

# LAS DISPUTAS IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO POR LOS DECRETOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

*Marta Eugenia García Ugarte\**

RESUMEN: A lo largo del siglo XIX y XX, la relación entre la Iglesia y el Estado estuvo llena de enfrentamientos legales, políticos e incluso de carácter militar. Dichas disputas se caracterizaron por una lucha de poder, libertad y soberanía en el proceso de construcción del Estado mexicano. El patronato real y la tolerancia religiosa fueron temas claves en estas diatribas que adoptaron matices, definiciones y posturas distintas a lo largo del tiempo. El análisis de la visión de la jerarquía católica en este devenir resulta indispensable para entender la historia de dos instituciones que comparten territorio, sociedad y cultura y que todavía en nuestros días siguen modificándose para alcanzar la plena coexistencia.



## CHURCH-STATE DISPUTES OVER DECREES OF TOLERANCE AND RELIGIOUS FREEDOM

ABSTRACT: Throughout the 19th and 20th centuries, the relationship between the Church and the State was full of legal, political and even military confrontations. These disputes were characterized by a struggle for power, freedom and sovereignty in the process of building the Mexican State. The royal patronage and religious tolerance were key themes in these diatribes that took on different nuances, definitions and positions over time. The analysis of the vision of the Catholic hierarchy in this becoming is indispensable to understand the history between two institutions that share territory, society and culture and that still in our days continue modifying to reach the full coexistence.

PALABRAS CLAVE: patronato real, relaciones Iglesia-Estado.

KEY WORDS: royal patronage, Church-State relations.

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Profesora de asignatura en el Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 25 de mayo de 2018.  
APROBACIÓN: 16 de agosto de 2018.  
DOI: 10.5347/01856383.0130.000295793

# LAS DISPUTAS IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO POR LOS DECRETOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XIX se encuentran insertas en dos preocupaciones centrales: obtener el patronato real y definir la tolerancia y la libertad religiosa. Se trata de objetivos históricos que, inmersos en la problemática de la construcción del Estado y de una Iglesia autónoma e independiente, fueron definidos en momentos de gran controversia ideológica y profunda transformación de la sociedad mexicana en general y de la mentalidad católica en particular. En algunos casos, las disputas, precedidas de una guerra de papel, desembocaron en la violencia armada. En otros, las discusiones, subidas o no de tono, fueron asumidas por los cuerpos legislativos y registradas e interpretadas en leyes y decretos que fueron, a su vez, sujetos de debate.

Cada uno de los objetivos ha tenido su momento histórico: el primero, el de obtener el reconocimiento del derecho de la nación a heredar el patronato real que disfrutaban los reyes de España, se inició con la consulta que hizo Agustín de Iturbide al arzobispo de México, Pedro José de Fonte, el 19 de octubre de 1821, sobre la forma que podría seguirse para cubrir las vacantes eclesiásticas entre tanto se arreglaba el patronato con la Santa Sede. El arzobispo de México y su cabildo opinaron que el patronato había cesado con la independencia porque se había concedido a los reyes de España, no a los reinos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El arzobispo Pedro José de Fonte al presidente de la Regencia, el 24 de noviembre de 1821. Archivo Histórico del Centro de Estudios de Historia de México, Carso, Fondo CDXXXII, Archivo

La regencia, inconforme con la respuesta, convocó a una junta diocesana que resolvió lo mismo que el arzobispo y su cabildo: el patronato había cesado con la emancipación de México.<sup>2</sup> También acordaron el modo de verificar la provisión de los beneficios: se pasaría lista al Supremo Poder Ejecutivo de todos los presentados, para excluir a los que se consideraba inadecuados por motivos políticos. Solo se le pedía que respetara “la libre elección que pertenece al eclesiástico”.<sup>3</sup> La regencia aceptó el procedimiento, que fue seguido en la República hasta el triunfo del Plan de Ayutla en 1855.<sup>4</sup>

La junta eclesiástica de diocesanos estaba interesada en que se siguiera la forma más ortodoxa en las relaciones con la Santa Sede. Por eso efectuó varias reuniones después de las celebradas en marzo. En la reunión del 26 de junio, se establecieron las instrucciones que debería llevar el enviado mexicano a la Santa Sede. En este dictamen, las instrucciones se reducían a plantear las necesidades más urgentes de la Iglesia mexicana. Se destacaba la importancia de que la Santa Sede nombrara un nuncio apostólico en México para que atendiera la provisión de los episcopados. Posteriormente, en la sesión del 11 de julio de 1822, recomendarían la celebración de un concilio nacional para resolver los conflictos entre México y Guatemala, en particular por la disputa de la diócesis de Chiapas.<sup>5</sup>

Después de los acontecimientos que pusieron fin al imperio de Agustín de Iturbide, la nueva república parecía aceptar el fallo de la junta eclesiástica. En 1824, una vez publicada la Constitución de ese año

---

del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, Acta de Cabildo del 15 de septiembre de 1880. Microfilme, rollo 1243, vol. 90, exp. 9, red 12 (En adelante, ACEMCarso).

<sup>2</sup> La junta diocesana efectuó dos reuniones, el 4 y el 11 de marzo de 1821. Alfonso Alcalá Alvarado, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México, 1825-1831*, 1967, México, Porrúa, p. 3.

<sup>3</sup> ACEMCarso, Fondo CDXXXII, Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, Acta de Cabildo del 15 de septiembre de 1880. Microfilme, rollo 1243, vol. 90, exp. 9, red 12; Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 3.

<sup>4</sup> A partir de entonces, los obispos serían designados por la Santa Sede. En 1868, el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos proponía los candidatos que consideraba idóneos para ser promovidos al episcopado. Después del regreso de Labastida a México, en 1871, se consultaba a los responsables de las provincias eclesiásticas y, en ocasiones, se pedía el parecer del arzobispo Labastida.

<sup>5</sup> Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 6.

y establecida la primera República federal, se decidió indagar si la Santa Sede estaría dispuesta a reconocer la independencia del país y su derecho al patronato. Esa fue la comisión del religioso dominico de origen peruano, José María Marchena, aun cuando sin representación oficial del gobierno. Si bien se trataba de un aventurero, Marchena cumplió con el cometido: transmitió al gobierno de México que la Santa Sede estaría dispuesta a recibir a un enviado, pero no de manera oficiosa. Así se había recibido a fray Luis Pacheco, franciscano de Argentina, que fue el primero en acudir a Roma para gestionar el reconocimiento de la independencia. Posteriormente llegó el arcediano José Ignacio Cienfuegos, de Chile, quien en 1822 había logrado que el papa le concediera una audiencia.<sup>6</sup> Esas dos visitas dieron lugar a la primera misión apostólica en la América hispana, llevada al cabo por monseñor Juan Muzi, como vicario apostólico, y por el canónigo Juan María Ferreti, quien más tarde fue Pío IX. Muzi, a pesar de la queja del supremo director de Chile en las Cámaras en 1826, de que “conspiraba contra las instituciones que nos costaron quince años de tareas y sacrificios”,<sup>7</sup> proporcionó a la Santa Sede información de primera mano sobre los sucesos y las necesidades eclesiales y espirituales “no solo de las regiones de Argentina, Chile, Uruguay, sino de toda América”.<sup>8</sup>

La misión de Muzi tenía como objetivo reanudar el vínculo eclesiástico de la Santa Sede con los países recientemente independizados, en virtud de que la ruptura del patronato “colocaba al catolicismo hispanoamericano en una posición difícilísima por la emancipación”.<sup>9</sup> Para Fernando VII, la provisión de los obispados en los países de la América española, en particular si eran designados con el carácter de propios, constituía una seria barrera a su propósito de reconquistar el territorio

<sup>6</sup>César Gómez Chávez, *El patronato, la Iglesia católica en la República Argentina y la constitución nacional*, en <[www.conhist.org/](http://www.conhist.org/)>, consultada el 12 de agosto de 2006.

<sup>7</sup>“Extracto del mensaje del supremo director de Chile a las Cámaras. Sesión de 1826”, en *Concordato de la América con Roma, por Mr. De Pradt, antiguo arzobispo de Malinas, traducido al castellano por Don M.V.M...., Licenciado*, 1827, París, en la Librería de F. Rosa, Calle de Chartres, pp. 365-366.

<sup>8</sup>Francisco Martí Gilabert, “La misión en Chile del futuro papa Pío IX. II. Llegada a Santiago, regreso y desenlace (1824-1832)”, *Anuario de historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. X, en <<http://www.conhist.org/>>, consultado el 13 de agosto de 2006.

<sup>9</sup>*Loc. cit.*

perdido. Ante esa oposición, la Santa Sede se encontró ante un dilema: respetar el derecho adquirido de España por el patronato o evitar las tendencias galicanas que se habían extendido por todo el territorio americano. Esas dos preocupaciones se pueden seguir en las turbulentas negociaciones con los representantes de la Corona española ante el papado. Se deseaba, sin lastimar el patronato real y el orgullo del rey español, recibir y aceptar a los enviados de las naciones de la América española e iniciar las negociaciones diplomáticas que culminarían con el nombramiento de los obispos.

En este contexto, la Comisión de Relaciones del Congreso formuló el dictamen, el 10 de diciembre de 1824, sobre las instrucciones que debía llevar el enviado mexicano a la Santa Sede. En ellas, se especificaba que se debería cuidar que el patronato fuera reconocido por el sumo pontífice “con toda la amplitud que lo ejercían en nuestra Iglesia los reyes españoles a fin de que por su medio se ocurra a la necesidad en que estamos de prever a las mitras vacantes, y aun a la erección de otras nuevas”. De forma específica, se indicaba que el patronato debería comprender la facultad “de proveer a la conservación del culto, y de arreglar las rentas y las ventas eclesiásticas”.<sup>10</sup>

La búsqueda de un acuerdo con la Santa Sede concluyó en 1867, cuando las fuerzas republicanas triunfaron sobre las imperialistas. A partir de entonces, el asunto dejaría de ser un motivo de preocupación para el gobierno, aun cuando a principios del siglo XX, en medio de la dispersión y división que caracterizaba a la jerarquía mexicana de esa época, el obispo Ignacio Montes de Oca y Obregón propuso en París, en junio de 1900, que un acuerdo con la Santa Sede era una opción preferente “ante la posibilidad de una Iglesia libre e independiente de toda relación estatal”.<sup>11</sup> Era una posición tardía que echaba por la borda un siglo de discu-

<sup>10</sup>“Dictamen de la Comisión de Relaciones sobre las instrucciones que llevará el enviado a Roma con el objeto de establecer las correspondientes a esta República con la Silla Apostólica”, del 10 de diciembre de 1824. El dictamen estaba firmado por Alcocer, Miguel Ramos Arizpe, J.B. Guerra y Villa Castoreña. <<http://portal.sre.gob.mx/vaticano/index.php>>, consultado el 24 de octubre de 2006.

<sup>11</sup> Manuel González Ramírez, *Manifiestos políticos (1892-1912)*, 1957, México, FCE, pp. 100-112, citado por Álvaro Matute, “El anticlericalismo, ¿quinta revolución?”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo (comps.), *El anticlericalismo en México*, 2008, México, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, Cámara de Diputados, pp. 31-32.

siones eclesiásticas a favor de la libertad y autonomía de la Iglesia frente al Estado y la Santa Sede.

El segundo objetivo, el de la definición de la tolerancia religiosa, tuvo una trayectoria azarosa y fue adquiriendo diferentes matices desde que fue planteado en las discusiones del Congreso Constituyente de 1823-1824, y en los diversos momentos en que se retomó la discusión: en el congreso de 1842, en 1848, después de la derrota frente al ejército invasor de Estados Unidos, en 1856-1857, durante la celebración del Congreso Constituyente, hasta su definición en 1860. Debo señalar que en México la declaración de la tolerancia religiosa, entendida como libertad de cultos, ha sido acompañada de conflictos sociales desde el momento de su definición hasta la actualidad.

También es cierto que esa conflictividad tuvo diferentes compañías: de 1824 a 1860, la libertad religiosa estaba inserta en los proyectos de colonización. De 1870 a 1910 la tolerancia religiosa trajo la difusión masiva del protestantismo en el país, la disputa entre el Estado, la Iglesia católica y las religiones protestantes, en particular con los metodistas, por el control de la educación, la fundación y proyección de las asociaciones masónicas, y los conflictos entre los funcionarios civiles municipales y estatales con la jerarquía católica en su correspondiente nivel (párrocos y obispos).

De 1914 a 1930, con la exacerbación de los sentimientos anticlericales de los revolucionarios mexicanos y la presencia de una jerarquía católica que añoraba las gestas heroicas de la segunda generación de obispos del siglo XIX, los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado irrumpieron en forma violenta. En ese contexto se definió el contenido de la Constitución Política promulgada en Querétaro en 1917, y la defensa católica de la libertad de su Iglesia y sus derechos, que derivó en el movimiento armado católico en contra del gobierno del general Plutarco Elías Calles en 1926. El movimiento armado católico dividió a la Iglesia, a los pastores y a los laicos, y dejó debilitada a la institución frente al Estado y frente a la sociedad. La recuperación, apenas iniciada en 1940, tardó mucho tiempo. Sus secuelas todavía podían sentirse en la etapa posterior al Concilio Vaticano II y después de la publicación de los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoame-

ricana celebrada en Puebla en 1979, bajo los auspicios del pontificado de Juan Pablo II.

Llama la atención que el proyecto de ley sobre la tolerancia religiosa, que se concebía como parte integral de la democracia y el sistema político que buscaba garantizar las libertades individuales, no formara parte del primer proyecto reformista de los liberales en 1833. Incluso, a pesar de que la materia incitó una de las discusiones más apasionadas del Congreso Constituyente de 1856, no formó parte del paquete de reformas del primer periodo del gobierno del Plan de Ayutla, ni de las conocidas leyes de Reforma en 1859.

El decreto que establecía la tolerancia religiosa en el país fue promulgado el 4 de diciembre de 1860, poco antes del triunfo liberal sobre el grupo conservador. Para entonces, la percepción que se tenía sobre la tolerancia religiosa se había modificado. Ya no se presentaba vinculada a un proyecto de colonización, como todavía se hizo en el Congreso Constituyente de 1856. El decreto de diciembre de 1860 promovía la instalación de otros cultos religiosos, la formación de una Iglesia mexicana nacional, sin vínculos con la Santa Sede, y el establecimiento de escuelas oficiales que transmitieran una educación laica. Siguiendo ese postulado, desde el inicio del gobierno de Benito Juárez en 1861 se suprimió la enseñanza religiosa y confesional<sup>12</sup> mientras se establecía —o se deseaba establecer— un sistema de educación pública positivista y cívica (moral civil). Por esas vías, sumadas al establecimiento del Registro Público, se pensaba que se terminaría de dominar al clero católico y, sobre todo, transformar la mentalidad del ciudadano mexicano. Se confiaba en que el mexicano se desprendería de los valores de la catolicidad que lo ataban al pasado y que adoptaría los nuevos valores cívicos que permitirían insertar al país en la tan añorada modernidad.

92

<sup>12</sup>En 1861, el ministro de Instrucción Pública, Ignacio Ramírez, había ordenado sustituir la enseñanza de la doctrina cristiana por cursos de moral. La enseñanza de la doctrina cristiana era uno de los seis ramos que correspondían a las escuelas de la instrucción primaria, según el *Plan General de Estudios* elaborado por el Ministerio de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, entonces a cargo de Teodosio Lares, y decretado por el presidente de la República Antonio López de Santa Anna. Decreto de Antonio López de Santa Anna, del 19 de diciembre de 1854, dando a conocer el *Plan General de Estudios*. Véase el capítulo de Anne Staples, “El Estado y la Iglesia en la República restaurada”, en *El dominio de las minorías: República restaurada y porfirato*, 1989, México, El Colegio de México, p. 39.

A partir de la década de 1870, cuando la difusión protestante, la educación oficial, la constitución de la Iglesia de Jesús, que cristalizaba el proyecto de fundar una Iglesia mexicana, y las logias masónicas se extendían por todo el país, los liberales más radicales, como Ignacio Ramírez, el Nigromante, empezaron a considerar que la Iglesia de Jesús, o Iglesia Episcopal Mexicana, era la alternativa que tenía el gobierno de México para liberarse de la católica y, también, de la fragmentación protestante. Ramírez proponía que hubiera en el país

una verdadera iglesia que sin dejar de ser católica-cristiana llenara las aspiraciones del pueblo garantizando su acatamiento y obediencia a las leyes del supremo gobierno de la nación [...] Debemos seguir el ejemplo de Inglaterra [...] pues se hace necesaria la reforma religiosa. Pero al referirnos a esta no queremos en México que se admita como tal un movimiento protestante, no, mil veces no; esto sería aumentar el mal. El protestantismo en México es un parásito infecundo [...] es un sistema extranjero, introducido en el país como negocio mercante.<sup>13</sup>

Ante el ataque sistemático a los valores tradicionales de la catolicidad, en 1874, durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, la jerarquía católica se vio obligada a diseñar un proyecto pastoral para recuperar su presencia social, revitalizar la vida cristiana y reforzar la educación católica de la juventud y la niñez, que era disputada por las escuelas protestantes y las oficiales. A pesar de los esfuerzos católicos, la tolerancia religiosa se instaló en el país en medio de conflictos locales y, en ocasiones, con la protección del Estado. Pero también había surgido una nueva catolicidad más formada y politizada. Esta generación de católicos, en los albores del siglo XX, tomará la defensa de la Iglesia y su libertad desde una nueva plataforma política y social.

Para entonces, la estructura eclesiástica, plenamente restablecida, empezó a sufrir los embates de la modernidad. El deterioro de la vida

<sup>13</sup> Ignacio Ramírez, el Nigromante, *Obras completas. Tomo III, Discursos, Cartas, Documentos, Estudios*, 1985, México, Centro de Investigación Científica Jorge Luis Tamayo A. C., pp. 364-369.

cristiana, tanto entre el clero como entre los laicos, y la falta de un liderazgo nacional que marcara las políticas por seguir, como lo había hecho el poderoso arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos de 1863 a 1891, auspiciaron la intervención directa y decidida de la Santa Sede en los asuntos internos eclesiásticos. De esa manera se suplía la falta de un liderazgo eclesial nacional que dirigiera los intereses de todos a un buen puerto. La debilidad de la jerarquía católica mexicana a principios del siglo XX, cuando tenía todos los elementos para ser poderosa e influyente, determinó los aciagos acontecimientos que condujeron a los enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia durante la época revolucionaria y, en la década de 1920, al movimiento armado católico.

Hasta ahora, la historiografía ha subrayado el comportamiento, procedencia social y formación del grupo liberal que llevó a cabo las reformas. En cambio, poca atención se ha dado a la composición del cuerpo eclesial que, al igual que el grupo liberal, fue un actor esencial. La resolución o agudización de los conflictos en cada una de las etapas se encuentra en relación estrecha con la procedencia social de los pastores, su formación eclesiástica y sus vínculos con el pontífice en turno y la Santa Sede. Esas características no solo definieron su actuación política, social y religiosa, sino también el futuro de la institución eclesiástica.

En México se puso especial atención al proyecto de tolerancia religiosa, entendida como libertad de cultos. Ese proyecto, establecido en 1860, se mantuvo como tal en el artículo 24 de la Constitución de 1917. Para los católicos, obispos, clero y laicos, era fundamental la defensa de la libertad de la Iglesia y de sus derechos, entre ellos el derecho a impartir educación en el país. Tal sentido de la libertad religiosa no era igual al definido por los políticos mexicanos, que seguían pensando en la libertad religiosa como una definición de tolerancia. Sin embargo, de 1860 a 1900 se registró un cambio fundamental: la libertad religiosa ya no se vinculó con los proyectos de colonización. Se concibió como un derecho individual que era imprescindible en una sociedad moderna, al igual que la libertad de la educación.

En el mundo, la preocupación por la libertad religiosa tiene una larga historia. Como escribe Jorge Rhenán Segura,

la primera carta constitucional que hace referencia a tan importante derecho es la Constitución de los Estados Unidos que en su Primera Enmienda del 25 de septiembre de 1789 recoge la primera proclamación moderna de esta libertad, que pocos días antes había quedado plasmada en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (26 de agosto de 1789). Posteriormente, el concepto es recogido en la Carta Constitucional Francesa del 14 de junio de 1814 [...] y de ahí pasa a la mayoría de los textos constitucionales europeos y latinoamericanos.

De gran impacto fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, y las distintas declaraciones y convenciones publicadas a partir de entonces. La concepción de la libertad religiosa en las declaraciones y convenciones de la Organización de las Naciones Unidas la explica con gran claridad Jorge Rhenán Segura:

[C]onsideran a la religión no como un dogma, puesto que se trata de garantizar la libertad misma de la religión y las convicciones, y nunca propugnar la promoción de una religión determinada sobre las demás, ni una creencia religiosa sobre otra. Esa manera de considerar la religión, desde nuestro punto de vista, fomenta la difusión y enriquecimiento de la libertad religiosa y evita estériles discusiones sobre creencias religiosas o no religiosas.

Asimismo, las Naciones Unidas, desde su fundación, han llevado a cabo un papel de primera importancia frente al problema de la intolerancia religiosa y el respeto a las minorías, y en los últimos años han elaborado [...] una serie de instrumentos internacionales para favorecer el dialogo interconfesional, la libertad religiosa y el respeto de las creencias, convicciones e ideas sin restricciones entre todos los seres humanos.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

En la Iglesia, la preocupación por los derechos inalienables de las personas fue expresada por Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in terris* del 11 de abril de 1963:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. [Núm. 9]

El derecho a la libertad religiosa se registró de manera explícita en la Declaración sobre la Libertad Religiosa, promulgada por el papa Paulo VI y los padres del Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965. El concilio declaró que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa.

Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana y esto de manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe dentro de los límites debidos. Declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal y como se conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de modo que llegue a convertirse en un derecho civil.<sup>14</sup>

En México, el fracaso de las demandas de mayor libertad religiosa, que fueron el centro y vértice del levantamiento armado católico de

<sup>14</sup> Pablo Obispo, Siervo de los siervos de Dios juntamente con los Padres del Concilio para perpetuo recuerdo, “Declaración sobre la libertad religiosa”, 7 de diciembre de 1965 en *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 1966, México, Librería Parroquial de Clavería, pp. 438-439.

1926-1929, no disminuyeron la presión ejercida por los sectores católicos sobre el Estado mexicano para revertir el marco constitucional de 1917 y demandar el respeto de los derechos humanos, en especial el de la libertad religiosa, además de la libertad educativa, política y social.

Mucho se avanzó con la reforma del artículo 130 constitucional en 1992, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de julio de 1992. Posteriormente, algunos consideraron que la libertad de creer, consignada en el artículo 24, resultaba insuficiente. Era necesario introducir la libertad religiosa entendida como un principio fundamental de los derechos de las personas. Esta nueva concepción quedó consignada en la reforma del artículo 24 constitucional realizada durante el gobierno de Enrique Peña Nieto en 2013. A partir de esta reforma, el artículo 24 constitucional estableció la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión. Se había dado un giro en la concepción de la libertad religiosa:

Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. [...] 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. Transitorio Único. El presente Decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el Diario Oficial de la Federación. México, D.F., a 19 de junio de 2013.<sup>15</sup>

El proceso de definición de la tolerancia religiosa en el siglo XIX es fascinante y es la base de las discusiones que se entablaron en el siglo XX sobre la materia. Por eso, me concentraré en la concepción que se tenía de la libertad religiosa.

<sup>15</sup>“Decreto por el que se reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial*, 19 de julio de 2013.

## Los primeros planteamientos sobre la tolerancia religiosa

Los grupos políticos y los individuos que formaban parte del partido del progreso, pugnaron por definir medidas que les permitieran controlar el poder político y social de la Iglesia. Uno de ellos fue Vicente Rocafuerte, encargado de negocios ante Su Majestad Británica.<sup>16</sup> Las posiciones políticas de Rocafuerte ejercían una gran influencia en el gobierno.<sup>17</sup> Tanto así que su antirromanismo extremo, que negaba toda intervención al Pontífice “en el poder espiritual en las iglesias locales”,<sup>18</sup> puede seguirse en el dictamen del Senado de 1826.<sup>19</sup>

<sup>16</sup>Vicente Rocafuerte (1783-1847) era originario de Guayaquil, Ecuador. Fue presidente de su país de 1835 a 1839. Vivió en México durante los últimos años de la guerra de independencia. Su pensamiento liberal y el afán de constituir la República representativa lo llevaron a condenar la arbitrariedad del Primer Imperio mexicano, el encabezado por Agustín de Iturbide. Entonces, 1822, publicó en Estados Unidos (en forma anónima, para evitar conflictos a su familia y amigos que radicaban en la Ciudad de México) *Bosquejo ligerísimo de la revolución en Méjico desde el grito de Iguala hasta la proclamación de Iturbide. Por un verdadero americano*, 1822, Filadelfia, Imprenta de Teracrouef y Naroajeb. Sus vínculos con los republicanos federalistas, desde la celebración de las Cortes de Cádiz, en particular con Miguel Ramos Arizpe, además de su republicanismo liberal, demostrado en su obra *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que más conviene a la América Independiente* (1823, Nueva York, Imprenta de A. Paul) lo condujeron a la representación de México ante su Majestad Británica en 1825. En 1826, sin autorización del gobierno mexicano, tramitó ante la casa Barclay, Herring, Richardson y Cía. un préstamo para el ministro de Colombia, Manuel José Hurtado, por la cantidad de 63 000 libras esterlinas. Argumentaba que lo había hecho porque la quiebra de la casa de los señores Goldschmid y Compañía, prestamistas y banqueros de la República de Colombia, les impedía cumplir con sus obligaciones respecto de los dividendos que se vencían en el mes de abril. De esa acción dio cuenta Rocafuerte en *Cuaderno que contiene el préstamo hecho a Colombia por D. Vicente Rocafuerte, publicado con autorización del Ministerio de Hacienda* (1829, México, Imprenta del Águila). En 1833 regresó a Ecuador. En 1835 fue nombrado presidente de esa república.

<sup>17</sup>La opinión de Rocafuerte tenía peso en el gobierno mexicano porque él, como secretario de Mariano Michelena, ministro plenipotenciario de México en Londres, había negociado el Tratado de Amistad y Comercio con Inglaterra, que se firmó el 6 de abril de 1825. El tratado dio una enorme satisfacción al país. Rocafuerte permaneció en Londres, como diplomático, hasta 1829.

<sup>18</sup>Mariano Fazio Fernández, “El pensamiento religioso de Vicente Rocafuerte”, *Anuario de Estudios Americanos*, 63/2 (2006), p. 154.

<sup>19</sup>Rocafuerte tenía una idea bastante negativa de Roma y de los obispos. Desde 1823 sostenía que el sistema que más convenía a América era el republicano, “popular, electivo y representativo”, tal como había sido adoptado por Colombia, a imagen y semejanza del sistema de Estados Unidos. En esa época estaba convencido de que se necesitaban ideas y ensayos ligeros que pudieran uniformar la opinión de todos los americanos y convencer de las ventajas de ese sistema a todos

Rocafuerte defendía el sistema republicano, fruto del liberalismo, desde 1823, porque introduciría en América la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, “signo característico de la sabiduría de nuestro siglo, compañera inseparable de la libertad política”. Entonces se alcanzaría una verdadera civilización.<sup>20</sup>

Al terminar su misión diplomática en Londres y regresar a México publicó, en 1831, su *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*.<sup>21</sup> La obra, que profundizaba y ampliaba lo que había sostenido en 1823, levantó una polvareda en el medio mexicano. En particular, porque pedía la separación de la Iglesia y el Estado y porque deseaba que se implantara la tolerancia religiosa. Lucas Alamán y Juan Bautista Morales atacaron los puntos de vista de Rocafuerte,<sup>22</sup> mientras que “Carlos María de Bustamante, en forma un tanto tibia, y José María Luis Mora, más consecuentemente, lo defendieron”.<sup>23</sup>

No era la primera vez que circulaba en México la idea de la tolerancia religiosa. Ya la había planteado, en 1822, el doctor José Fernández Madrid,<sup>24</sup> y había sido retomada por el Congreso Constituyente de 1823-1824.

---

aquellos que estaban a favor del establecimiento de un sistema monárquico. En su opinión, esa labor de convencimiento era urgente en 1823, cuando ya había caído el tirano de México (Agustín de Iturbide) y cuando varios países de América Latina estaban en proceso de definir sus sistemas de gobierno. Era el caso de Chile, con la revolución de Freyre, de Lima, cuyo gobierno estaba “vacilante”, y, por supuesto de México, que iba a definir en el Congreso constituyente de 1823-1824 el tipo de constitución que era adecuada para el país. *El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo*...

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>21</sup> Vicente Rocafuerte, *Las revoluciones en México, ensayo sobre la tolerancia religiosa*, 1962, México, Bibliófilos Mexicanos.

<sup>22</sup> Juan Bautista Morales, fue “escritor, abogado y político. Estudió en San Ildefonso. Apoyó el Plan de Iguala, después luchó contra Agustín de Iturbide. Diputado en 1824. Catedrático de derecho canónico. Presidente de la Suprema Corte de Justicia. Enemigo de Antonio López de Santa Anna, fue varias veces encarcelado. Tuvo una vida política muy activa. Colaboró en el *Hombre Libre* (1823), *La Gaceta* (1823-24), *El Siglo Diez y Nueve*, *Los Debates*, *El Demócrata*, *El Águila Mexicana*, *El Monitor Republicano*, *El Constitucional*, *El Republicano* y *El Semanario Judicial*.

<sup>23</sup> Ricardo Pérez Monfort, *Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez*, 1995, México, INAH, p. 42.

<sup>24</sup> *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo, es el que más conviene a la América independiente*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 72, Nassau-Street, año de 1823. El texto es del Dr. José Fernández Madrid. La obra la dedica a su amigo Vicente Rocafuerte. En correspondencia, Rocafuerte le dedica su *Ensayo político*, publicado en 1823, en la misma imprenta.

En 1833, a dos años de la publicación de Rocafuerte en defensa de la tolerancia, los obispos nombrados en 1831, los primeros propuestos por el gobierno mexicano, enfrentaron las decisiones del grupo político republicano federalista y liberal que buscaba transformar radicalmente la sociedad mexicana. La reforma propuesta planteaba constituir un Estado cuya soberanía no le fuera disputada por ninguna corporación política nacional o internacional. Pretendía formar ciudadanos con espíritu crítico y racional, libres del fundamentalismo religioso. En este contexto, el proyecto educativo era prioritario a fin de quitar al clero el dominio de las conciencias, como había dicho José María Luis Mora. Profundo malestar social causó que se retomara el planteamiento que había hecho el Senado en 1826: la nación podía ejercer el patronato sin autorización de Roma. El gobierno, en uso de ese patronato nacional, podía y debería nombrar a los individuos que considerara más idóneos para ocupar las posiciones más importantes de la Iglesia, desde una perspectiva social: las parroquias.

La reforma de 1833 no consideró eliminar los fueros y privilegios del clero. Tampoco tomó medidas respecto de las propiedades eclesiásticas. El rechazo de los cabildos eclesiásticos de Guadalajara, Michoacán, Puebla y México a la ley agraria publicada por el Congreso de Zacatecas el 17 de diciembre de 1829, porque tenía propósitos desamortizadores, había mostrado que el momento no era el más propicio. Tampoco declararon la tolerancia religiosa, a pesar de estar convencidos plenamente de su necesidad, porque la mentalidad de la sociedad mexicana seguía aferrada a la intolerancia. Estos liberales de la primera generación estaban convencidos de que la tolerancia llegaría a definirse porque la cantidad de terrenos vacíos que había en la república demandaban la colonización extranjera.

Sin embargo, José María Luis Mora consideraba en 1835, cuando escribe al respecto, que las leyes de colonización habían sido concebidas de forma “mezquina y miserable”. Ante esa situación ninguna empresa de consideración “se ha presentado hasta ahora que pueda dar un impulso poderoso a la población del país”. Mientras no se declarara la tolerancia religiosa no habría inmigrantes ni colonos extranjeros. Para

Mora era incomprensible que México, habiendo declarado su libertad civil, no hubiera transitado a la libertad religiosa. Pero sabía que la voluntad eclesiástica y la del pueblo católico estaban en contra de tal medida, así que había que esperar mejores tiempos.

Pudiera pensarse que la primera reforma liberal había terminado en un desastre, porque varias de las disposiciones fueron derogadas. No obstante, tuvo un éxito innegable: había mostrado que la Iglesia era vulnerable, que el clero estaba dividido entre aquellos que deseaban mantener relaciones armónicas con el poder civil a toda costa y los otros que defendían las libertades de la Iglesia y los principios canónicos que la sostenían y, finalmente, que en la sociedad civil se estaba registrando un cambio de mentalidad notable: si bien el pueblo seguía leal a los pastores, ya fueran los párrocos o los obispos, también empezaba a vislumbrar, con asombro y esperanza, el resquicio de la libertad de conciencia que empezaban a abrir los liberales. Su apertura y adopción a las nuevas ideas era cuestión de tiempo: dependía de la constancia con la que se siguieran publicando los pasquines, las cartillas y los catecismos políticos que dieran cuenta de los valores republicanos, la igualdad de los hombres y la tolerancia religiosa.<sup>25</sup>

## La discusión sobre la tolerancia en 1848

El congreso convocado en junio de 1846, en agosto se “transformó en un Congreso federalista para reformar la constitución de 1824, que había sido restablecida por disposición del Congreso a partir del 22 de agosto

<sup>25</sup>No fue producto del azar sino de una decisión razonada realizar dos ediciones, en 1833, del catecismo político escrito por José Gómez de la Cortina, denominado *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones de la sociedad civil*, que ilustraba, precisamente, sobre los valores republicanos, la igualdad de los hombres, la tolerancia religiosa y sembraba la oposición social a los privilegios de algunas clases, como el clero y los militares. *Cfr.* Dorothy Tanck de Estrada, “Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente”, en Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (coords.), *La Revolución Francesa en México*, 1992, México, El Colegio de México, pp.76-78. También circulaba el catecismo de José Joaquín Fernández de Lizardi, “Conversaciones del payo y el sacristán”, dos volúmenes publicados en 1824-1825, en Fernández de Lizardi, *Constitución política de una República imaginaria*, 1991, México, H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales.

de 1846”.<sup>26</sup> Fue una reunión breve: del 22 de agosto de 1846, al 10 de agosto de 1847, cuando fue interrumpida abruptamente por la Guerra con Estados Unidos. El *Acta de Reformas* se publicó el 28 de mayo de 1847 en el *Diario del Gobierno*. Se trató de un momento difícil para la nación. Manuel González Oropeza incluyó en la publicación del *Acta de Reformas* el “Manifiesto del Exmo. Sr. presidente Interino a la nación”. Se trataba del discurso de Antonio López de Santa Anna, firmado el 22 de mayo y publicado al día siguiente, tres días después de asumir la presidencia interina.<sup>27</sup> En el discurso de Santa Anna se puede seguir el debate que había en ese momento: continuar con la guerra o establecer un acuerdo de paz con los invasores. De pasada, también expresó por qué había que oponerse al decreto de tolerancia que otra vez estaba en discusión.

En su discurso, Santa Anna daba cuenta de las acciones que había tomado para defender la República y la necesidad de restablecer el sistema federal. Llamó a la cooperación de todas las clases de la sociedad y de todos sus individuos para luchar por la nación, además de defender la posición que había asumido. Pensaba que la Guerra debería continuarse entre tanto la situación no mejorara. También asentó su postura en contra de la tolerancia:

102

El clero no puede en conciencia consentir la dominación de un pueblo que admite como dogma de su política, la tolerancia de todos los cultos religiosos. ¿Se resuelve ya a sufrir que frente al templo mismo en que se adora la Hostia Santa se levanten las iglesias de los protestantes? ¿el sacrificio de una porción de sus bienes lo libraría de perder el resto, con los privilegios que respetan nuestras leyes, y que no consienten las de los Estados Unidos? ¿Ignoran los propietarios cuán duros son y cuán exigentes los decretos del conquistador? Si las altas conveniencias sociales, si los bienes de la independencia se estiman en poco, si nada vale para México el rango de nación independiente y soberana, ¿para qué luchamos once años continuos, derramando torrentes de sangre y devastando nuestro propio país para hacerlo libre? Ha llegado, pues, el momento de exponerlo todo para salvarlo todo. ¡Hay del que no comprenda la gravedad de nuestra situación!<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *La reforma del Estado federal. Acta de Reformas de 1847*, 1998, México, UNAM, p. 7.

<sup>27</sup> Estuvo en esta posición del 20 de mayo al 15 de septiembre de 1847.

<sup>28</sup> *La reforma del Estado Federal. Acta de Reformas de 1847*, p. 822.

En 1848 el país, en todos sus grupos y composiciones de clases, resentía y lamentaba las consecuencias de la derrota frente al ejército invasor de los Estados Unidos. La falta de esperanza, a pesar de que se había conservado la nación y todavía se contaba con la patria, suscitó críticas severas al ejército mexicano, al gobierno y a los grupos políticos del momento que no habían podido salvar a la nación. También se cuestionaron los diversos sistemas políticos que habían regido en el país hasta ese entonces, que ningún resultado positivo habían dado. En ese contexto de desesperanza, algunos volvieron los ojos al sistema monárquico, como había propuesto José María Gutiérrez de Estrada en 1840 y como lo deseaban los responsables de la conjura monárquica de 1846.

En ese ambiente de amargura, el congreso empezó a discutir un proyecto de colonización, presentado por el Ministerio de Relaciones Exteriores el 5 de julio de 1848 y, vinculado con él, el de la tolerancia,<sup>29</sup> para que ningún inmigrante se detuviera de venir a México por motivos de religión, tal y como lo había expresado José María Luis Mora en 1835. Las razones que se sostenían para declarar la tolerancia y la libertad de cultos en 1848, no se habían modificado desde 1823-1824, cuando se celebró el Congreso Constituyente. Se pensaba que se debería impulsar la inmigración extranjera entre los pueblos más virtuosos, que eran aquellos en los que se observaba “mayor libertad de cultos, como se verifica en Inglaterra, Holanda, Alemania, Suiza, Dinamarca, Suecia y Estados Unidos”.<sup>30</sup> El colombiano Fernández Madrid señalaba, incluso, que no se deseaba esa población porque fueran particularmente industriosos o muy trabajadores. Se quería esa inmigración,

porque tienen una sangre muy hermosa, un color muy blanco y muy rosado. Protegiendo con buenas leyes los matrimonios de esta hermosa raza, con las preciosas indias de las montañas equinociales, que tanto se distinguen por la elegancia de contornos y perfección de formas, conseguiremos al cabo de algunos años blanquear nuestra población [...] Para lograr esta homogeneidad de color que tiene más trascendencia de lo

<sup>29</sup> El dictamen favorable a la tolerancia se presentó el 7 de octubre de 1848.

<sup>30</sup> *El sistema colombiano...*, p. 31.

que parece a primera vista, es indispensable atraer la emigración de Europa; esta solo se consigue con la tolerancia religiosa, que solo puede existir bajo el estandarte de la libertad.<sup>31</sup>

Los escritos de los obispos, de algunos católicos notables, como Juan Rodríguez de San Miguel, y de algunos ayuntamientos del país, como los vecinos del Mineral de Guachinango,<sup>32</sup> se concentraron en abogar en contra de la tolerancia y demandar al gobierno que se plegase a sus demandas y peticiones. La posición de los obispos y los cabildos era de fuerza, porque ningún temor les inspiraba el gobierno del general José Joaquín de Herrera.

La mayoría, obispos, canónigos o laicos, sostenía que la religión católica era la base de la unidad de los mexicanos y era la única religión que habían conocido desde el siglo XVI. Si la pureza de la fe se había conservado al paso de los siglos, ¿para qué introducir cultos extraños? Esa fue la postura sostenida por Juan Rodríguez de San Miguel para oponerse al artículo 31 del proyecto de Constitución de 1842, que consignaba el establecimiento de la tolerancia.<sup>33</sup> El país se había formado por hombres que practicaban una sola creencia y no diversas. No había, ante ese hecho histórico, necesidad de programar una libertad que nadie demandaba.

Las ideas de Rodríguez de San Miguel, admirado por los políticos conservadores y por los obispos, se repitieron en varios de los postulados sostenidos en 1848 en contra del establecimiento de la tolerancia. Los que abogaban por el establecimiento de la tolerancia en 1848 sostenían, como lo harían algunos diputados en 1856, que era el medio idóneo

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>32</sup> Representación de los vecinos del Mineral de Guachinango, el 4 de enero de 1849. AGN, Fondo Justicia Eclesiástica, volumen 161, exp. 53, fojas 27-29.

<sup>33</sup> Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, poblano de origen, se apegaba a la doctrina pontificia. Esa característica permite ubicarlo como un jurista conservador (1808-1877). Su biógrafo fue otro grande del pensamiento conservador e imperialista decidido, Ignacio Aguilar y Marocho. Rodríguez de San Miguel, además de ser diputado del Congreso Constituyente de 1842 y magistrado de la Suprema Corte de Justicia en 1845, se desempeñó como defensor fiscal de capellanías y obras pías y abogado de la Iglesia durante el periodo del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. “Apuntes biográficos del autor”, en Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Escritos jurídicos (1839-1863)*, 1992, México, UNAM.

para promover la inmigración extranjera y, de paso, como dijo Joaquín Parrés, aumentarían “la ilustración, la población y la industria”;<sup>34</sup> es decir, se modernizaría el país. Esa idea, la de establecer la tolerancia para impulsar la inmigración extranjera, había llevado al estado de Yucatán a registrarla en su constitución de 1841. Pero la inmigración, como dijo el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Ezequiel Montes, en el Congreso Constituyente de 1856, no había llegado.

Algunos obispos, como el de Durango, José Antonio de Zubiría, pedían al gobierno que no llevara a cabo la declaración de la tolerancia porque introduciría nuevas discordias y se abriría la puerta a una guerra religiosa cuando el país lo que necesitaba era fortalecer el frágil equilibrio de la paz.<sup>35</sup> Otros, como el obispo de Guadalajara Diego Aranda, criticaron el proyecto de colonización. El gobierno cometía un gravísimo error al proponerse repartir terrenos baldíos a una población inmigrante de otros países cuando lo que sobraba en las ciudades mexicanas eran pobres que vivían ociosos porque no tenían en dónde trabajar. Ellos eran los que debían tener prioridad en el repartimiento de los terrenos baldíos. Mientras hubiera un pobre en México, no se debería pensar en traer pobres del extranjero. Si después de repartirles a ellos todavía sobraban terrenos, que se trajeran inmigrantes de España que hablaban el mismo idioma y tenían la misma religión, costumbres y sangre. No había que repetir la experiencia de los colonos de Texas.<sup>36</sup>

Cuando el cabildo metropolitano del arzobispado de México y Juan Manuel Irisarri, el poderoso vicario capitular, supieron que el proyecto de la tolerancia se iba a turnar a la Cámara de Diputados, decidieron enviar una representación al presidente de la República.<sup>37</sup> El grupo atacó

<sup>34</sup> Citado por Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, 1995, México, Miguel Ángel Porrúa, p. 185.

<sup>35</sup> “Pastoral del obispo de Durango al clero y pueblo de su diócesis”, 1848, Durango, Imprenta del gobierno a cargo de Manuel González, pp. 10-11.

<sup>36</sup> “Carta Pastoral de Diego Aranda, obispo de Guadalajara”, del 14 de septiembre de 1848, pp. 11-12.

<sup>37</sup> “Representación que hace el Illmo. Sr. Vicario Capitular y el Cabildo metropolitano al Supremo Gobierno de la Nación contra el proyecto de tolerancia de cultos”, 1849, México, Imprenta de la Voz de la Religión, pp. 3-4. La protesta fue firmada el 8 de febrero de 1849 por Juan Manuel, Arzobispo de Cesarea, Félix Osoreo, Manuel Reyes Mendiola, Joaquín Román,

con pasión el proyecto del gobierno porque se trataba de “levantarle enemigos a la Religión Católica”. Se tenía la osadía de pretender “hacer iguales ante la ley la Religión de Jesucristo y las falsas que los enemigos de Dios han inventado”. También criticaban que se dijera que la tolerancia se establecía para lograr una abundante población por medio de la inmigración. Esos propósitos se podían llevar a cabo sin tener que dejar a Dios y llamar a practicantes de religiones falsas.<sup>38</sup> Aseveraban que con la tolerancia se relajarían aún más las costumbres y se llenaría de luto a los mexicanos.<sup>39</sup>

A pesar de que el tono del discurso es apologético, por la libertad con la que se sentían de escribir al gobierno supremo a quien habían sostenido con abundantes recursos durante la guerra, también vislumbraron lo que ya en el gobierno de Porfirio Díaz iba a lamentar Justo Sierra sobre la educación protestante. Sierra criticó el establecimiento de las escuelas protestantes no porque rechazara las doctrinas, sino que, por ser la religión de la mayoría en los Estados Unidos, la adopción de esos credos por parte de los mexicanos podía convertirse, a la vuelta del tiempo, en una amenaza real para la autonomía del país. A Justo Sierra le preocupaban, sobre todo, las escuelas de nivel superior que llamaba “escuelas anexionistas”. La decisión del gobierno de Coahuila de encargar a un ciudadano estadounidense “el establecimiento de tres escuelas normales en la capital del Estado y otras dos poblaciones importantes, bajo la dirección de los miembros de la secta protestante de los ‘baptistas’”, lo determinó a emitir su opinión, con todo respeto por el gobierno de Coahuila y por el protestantismo.

No lo asustaba, decía, el prestigio que pudieran “adquirir entre la población indígena los misioneros protestantes”. Tampoco podía verse con desinterés una doctrina que hacía del templo una escuela. Lo que le preocupaba era el riesgo que tenía para la autonomía del país el hecho de la comunión religiosa de una fracción del pueblo mexicano con

---

Manuel Moreno y Jove, Joaquín, Obispo de Tenagra, Juan José Poza, J. Feliz García Serralde, Bernardo Gárate, José María Barrientos, José Domingo de la Fuente, José María Guzmán, José María Vázquez, José B. Sagaseta, Dr. Miguel Alva, secretario.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 5-7.

la más numerosa del pueblo vecino. No se podía olvidar, decía, que el protestantismo

es una religión que produce sus fanáticos como las demás; en las clases iletradas hay y habrá siempre una enorme materia prima para ese fanatismo. Quiero suponer que la población de la República se divide en dos grupos religiosos en lucha abierta, como tendría que suceder; ¿no es cierto que para ambos grupos primero estará siempre la religión que la patria? ¿No nos enseña nuestra historia que este móvil impulsó al partido reaccionario a buscar una intervención extranjera, sin un solo remordimiento de conciencia, y persuadido al contrario, de que manteniendo aquí la preponderancia de los intereses católicos cumplía con un deber patriótico? ¿Pues qué sucedería cuando la mitad de los mexicanos creyesen un deber patriótico también que la otra mitad de sus conciudadanos sacudan la superstición romana? Si en este estado de cosas se pronuncia el interés de nuestros vecinos en gobernar nuestra vida económica, primero, y política después, ¿quiénes serán sus aliados forzosos? ¿Es o no este un peligro real para México?<sup>40</sup>

En 1848, la discusión sobre la tolerancia causó tal reacción social que el gobierno del presidente José Joaquín Herrera no siguió adelante con la disposición. Como resultado, a pesar de la existencia de individuos de otras religiones y la demanda de algunos representantes diplomáticos, el gobierno no reconoció la celebración de cultos religiosos de otras denominaciones religiosas que no fuera la católica, ni siquiera en privado.

En realidad, la definición de la tolerancia no parecía ser el principal problema del momento. La gran dificultad surgió ante los sentimientos de dolor y amargura por la derrota. A la sombra de esos sentimientos, las viejas aspiraciones monárquicas resurgieron con fuerza insospechada. De esa manera, los años de la posguerra, que podemos situar de 1848 a 1855 (de la firma de la paz con Estados Unidos al triunfo del Plan de Ayutla), fueron cruciales en la definición de las corrientes políticas que dividieron

<sup>40</sup> Justo Sierra, “Un proyecto de escuelas anexionistas”, en *La Libertad*, México, 22 y 27 de diciembre de 1883. En Justo Sierra, *op. cit.*, p.137.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

al país hasta 1867: liberales, conservadores y monárquicos, con la gama de los moderados y los radicales en todas las tendencias que contribuían a agudizar los conflictos.

### **El proceso reformista 1856-1857**

La segunda etapa es particularmente interesante no solo por el contenido de la reforma efectuada por la segunda generación de liberales y la violencia armada con que fue llevada a cabo, sino también porque esos propósitos, que tocaban el corazón de la Iglesia católica, fueron enfrentados por la segunda generación de obispos mexicanos: aquellos que empezaron a ser nombrados en 1850 y que habían sido formados en el ambiente de resistencia católica, firme y constante, sostenida por el obispo de Michoacán Juan Cayetano Gómez de Portugal, y por el de Puebla Francisco Pablo Vázquez. El “desafiante manifiesto” de Clemente de Jesús Munguía, como lo enunció David Brading, al negarse a prestar el juramento prescrito a las leyes y el gobierno cuando fue designado obispo de Michoacán, mostró el cambio que se había efectuado en el clero que formaba parte de los cabildos eclesiásticos y que había participado en las diferentes disputas con el Estado sostenidas por los primeros obispos promovidos por México. No se había tratado de una defensa insustancial. En 1833-1834 y 1846-1847 se había defendido la libertad de la Iglesia, su autonomía, el derecho de poseer y administrar bienes y el de regirse por sus propias reglas canónicas y principios morales y religiosos. Esa defensa fue determinante. Fue como si se sellara a carbón vivo en los corazones y en las mentalidades de los católicos la necesidad de resistir, con toda la astucia y energía posibles, los intentos reformistas de los políticos mexicanos, ya fueran radicales o moderados. Munguía, con su manifiesto, no dejó duda alguna de lo que se fraguaba en el porvenir.

Al publicarse las primeras disposiciones reformistas del Plan de Ayutla, en particular el decreto conocido como Ley Juárez, que postulaba la eliminación de los fueros eclesiástico y militar, se inició un periodo de gran violencia en contra de los liberales que encabezan el Plan de

Ayutla. El recién nombrado obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien había sido muy cercano al obispo de Michoacán al igual que Munguía, se encontró en el centro de la tormenta conservadora. La dignidad y comportamiento del obispo a raíz de la revuelta de Zacapoaxtla, durante la toma de Puebla por los levantados, y posteriormente, durante su carismática defensa de los bienes de la diócesis, que habían sido intervenidos por el gobierno de Ignacio Comonfort el 31 de marzo de 1856, lo ensalzaron en el país: todos, como dijo Munguía, los buenos y los malos, colocaban al obispo Labastida en la línea de los grandes defensores de la Iglesia. Lo situaron a la altura de Portugal y Vázquez. El resultado de estas diatribas, que culminaron con la expulsión del obispo Labastida en mayo de 1856, fue la consolidación de su liderazgo eclesiástico y, sin proponérselo, se convirtió en el jefe del partido conservador. Los acontecimientos de 1856 a 1867 muestran la fuerza de ese liderazgo que, durante el exilio, había conquistado la simpatía y el reconocimiento del pontífice y la curia romana.

En ese contexto, se celebró el Congreso Constituyente de 1856-1857, que, entre otros asuntos, planteó la libertad religiosa en el artículo 15. Los obispos, encabezados por el metropolitano, el arzobispo de México, protestaron contra ese artículo 15, en particular, porque estaba compuesto, como dijo Guillermo Prieto, de tres partes:

- 1°. No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida ningún culto religioso.
- 2°. El Gobierno protegerá por medio de leyes justas y prudentes la religión católica, apostólica, romana.
- 3°. En cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional.<sup>41</sup>

En la prensa, en el Congreso y en las cartas pastorales de los obispos se discutía la pertinencia de la primera parte del artículo que establecía la tolerancia religiosa. Las discusiones y conflictos que se sucedieron

<sup>41</sup> “Discurso de Guillermo Prieto en el Congreso Constituyente el 30 de julio de 1856”, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, 1956, México, El Colegio de México.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

y la división de los liberales sobre la pertinencia de la tolerancia obligaron a Ponciano Arriaga, el redactor del artículo, a señalar que estaba de acuerdo con las críticas pero que, a pesar de ellas, había que establecer la libertad religiosa porque era imposible que la sociedad fuese libre si no se le concedían esas garantías. No era posible hablar de democracia si se seguía sosteniendo una religión dominante. Ese artículo también estaba incluido en la Constitución de los Estados Unidos. Si se quería avanzar en la constitución de la democracia, México tenía que incluir esas libertades en su constitución.<sup>42</sup>

Ante la crisis, se tomó la decisión de eliminar todo el artículo. De esa manera, se perdió el inciso que renovaba la protección que el gobierno otorgaba a la Iglesia desde la Constitución de 1824. Sin embargo, la tolerancia quedó inscrita en el artículo 123, que asentaba que correspondía “a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes” y en el artículo 9º que garantizaba el derecho de asociación, “con cualquier objeto lícito”, dando, aun cuando de forma indirecta, libertad para el establecimiento de diversas agrupaciones religiosas. A pesar de ello, ningún credo o religión no católica se estableció en el país.

110

### **Publicación de la ley sobre la libertad de cultos**

Poco antes de la batalla del 4 de diciembre de 1860, que daría el triunfo a los liberales sobre los conservadores, se publicó la Ley sobre Libertad de Cultos, con una nota introductoria del ministro de Justicia, Juan Antonio de la Fuente. En la nota, se aseveraba que estaba cerca el día en que la causa republicana no tendría nada que temer de la fuerza armada. Mucho se había avanzado con las Leyes de Reforma, pero todavía quedaba mucho por hacer, para evitar que se repitieran los abusos irritantes que permitía la antigua legislación. Esa legislación había permitido una unidad funesta entre la nación y la Iglesia católica que había acarreado “la renuncia a la paz pública, la negación de la justicia, la rémora del

<sup>42</sup>Comentario de Arriaga el 29 de julio de 1856, en *ibid.*, p. 577.

progreso, y la sanción absurda de obstáculos invencibles para la libertad política, civil y religiosa”.<sup>43</sup>

Ese había sido el sistema que había sido destruido por las Leyes de Reforma. Los acontecimientos demandaban la expedición de una ley sobre la libertad de cultos que permitiera la libre asociación de los individuos de acuerdo con sus creencias. En el nuevo marco jurídico, las religiones solo tendrían autoridad espiritual y jamás podían intentar usurpar la supremacía del Estado. Se protegía la libertad de conciencia, de ahí que no se podían poner coacciones y penas del orden civil para el cumplimiento de mandatos religiosos. La doctrina era clara:

No se mezclará el Estado en las cosas de religión; pero tampoco permitirá ni una sombra de competencia, en el pleno régimen de la sociedad: y cualquiera usurpación de la autoridad que ella sola puede conferir, no será asunto de ninguna controversia y declaraciones que embaracen la averiguación y castigo de un atentado semejante, bajo las reglas generalmente establecidas en esta razón.<sup>44</sup>

Ese principio hacía caducar el privilegio de asilo en los templos. También se libraba la nación de la inmunidad eclesiástica que tanto daño había hecho. Las leyes deberían ser poderosas y obedecidas en los templos, en los altares. Las funciones fuera de los templos solo podrían realizarse con autorización de la autoridad competente. El Estado no intervenía en los asuntos religiosos, pero el único matrimonio legítimo y verdadero era el civil. Se hace una autocrítica al juramento que se había pedido de la Constitución, cuando ellos mismos habían declarado la libertad de conciencia. En adelante, la República debería proveer solo ella a todas las atenciones del gobierno civil. Se imponía, a partir de la independencia entre la Iglesia y el Estado, la ruptura con la Santa Sede: la República no protegería ningunos cánones o reglas de una iglesia, ni tampoco se daría el pase a los documentos romanos ni tendría necesidad de negociar un patronato. Todos los cultos, incluido el católico,

<sup>43</sup> “Ley sobre libertad de cultos. Precedida de la nota con que fue circulada por el Ministerio de Justicia, México”, 1861, México, Imprenta de Vicente García Torres. En *Reforma y República restaurada*, p. 259.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 261.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

quedaban bajo la salvaguardia de las leyes. Con esa larga introducción, se publicó la ley que establecía en su artículo 1º:

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 más límites que el derecho de terceros 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 la otra, es y será perfecta e inviolable. Para la aplicación de estos principios se observará lo que por las leyes de Reforma y por la presente se declara y determina.<sup>45</sup>

A pesar de la ley, que después fuera adoptada por Maximiliano de Habsburgo, no se introdujeron nuevos credos en el país. El estado de guerra entre los republicanos y los imperialistas no facilitaba la entrada de nuevas opciones religiosas. Estas empezaron a ser una realidad a partir de la década de 1860.

## Las definiciones de Sebastián Lerdo de Tejada

112

Al morir Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada impulsó el proyecto de elevar a rango constitucional las Leyes de Reforma.<sup>46</sup> Las adiciones fueron las siguientes:

Art.1º. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.

Art.2º. El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrá la fuerza y validez que las mismas les atribuyen.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>46</sup> Se trataba de las leyes expedidas el 25 de junio de 1856 y su reglamento del 30 de julio del año siguiente; la del 12 y 13 de julio de 1859, y las del 23, 28 y 30 del mismo mes y año. La del 4 de diciembre de 1860, 5 de febrero de 1861, 30 de agosto de 1862, 26 de febrero de 1863 y 10 de diciembre de ese mismo año. *Cf.*: Vicente Riva Palacio, *op. cit.*, p. 345.

Art.3º. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre estos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la constitución.

Art. 4º. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá el juramento religioso con sus efectos y penas.

Art. 5º. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. *La ley en consecuencia no reconoce ordenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse.* Tampoco puede admitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro.<sup>47</sup>

El 16 de septiembre se inició el 7º Congreso Constituyente. Como las adiciones habían sido aprobadas por la mayor parte de las legislaturas locales, se podía proceder, conforme al artículo 127 de la Constitución, a declarar que formaban parte de ella. Esa decisión se tomó el 25 de septiembre de 1873. Ese mismo día se votó el proyecto de ley, publicado el 26 de septiembre, que ordenaba que todos los funcionarios y empleados de la república “protestarán, los primeros guardar y hacer guardar dichas reformas y adiciones; los segundos solamente guardarlas sin cuyo requisito no podrán continuar en el ejercicio de sus cargos o empleos”.<sup>48</sup>

El 4 de octubre, el Congreso expidió un nuevo decreto concretando la forma como se tenía que realizar la protesta. El decreto del 26 de septiembre y del 4 de octubre obligó a la jerarquía a restablecer la fórmula de retractación que había sido elaborada en tiempos de Lázaro de la Garza, para el que había jurado la Constitución de 1857.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 305.

Como el contenido de la ley reglamentaria era adverso a la Iglesia, el arzobispo Labastida dispuso presentar, junto con los arzobispos de Michoacán y Guadalajara, la primera manifestación pública que hacía al gobierno desde su retorno al país en 1871. Se trató de la carta pastoral colectiva en la que emitían su opinión sobre la ley orgánica de las adiciones y reformas constitucionales, de Sebastián Lerdo de Tejada, expedida por el Soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre de 1874 y sancionada el 14 de ese mismo mes.

En virtud de que la ley trataba de varias disposiciones que llevaban el propósito de hacer cumplir las Leyes de Reforma, los obispos señalaron que iban a dar sus instrucciones sobre la manera de actuar de los fieles. Aun cuando no iban a formular ninguna queja, sí manifestaron que quedaban vigentes todas las declaraciones y providencias que había dictado el episcopado sobre que no era lícito jurar la Constitución de 1857; sobre las censuras en que incurrían todos los que despojaban a la Iglesia de sus bienes, sobre el matrimonio civil, la excomunión de religiosos y religiosas, la prohibición de los votos monásticos y demás disposiciones que se habían dado desde 1855. Como todo mundo conocía lo que ellos habían dicho, solo atenderían a las nuevas disposiciones. Pensaban que cuatro eran los principales puntos que habían llamado fuertemente la atención del país:

Es el primero de esos puntos, la prohibición absoluta de toda enseñanza religiosa en la mayor parte de las escuelas y establecimientos de educación que hay en el país. Es el segundo, la multitud de trabas impuestas con tales disposiciones al ejercicio del culto católico. Es el tercero, la prohibición de coleccionar limosnas fuera de los templos, para el sostenimiento del culto y de sus ministros. Es por último, el cuarto, el inmenso mal que van a resentir muchos establecimientos de educación y de caridad, con la supresión de un instituto religioso tan benéfico en todos sentidos, como el de las Hermanas de la Caridad.<sup>49</sup>

<sup>49</sup>“Exhortación de los Arzobispos Mexicanos al Clero y a los fieles, México, 19 de marzo de 1875”, en Alcalá y Olimón, *op. cit.*, pp. 293-338. Los editores de las cartas colectivas de los obispos mexicanos señalan el contenido de la ley orgánica: se legisla sobre la presencia oficial en actos de culto (art. 3), sobre la forma de dar en los establecimientos públicos “los auxilios espirituales de la religión que profesen” (art. 4), acerca de “(no) usar trajes especiales ni distintivos que

Las circunstancias obligaron a la jerarquía, que era dirigida por el arzobispo Labastida, a formular una pastoral social claramente definida por su atención a la educación católica, la familia y la formación de los laicos, sin inmiscuirse en la vida pública y política de la nación. Con esa estrategia, los obispos consolidaron una forma de relación conciliatoria con el Estado y, además, incrementaron la infraestructura religiosa y fortalecieron sus finanzas. Con el liderazgo del poderoso arzobispo Labastida y Dávalos,<sup>50</sup> constituyeron un cuerpo eclesial fuerte, resistente a las presiones del Estado y, también, de la Santa Sede. Respetuosos del primado de Pedro, se apegaban a las doctrinas pontificias adecuándolas a la realidad mexicana que ellos conocían y la Santa Sede ignoraba.

Es evidente que tanto la publicación de la Ley Orgánica como la carta pastoral colectiva de los obispos marcaron el fin de una época. Si la ley reafirmaba lo sostenido por la reforma liberal y llevaba al último extremo las disposiciones contra las religiosas al declarar la expulsión de las Hermanas de la Caridad, la carta pastoral constituía un programa de trabajo claro y específico para recuperar los valores católicos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular las acciones asistenciales. Las propuestas episcopales no eran novedosas. De hecho, habían venido siendo desarrolladas por la Sociedad Católica, fundada por varios conservadores a la caída del Imperio, en particular por el que fue ministro de Maximiliano ante la Santa Sede y en España, Ignacio Aguilar y Marrocho. No obstante, a medida que la Sociedad Católica iba perdiendo fuerza, tanto porque la situación política del país cambió como porque el relevo generacional estuvo marcado por la secularización de la vida social, largamente estimulada por los liberales, las disposiciones de la carta pastoral colectiva estimularon e impulsaron nuevas organizaciones católicas.

---

caractericen” (art. 5), sobre educación, bienes, comunidades religiosas (cesando las Hermanas de la Caridad...) y sustitución del juramento religioso por la “simple promesa de decir verdad y la de cumplir las obligaciones que se contraen (art. 21). Ya con anterioridad, el 25 de septiembre de 1873, se habían anexado a la Constitución las Leyes de Reforma. p. 295.

<sup>50</sup>Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla en 1855 y arzobispo de México de 1863 a 1891, se destacó como un gran defensor de los intereses de la Iglesia. Desde 1863 hasta su muerte el 4 de febrero de 1891 dirigió con mano firme los destinos de la Iglesia. Fue el único periodo en el siglo XIX en que la Iglesia contó con un liderazgo nacional.

Los obispos mexicanos, con excepción del arzobispo Labastida, que recurrió a la acción pastoral de los párrocos, las misiones y su contacto personal con la población, rechazaron por medio de cartas, edictos y comunicaciones pastorales la expansión protestante que se realizó en la república desde la década de 1870. Este rechazo fue afirmado por el papa León XIII en su encíclica *Libertas, sobre la libertad humana*, del 20 de junio de 1888, quien consideró que la libertad de culto era contraria a la virtud de la religión, porque no solo dejaba al arbitrio de cada quien escoger la religión que deseara sino también no profesar ninguna.<sup>51</sup> También se opuso a la tolerancia porque concedía los mismos derechos al mal y a lo falso que al bien y lo verdadero. En medio “de tanta ostentación de tolerancia —decía el papa—, son duros contra todo lo que es católico y rehúsan a cada paso toda libertad a la Iglesia quienes con tanta profusión conceden ilimitada libertad a los demás”.<sup>52</sup>

A finales del siglo XIX reinaba el desorden y la anarquía en varias diócesis, en particular en el arzobispado de México. Las denuncias contra el clero latinoamericano, no solo el de México, ya habían llegado a la Santa Sede en una *Memoria* dirigida por monseñor Mariano Soler, vicario general de Montevideo, al cardenal Carlos Laurenzi, secretario de Memoriales de Su Santidad, en que informaba el resultado de su viaje por América Latina. En su *Memoria*, fechada en Roma en febrero de 1888, Soler daba cuenta del estado decadente del catolicismo en la región. El informe influyó en la opinión que el papa León XIII tenía sobre América Latina en general y sobre México en particular.<sup>53</sup>

Ante la situación que se vivía, el papa León XIII decidió enviar a un visitador apostólico, Nicolás Averardi, no a la nación, porque no había

<sup>51</sup> León XIII, *Libertas*, 20 de junio de 1888, en Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos pontificios*, 1962, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional Madrid, tomo I, p. 71.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>53</sup> ASV. Segretaria di Statu. Spogli Rampolla del Tindaro, Busta I, B. Tomado de la tesis doctoral de Pedro Gaudiano, “Monseñor Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo y el Concilio Plenario Latino Americano”, 1997, Pamplona, Universidad de Navarra, Apéndice 5, pp. 410-424. Reproducido en el apéndice documental de García Ugarte, “La Iglesia en América Latina de 1810 a 1899”, en Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina, Volumen II/2, De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, 2008, Pamplona, Iberoamericana Vervuert, pp. 157-163.

relaciones, sino al episcopado mexicano, a fin de controlar la crisis por la que atravesaba la Iglesia y preparar la celebración de los concilios regionales previos a la celebración del Concilio Plenario Latinoamericano. Posteriormente, en 1902, envió un delegado apostólico, Ricardo Sanz de Samper, para reactivar la actividad social de la Iglesia mexicana. Los sucesivos delegados apostólicos que estuvieron en el país entre 1902 y 1914 tuvieron claro que la efervescencia política y social demandaba atender a los nuevos grupos que los cambios estructurales habían creado: los obreros y los campesinos. Tal propósito se tenía que llevar a cabo sin descuidar la atención que se venía prestando a los sectores económicos más pujantes del país. Si los clubes liberales habían suscitado un gran interés en el desarrollo de la política, las organizaciones sociales católicas también llegaron, casi de forma natural, a los planteamientos políticos. La nueva realidad mexicana demandaba un cambio radical en el programa pastoral que se había seguido desde 1874.

Las nuevas directrices pastorales dirigieron la acción de los católicos al mundo del trabajo y a la vida política, fundados en el programa de acción propuesto por León XIII en su encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891. Se trató de un cambio esencial en la pastoral. Entonces, 1902, todavía prevalecía la postura que había conformado la mentalidad de aquellos que empezaron a ser nombrados en la década de 1880, como Eulogio Gillow, obispo de Oaxaca, Atenógenes Silva y Álvarez Tostado, arzobispo de Morelia o Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí (aunque nombrado en 1871). Ellos fueron denominados por la Santa Sede como el grupo de los “antiguos”.

Para cambiar esa posición, que era la dominante entre el clero por el control y dominio eclesial que ejerció el arzobispo Labastida, la Santa Sede decidió que las sedes episcopales que quedaban vacantes serían ocupadas por sacerdotes egresados del Colegio Pío Latino Americano de Roma. Se trataba del colegio que había sido fundado en 1856 con el propósito de formar a los sacerdotes de América Latina, a los más destacados intelectualmente, a fin de que tuvieran una mayor sintonía con el Pontífice. También se consideró necesario instaurar una nueva generación episcopal compuesta de hombres jóvenes y, por lo tanto,

distantes ideológica y sentimentalmente de las viejas batallas eclesiásticas de mediados del siglo XIX.

El Colegio de Roma, con formación rigurosa, cumplió su cometido de esculpir la lealtad al pontífice. Los jóvenes que a principios del siglo XX empezaron a ocupar las sedes diocesanas se distinguieron por su sumisión, lealtad y obediencia al papa y por el impulso que dieron al catolicismo social. Aceptaron a los delegados apostólicos porque pensaban, confiados en sus relaciones romanas y en la fortaleza que tenían como grupo, que podían manejar los hilos de la administración pontificia a su favor. Sin embargo, los delegados, al reclamar la obediencia y sujeción de los pastores a la agenda romana, lesionaron la libertad de acción de cada uno en su jurisdicción eclesiástica y reforzaron la ausencia de un liderazgo eclesial nacional que sumara los esfuerzos de todos en una misma línea pastoral.

En ese contexto, se agudizaron las diferencias eclesiásticas entre los antiguos y los piolatinos o romanos o plancartistas, como indistintamente se les denominaba.<sup>54</sup> La prepotencia de los romanos, que sentían que contaban con el apoyo de la Santa Sede, sembró la desolación en algunos y la impotencia en otros. Lo más grave es que las divisiones, envidias y celos impidieron la formación de un cuerpo episcopal unido, cuando las circunstancias políticas más lo demandaban, porque el malestar en contra de la dictadura empezó a aflorar. La disidencia política se organizó en los clubes liberales y los diversos problemas que enfrentaba la sociedad mexicana fueron expuestos en la prensa nacional.<sup>55</sup>

Ese fue el escenario en que surgió la Revolución Mexicana, que respondió a diferentes objetivos en cada una de las etapas en que tradicio-

<sup>54</sup> Los apelativos piolatino y romano se referían a que habían egresado del Colegio Pío Latino Americano o que habían estudiado en Roma, respectivamente. La denominación de plancartista se otorgó porque los que constituyeron el grupo de los romanos, como Ruiz y Flores, Mora y del Río, Orozco y Jiménez y Plancarte y Navarrete, entre otros, habían sido seleccionados por el sobrino del arzobispo Labastida, José Antonio Plancarte y Labastida, quien encabezaba el grupo. Averardi fue el primero en acusarlos ante la Santa Sede porque, fundados en sus estudios, descalificaban a los otros, incluso a los obispos.

<sup>55</sup> Se denunciaron, entre otros, los daños de la gran propiedad, la esclavitud de los peones indígenas en Yucatán, la represión de las revueltas locales, la corrupción de la justicia, las elecciones ficticias y el atraso de la educación.

nalmente ha sido dividida.<sup>56</sup> Los revolucionarios siguieron una política dura en contra de la Iglesia católica. Entre otras razones, por el papel privilegiado que había tenido durante el porfiriato y por la intervención de varios obispos a favor de Victoriano Huerta en los aciagos días del golpe de estado contra Madero en 1913. Ese malestar quedó registrado en la Constitución de 1917: se anularon los derechos políticos del clero, se le negó personalidad jurídica a la Iglesia, se restringió su actuación social, se prohibió su participación en la educación que sería declarada laica, se nacionalizaron los bienes y los templos fueron declarados bienes de la nación. La libertad religiosa siguió siendo definida como tolerancia de cultos.

### **La discusión del artículo 24 y 3° constitucional en 1917**

El proyecto de Venustiano Carranza, en el artículo 24, regulaba la práctica de los cultos religiosos y el 129, que se convirtió en el 130 en la versión final, negaba personalidad jurídica a la Iglesia, establecía la supremacía del Estado sobre la Iglesia y limitaba las actividades de los ministros de culto. En ambos artículos se expresa el repudio de los constitucionalistas al clero y el sistema que adoptaría la Constitución en relación con las iglesias: el sistema libre de la separación de la Iglesia y el Estado. El diputado Lizardi en su discurso afirmó:

El sistema que hemos aceptado es el sistema de separación completa de la Iglesia y del Estado; más aún hemos dicho: El Estado no le reconoce personalidad a la Iglesia; pues es una verdadera incongruencia que, no reconociendo personalidad, nos pongamos a establecer determinadas clases de obligaciones; esto sería tanto como dejar de ser nosotros Congreso Constituyente y convertirnos en una clase de concilio ecuménico bajo la presidencia del ciudadano diputado Recio.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> La Revolución de Francisco Madero en 1910, la Revolución constitucionalista de 1913 a 1915, la guerra de facciones de 1915 a 1920, la etapa de la construcción posrevolucionaria de 1920 a 1940.

<sup>57</sup> Ignacio Marván Laborde, *Nueva edición del Diario de Debates del Congreso Constituyente de 1916-1917*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 980.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

La comisión, integrada por Francisco J. Mújica, L. G. Monzón, Alberto Román y Enrique Colunga, propuso el contenido del artículo 24 el 3 de enero de 1917:

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.<sup>58</sup>

El diputado Enrique Recio comentó que la comisión había respetado el artículo que había presentado Carranza, pero que ellos, los diputados, estaban “obligados a evitar y corregir todo aquello que pudiera contribuir a la inmoralidad y corrupción del pueblo mexicano, librándolo al mismo tiempo de las garras del fraile taimado, que se adueña de las conciencias para desarrollar su inicua labor de prostitución”.<sup>59</sup> Para garantizar la libertad de las conciencias, para mantener firme el lazo de la familia, “y, lo que es más capital, para mantener incólume el prestigio, el decoro de nuestras instituciones republicanas”, debía completarse el artículo con dos fracciones:

- I. Se prohíbe al sacerdote de cualquier culto, impartir la confesión auricular;
- II. El ejercicio del sacerdocio se limitará a los ciudadanos mexicanos por nacimiento, los cuales deben ser casados civilmente, si son menores de cincuenta años de edad.

Después de la publicación de la Constitución de 1917, la lucha de los católicos para obtener la libertad religiosa modificó el contenido del concepto: ya no refería a la idea de la libertad para todos los cultos, rechazada por ellos desde 1824, y por el papa León XIII en su encíclica *Libertas*, sino a la libertad para la Iglesia católica de actuar con toda personalidad jurídica, de acuerdo con su condición soberana y autónoma.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 969.

El fracaso de las demandas de mayor libertad religiosa, que fueron el centro y vértice del levantamiento armado católico de 1926-1929, no disminuyeron la presión ejercida por los sectores católicos sobre el Estado mexicano para revertir el marco constitucional de 1917 y demandar el respeto de los derechos humanos, en especial el de la libertad religiosa, además de la libertad educativa, política y social.

El malestar con el acuerdo de 1929, conocido como “*Modus vivendi*”, tomó varios derroteros en la década de 1930. Se pronunciaron críticas a la Santa Sede porque había sido una claudicación vergonzante que ningún beneficio había reportado a la Iglesia: la persecución religiosa contra los católicos, lejos de disminuir, había arreciado después de firmados los arreglos y surgieron diversos levantamientos armados. La reforma constitucional del artículo tercero constitucional en 1934, que establecía la educación socialista, y la publicación del Código Agrario en ese mismo año, que abría la puerta para que los peones pudieran solicitar tierras, propició un nuevo levantamiento cristero, “el segundo”, como es conocido para diferenciarlo del movimiento armado de 1926.

Desde otra perspectiva, a la sombra del acuerdo de 1929 se reforzó la persecución de la Iglesia en varias regiones del país. Las historias de Tomás Garrido Canabal en Tabasco, Adalberto Tejeda en Veracruz y Saturnino Osornio en Querétaro son algunos de los casos más notables. Sin embargo, después de la década de 1940 se inició un acomodo entre los gobernantes civiles y la jerarquía, que permitió establecer acuerdos privados y cupulares que incidían en la vida pública. También es cierto que, para sobrevivir, la Iglesia se encerró en las sacristías y el clero mexicano se convirtió en el más tradicionalista de América Latina.

Los cambios se empezaron a introducir de forma lenta después de la celebración de la primera asamblea de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) en 1955. También se empezó un cambio generacional en el episcopado, si no en edad, porque Miguel Darío Miranda tenía 61 años cuando asumió el arzobispado de México (1956-1977), sí en su perspectiva y su posición frente al mundo. Darío Miranda había sido el director de la Acción Católica, la fundada en diciembre de 1929 en la Ciudad de México, en sustitución de la Acción

Católica de la Juventud Mexicana, que había sido relegada por su intervención decidida en el movimiento armado católico. Fue elevado al cardenalato en 1969.<sup>60</sup> Vivió los cambios que sufrió la Iglesia después de su espectacular desarrollo con el catolicismo social hasta la oscuridad de las sacristías después de 1940.

Tanto a Luis María Martínez como a su sucesor, Darío Miranda, les tocó pasar de aquel todo o nada que defendían algunos obispos de 1926 a 1940, a lo que se pueda en medio de la negociación y los acuerdos privados y también públicos. Ambos eran hombres pragmáticos, prácticos y conocedores de la Iglesia, pero no llegarían a las posiciones sostenidas por Sergio Méndez Arceo, designado obispo de Cuernavaca en 1952, el “obispo rojo”, como fue denominado por la radicalidad de sus posiciones.<sup>61</sup>

A partir de la declaración de la libertad religiosa, efectuada en el Concilio Vaticano II, en especial con la publicación del Decreto sobre el Ecumenismo, la jerarquía católica en México tuvo que direccionar su concepción sobre la libertad religiosa. En el Decreto sobre el Ecumenismo se asentó que la división de los diferentes grupos que declaraban ser herederos de Cristo, era “abiertamente contraria a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a todos los hombres”. Era preciso restablecer la unión de todos los cristianos.<sup>62</sup>

En la década de 1970 se iniciaron algunos cambios. Una muestra fue la carta pastoral colectiva publicada el 18 de octubre de 1973: “Mensaje

<sup>60</sup>Miguel Darío Miranda había sido designado obispo de Tulancingo el 1° de octubre de 1937. Fue nombrado arzobispo coadjutor de don Luis María Martínez el 20 de diciembre de 1955. En Tulancingo fue sucedido por Alberto Merino Almeida. Al morir el arzobispo Martínez fue su sucesor, como primado de México, el 28 de junio de 1956. Se retiró del gobierno pastoral de su diócesis en 1977.

<sup>61</sup>Sergio Méndez Arceo fue estudiante en Roma en el Colegio Pío Latinoamericano y en la Universidad Gregoriana. Se graduó como historiador, y publicó su obra *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación de las Reales Cédulas de Erección*, en 1952, el año en que fue designado obispo de Cuernavaca. En 1990, la Universidad Nacional Autónoma de México, reeditó la obra, en edición facsimilar, porque seguía teniendo una gran actualidad.

<sup>62</sup>Paulo Obispo, Siervo de los siervos de Dios, juntamente con los padres del Concilio para perpetuo recuerdo, *Decreto sobre el Ecumenismo, en Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 1966, México, Librería Parroquial de Clavería, pp. 392-407.

del Episcopado mexicano al pueblo de México acerca de ‘El Compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política’”. Deseaban, se decía en la introducción del documento, “inspirar y promover actitudes verdaderamente evangélicas en una acción decidida por colaborar responsablemente en un cambio hacia una sociedad más justa, mediante las opciones sociales y la política”. Los males que afectaban a la sociedad mexicana eran producto de la situación de pecado, manifestado en el “afán de lucro, el deseo de satisfacer desordenadamente los sentidos, el abuso de la propiedad privada, la ambición de dominio y abuso del poder y la pretensión de autonomía ante Dios”.<sup>63</sup> De acuerdo con los obispos, era necesario no solo un cambio profundo de la mentalidad, sino también de las estructuras sociales y la organización de un nuevo orden social.

Fue una de las mejores cartas colectivas del episcopado mexicano. Después publicaron cartas sobre las prácticas anticonceptivas y la paternidad responsable. También dedicaron varias en oposición a los textos escolares oficiales de ciencias naturales y ciencias sociales y a los libros de texto gratuitos. Algunos empezaron a radicalizar sus posiciones con respecto al gobierno priista por los abusos de poder. El clima político empezó a cambiar y la Iglesia fue arrastrada por los cambios.

### **Los cambios eclesiásticos en México a partir de Juan Pablo II y Benedicto XVI**

Juan Pablo II y Benedicto XVI tuvieron una fuerte influencia en la trayectoria de la Iglesia y del país. Juan Pablo II tuvo un largo pontificado de 26 años que inició el 16 de octubre de 1978. En ese tiempo, visitó México en cinco ocasiones.

En sus múltiples visitas, Juan Pablo II desarrolló una labor de gran trascendencia política. Impulsó, junto con su delegado apostólico Girolamo Prigione, los esfuerzos de los obispos mexicanos por reformar

<sup>63</sup> Mensaje del Episcopado, p. 316.

los controvertidos artículos constitucionales 130, 27 y 3º, que negaban reconocimiento jurídico a la Iglesia, regulaban los bienes eclesiásticos y normaban o disponían el carácter laico que tendría la educación en el país, además de vetar la participación del clero en la enseñanza pública. El diputado Pablo Gómez Álvarez, del grupo parlamentario del PRD, en la sesión del jueves 29 de noviembre de 1990 presentó una “Iniciativa con proyecto de decreto de reformas a los artículos 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”.<sup>64</sup> Sin embargo, en su tercera visita, en agosto de 1993 a Yucatán, en medio de la tensión por el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, el papa llegó con un amplio triunfo por la reforma, el año anterior, del artículo 130 Constitucional, que aceptaba la presencia de las iglesias como realidades sociales, restableció las relaciones con la Santa Sede, al tiempo que impactó a los artículos 3º, 5º y 24 de la Constitución.<sup>65</sup>

A partir de esa reforma, la política religiosa del Estado mexicano experimentó un cambio sustancial que se tradujo en la reforma del artículo 24 de la Constitución en 2013.

El artículo 24 reformado expresa el pensamiento y las posiciones internacionales sobre la materia. Pero, en nuestro país, también reflejan la postura de la Iglesia católica sobre la persona y sus derechos, y va implícita la defensa de la libertad eclesial. La tendencia eclesiástica a afirmarse como la “instancia moral” por excelencia, por el magisterio de Pedro, puede traducirse en presiones para revertir las legislaciones de los últimos tiempos, entre otras, a favor de la mujer y las uniones de convivencia entre personas de un mismo sexo. También puede tener un fuerte impacto en los contenidos educativos de la enseñanza básica, media y superior, que fue la gran batalla del siglo XIX y las primeras cuatro décadas del siglo XX, al menos, para ofrecer una educación racional sin fundamentalismos religiosos.

<sup>64</sup> En <<http://cronica.diputados.gob.mx/Iniciativas/54/194.html>>, consultada el 6 de septiembre de 2016.

<sup>65</sup> “Decreto por el que se reforman los artículos 3o, 5o, 24, 27, 130 y se adiciona el artículo Decimoséptimo Transitorio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, martes 28 de enero de 1992, pp. 3-5.

En los últimos años, la demanda católica de una libertad religiosa que garantice la libertad de enseñar y practicar en público los actos religiosos elegidos por cada ciudadano, además de la eliminación de aquellas restricciones que todavía tiene la Constitución Política del país con respecto a la libertad y derechos políticos de los ministros de culto, la educación pública y la vida sacramental, en particular sobre los efectos jurídicos del matrimonio religioso, están de nueva cuenta en la palestra. La discusión ha dividido a la opinión pública entre los que están a favor de los cambios y los que defienden un Estado laico. Como antaño, las posiciones son enfrentadas pero, en el México contemporáneo, las salidas belicosas han quedado marginadas, por lo menos hasta ahora.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.