 2000b, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México. Presses Universitaires de France.
- , 2004, “Definir la laicidad”, *Revista internacional de filosofía política*, núm. 24, México, UAM- I/Unded, pp.15-28.
- , 2004, “Laicidad y secularización en México”, en Jean Pierre Bastián, *Introducción a la modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 2008a, “Laicidad y laicismo en América Latina”, vol. xxvi, núm.1, México, pp.139-164,

- , 2008b, “El porqué de un Estado laico”, en Roberto Blancarte (coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.
- , 2008c, *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- , 2011, “América Latina: entre pluri-confesional y laicidad”, *Civitas, Revista de Ciencias Sociais*, núm. 2, vol. 11, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Soul Brasil, pp. 182-206.
- , 2012, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. 30, núm. 88, pp. 233-247.
- , 2013, *Laicidad en México*, México, UNAM.
- BLANCARTE, Roberto et al., 2012, *Laicidad: estudios introductorios*, Zinacantepec, Colegio Mexiquense.
- BOKSER LIWERANT, Judith, 2008, “Religión y espacio público en los tiempos de la globalización”, en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México-CES.
- BOVERO, Michelangelo, 2007, “Dignidad y laicidad. Una defensa de la ética laica”, *Revista internacional de filosofía política*, núm. 30, México, UAM- I/Unded, pp. 73-80.
- CALVO ESPIGA, Arturo, 2010, “Incidencia jurídica de la laicidad del Estado en la sociedad plural” *Revista chilena de Derecho*, núm. 3, vol. 37, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- CAMAÑO TÓMAS, Alejandro, El diálogo y la literatura del matrimonio en la España del siglo XVI”, *Revistas Fuentes Humanísticas*, núm. 35, México, Sociales y Humanidades-Departamento de ciencias, UAM-A, pp. 145-156.
- CANNELLI, Ricardo, 2012, *Nación católica y Estado laico: el conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución, 1821-1914*, México, INEHRM-SEP.
- CANTO CHAC, Manuel y Raquel PASTOR ESCOBAR, 1997, *¿Ha Vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, UAM.
- CAÑAMARES ARIBAS, Santiago, 2005, *Libertad religiosa simbología y laicidad del Estado*, España, Aranzadi.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa, 2007, “La construcción de un orden laico en

- América hispánica: Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, pp. 85-106.
- , 2008, “La construcción de un orden laico en América Hispánica”, en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México-CES.
- CARRETO PASÍN, Ángel Enrique, 2007, “El laicismo. ¿Una religión metamorfoseada?”, *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 15, pp. 239-248.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, 1996, *Religiosos y laicos en tiempos de cristianidad: la formación de militantes sociales en el Centro Unión (1918-1921)*, México, IMDC.
- (comp.), 2012, *Iglesia y Revolución*, México, Cem-Imdosoc.
- CHIASSONI, P., 2006, “El Estado laico según mater Ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática”, texto presentado por el autor en el seminario *Laicità dello stato e diritti fondamentali* 9 y 10 de junio, Italia, Universidad de Siena.
- CORPAS AGUIRRE, María de los Ángeles, 2011, “México 1810-2010. Identidad y construcción de la laicidad”, *Tzintzu. Revista de Estudios Históricos*, núm. 53, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 107-129.
- CORRAL SALVADOR, Carlos, 2004, “Laicidad, aconfesionalidad, separación ¿Son lo mismo?”, *UNISCI Discussion Papers*, núm. 6, Universidad Complutense de Madrid.
- CORREA CASANOVA, Mauricio, 2009, “El retorno de la laicidad. Política y religión en una sociedad democrática”, *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, núm. 11, año IV.
- DA COSTA, Nestor (coord.), 2006, *Laicidad en América Latina y Europa, repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana/Europe Aid Cooperation Office.
- , 2011, “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo”, núm. 2, vol. 11, *Civitas Revista de Ciências Sociais*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Brasil, pp. 207-220.

- DEL PASO, Fernando, 2010, "El Estado laico no necesita el perdón de Dios", en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael, 2007, *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus.
- , 2008, "Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 31, UAM-I/Unded, pp. 65-84.
- ECHVERRÍA, Rodolfo, 2010, "Laicidad, Estado y sociedad en México", en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila.
- FERRAJOLI, Luigi, 2007, "Laicidad del derecho y laicidad de la moral", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, núm. 248.
- GALINDO RODRÍGUEZ, José, "Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas", *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*.
- GARCÍA, Moisés Sinuhé y Erika VILLAGRANA VELÁZQUEZ, 2007, "Aborto: controversia entre el Estado laico y la iglesia. Polarización de ideologías", *El cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, vol. 22, núm. 146, México, UAM-A, pp. 13-20.
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio, 2007, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, España Biblioteca Nueva.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, 1993, *La Nueva Relación Iglesia-Estado en México, un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen.
- , 2007, "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana", en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INERHM/Segob.
- , 2010a, "Las disputas Iglesia-Estado por la publicación de los decretos de tolerancia y libertad religiosa", en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- , 2010b, *Poder político y religioso en México*, México, Cámara de Diputados/Imdo-soc/ Porrúa.
- GARMA, Carlos, 2001, "Laicidad, secularización y pluralismo religioso,

- una herencia cuestionada” *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, núm.36, Universidad La Salle, pp. 79-92.
- GONZÁLEZ SCHMAL, Raúl, 1999, “Reformas y libertad religiosa en México”, en Ruiz de Santiago Jaime et al., *Libertad religiosa*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- , 2007, “El significado del laicismo en el Constituyente de 1917” en Diego Valadés y Miguel Carbonell (coordinadores), *El proceso constituyente mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*, México, IJ-UNAM.
- , 2010, “La regulación del fenómeno religioso en la Constitución de 1917”, en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México.
- GONZÁLEZ SUAREZ, Federico, 1980, *La polémica sobre el estado laico*, Ecuador, Banco Central del Ecuador.
- HAMUI SUTTON, Liz, 2011, “La laicidad como hegemonía discursiva”, *Revista del Centro de Investigación*, núm. 36, vol. 9, Universidad La Salle, pp. 59-67.
- HERNÁNDEZ AVENDAÑO, Juan Luis, 2010, “Iglesia política: la religión como fuente de poder”, en Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra el México*, México, Orfila.
- HERNÁNDEZ VICENCIO, Tania, 2014a, *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX*, México, INAH.
- , 2014b, “La Iglesia católica en la lucha por la contrarreforma religiosa”, *Desacatos*, núm. 44, CIESAS.
- INNERARITY, Carmen, 2005, “La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. Laicidad republicana como principio de integración”, *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 111, España, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 139-161.
- LIRA GONZÁLEZ, Andrés, 2000, “Laicidad y democracia: palabras de bienvenida”, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, pp. 17-21.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio, 2010, *Educación e ideología*, Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas Fernando de los Ríos; *Instituto de Derechos Humanos Bartolome de Las Casa*, España, Universidad Carlos III de Madrid.

- LOAEZA, Soledad, 2013, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México, 2013.
- LOUIS BAZELAIRE, Marie, 1960, *Los laicos también son Iglesia*, Andorra, Casal.
- MACLURE, Jocelyn y Charles TAYLOR, 2011, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza.
- MAGALLÓN, Rosario, 2007, *Estado laico: condición de ciudadanía para las mujeres*, México, Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática-Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LX Legislatura.
- MAGAÑA CONTRERAS, Manuel, 1972, *Poder Laico*, México, Rodas.
- MAGRIS, Claudio, 2008, *La historia no ha terminado: ética, política, laicidad*, España Anagrama.
- MALLIMACI, Fortunato, "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en Jean-Pierre Bastián (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MANSILLA AGÜERO, Miguel Angel, 2008, "Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno", *Polis*, núm. 19, Universidad Boliviana de Chile.
- MARSET, Joan Carles, 2008, *Ateísmo y laicidad*, Catarata.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa, 2011, "Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas", *Sociedad y religión*, vol. 21, núm. 36.
- MASFERRER, Elio, 2004, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CIICH-UNAM/Plaza y Valdés.
- (coord.), 2013, *Estado laico y contrarreforma al 24 constitucional*, México, Libros de la Araucaria/Universidad Autónoma de Querétaro/Red Nacional de Investigadores Sobre Religión, Sociedad y Política.
- MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), 1995, *Estado, iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, México, Porrúa/FFL/UNAM.
- MOLINA MELIÁ, Antonio, 1999, "El Estado moderno y la libertad religiosa", en Ruiz de Santiago Jaime et al., *Libertad religiosa*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- MONESTIER, Jaime, 1992, *El combate laico: bajorrelieve de la reforma varelina*, Uruguay, El Galeón.

- MONSIVÁIS, Carlos, 2008, *El Estado laico y sus malquerientes: crónica*, México, UNAM.
- MORENO BONETT, Margarita y Rosa María ÁLVAREZ DE LARA (coords.), 2012, *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, IJ-FFL-UNAM.
- NAVARRETE LINARES, Federico, 2002, "El laicismo: ¿religión de Estado?", *Revista Fractal*, año VII, vol. VII núm. 26, pp. 155-167.
- OLLERO, Andrés, 2008, *Laicidad y laicismo*, México, UNAM.
- OLVEDA, Jaime (coord.), 2010, *Desamortización y laicismo*, Jalisco, El Colegio de Jalisco.
- PACHECO, José, 2007, "La posmodernidad y su efecto en las iglesias evangélicas latinoamericanas", *Revista Teología y Cultura*, núm. 7, año 4.
- PADILLA ARROYO, Antonio, 1999, "Secularización, educación, y rituales escolares en el siglo XIX" *Alteridades*, UAM-I, vol. 18, núm. 18, pp. 101-113.
- PANTOJA MORÁN, David, 2011, "Tolerancia, laicidad y universidad", *Universidades*, vol. LXI, núm. 48, pp. 63-71.
- PEÑA-RUIZ, Henri, 2001, *La emancipación laica: filosofía de la laicidad*, Madrid, Laberinto.
- , 2002a, *La laicidad*, México, Siglo XXI.
- , 2002b, *La laicidad: una explicación para comprender un ensayo a reflexionar*, México, Siglo XXI.
- PÉREZ PEREYRA, Luis Eduardo, 1961, *Democracia, en libertad, la laicidad, el humanismo: laicismos*, Uruguay.
- PÉREZ-RAYÓN, Nora, 2013, *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo en México*, México, UAM-A/Almaqui Editores.
- PÉREZ SÁNCHEZ, Sergio, 2002, "Dilema cultural en la escuela: el caso de la laicidad educativa", *Reencuentro*, núm. 33, UAM-X, pp. 9-17.
- POULAT, Émile, 2012, *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PRECHT PIZARRO, Jorge Enrique, "La laicidad del estado en cuatro constituciones latinoamericanas", *Estudios constitucionales*, año/vol. 4, núm. 2, Chile, pp. 697-716.
- PUENTE OJEA, G., 2002, *El laicismo principio indisoluble de la democracia*, Madrid, Europa Laica.

- RHONHEIMER, Martin, 2009, *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación*, España, Rialp.
- RIBERA, Anna, 2008, "El espíritu jacobino de la Constitución de 1917", en *las memorias de las XXIX Jornadas de Historia de Occidente. México y sus constituciones: visiones en conflicto*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A.C.
- ROCHEFORT, Florence, 2010, *Laicidad, feminismo y globalización*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género-El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- RODRÍGUEZ ARAUJO, Octavio (coord.), 2010, *La Iglesia católica y el Estado en México: laicismo y controversias*, México, Orfila.
- ROJAS, Rafael, 2014, *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querella liberal-conservadora en hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus/CIDE.
- ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, 2006, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, El Colegio de Michoacán.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, 2006, *Profetas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatos laicos en las ciudades de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RUBIO, José, 1998, "¿Resurgimiento religioso versus secularización?", *Revista Gazeta de Antropología*, núm. 14, Universidad de Granada.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, 2007, "¿Existe el pensamiento laico?", *Revista internacional de Filosofía Política*, México, UAM- I/Unded, núm. 30, pp. 81-90.
- SALAZAR, Pedro, 2007, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- SANABRIA, Fabián, 2011, "Pluralismo y laicidad: un aprendizaje inminente tras el bicentenario" *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, núm. 36, Universidad La Salle, pp. 69-78.
- SAVARINO, Franco, 2010, "Iglesia, nacionalismo y Estado nacional: encuentros y desencuentros en México y en Italia, 1919-1929", en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia Nacional.
- (coord.), 2009, *Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina, siglos XIX y XX*, México, ENAH- INAH- SEP/ Promep- AHCALC.

- SIEGWAL, Gérard, 2000, "Laïcité et droit à la Liberté religieuse", *Studies in Religion*, vol. 4, núm. 29, pp. 14-31.
- TAMAYO, Juan José, 2010, *En la frontera: cristianismo y laicidad*, España, Popular.
- TAHAR CHAOUCH, Malik, 2006, "Teología de la liberación: ¿una respuesta al proceso de secularización en América Latina?", *Sí somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, Chile, Universidad Arturo Pratm de Chile, vol. VIII, núm. 1, pp. 41-61.
- TRASLOSHEOS, Jorge E. (coord.), 2012, *Libertad religiosa y Estado laico; voces, fundamentos y realidades*, México, Porrúa.
- VALLARINO-BRACHO, Carmen, 2005, "Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos" *Cuestiones Políticas*, vol. 21, núm. 34.
- VÁRGUEZ PASOS, Luis A., 2000, "Modernidad y religión al filo de dos siglos. Una reflexión inconclusa", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 22, vol. 7, Universidad Autónoma del Estado de México.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, 2010, "Laicidad, religión y razón pública", *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, núm. 4, año 2.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (coord.), 2007, *Laicidad: una asignatura pendiente*, México.
- VELOZ LEIJA, Mónica, 2007, "La relación entre Iglesia católica y el Estado en México, a 13 años de la reforma constitucional", en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INERHM/Segob.

FUENTES DIGITALES

- ALIANZA NACIONAL POR EL DERECHO A DECIDIR, "Laicidad. En los senderos del siglo XXI", en línea: <http://www.andar.org.mx/laici/img/laicidad.pdf>
- ALTERNATIVA LAICA, "Informe sobre el estado de la laicidad 2011", en línea: http://www.alternativa-laica.es/sites/default/files/INFORME_LAICIDAD_2011_pdf_completo_0.pdf
- ARIAS MARÍN, Alan, "Laicidad en México las reformas en materia religiosa", en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/33.pdf>
- BARRANCO, Bernardo V., "Laicidad de la pluralidad e inclusión social", en línea: <http://estepais.com/site/wp-content/uploads/2010/03/barranco228.pdf>

- CORPUES, Ariel, "Laicidad y libertas de conciencia. El vínculo histórico de las iglesias protestantes en México" en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/21.pdf>
- COVARRUBIAS DUEÑA, José de Jesús, "Procesos electorales constitucionales y laicidad", en línea: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/qdiuris/cont/13/cnt/cnt2.pdf>
- DE LA HERA, Alberto y M. Rosa MARTÍNEZ DE CODES, "Libertad religiosa y laicidad en México, nuevas perspectivas" en línea: <http://www.americanistas.es/biblo/textos/10/10-73.pdf>
- FRANCO RODRÍGUEZ, María José, "Los desafíos de la libertad religiosa y el estado laico en el siglo XXI", en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/3.pdf>
- GAYTÁN ALCALÁ, Felipe, "La laicidad como espacio público", en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2012/03/01/ls-portada.html>
- GONZÁLEZ, María del Refugio, "Las relaciones de la iglesia y el Estado en México" en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/956/16.pdf>
- GONZÁLEZ MEDEROS, Lenier, "Laicismo, laicidad y convivencia social", en línea: <http://espaciolaical.org/contens/05/0561.pdf>
- GONZÁLEZ VILA, Teófilo, "La laicidad, el laicismo, lo público y lo común", en línea: <http://www.mounier.es/attachments/article/133/teofilo102.pdf>
- LÓPEZ NOVO, Joaquín Pedro, "Laicidad y laicismo en España: ¿qué España laica?", en línea: <http://www.asp-research.com/pdf/me1405%20jplnovo.pdf>
- MORALES GARCÍA, Juan Javier, "Significados de laicidad en alumnos de dos escuelas normales", en línea: http://www.iberopuebla.edu.mx/servicios/memorias/files/mesas/formacion_para_la_ciudadania_y_derechos_humanos_03/significados_de_laicidad_en_alumnos_de_dos_escuelas_normales.pdf
- OROZCO SOLANO, Víctor Eduardo, "Laicidad y libertad de religión", en línea: <http://sitios.poderjudicial.go.cr/salaconstitucional/articulos%20y%20conferencias/Laicidad%20y%20Libertad%20de%20Religion.pdf>
- PUENTE OJEA, Gonzalo, "El laicismo, principio indisoluble de la democracia", en línea: <http://www.laicismo.org/detalle.php?pk=739#ppal>
- ROJAS BUENDÍA, María del Mar, "La laicidad como principio fundamental

- de participación e inclusión de las minorías religiosas en la sociedad intercultural”, en línea: <http://universitas.idhb-c.es/n06/06-05.pdf>
- SALAZAR UGARTE, Pedro, “La laicidad: antídoto contra la discriminación”, en línea: <http://fim.org.mx/wp-content/uploads/downloads/2010/10/CI008.pdf>
- URRUTIA ABAIGAR, Víctor, “Laicismo y laicidad”, en línea: <http://2001.atrío.org/FRONTERA/35/35-Vlctor.pdf>

Estampas sobre la secularización y la laicidad
en México del siglo XVI al XXI
se terminó de imprimir en noviembre de 2016
en los talleres gráficos
del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión.

Esta obra aporta elementos de análisis en torno al proceso de secularización de la sociedad mexicana y la producción de múltiples significados sobre la laicidad, a partir de un conjunto de trabajos que, a manera de estampas, muestran —desde distintos ángulos, enfoques, metodologías y fuentes— las particularidades de momentos clave de la historia nacional, destacando el papel que ha tenido la religión católica en la esfera pública y los rasgos de la relación entre el Estado y la Iglesia en distintos contextos entre el siglo XVI y el XXI.

En una perspectiva de largo aliento se resaltan los elementos fundamentales del complejo proceso por el cual se fue transformando el marco jurídico y la vida cotidiana con relación al fenómeno religioso. Hemos tratado de contribuir al análisis del discurso, las leyes, los símbolos y las estrategias que han seguido distintos grupos sociales en su disputa por los valores y códigos que deben regir la vida pública; así, el lector tendrá elementos para reflexionar sobre los cambios y permanencias que han marcado la expresión de la dimensión religiosa como parte de la historia social de México.

Este trabajo contribuye, sin duda, a ampliar y profundizar el debate sobre las distintas aristas involucradas en la secularización y construcción de la laicidad en México, como dos de los grandes y profundos procesos que han marcado el desarrollo de la sociedad mexicana.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

