

LAS LEYES DE REFORMA Y EL ESTADO LAICO: IMPORTANCIA HISTÓRICA Y VALIDEZ CONTEMPORÁNEA

Roberto Blancarte
Coordinador

EL COLEGIO DE MÉXICO

LAS LEYES DE REFORMA Y EL ESTADO LAICO:
IMPORTANCIA HISTÓRICA
Y VALIDEZ CONTEMPORÁNEA

LAS LEYES DE REFORMA Y EL ESTADO LAICO:
IMPORTANCIA HISTÓRICA
Y VALIDEZ CONTEMPORÁNEA

Roberto Blancarte
coordinador



EL COLEGIO DE MÉXICO

282.7209034

L683

Las Leyes de Reforma y el Estado laico : importancia histórica y validez contemporánea / Roberto Blancarte, coordinador -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2013.

311 p. ; 22 cm

ISBN 978-607-462-564-6

1. Iglesia y Estado -- México -- Historia -- Siglo XIX. 2. Iglesia católica -- México -- Historia -- Siglo XIX. 3. Liberalismo -- México -- Historia -- Siglo XIX. 4. Laicismo -- México -- Historia -- Siglo XIX. I. Blancarte, Roberto, 1957- , coord.

Primera edición, 2013

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-564-6

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción <i>Roberto J. Blancarte</i>	9
La Reforma: “tiempo-eje” de México <i>Enrique Krauze</i>	21
Consideraciones sobre el liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX <i>Roberto Breña</i>	37
El Liberalismo en la Reforma mexicana, 1855-1876: características y consecuencias <i>Brian Hamnett</i>	67
Iglesia católica y Leyes de Reforma. Los problemas del modelo de Iglesia católica en el siglo XIX <i>Francisco Morales</i>	97
Liberalismo y religión: ¿conceptos contrapuestos? <i>Rubén Ruiz Guerra</i>	115
Leyes de Reforma, ritmos de secularización y modernidad religiosa en México, siglo XIX <i>Jean-Pierre Bastian</i>	141
Impacto de la Reforma Liberal en la vida de las mujeres <i>Patricia Galeana</i>	165

Lectura comparada de una época de reformas liberales. México y Colombia a mediados del siglo XIX <i>José David Cortés Guerrero</i>	185
Representación e influencia de la laicidad mexicana sobre la laicidad francesa <i>Jean Baubérot</i>	217
México visto desde el Vaticano en la época de la Reforma (segunda mitad del siglo XIX) <i>Riccardo Cannelli</i>	233
Los aportes internacionales al laicismo y al anticlericalismo mexicanos <i>Carlos Martínez Assad</i>	267
Actualidad de las Leyes de Reforma; viejos problemas y nuevos retos para el Estado mexicano <i>Roberto J. Blancarte</i>	293

INTRODUCCIÓN

Los especialistas de la memoria saben que el pasado es múltiple, que se reconstruye permanentemente desde el presente y que su línea unificadora depende más del ahora fluctuante que del ayer por descubrir.¹ No cabe duda, sin embargo, de que ambos se retroalimentan, porque ahora podemos hacernos preguntas que antes eran imposibles y porque con cada una de ellas encontramos aspectos del pasado que no parecía relevante rescatar.

Pasado y presente; este libro tiene un objetivo doble y muy preciso: mostrar la importancia histórica para México de la construcción de la laicidad en el país y entender la relevancia contemporánea de dicho concepto para las libertades en nuestra nación y en el mundo. La obra gira alrededor del acontecimiento múltiple y central en la historia de México que constituyó la elaboración y promulgación de las llamadas Leyes de Reforma. Momento crítico en el desarrollo de un sistema de libertades prácticamente inexistentes en la primera mitad del siglo XIX y ahora reconocidas en nuestro país: libertad de conciencia, de expresión, de religión, de participación política, de voto, de circulación, de tener la preferencia sexual que se desee, de unirse en matrimonio independientemente de ésta, de decidir sobre lo que sucede en nuestro cuerpo, de vivir y de morir con dignidad, entre otras cuestiones. El contexto histórico y político ciertamente ha cambiado, pero no lo han hecho ni las condiciones sociales y culturales que le dieron origen, ni las oposiciones teológicas y filosóficas que se le han enfrentado. Para decirlo con otras palabras, no siempre estas libertades han gozado de la simpatía de

¹ Me refiero aquí en primer lugar a la obra seminal de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, PUF, París [1927], 1952.

todo el mundo, ni han podido avanzar sin sobresaltos, interrupciones y retrocesos. La tradición, “la verdad” teológica o doctrinal y, en suma, el conservadurismo, se han empeñado en cerrarle el paso, con mayor o menor éxito, según las variadas circunstancias geográficas, sociales y políticas. De ahí la importancia de re-construir la memoria, de regresar y revisar nuestra historia, para distinguir y resaltar la experiencia generadora de la situación que vivimos actualmente.

En términos históricos y socioestructurales hay tres elementos que valen la pena ser resaltados para enmarcar lo sucedido en materia de libertades en el mundo occidental. El primero es la existencia de un proceso identificado como “modernidad” y que supone muchos cambios sociales, entre ellos una comprensión ilustrada, luego científica del mundo, una secularización de la vida pública, el crecimiento de una economía de mercado y la llegada al poder del liberalismo político. La modernidad significó en el mundo occidental el fin de un régimen de cristiandad (en nuestro caso de catolicidad) y dio paso a un régimen que luego habría de llamarse de laicidad. El proceso de secularización produjo una diferenciación de esferas (la económica, la política, la cultural, la científica y educativa) y una creciente autonomía de ellas frente a la esfera religiosa, que antes lo englobaba todo. El mundo económico, político y cultural moderno, allí donde existía, comenzó a regirse por criterios diversos a los religiosos, con reglas y ética propias. También, como consecuencia de ello, en Occidente y luego en otras partes del planeta se comenzó a hacer una separación entre los ámbitos de lo público y lo privado, entre la política y la religión, así como entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias.

El segundo elemento a resaltar es que nada de lo anterior fue del agrado de la jerarquía católica, la cual se sintió amenazada en sus bases teológicas, filosóficas, doctrinales e institucionales. Con alguna razón, porque el movimiento revolucionario en el siglo XIX, encabezado por el liberalismo político, muy tempranamente sacudió al papado y terminó incluso por hacerle perder los territorios pontificios a la Santa Sede. Junto a las llamadas revoluciones burguesas, la ciencia moderna puso en cuestión ciertas verdades establecidas, sacudiendo así una manera de entender la historia cristiana y el papel social de la Iglesia. La Santa Sede contraatacó y propuso una visión antimoderna de la sociedad, es

decir integral e intransigente. Soñó en efecto con recuperar una visión integral (no separada en esferas y ámbitos de acción) del mundo y mostró una intransigencia frente a los modelos liberal y socialista, con todas sus derivaciones, proponiendo a su vez un modelo de acción social propio, organicista, populista, tradicionalista y conservador.² El resultado, sobre todo donde la Iglesia católica tenía una presencia importante, fue una enorme lucha de poder que hasta cierto punto no ha terminado. Ello explica en cualquier caso el conflicto casi-permanente y las dificultades para llevar a cabo las reformas liberales en los países de tradición católica.

El tercer elemento es el relacionado con la cultura de libertades e igualdad en aquellos países donde el principio *cuius regio, eius religio*, establecido en la Paz de Augsburgo de 1555, fue mantenido durante siglos. En esa ocasión los príncipes y monarcas europeos que estaban enfrascados en las llamadas guerras de religión, decidieron aprobar el principio de que cada soberano decidiría la confesión religiosa de su preferencia y sus súbditos tendrían que seguirla, con el derecho de emigrar para quienes no estuviesen de acuerdo con la voluntad de su príncipe. La enorme consecuencia que esto tuvo para los territorios gobernados por los monarcas españoles, comenzando por el emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico (Carlos I de España), convertidos en defensores del catolicismo romano, no ha sido suficientemente enfatizada en nuestra historia. La imposición de una sola fe, con la consecuente persecución de las otras en los territorios conquistados y luego colonizados por España y Portugal (otro imperio católico), habría de tener un impacto en la cultura y la identidad de las poblaciones allí asentadas y las que inmigrarían allí. Iberoamérica se convirtió así en una de las regiones más intolerantes del planeta, puesto que no se permitió la entrada a ninguna persona que no fuese de confesión católica, siguiendo así fielmente el principio establecido por la Paz de Augsburgo. Así, mientras que en Francia, Inglaterra (luego en el Reino Unido), Países Bajos y otros países donde fue imposible aplicarlo en la práctica, el principio *cuius regio, eius religio* se resquebrajó, dando paso a edictos

² Reconozco aquí una vez más mi deuda con el maestro Émile Poulat y su amplia obra. Para conocerla someramente, revítese mi prólogo a la edición en español de su libro *Nuestra laicidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

de tolerancia y diversas formas de convivencia religiosa, en lo que después llamaríamos América Latina la intolerancia sentó sus bases. Y lo hizo con la convicción de que ése era el mejor método para conservar la unidad política y de preservar “la” verdad ante el error (es decir el protestantismo, el judaísmo y las otras creencias religiosas), el cual, según está lógica, no debía tener cabida. Desde esa perspectiva, la intolerancia era una virtud que debía cultivarse entre la población.

A nadie debería extrañar entonces que las naciones latinoamericanas independientes nacieran casi todas como países formal y oficialmente intolerantes. Predominaba la idea de que la religión era probablemente lo único que podía darle una cierta unidad a la nueva nación y que la pluralidad de creencias (y por lo tanto, de otras posturas) era nociva para el país. La noción de una “identidad católica” esencial de las nuevas naciones, frente a la cual todas las nuevas ideas de la modernidad no eran más que intromisiones extranjeras ajenas a nuestra tradición y cultura, habría de dificultar el ingreso del liberalismo y, en consecuencia, de las libertades que éste acarreaba. La primera de estas libertades cuestionadas fue precisamente la libertad religiosa, que suponía la posibilidad de tener creencias y prácticas distintas al catolicismo. Pero esa libertad estaba inevitablemente ligada a otras, como la libertad de migrar a estas tierras o la de comerciar con ellas y en ellas. Los problemas y los retos para los nuevos países que se asumían católicos, se presentaron de manera casi inmediata y obligaron a replantear los términos de la identidad católica nacional. Pero había otros elementos que empujaban a un replanteamiento de esa identidad; uno de ellos era el republicanismo, que asentaba su poder en la noción de soberanía popular y que por lo tanto obligaba a cambiar las formas de legitimidad del poder político. Lo sagrado en general y la institución religiosa en particular podían seguir siendo legitimadoras del poder público, pero los actores eclesiásticos no podían ya, aunque lo pretendieran, ser la fuente primera de la autoridad política ni mucho menos dictar las directrices de la política pública. El choque era inevitable e inminente.

De hecho, ya en la tradición regalista, acentuada por la dinastía borbónica española, la Iglesia constituía o bien un brazo de la Corona o un instrumento más de ella. El regalismo, establecido claramente desde Carlos I y de manera contundente por Felipe II en el siglo XVI, habría de

perdurar y consolidarse a lo largo de la Colonia. Su instrumento principal sería el Patronato Real, el cual habría de convertirse en una herencia envenenada para las nuevas repúblicas independientes. El Patronato, para decirlo brevemente, permitía a la Corona española controlar todo el aparato eclesiástico católico en sus dominios. La Iglesia era administrada en su totalidad por medio del Consejo de Indias y Roma tenía muy poco que decir acerca de lo que sucedía con la Iglesia en América. Por la misma razón, la Santa Sede quiso aprovechar el momento de la independencia de las nuevas repúblicas para recuperar su autonomía, aunque pretendía que éstas le permitieran preservar sus privilegios como institución religiosa monopólica y aliada del Estado. Cuestión que resultaba imposible, tanto por el regalismo transformado en “jurisdiccionalismo” de los nuevos funcionarios de los Estados nacionales, como de las contradicciones que surgían de pretender la permanencia de privilegios sin estar subordinada al poder político, o por la dificultad de conciliar los nuevos principios filosóficos y políticos de las nuevas repúblicas con el rechazo a la modernidad por parte de la Iglesia. Ése es el dilema con el que se enfrentan los liberales mexicanos, después de varias décadas de esperanzas de conciliación frustradas, de muchos debates infructuosos y de desgastantes guerras fratricidas. La República católica chocaba con el principio igualitario de la República democrática. Ya Montesquieu había señalado que las repúblicas se fundan en el principio de la virtud y la pasión por la igualdad, mientras que la monarquía se establece bajo el principio de la desigualdad y la pasión del honor.³ El ideal de los primeros constituyentes mexicanos se acercaba en ese sentido más al de la monarquía que al de la república, por lo menos en materia religiosa. El choque, producto de esa contradicción, era inevitable. Las llamadas Leyes de Reforma constituirían un esfuerzo considerable para dejar atrás el orden colonial y establecer las bases de un nuevo régimen basado en una concepción moderna del mundo, en las libertades individuales, en el desarrollo económico y en el progreso de la humanidad; en suma, para construir una República laica.

³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*. Estudio preliminar de Daniel Moreno, Porrúa (Sepan Cuantos, 191), México [1748], 1971, pp. 15-22.

Los textos que aquí se presentan constituyen reflexiones diversas acerca de las Leyes de Reforma, de las circunstancias que les dieron origen y de su gestación. Pero sobre todo, de las consecuencias de éstas en la construcción del México moderno y su impacto en otros países, como Colombia o Francia.

Lo que sucedió en México en la segunda mitad de los años cincuenta del siglo XIX forma parte de un proceso más amplio que no ha concluido, en la medida en que la filosofía que le dio origen al Estado laico continúa generando demandas igualitarias para sectores de la población no antes comprendidos por estas reivindicaciones, como las mujeres o los homosexuales, y en temáticas completamente imprevisibles hace dos siglos, pero que ahora son centrales para nuestras vidas, como la clonación, la fertilización *in vitro*, la eutanasia, o el derecho de las mujeres a decidir sobre lo que sucede en su propio cuerpo. Por ello este libro es una reflexión histórica desde la perspectiva contemporánea, siendo la construcción de la República y el Estado laico en México su hilo conductor. No pretende ser una reflexión complaciente, sino un análisis sobre los alcances de una revolución social que no ha dejado de generar nuevos retos a las sociedades actuales.

Así por ejemplo, en su texto “La Reforma: ‘tiempo-eje’ de México”, Enrique Krauze retoma la noción de Luis González y González para definir la revolución política e intelectual que modificaría la matriz teológico-política de México, pero que también generaría un proceso de largo aliento, de “mímesis” mediante el cual el naciente Estado liberal “fue adquiriendo desde un principio (desde 1860 por lo menos) los rasgos de intolerancia que caracterizaron, en el gozne del siglo XIX, a la Iglesia mexicana”. Desde su perspectiva, entonces, el legado de la Reforma se vuelve paradójico porque “vertió el viejo vino de la intolerancia en el odre nuevo de la intolerancia estatal”. Krauze nos propone un recorrido por la intolerancia, tanto religiosa como ideológica, para concluir que si queremos abrir un nuevo ciclo al iniciado hace 150 años, “hará falta una nueva Reforma que desate, acote, disuelva, libere, el orden establecido”.

En su contribución titulada “Algunas consideraciones sobre el liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX”, Roberto Breña cuestiona varias verdades establecidas del periodo. Propone, por ejemplo,

que se debe tener cierta cautela en relación con las propuestas “sobre la existencia de un republicanismo en América Latina durante la primera mitad del siglo XIX, claramente diferenciado y ‘diferenciable’ del liberalismo”. En su opinión, muchos de los aportes del republicanismo durante los procesos emancipadores hispanoamericanos se han sobredimensionado. También adelanta la idea de que no todas las etapas de la historia moderna de México deben ser estudiadas desde la óptica del liberalismo, en particular la historia decimonónica, la cual, desde su perspectiva “ha sido estudiada en buena medida bajo un prisma liberal”. Finalmente, el autor propone algunos motivos para explicar lo que llama “esta persistencia liberal”, a pesar de “las evidentes limitaciones en aspectos fundamentales para el desarrollo de sociedades tan desiguales como las de Hispanoamérica”.

Brian Hamnet, por su parte, identifica el republicanismo, el constitucionalismo y el federalismo como las tres líneas principales que caracterizaron la Reforma mexicana. Identifica dos corrientes reformistas en el México de la primera mitad del siglo XIX, que se remontaban a sendas raíces; la tradición de Vicente Guerrero, que vino de la insurgencia, y la tradición de Valentín Gómez Farías, que vino de las cortes gaditanas y de la Ilustración. La primera se ancla en rebeliones populares en el campo. La segunda venía de una experiencia urbana, incluso capitalina, y representaba el constitucionalismo de los letrados. Para este autor, “la fuerza política de Juárez resultó del hecho [de] que él, más que nadie en el movimiento liberal, pertenecía a las dos tradiciones”. Hamnet resalta también —y esto es de suma importancia— la aparición de un liberalismo popular, así como la complejidad y las repercusiones del proceso de desamortización tanto de las tierras y propiedades eclesiales como de los terrenos baldíos. Finalmente el autor muestra que la tradición liberal-constitucionalista habría de confluir en una oposición a Díaz, que tomó el nombre de Juárez como distintivo, alrededor de dos causas fundamentalmente liberales: el antireeleccionismo y la defensa de la autonomía municipal.

Francisco Morales, en su texto sobre la Iglesia católica y las Leyes de Reforma, sostiene que mientras que el grupo liberal hizo un considerable esfuerzo para definir la identidad del Estado como laico, “la Iglesia católica mexicana llegó a la segunda mitad del siglo XIX sin encontrar

una doctrina teológica que le diera identidad en el mundo secularizado”. El autor señala que su respuesta ante esa situación de precariedad “fue el resaltar la autoridad papal a niveles hasta entonces no conocidos”, mediante la doctrina de la “sociedad perfecta” alrededor del primado de jurisdicción del papa. A pesar de lo anterior, el autor señala algunos casos aislados de eclesiásticos que mostraron una apertura al liberalismo, línea de pensamiento “que desafortunadamente no tuvo continuadores en los años restantes del siglo XIX”.

En su contribución sobre liberalismo y religión, Rubén Ruiz se pregunta si son conceptos contrapuestos, para luego presentar el desarrollo de una política eclesiástica como uno de los principales distintivos del liberalismo mexicano. El autor muestra que éste no llegaba a cuestionar la existencia de una divinidad ni la pertenencia del sentimiento religioso, pero sí concebía una nueva relación entre el ser humano y la divinidad, la destrucción de privilegios e inmunidades, así como el desconocimiento de una naturaleza especial a los agentes religiosos. El autor muestra también que el proyecto liberal buscaba un mayor involucramiento de éstos en la sociedad, ligado a la idea de un retorno a un pasado ejemplar, en el que los asuntos eclesiásticos se separaban de los del poder público y lo religioso dejaba de ser “un monopolio de los ministros de lo sagrado”.

Jean-Pierre Bastian contribuye con una reflexión acerca de los ritmos de secularización y modernidad religiosa en el México del siglo XIX. Señala que el concepto se refiere por un lado a la noción clave de diferenciación social, pero recuerda que también nos remite al proceso de diferenciación interna de lo religioso, “caracterizado por la pluralización de los actores religiosos y por la privatización de las creencias que se vuelven una opción individual”. El autor realiza entonces un recorrido por los diversos “umbrales de secularización”,⁴ para concluir que, hacia fines del siglo XIX el catolicismo reencontraría su lugar central en el imaginario nacional, con la consagración de México a la Virgen de Guadalupe, mientras que “el liberalismo resbalaba hacia un anticlericalismo... que lo cortaba aún más de su cultura religiosa nacional”. Para

⁴ Obviamente, Bastian está retomando aquí el esquema de Jean Baubérot sobre los “umbrales de laicidad”, que este último ha expuesto en varias de sus obras.

Bastian la secularización era más legal que real lo que enmarcaba el alcance societal de las Leyes de Reforma, por lo que se perfilaría un umbral de secularización mucho más radical.

La contribución de Patricia Galeana insiste en un aspecto poco estudiado hasta ahora de nuestra historia: el impacto de la Reforma liberal en la vida de las mujeres, cuestión que ella define como trascendental. Las razones expuestas son varias: la posibilidad para la mujer, luego del triunfo de la Reforma, de tener acceso a una educación laica, el establecimiento del matrimonio como contrato civil y la supresión de las corporaciones religiosas, con la recuperación de sus dotes y el haberse liberado de una forma de vida que les había sido impuesta. Galeana menciona igualmente otros pasos importantes que los liberales dieron en defensa de los derechos de la mujer, en particular la institución del depósito, reconociendo sin embargo las limitaciones de la legislación liberal. La autora hace un repaso del impacto de la educación laica en las mujeres, lo que permitió a fines del siglo XIX que las mujeres fueran entrando “a cuentagotas” a la Universidad. Finalmente, Galeana señala la relevancia de la ley de libertad de cultos, como “una verdadera revolución cultural que también tuvo un impacto en la vida de las mujeres”.

José David Cortés Guerrero lleva a cabo un análisis comparativo acerca de las mutuas influencias entre las reformas liberales de México y Colombia a mediados del siglo XIX, entendiendo el espíritu de una época “en la cual el naciente Estado debía definir las relaciones con otros actores sociales”. El autor identifica medidas específicas puestas en práctica por un país y luego llevadas a cabo en el otro, como las leyes de nacionalización, desamortización y la supresión de las comunidades de regulares que los colombianos emularían de México, o las relativas a la libertad religiosa, en lo que los liberales mexicanos vieron en Colombia un ejemplo a seguir. Finalmente, Cortés Guerrero recuerda que fue el Congreso de los Estados Unidos de Colombia el que le asignó a Benito Juárez “el calificativo con el que será conocido en la posteridad, el de Benemérito de las Américas”.

Jean Baubérot, con su texto: “Representación e influencia de la laicidad mexicana sobre la laicidad francesa”, realiza un ejercicio parecido, basado en la noción de “transferencias culturales”. El autor revisa varios relatos de viajeros, la identificación general con el ideal liberal, al

mismo tiempo que se dividen en cuanto a la aprobación de la Intervención francesa en México y se identifican con una visión que ve a Francia “como la nación portadora por excelencia de valores universales”. Baubérot señala cómo las Leyes de Reforma, que en un principio pasaron inadvertidas para Francia, constituyeron sin embargo en los años subsecuentes un modelo ideal de laicidad que habrían de adoptar en buena medida en la legislación de 1905. México, según algunos autores de la época, habría logrado el ideal de Cavour: “una Iglesia libre en un Estado libre”. Aristide Briand, redactor del informe que culminaría con la separación en Francia, se refirió a México como el país que posee la legislación más completa y armónica que nunca antes se haya puesto en vigor hasta nuestros días”. Finalmente, Baubérot lamenta que en las celebraciones centenarias de la separación francesa se haya ignorado el antecedente mexicano y se haya regresado a una visión “en la que Francia no tiene nada que recibir, pues ella ya lo ha inventado todo”. El autor espera que México, por el contrario, le ayude a comprender que ella por sí sola no podría ser universal y que más bien podría ayudarla “a vencer sus miedos y abrirse más al mundo”.

Riccardo Cannelli, por su parte, realiza una contribución importante a la historia del liberalismo en México, mediante un análisis de la visión que se tuvo desde el Vaticano, basado en sus archivos secretos. El autor explica cómo la atención de la curia romana sobre México va aumentando como parte de una estrategia de acercamiento entre las Iglesias latinoamericanas y la sede apostólica, en un proceso de romanización de las mismas. En su texto, después de hacer un recorrido por el siglo XIX, Cannelli demuestra por un lado las presiones desde el Vaticano para establecer una nunciatura en México y por eliminar las Leyes de Reforma, y por el otro la habilidad política extrema del dictador Porfirio Díaz, quien a pesar de todo nunca cedió a las mismas ni permitió los cambios sustanciales que el Vaticano demandaba: “Hay que decir que la Santa Sede no consiguió sus objetivos diplomáticos. Una estrategia de veinte años acababa sin resultados”, aunque el autor también señala que “el movimiento católico en los años veinte demostraría una inesperada energía en su oposición al nuevo orden revolucionario” y que esto se debió, al menos en parte, “al fortalecimiento acontecido a la sombra de la ambigua e insostenible tolerancia de Porfirio Díaz”.

Carlos Martínez Assad hace una revisión de los aportes internacionales al laicismo y al anticlericalismo mexicanos. El autor inicia su repaso en la Revolución francesa, para luego mostrar el encuentro de ésta con el clericalismo, que igualmente coinciden en México en los años de Juárez. Martínez Assad hace un análisis del concepto de revolución, para conectarlo, desde una perspectiva gramsciana, con el radicalismo jacobino y el proceso de secularización o laicización de las instituciones políticas mexicanas. Finalmente, el autor señala que “en el contexto actual de México no está de más recordar nuestra historia, sobre todo porque los costos fueron elevados”. Asimismo que Juárez demostró que si bien la religiosidad era componente de los valores de los mexicanos “también era saludable la administración laica despojada de la influencia de la Iglesia católica”, y ahora se podría añadir “y de otras Iglesias”.

En mi texto “Actualidad de las Leyes de Reforma; viejos problemas y nuevos retos para el Estado mexicano” intento hacer una revisión de las Leyes de Reforma a partir de nuestra actualidad. Muestro que los liberales tenían no sólo propuestas legislativas para reformar ciertas áreas económicas o políticas, sino todo un programa de transformación del país. Señalo también ciertas coincidencias respecto al momento de hoy, en cuanto a la necesidad de reformas profundas para transformar nuevamente al país. Me pregunto si requerimos otra Guerra de Reforma, aunque sea más en términos simbólicos que militares y si podemos por vez primera arreglar nuestras diferencias y construir un camino común a partir del interés público. Hablo de la reconfesionalización del espacio público, de nuestra idea de laicidad y de la guerra de símbolos para referirme a lo que sería nuestro país sin las Leyes de Reforma. Abogo finalmente por recuperar la autonomía del Estado y afirmo que la Guerra de Reforma no ha terminado, aunque ahora se manifiesta en la lucha por los símbolos, los espacios y las leyes de la nación.

Todas estas reflexiones tuvieron lugar, inicialmente, en un coloquio internacional titulado “Las Leyes de Reforma y el Estado laico en México; importancia histórica y validez contemporánea”. El coloquio, llevado a cabo en las instalaciones de El Colegio de México en octubre de 2009, se debió a la iniciativa y al decidido apoyo tanto del rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, José Narro Robles, como del presidente de El Colegio de México, Javier Garcíadiego. Les agra-

dezcó a ambos su compromiso y respaldo institucional, los cuales hicieron posible también este libro.

Muchas otras personas e instituciones contribuyeron a su feliz término, como el abogado general de la UNAM, Luis Raúl González Pérez, y el secretario general de El Colegio de México, Manuel Ordorica. A ellos les agradezco, así como a los muchos trabajadores administrativos que hicieron posible su realización. De la misma manera, estoy en deuda con mis colegas, quienes no sólo viajaron desde lugares cercanos o lejanos para participar en estos debates, sino que entregaron sus textos de manera cumplida y oportuna. Les doy las gracias por haber esperado pacientemente a que este coordinador concluyera el inevitable e indispensable trabajo de edición que una obra de esta ambición requiere. También a mis asistentes, María Fernanda Apipilhuasco y María de la Luz Maldonado, por haberme ayudado en los trabajos de edición de esta obra. Si algún mérito tiene ésta se debe sin duda al concurso de tantas voluntades, comprometidas no sólo con su trabajo académico o administrativo, sino con un mundo de mayor justicia y libertades.

ROBERTO J. BLANCARTE
El Colegio de México

LA REFORMA: “TIEMPO-EJE” DE MÉXICO

Enrique Krauze

MÍMESIS

La noción de la Reforma como el “tiempo-eje” de la historia moderna mexicana es un hallazgo de Luis González y González. A partir de las reflexiones de Karl Jaspers, nuestro inolvidable maestro explicaba que el cambio que experimentó el país en aquella “gran década nacional”, aunque menos violento que el de 1810 a 1821, fue más profundo y perdurable. La Independencia apartó la rama americana del tronco político español pero dejó casi intocadas muchas ideas, creencias, costumbres, instituciones y tradiciones de los tres siglos virreinales. España se fue, pero lo hispánico quedó, y quedó también, tanto o más que la lengua, la más venerada de las tradiciones: la Iglesia.

Al modificar la matriz teológico-política de México, la Reforma dio un giro radical que la distinguió de otras experiencias iberoamericanas (como el caso de Colombia) y la acercó a la experiencia política e intelectual europea, en particular a la francesa. Al separar las dos antiguas majestades, al tocar los derechos y los bienes de la Iglesia, al acotar sus vastas tareas en este mundo y aun su ministerio hacia el otro, la Reforma dividió la historia mexicana en un antes y un después; fue, en efecto, el “tiempo-eje”.

Todos estos son hechos bien conocidos. Pero la Reforma fue nuestro “tiempo-eje” también en otro aspecto más sutil e inadvertido, un proceso de largo aliento que podríamos llamar de “mímesis”, mediante el cual el naciente Estado liberal fue adquiriendo desde un principio (desde 1860, por lo menos) los rasgos de intolerancia que caracterizaron,

en el gozne del siglo XIX, a la Iglesia mexicana vinculada estrechamente, acaso como nunca antes, al Vaticano, y no a cualquier Vaticano sino al de Pío IX, es decir, al papado de mayor radicalidad ultramontana en aquel siglo. Esa intolerancia frente a la Constitución de 1857 (condenada por el Papa antes de promulgarse, y cuya juramentación castigaron los obispos con la excomunión) fue —no sólo en la versión liberal de la historia, también en la moderada, en ciertos textos conservadores y en autores académicos contemporáneos— la causa principal del estallido de la guerra. El liberalismo católico, tolerante y moderado, que había predominado en el Congreso, se hundió en la historia. Entre 1858 y 1860 quedaron frente a frente —como evocaría López Velarde— “los católicos de Pedro el Ermitaño” y “los jacobinos de la Era Terciaria”, odiándose “unos a otros con buena fe”. Buena fe que era mala fe, mala fe que consistía en no dialogar, no discutir, no escuchar, no negociar. Mala fe que consistía en suprimir. Tras la promulgación de las Leyes de Reforma y el fugaz triunfo liberal, la Intervención francesa y el Imperio ahondaron aún más los odios teológicos. En este contexto, el liberalismo reformista de Maximiliano —desconcertante para sus primeros aliados y para la Iglesia— no hizo más que atizar la hoguera.

El proceso de “mímesis” siguió su camino. Lo moderó apenas la Restauración de la República pero se reabrió en tiempos de Lerdo de Tejada. Durante el Porfiriato —como sostuvo Edmundo O’Gorman— “se limaron las aristas mochas y jacobinas”. Pero la Iglesia y el Estado no dialogaban de manera abierta, no eran sino entidades encontradas, en actitud de forzada o mustia conciliación. A semejanza de la Historia Sacra, el Estado —con Justo Sierra como sumo sacerdote— construyó su credo patrio y su santoral. La Revolución pobló con nuevos héroes el mismo cielo pero fue mucho más lejos: reabrió las heridas. Y la pos-revolución reabrió la guerra. En periodos de radicalismo extremo, los antiguos inquisidores pasaron a ser juzgados, y los antiguos perseguidos se volvieron persecutores. La “mímesis” encontró nuevas variantes: el Estado buscó suplantar a la Iglesia en campos como la salud y la asistencia, que habían sido de su exclusiva jurisdicción. En los años treinta, un lúcido ensayista, Jorge Cuesta, se refirió a los afanes educativos del Estado (que en tiempos de Vasconcelos había tenido un sentido genuino de evangelización cultural) como una “nueva clerecía”, imperiosa y

catequizante. Aunque el péndulo osciló hacia la conciliación, en 1968 el Estado mexicano —en un momento extremo de autoritarismo inquisitorial— reprimió a la disidencia estudiantil. Al poco tiempo, en los años setenta, otro pensador, Octavio Paz, advirtió una nueva y desconcertante mutación del mismo virus político-teológico: el tránsito de la intolerancia religiosa de derecha a la intolerancia ideológica de izquierda.

La idea del “tiempo-eje” adquiere entonces una dimensión inesporada. El legado de la Reforma se vuelve paradójico. Nos dejó grandes bendiciones cívicas, pero vertió el viejo vino de la intolerancia clerical en el odre nuevo de la intolerancia estatal.

El tema, por lo demás, no es sólo mexicano: es universal. La aspiración clave de la civilización occidental moderna ha sido la tolerancia. Pero la intolerancia religiosa fue la manzana de la discordia de nuestro siglo XIX. La intolerancia ideológica fue la manzana de la discordia en el siglo XX. Y, para nuestra absoluta perplejidad, la intolerancia religiosa ha vuelto a ser la manzana de la discordia del siglo XXI.

El presente trabajo es un esbozo de una historia de la intolerancia, un recuento analítico sobre los hombres, las actitudes, las ideas, las creencias y los debates que se sucedieron entre 1813 y 1867. Pero la historia de la intolerancia mexicana es mucho más amplia. Llega a nuestros días. Seguimos suspendidos en el “tiempo-eje”, seguimos en vilo.

ESCARCEOS TEÓRICOS

“Los Sentimientos de la Nación” (1813), esa profecía moral de nuestro país, constituyen al mismo tiempo el documento fundador de la intolerancia de cultos en el México independiente. La religión católica había de ser la única, sin tolerancia de ninguna otra. La prescripción pasó a la Constitución de Apatzingán de 1814. Pero 10 años más tarde, Andrés Quintana Roo —quien había redactado aquel célebre texto junto con Morelos— escribe un memorando en el que solicita la discusión de la tolerancia religiosa en el Congreso Constituyente: “La intolerancia religiosa, esta implacable enemiga de la tolerancia evangélica, está proscrita en todos los países en que los progresos del cristianismo se han combinado con los de la civilización y las luces para fijar la felicidad de los

hombres”. El documento se hizo público y provocó un escándalo que obligó a su autor a retirarse de la ciudad de México. Al poco tiempo, en una carta dirigida al papa León XII, el presidente Guadalupe Victoria ponía en sus manos el texto de la Constitución que confirmaba y reafirmaba a México como un territorio donde la única religión admitida era la católica.

El debate sobre la tolerancia comenzó a prender lentamente. Fray Servando Teresa de Mier consideró que la tolerancia era inapropiada para México por razones teológicas (“nuestra religión es teológicamente intolerante, porque la verdad no puede ser más que una...”) y por razones, digamos, democráticas (“como la [nación] nuestra no la quiere, por eso no la debe haber entre nosotros”). En cambio, José Joaquín Fernández de Lizardi, en *El Pensador Mexicano*, publicó en 1825 un alegato literario en favor de la tolerancia. En las deliciosas *Conversaciones familiares del payo y el sacristán*, Lizardi consigna que la intolerancia vuelve imposible la inmigración. En boca del payo, señala la anómala situación: ¿por qué si Francia, Gran Bretaña, Prusia, Rusia e incluso Roma practicaban en los hechos la tolerancia, México no? Imaginemos —dice— a un protestante inglés en México que no se arrodilla frente al Santísimo y que los mexicanos, observando semejante desacato, lo fusilan. “¿Qué pensaría usted —le pregunta al sacristán— si lo mismo le ocurriera a Michelena, nuestro católico ministro de México en Londres, si hiciera lo propio frente a un templo protestante?”

En un sentido menos defensivo, más amplio y trascendente, José María Luis Mora defendió en 1827 la libertad y la tolerancia con argumentos en los que Jesús Reyes Heróles encontró un “eco de Spinoza”:

Mientras no se establezca por base moral y civil la tolerancia política y religiosa, es decir, la seguridad perfecta de no ser molestado por exponer las propias opiniones, mientras los hombres que siguen determinados principios se crean con obligación o facultad de maldecir o perseguir a los que profesan doctrina diferente; finalmente, mientras no se generalice el hábito de admitir la contradicción y la censura ajena, es imposible la regeneración política de los pueblos, porque éstos no llegan a reformarse sino cuando los ciudadanos gozan de esas garantías.

Tres años más tarde, el ecuatoriano Vicente Rocafuerte —fugaz representante de México en Gran Bretaña— explicó en su “Ensayo sobre la tolerancia” la fuerza dinámica de esa actitud de apertura y fustigó el anacronismo mexicano en el tema, no sólo con respecto a Europa sino a Brasil, que la había instituido. Pero no todos los liberales de la época compartían estas nociones. Hacia 1831, en *El Gallo Pitagórico*, Juan Bautista Morales adujo que la tolerancia era peligrosa porque ocultaba una agenda secreta: más que reeducar a la gente, lo que se pretendía con ella era instituir el protestantismo. Bautista acompañaba sus alarmas con un toque de celos nacionalistas: “¿Cuántos apostatarían de la religión por obtener un destino para lograr la protección de un rico, por congraciarse con alguna dama extranjera?” Los liberales fluctuaban en sus convicciones. A pesar de la moción del doctor Mora en el sentido de suprimir el artículo relativo al catolicismo oficial y protegido, el Constituyente de 1833 lo pasó por alto. Por contraste, la Constitución de Yucatán fue más abierta: “Ningún extranjero será perseguido por su creencia religiosa siempre que respete la del Estado”.

En 1834 —tras el derrumbe del proyecto secularizador de 1833— se publicó *De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y en la política*. Se trata de un amplio y poderoso alegato jurídico, histórico, político, económico y teológico, escrito por José Fernando Ramírez (abogado duranguense que por aquellos años comenzaba a interesarse vivamente en la historia antigua de México) contra un opúsculo contemporáneo escrito tal vez por el obispo de Michoacán, Cayetano Gómez de Portugal. “La intolerancia —aduce Ramírez, en términos históricos— ultraja la razón y envilece al siglo XIX” y agrega: “Sin tolerancia de cultos no puede haber paz, dicha y libertad en la nación mexicana”. Su inversa, en cambio, fomenta la guerra: “La tolerancia nunca ha excitado una sola guerra civil, mientras que la intolerancia ha desolado al mundo: moros en España, hugonotes en Francia”. Pero acaso el interés mayor del texto, en términos intelectuales, está en su apelación al mensaje tolerante de los Evangelios y a ciertos pasajes de la Patrística. Así recuerda que san Atanasio escribió: “No es con dardos ni con espada ni con mano armada como se predica la verdad, solamente deben emplearse para ello los consejos y la persuasión”. “Hasta en los estados del Papa —apunta Ramírez— hay tolerancia, sin que por esto se les llame herejes. ¡Qué

oprobio para la República Mexicana que, lisonjeándose de liberal e ilustrada, sea la última en abrazar instituciones que los monarcas absolutos y hasta los mismos turcos hace tiempo han adoptado!”

Apasionada, informada, crecientemente compleja, aquella era todavía una batalla de ideas en la que, del lado liberal, privaba la ambigüedad. En 1837, el propio doctor Mora opinó que el tema de la libertad de cultos debía postergarse indefinidamente hasta que no hubiese mexicanos que profesaran otros credos. En el Congreso de 1842, una minoría de representantes propuso un voto por la tolerancia privada, pero la “tendencia a descatozar al pueblo”, naturalmente, fracasó.

POLÉMICAS TEOLÓGICAS

El siguiente capítulo del debate abarca el periodo que va de 1848 a 1857. Las polémicas se vuelven más intensas porque las provoca un golpe brutal de la realidad. La traumática pérdida de poco más de la mitad del territorio y la presencia física de los protestantes norteamericanos, son hechos que desembocan en una pregunta: ¿cómo prevenir futuros desgarramientos? En 1848 el gobierno propone una legislación que facilite la colonización de México. En una de las interpretaciones de la derrota, el país aparece como un territorio despoblado, débil y desprotegido, cuya única política de prevención debía ser el paso franco a la colonización. Se trataba de un proyecto de tolerancia acotado: algunas de las colonias que se establecerían podrían gozar de una tolerancia de cultos. El proyecto contó con el apoyo de *El Monitor Republicano*, diario liberal de tintes radicales, y aun de *El Siglo XIX*, que dirigía un liberal moderado, Francisco Zarco. Ese tenue intento desató la polémica de la inmigración ya no como un escarceo teórico sino como una polémica teológica.

El episcopado mexicano sube de manera resuelta al escenario. Se suceden pastorales, protestas, representaciones, con abundantes firmas de ayuntamientos, vecinos, sacerdotes, cabildos, obispos, unidos todos alrededor de un argumento irreductible: la tolerancia traería consigo una revolución. Para el monseñor José María Díez de Sollano, obispo de León, que escribe en *La Voz de la Religión*, la tolerancia es “absurda” y

"monstruosa". Para el obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía, "la tolerancia civil sería... el más enorme contraprinzipio... contra un pueblo que profesa exclusivamente el catolicismo, y el hecho más atentatorio contra los verdaderos intereses de la sociedad". Las "religiones falsas" —agrega— son "carencia de ser", son nada, no tienen realidad, y lo que es nada no tiene derecho a existir.

La intolerancia frente a la tolerancia comenzó a alimentar la defensa cada vez más elaborada de la tolerancia. Un texto casi epigramático escrito por Melchor Ocampo —gobernador de Michoacán— es quizá el más representativo. Lo tituló *Notas sobre tolerancia*. Puntual, claro, no desmerece frente al tratado de Voltaire sobre el mismo tema, que probablemente lo inspiró. En un pasaje conmovedor, escribe: "A los teólogos, a los preladados que se oponen a la tolerancia, se les dice 'Amaos los unos a los otros', se les dice 'Amaos' y ellos responden 'Falso'. Confunden —dice Ocampo— un problema de amor, de corazón, con un problema de falsedad, de cerebro". "¿Por qué —concluye— la reprobación en las doctrinas ha de cambiarse en odio a las personas?"

En 1851, Melchor Ocampo sostuvo una polémica memorable con un misterioso personaje que firmaba "el Cura de Maravatio" y cuya identidad no ha sido convincentemente dilucidada. ¿Se trataba de Clemente de Jesús Munguía (su casi coetáneo y compañero de estudios de abogacía, hijo expósito como él, su alma gemela y opuesta)? La imperiosa y brillante argumentación parece sugerirlo, pero David Brading, en su escrito sobre Munguía, no lo menciona como el autor.

Ocampo propone, en esencia, una argumentación cristiana. No emplea razones prácticas, no defiende la inmigración por los beneficios materiales que pudiese acarrear. "Qué debo hacer —pregunta— cuando veo que se danza y se grita en la iglesia", "Qué debo hacer cuando veo a algún protestante encerrarse con su familia para leer la Biblia", "Qué debo hacer cuando, si vuelvo a Roma y me veo en la necesidad de entrar en una de sus sinagogas... veo que el rabino abre el Sancta Sanctorum, o bien, cuando en los templos católicos vea a los armenios o a los coptos celebrar conforme a sus ritos", "Qué debo hacer cuando vea a algún musulmán devoto hacer sus abluciones". Y cita a san Pablo en la Epístola a los Corintios: "Sed tales que no ofendáis ni a los judíos ni a los gentiles ni a la Iglesia de Dios". Con estas imágenes de perplejidad

moral, Ocampo propone la más amplia aceptación del otro: propone la tolerancia.

A lo cual el misterioso Cura de Maravatío dice: “¡Alto aquí, señor Ocampo!, la única forma de adorar a Dios en lo externo y en lo interno es la que prescribe la Iglesia”. La tolerancia equivalía, según el sacerdote de Maravatío, a la indiferencia dogmática. Se oponía a la idea de un Dios único, sabio, santo, veraz. “Nuestra religión —concluye— excluye a cuantos la contradicen; lo que ella no enseña no es verdadero, lo que a su enseñanza se opone es error, herejía, mal, hay que prohibirlo.”

En su batalla liberal, acompañaron a Ocampo los autores de *El Monitor Republicano* y un periódico de inmigrantes europeos de 1848 que circulaba en México, *Traite d'Union*. Pero aun entonces las voces liberales fluctuaban. En 1851, el general Juan Álvarez declaraba inconveniente la tolerancia de cultos por los “funestos resultados que ofrecería”. Tres años más tarde, tras la última presidencia de Santa Anna, Álvarez —cabeza del Plan de Ayutla— pasa a la acción revolucionaria y cambia de parecer: “Ni el gobierno ni los ciudadanos se creen autorizados para estrechar a sus semejantes a rendir a Dios homenaje de una sola manera, es el ejemplo de los Estados Unidos”.

LOS DEBATES SOBRE LIBERTAD DE CULTOS

La polémica teológica subió de escala y se enriqueció en los debates del Congreso Constituyente de 1856-1857. Ninguno de los artículos concitó mayor intensidad que el de la libertad de cultos. Algunos proponían que quedara intacto el artículo de la Constitución del 24: la religión católica seguiría siendo la única, con exclusión de cualquier otra. El proyecto —como se sabe— no proponía propiamente la libertad de cultos, pero tampoco la prohibía. Hubo oradores radicales a favor y voces moderadas en contra. En las tribunas estallaban los aplausos y los abucheos. ¡Viva la religión!, gritaban unos. ¡Fuera, fuera!, exclamaban otros. ¡Viva la libertad!

Antes de promulgada la Constitución —como se sabe también— los preladados mexicanos y el Papa condenaron la carta y, tras la promulgación, lanzaron el decreto de excomunión a quienes la juraran y cumplieran.

Esos meses álgidos fueron el “momento-eje” dentro del “tiempo-eje”. ¿Estaba dispuesto a negociar el Papa? ¿Por qué fracasó en su misión vaticana el eminente jurista Ezequiel Montes? El hecho es que las palabras y las razones cedieron su lugar a los fusiles y los sables. México se precipitó en la Guerra de los Tres Años. Se expidieron las Leyes de Reforma. La derrota de los conservadores exagera los ánimos. Ignacio Ramírez empuña la “Piqueta de la Reforma” y, en el Congreso, Altamirano —el dulce Altamirano— pide la ejecución de los curas. Sobrevino la Guerra de Intervención. Y la caja de sorpresas de la Historia deparó una mayúscula: al expedir él mismo una Ley de Tolerancia, Maximiliano propició una agria reapertura del debate. Pero ahora los contendientes no eran, como en el 57, diputados liberales rojos o moderados, sino sacerdotes ultramontanos y sacerdotes liberales.

Uno de los primeros fue el canónigo tapatío Agustín de la Rosa y Serrano (1824-1907). De la Rosa era un hombre partido entre la tradición y la modernidad. Por un lado era un científico: escribió un tratado sobre Galileo y publicó las “Lecciones de astronomía”, primer texto sobre la materia en el México independiente. Por otro era un cristiano primitivo y medieval. Periodista combativo, fundó y dirigió en Guadalajara periódicos como *La Voz de la Patria* y *La Religión y la Sociedad*. En este último publicó las “Observaciones sobre las cuestiones que el abate Testory, capellán mayor del ejército francés, mueve en su opúsculo intitulado ‘El imperio y el clero mexicano’”. Se refería a Louis Benoit Testory. Caballero de la Legión de Honor y oficial de la Orden Imperial de Guadalupe, Testory era, en efecto, el autor de *L'empire et le clergé mexicain* en el que —con tonos y razones mucho más radicales que las de los suaves Constituyentes de 1857— llamaba ignorante y corrupta a la jerarquía mexicana y le reprochaba sus pretensiones temporales.

* * *

Para comprender y calibrar ambas posturas, conviene agruparlas tal como se esgrimieron en los tramos sucesivos: los debates en la prensa de 1848 (a raíz de la frustrada ley de colonización); los debates sobre la libertad de cultos en el Congreso Constituyente (cuyo artículo, tal como

lo proponía la comisión, tampoco se aprobó); y finalmente las polémicas que tuvieron lugar en tiempos de Maximiliano. Las fuentes consultadas no son, por supuesto, exhaustivas, sólo representativas. Incluyen *El Observador Religioso*, 1848; *La Religión y la Sociedad*, 1865; Debates del Congreso Constituyente en 1856 y la *Representación* de Clemente de Jesús Munguía a Maximiliano, 1865. La contabilidad arroja 88 argumentos en contra y 31 a favor. En ambos casos, es posible subsumirlos en unas cuantas proposiciones dispuestas por orden de incidencia con al menos un ejemplo ilustrativo.

1. La tolerancia romperá con la unidad religiosa de México y amenazará la nacionalidad mexicana. Argumento de identidad. Tuvo 22 menciones. México —dice De la Rosa— es un país católico donde el elemento religioso que todo lo ha creado es el único que puede también conservarlo todo. La tolerancia de cultos acabará con las ventajas de la unidad religiosa: “Nuestro pasado, nuestras costumbres, nuestras tradiciones, nuestros monumentos, nuestra historia de casi tres siglos y medio no existirán ya para nosotros, sino como un recuerdo y un dolor. Todo nuestro ser mexicano habrá desaparecido”.

2. No se debe tolerar el error cuando ya se posee la verdad. Argumento de autoridad, teológico y filosófico, con 22 menciones. *El Observador Católico* en 1848 dice:

Bajo el pretexto de tolerar a los hombres que no son de la misma creencia, no se puede abrir las puertas al error para contaminar la verdad. Si la presencia de protestantes que han hecho más estragos —los protestantes más que los turcos [libaneses], los idólatras y los judíos—, por procurar atraer a los fieles con su doctrina, representa el más ligero peligro para el alma, simplemente no vale la pena correr el riesgo.

Otro matiz equipara la tolerancia hacia los no católicos con la tolerancia hacia los delincuentes: ninguno de esos grupos debe ser admitido en la sociedad.

3. La tolerancia no debe ser una condición para que el país atraiga inmigrantes. Argumento de escepticismo demográfico.

4. La tolerancia es innecesaria e inoportuna. Hay que postergarla. Argumento de nacionalismo defensivo.

5. "La tolerancia dañará la moralidad de la sociedad." Argumento moral. "La tolerancia no es un principio de civilización —dice De la Rosa— sino la gangrena de las sociedades. Si un pueblo abriga la división religiosa, la lógica resistible de los hechos llevará a desechar toda religión... Con la pérdida de la religión... se perderá la moral y la conciencia que norma los intereses y frena las pasiones."

6. "Sólo se tolera el mal, y si el mal es evitable no debe existir la tolerancia." Argumento filosófico. El obispo Munguía, quien en 1865 escribe: "La tolerancia es el sufrimiento de un mal necesario, luego no debe admitirse cuando este mal puede evitarse. La tolerancia civil no es sólo inadmisibles, sino positivamente ruinosos tratándose de un pueblo como el nuestro, reducido a la triste alternativa de soportar el ejercicio público de religiones falsas".

7. "Aunque la ley establezca la protección a la religión católica, la tolerancia va a impedir esa protección." Argumento legal.

8. La tolerancia llevará a la persecución de la Iglesia católica. Argumento de temor práctico.

9. "La tolerancia permitirá propagar los errores y supersticiones en el pueblo ignorante." Argumento de profilaxis religiosa. Dice el célebre bibliófilo José María Lafragua: "Si se acepta la libertad de cultos, los agentes de negocios de los pueblos fomentarán este raciocinio funesto, y los indios de inducción en inducción comenzarán a reclamar sus tierras y llegarán a pensar en el trono de Guatimoc".

10. La tolerancia ataca los derechos de la Iglesia, derechos terrenales y divinos. Argumento teológico. "(La tolerancia perturba el) concierto político y religioso que debe reinar entre ambas potestades (espiritual y temporal)." Sería, pues, "notoriamente injusta respecto de la religión misma porque atacaría los derechos de la Iglesia y porque estos derechos tienen a su favor otros tantos deberes en el cuerpo de la sociedad y un título incontestable a las garantías de las leyes y al respeto de los gobiernos".

Un común denominador vincula los argumentos: su carácter pasivo, defensivo. Casi todos apelan a la idea de una verdad única. A todos los caracteriza la desconfianza del futuro, la otredad, el exterior, la apertura, el cambio y la libertad.

* * *

Los 31 argumentos favorables a la tolerancia admiten agruparse en seis.

1. “La tolerancia es un principio ético, filosófico, democrático de civilización.” Es el argumento de la modernidad secular. José María Mata dice: “La libertad de conciencia es un principio incontrovertible; ninguna ley, ninguna autoridad puede tener derecho a prohibir a ningún hombre los actos que tienden a adorar a Dios del modo que su conciencia le dicte”. Es el razonamiento más socorrido en el debate del Congreso Constituyente. Francisco Zarco también lo propone en el mismo sentido.

2. La tolerancia ya es practicada por la Iglesia. Argumento de realismo práctico. “El Papa, señores —dice el constituyente César Horacio Duarte Jáquez— permite que en su domino temporal estén todas las religiones... Y esto no impide que San Pedro sea la primera iglesia del mundo.” Zarco abunda: “Yo miro junto al Vaticano levantarse la sinagoga y el templo protestante, y si el vicario de Cristo permite en sus estados otros cultos, será sin duda porque en esto no encuentra un ataque a la religión verdadera”.

3. La unidad religiosa no se ha de sostener legalmente. Argumento jurídico.

4. La inmigración es necesaria para México y, en consecuencia, necesita la tolerancia. Argumento demográfico. El oaxaqueño José Antonio Gamboa señala: “México necesita de la emigración europea para poblar su territorio inmenso e inculto y no se le puede llamar y arraigarlo sin la más preciosa de las garantías”. Zarco remacha: “La prosperidad de los Estados Unidos no existiría sin la libertad religiosa. España debió su ruina y su decadencia a la intolerancia religiosa”.

5. “La tolerancia es un principio evangélico.” Argumento teológico. Extrañamente, son los liberales más radicales quienes, como teólogos en un concilio, invocan una y otra vez este argumento. Ignacio Ramírez, el más radical de todos, único ateo confeso del elenco, sostiene: “El pueblo no se opone a la libertad religiosa porque Cristo mismo fue tolerante”. Con citas abundantes de los Evangelios, documenta la idea central del mensaje de amor: “Ama y haz lo que quieras”, el apotegma de san Agustín es el corolario de “Amaos los unos a los otros”. “El Con-

greso defiende la libertad completa tal como nos la concede ese Dios cuya protección imploramos.”

6. Las religiones van a mejorar por la libre competencia entre las religiones. Argumento “darwinista”.

Un común denominador vincula los argumentos: su carácter abierto y activo. Sin sombra de relativismo, agnosticismo y, menos aún, de ateísmo (todos, salvo Ignacio Ramírez, eran católicos), ninguno apela a la idea de una verdad única. Todos distinguen a Dios de sus vicarios y preladados. Conviene subrayar la ausencia en la lista de un argumento que a posteriori empleó copiosamente la escuela liberal: la idea de que los dignatarios defendían sus posiciones teológicas por motivos esencialmente económicos. En definitiva, a los abogados de la tolerancia los caracterizaba la confianza en el futuro, la otredad, el exterior, la apertura, el cambio y la libertad.

LA PRUEBA DE LA HISTORIA

La tolerancia se estableció finalmente en el país. Como preludio, en 1858 Benito Juárez cedió dos templos a la recién fundada Iglesia Episcopal Mexicana. En 1860 decretó la libertad de cultos que Maximiliano de Habsburgo, para estupor de sus allegados conservadores y de la Iglesia toda, confirma el 26 de febrero de 1865 con una Ley de Tolerancia. Restaurada la República, Juárez comenta al joven Justo Sierra que le gustaría que a México vinieran protestantes porque así la gente “aprendería mejor a trabajar”. En tiempos de Lerdo de Tejada, las Leyes de Reforma se incorporaron a la Constitución. México se abrió definitivamente a la libertad de cultos.

¿Cabe preguntarse quién tuvo razón? Dejemos a los teólogos la discusión sobre la verdad revelada o los derechos divinos de la Iglesia, pero reclamemos para la historia los testimonios de veracidad que le pertenecen. A don Daniel Cosío Villegas le gustaba hacer estos ejercicios de imaginación. Lo llamaba “La prueba de la historia”. Consistía en cotejar las predicciones o las alarmas del pasado con los hechos del porvenir; ver a qué grado Casandra estaba en lo cierto o se equivocaba. Si los opositores a la tolerancia hubiesen sobrevivido varias décadas, ¿confirmarían sus temores?

Las oscuras profecías de los ultramontanos no se cumplieron. Para empezar, en términos demográficos. La decisión de apertura a la inmigración fue penosamente tardía. En 1885, el 0.39% de la población del país era extranjera, ni siquiera el uno por ciento. Se abrió la libertad de cultos, hubo tolerancia, pero en 1910 el porcentaje de extranjeros había subido apenas al 0.77%. Es decir, queriéndolo ya, México no atrajo mayor inmigración. Estados Unidos en 1910 tenía 13.5 millones de inmigrantes, Argentina 2.3, Canadá 1.5, Brasil 1.2, Cuba 220 000, Uruguay 180 000. México 116 527 de un total de 15 millones de habitantes. No sólo la intolerancia de cultos explica el goteo. También la violencia revolucionaria y la inestabilidad en la primera mitad del siglo XIX. Pero la intolerancia —como advirtió José Fernando Ramírez— fue un disuasivo fundamental. En el siglo XX, durante y después de la Revolución, México se volvió un puerto de abrigo a los perseguidos de otras tierras sin distinción de credo o nacionalidad. Esta apertura, fructífera en todos sentidos, es uno de los timbres indiscutibles de orgullo en nuestra historia contemporánea.

¿Se rompió la unidad religiosa? A 150 años de distancia de aquellos debates, sin detrimento serio de la convivencia con otras religiones (salvo en algunos enclaves), persiste en casi todo el país la unidad religiosa católica. Si bien el protestantismo ha hecho avances en varios estados, sobre todo en el sureste, la Iglesia católica conserva su ascendiente e incluso lo expande. Según investigaciones recientes de David Rieff, hay un avance sustancial del catolicismo mexicano en Estados Unidos. Hay un resurgimiento católico en Estados Unidos que no se veía desde la fuerte inmigración irlandesa e italiana. ¿Se perdió la religiosidad popular? A 150 años de distancia, cada 12 de diciembre se reafirma la religiosidad popular. ¿Se infligió daño moral al pueblo mexicano? El desarreglo moral es, naturalmente, un tema vasto y complejo frente al cual caben las posiciones más diversas. Es, en todo caso, un problema de nuestro tiempo que no tiene qué ver, al menos no sólo o no necesariamente, con el avance o retroceso de una u otra religión. Por lo demás, hay que admitir que el daño moral lo ha infligido (y se lo ha infligido a sí misma) la propia clerecía católica, debido al comportamiento de no pocos de sus miembros, algunos muy prominentes.

POR UNA NUEVA REFORMA

Porque "la prueba de la historia" desmintió en los hechos a las voces agoreras del siglo XIX, la Reforma fue el "tiempo-eje" de la historia independiente de México. La propia actitud de la Iglesia posterior al papado de Pío IX lo confirma. Si bien persiste en ella, y quizá persistirá siempre, una intolerancia inamovible ante quienes no comparten sus dogmas centrales, nadie podría negar los *aggiornamenti* a los que se ha abierto en diversos papados (notablemente con León XIII y Juan XXIII) hacia temas de libertad política, equidad social y diálogo religioso que no estaban en su agenda milenaria.

Por lo que hace a México, la "mímesis" referida al inicio nos ha colocado en la situación de encarar las resistencias al cambio, ya no tanto de la Iglesia sino de su adversario histórico y extraño avatar: el Estado nacional-revolucionario. Hace apenas 10 años ese Leviatán cedió a la presión crítica y no tuvo más remedio que abrirse a la democracia electoral. Pero como ocurrió con la Iglesia en el siglo XIX, sus estructuras siguen vivas. Ahí están las vastas corporaciones, las burocracias sindicales, los grupos clientelares provistos de fueros, privilegios, tribunales especiales y derechos adquiridos. Ahí están sus proclamas y sus dogmas, sus convicciones absolutas y verdades únicas. Y ahí están las mismas resistencias, los mismos ánimos defensivos y pasivos. Están hechos, en el mejor de los casos, de genuina desconfianza y temor. Y en el peor, de celo vergonzante en proteger sus intereses, y de odio a la otredad y a la libertad.

Para concluir el ciclo que comenzó hace 150 años, para abrir uno nuevo, hará falta una nueva Reforma que desate, acote, disuelva, libere el orden establecido. Ojalá no tengamos que atravesar una década de violencia para confirmar, una vez más, que la intolerancia, a la larga, nunca pasa la prueba de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá, Alfonso, y Manuel Olimón Nolasco, *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del Episcopado Mexicano, 1859-1875*, Ediciones Paulinas, México, 1989.

- Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Libros de Gobierno Eclesiástico, asuntos comunes del 16 de noviembre de 1858 al 14 de abril de 1859, caja 168 CL, exp. 3, 1858-1859.
- De la Rosa, Agustín, “Observaciones sobre las cuestiones que el Abate Testory...”, en *La Religión y la Sociedad, periódico religioso, político y literario*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1865.
- El Observador Católico, periódico religioso, social y literario*, Tipografía de R. Rafael, México, 1848.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Conversaciones familiares del payo y el sacristán*, Oficina de D. Mariano Ontiveros, México, 1825.
- La Religión y la Sociedad, periódico religioso, político y literario*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1865.
- Mora, José María Luis, “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, en *El Observador de la República Mexicana*, periódico semanario, segunda época, t. I, México, 1830.
- Ocampo, Melchor, “Reflexiones sobre la tolerancia”, en *Obras completas*, vol. III, F. Vázquez, México, 1900.
- , *La religión, la Iglesia y el clero*, Empresas Editoriales, México, 1958.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- “Representaciones del arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, sobre bienes raíces de la Iglesia y tolerancia religiosa”, Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Oficios del Gobierno, caja 93, exp. 15, 1856.
- Rocafuerte, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, Imprenta de M. Rivera a cargo de Tomás Uribe, segunda edición, México, 1831.
- Salado Álvarez, Victoriano, *Memorias: tiempo viejo, tiempo nuevo*, Porrúa, México, 1985.
- Sierra, Justo, *Obras completas*, vol. 9, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.
- Tercera carta pastoral del ilustrísimo señor arzobispo de México doctor don Lázaro de la Garza y Ballesteros, dirigida al venerable clero y fieles de este arzobispado con motivo de los proyectos contra la Iglesia, publicados en Veracruz por don Benito Juárez, antiguo presidente del supremo tribunal de la Nación*, Imprenta de José Mariano Lara, México, 1859.
- Zarco, Francisco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente 1856-1857*, El Colegio de México, México, 1957.

CONSIDERACIONES SOBRE EL LIBERALISMO MEXICANO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

Roberto Breña

Siempre es una empresa de Sísifo, intelectualmente hablando, cubrir un periodo histórico muy extenso en unas cuantas páginas. La tarea se complica si dicho periodo comprende dos etapas claramente diferenciadas. Me refiero, en este caso, al periodo emancipador novohispano por un lado, y a las tres primeras décadas de vida independiente de México por otro. La empresa termina de complicarse si el recorrido histórico que se pretende hacer es sobre una tradición política que es la más revolucionaria (en el momento histórico que nos ocupa), la más versátil y la más “exitosa” (desde el mirador del presente); me refiero, por supuesto, al liberalismo. En parte por estas razones, pero sobre todo considerando el tema central del libro que el lector tiene en su manos (las Leyes de Reforma), en el presente ensayo no haré más que referirme a algunos aspectos de la evolución del liberalismo mexicano durante el periodo mencionado que están vinculados con dichas leyes y que en cierto sentido pueden ser considerados como un preámbulo a su estudio. En este recorrido “seguiré la pista” a historiadores tan (re)conocidos como Edmundo O’Gorman, Charles Hale y Josefina Z. Vázquez. En el camino, plantearé algunas cuestiones historiográficas sobre esta tradición política que me parecen relevantes.

Es un lugar común hablar sobre el carácter proteico del liberalismo. Sin embargo, como intentaré mostrar, se puede decir que en el terreno de la historia este carácter describe acertadamente esta doctrina, ideología, tradición política y corriente de pensamiento económico, todo al mismo tiempo. Esto se puede comprobar considerando el periodo bajo estudio en este ensayo: el liberalismo novohispano/mexicano que va de las Cortes

de Cádiz (1810-1814) a la Revolución de Ayutla (1854). El hecho de comenzar este trayecto con las Cortes de Cádiz está lejos de ser una decisión arbitraria. Fue justamente allí donde se utilizó por primera vez, durante los últimos meses de 1810, el término “liberal” para referirse a un grupo político cuyos miembros, además, se identificaban a sí mismos como tales. Éste fue el grupo que se impuso en dichas cortes y el que hizo de la Constitución de 1812 una constitución liberal. Se trata pues de un dato histórico que pocos latinoamericanos conocen: el término “liberal”, con una connotación política, surgió en una asamblea hispánica hace poco más de 200 años y de ahí se extendió al resto del mundo occidental.

Ahora bien, conviene tener en mente, por un lado, que el *experimento* gaditano fue de corta duración, pues en 1814 Fernando VII reinstaló el absolutismo y echó por tierra toda la labor de las Cortes. Por otro, desde la perspectiva de la *teoría* política liberal, el liberalismo hispánico evidencia algunas “limitaciones” en un aspecto tan importante como la libertad religiosa. Sin embargo, como siempre al ocuparse de cuestiones históricas, debemos tratar de colocarnos, lo más posible al menos, en el contexto bajo estudio. En el caso que nos ocupa, para estudiar y analizar el primer liberalismo español (1810-1814) no se debe perder de vista, en primer lugar, la historia política y social de la monarquía española desde la Contrarreforma del siglo *xvi* (algunos dirían desde la Reconquista, siglos *viii-xv*). Más importante, sin embargo, es el hecho de que el liberalismo que surge y se desarrolla en la Península a partir del inicio de la crisis hispánica en 1808 y, posteriormente, el que evoluciona en los territorios americanos hasta que cada uno de ellos obtiene su independencia, están en las antípodas de algunos de los valores, de las prácticas y de las instituciones políticas que sostuvieron secularmente al llamado “Antiguo Régimen”. En otras palabras, solamente contrastando las propuestas contenidas en la Constitución de Cádiz y en las constituciones hispanoamericanas que surgen en ese mismo momento histórico con las instituciones del Antiguo Régimen podemos obtener una idea de lo que representó el liberalismo hispánico en términos generales (no sólo en lo que concierne a un tema específico como la tolerancia religiosa, por importante que sea).

El hecho de que el término “liberal” sirviera para identificar a uno de los dos grupos políticos contendientes en la Cortes de Cádiz (el otro

era el de los “serviles”, como se les conocía entonces) facilita notablemente identificar a los liberales y al liberalismo en la Península durante el primer cuarto del siglo XIX.¹ No se puede decir lo mismo sobre la América española. No sólo porque en los territorios americanos no existió, a lo largo del periodo emancipador (y bastante más allá) un partido político que fuera conocido con ese nombre. Por supuesto, el vocablo “liberal” se utilizó en todo el subcontinente desde 1810 (como no podía ser de otra manera, pues los territorios americanos eran parte de una sola monarquía), pero el hecho de que algunos de estos territorios hayan estado sujetos, aunque fuera por poco tiempo y de manera parcial, a la constitución gaditana y otros no, complica las cosas y previene contra las generalizaciones respecto al tema que nos ocupa.²

Antes de seguir, conviene mencionar algunos de los principales aspectos de la Constitución de Cádiz; se trata de cualidades políticas que caracterizan en gran medida al liberalismo hispánico: la soberanía nacional, el sistema representativo, los derechos individuales, la división de poderes y, como una especie de base y resumen de todo lo anterior, el constitucionalismo. Ahora bien, estas cualidades están fundadas en una cierta antropología filosófica, es decir, en una cierta idea sobre el individuo y su libertad o, por resumirlo en una sola expresión, en la *libertad individual*. Esta nueva manera de concebir al individuo, que tenía su fundamento último en la igualdad natural entre todos los individuos (que debía traducirse en una igualdad *política* absoluta como sustento de las nuevas instituciones) era completamente nueva en el mundo hispánico. Es importante insistir en este carácter revolucionario del liberalismo *vis-à-vis* el sistema político que le precede, pues de otra manera es difícil calibrar la magnitud de la transformación que supuso

¹ En el caso peninsular, este periodo incluye el llamado “Trienio Liberal” (1820-1823), que significó el regreso de los liberales al poder en España y con ellos de la constitución gaditana. De hecho, con frecuencia la expresión “primer liberalismo español” incluye estos tres años, durante los cuales el liberalismo no vivió bajo condiciones *extraordinarias*, como fueron las que imperaron en España entre 1808 y 1814 a causa de la invasión napoleónica.

² Los territorios que siguieron el texto gaditano fueron los virreinos de la Nueva España y del Perú, así como la Capitanía General de Guatemala. Además, algunas ciudades en la Capitanía General de Venezuela y más aún del Virreinato de Nueva Granada decidieron también adoptarlo.

el liberalismo para las sociedades hispánicas durante el primer cuarto del siglo XIX.

La transformación doctrinal, ideológica y política denominada “liberalismo hispánico”, es decir, el liberalismo gaditano y los liberalismos de cada uno de los territorios americanos que eran parte de la monarquía hispánica, fue de corta duración, pues llega a su fin en la medida en que los distintos territorios se van independizando de la metrópoli.³ Ahora bien, debe señalarse que, más allá de la aplicación de la Constitución de 1812 en algunos de ellos o de la fecha en que cada uno de estos territorios se independiza, muchos otros elementos políticos y sociales determinaron los avatares de la tradición liberal en cada uno. En el caso de la Nueva España, que es el que aquí más nos interesa, es importante señalar un aspecto sobre el que hace tiempo llamaron la atención historiadores como David Brading y François-Xavier Guerra; me refiero al tradicionalismo de la primera etapa del proceso emancipador novohispano.⁴ Este tradicionalismo estuvo determinado, sobre todo, por el hecho de que al frente del mismo estuvieron dos sacerdotes. Este dato, por sí mismo, no tiene por qué implicar una postura tradicionalista (como lo muestra palmariamente el hecho de que algunos de los liberales más connotados en las Cortes de Cádiz, tanto peninsulares como americanos, eran sacerdotes), sino que, en el caso específico de Hidalgo y Morelos, la lucha emancipadora novohispana fue concebida de una manera peculiar (*i.e.*, como una contienda eminentemente religiosa, con todas las consecuencias que cabe inferir de esta concepción)

³ El punto final podría ubicarse en 1824, en la batalla de Ayacucho (como tradicionalmente se hace), o en 1825, cuando se independiza el Alto Perú (Bolivia); aunque todavía estaban por delante la independencia de la Banda Oriental (Uruguay, 1828), así como la desmembración del proyecto bolivariano llamado “Gran Colombia” (1830), de donde surgieron Venezuela, Ecuador y Colombia. En cualquier caso, a partir del momento en que cada territorio “consume” su independencia es imposible seguir hablando de “liberalismo hispánico” y procede entonces referirse al liberalismo “español”, por un lado, y a los liberalismos “mexicano”, “chileno”, “argentino”, etc., por otro.

⁴ Véase, del primero, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (Ediciones Era, México, 1995; la edición original es de 1973). Del segundo, “La independencia de México y las revoluciones hispánicas” en Antonio Annino y Raymond Buve (coords.), *El liberalismo en México*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, núm. 1, AHILA, Lit Verlag, Münster–Hamburgo, 1993).

y mostró una actitud conservadora en diversos aspectos (por ejemplo, mediante una defensa de la Inquisición, que fue suprimida por las cortes gaditanas en 1813, por parte de algunos de los más connotados líderes insurgentes novohispanos). Este carácter profundamente religioso es un aspecto del proceso emancipador de la Nueva España que no tiene parangón con los movimientos sudamericanos. Esta manera de entender la lucha en contra de las autoridades peninsulares en el virreinato se vio reforzada por su carácter eminentemente popular, que también distingue al caso novohispano de los procesos emancipadores que se iniciaron en América del Sur en el mismo año en que comenzó el proceso emancipador en la Nueva España (1810). En todos ellos, las élites criollas de las ciudades capitales (Caracas, Buenos Aires, Santa Fe de Bogotá y Santiago) mantuvieron en esta primera etapa el control de dichos procesos.⁵

Durante los inicios del proceso emancipador novohispano se dio una mixtura ideológica en la que el liberalismo entró en clara tensión con otros elementos de carácter continuista. Al respecto, es interesante comparar el célebre discurso que pronunció Morelos antes de la apertura del Congreso de Chilpancingo en septiembre de 1813 con textos de la misma naturaleza redactados en la América meridional durante esa misma época.⁶ Los líderes emancipadores sudamericanos no le daban a la religión el papel y la importancia que le dieron tanto Hidalgo como Morelos. Esto, sin embargo, no implica que el liberalismo no haya tenido un papel importante desde el inicio mismo del proceso emancipador novohispano: sus principios políticos legitimadores eran los mismos que se estaban utilizando en el resto del subcontinente para justificar los movimientos que habían empezado a desarrollarse a partir del desconocimiento del Consejo de Regencia, la suprema entidad política que exis-

⁵ Este “control” no fue total ni permanente, pues siempre estuvo amenazado por otros grupos sociales; sin embargo, salvo momentos excepcionales, creo que el término es adecuado. Sobre este tema, véase “Process and Pattern: A re-examination of the Ibero-American Independence movements” de Brian Hamnett, *Journal of Latin American Studies*, 29(2), 1997.

⁶ Véase, por ejemplo, el discurso pronunciado unos meses antes por Antonio Nariño en Bogotá con motivo de la apertura del Colegio Electoral de Cundinamarca, en *Escritos políticos* de Antonio Nariño y Javier Ocampo (eds.), Panamericana Editorial, Bogotá, 2002, pp. 135-150.

tía en aquel momento en la Península, por parte de la Junta de Caracas en abril de 1810. Estos movimientos se irían tornando en independentistas de manera gradual, pues ninguno de ellos lo fue en sus comienzos.

En este mismo sentido y como muestra de esa versatilidad de la tradición liberal a la que nos referíamos al principio de este ensayo, debe señalarse que el Congreso de Chilpancingo, el que redactó la Constitución de Apatzingán (1814), establecía la religión católica como exclusiva; al mismo tiempo, sin embargo, establecía la soberanía popular (con su ejercicio mediante la representación nacional), el sistema representativo, la división de poderes, así como la igualdad, la seguridad, la propiedad y la libertad de los ciudadanos, además de los límites del poder que podían ejercer las autoridades; se trata de disposiciones institucionales que se asemejan a las enumeradas al inicio de este ensayo como distintivas del liberalismo hispánico. Considerando lo dicho anteriormente sobre el tradicionalismo novohispano, es claro entonces que con argumentos tradicionales e incluso conservadores era posible desembocar en un logro tan revolucionario como era no sólo la obtención de la independencia, sino la creación de un régimen político “moderno”.⁷

Las cualidades liberales de la Constitución de Apatzingán explican que en el “Discurso sobre la independencia del imperio mexicano”, redactado por José María Luis Mora en 1821, éste la denomine “un precioso código”, el cual consigna lo que, en sus propias palabras, eran “todos los principios característicos del sistema liberal”, a saber: la soberanía del pueblo, la división de poderes, la libertad de prensa, las obligaciones mutuas entre el pueblo y el gobierno, los derechos del hombre libre y el *habeas corpus*; “en una palabra —concluye Mora a este respecto— se hallarán demarcados con bastante precisión y puntualidad los límites de cada una de las autoridades establecidas y perfectamente combinadas la libertad del ciudadano y el supremo poder de la sociedad...”⁸

⁷ En palabras de Guerra: “La independencia no implica de por sí modernidad, pues puede intentarse y ser pensada con referencias mentales tradicionales, como lo muestra ... una buena parte del argumentario [sic] de los insurgentes mexicanos”. “La independencia de México y las revoluciones hispánicas” en *El liberalismo en México*, op. cit., pp. 15-16.

⁸ Dicho discurso se puede leer en José María Luis Mora, *Obras*, vol. 1, Instituto Mora-Conaculta, México, 1994, pp. 102-115 (la cita es de la p. 112).

La etapa final del proceso emancipador novohispano muestra también la necesidad de ser cautelosos en lo que respecta al papel desempeñado por el liberalismo en el virreinato durante dicho proceso. Es cierto que, como ya se mencionó, la Nueva España participó al igual que todo el resto de la América española de ese ideario liberal que inundó el mundo hispánico a partir del levantamiento del pueblo de Madrid contra las tropas napoleónicas a principios de marzo de 1808 y más concretamente de la difusión de la noticia de las abdicaciones de Bayona pocas semanas después, dando así inicio a lo que la historiografía peninsular denomina la “revolución liberal española”. Sin embargo, como Lorenzo de Zavala, Lucas Alamán y el propio Mora plantearon, si bien con distintos matices, la etapa final de nuestro proceso de emancipación puede ser visto en buena medida como una reacción a las medidas liberales que estaban adoptando las Cortes de Madrid a partir de 1820 (es decir, al inicio del Trienio Liberal), que afectaban en mayor o menor grado los intereses de la Iglesia, de los militares y de los terratenientes.⁹ Como quedó anotado, ese año los liberales habían vuelto al poder en la Península, habían obligado a Fernando VII a aceptar una monarquía constitucional y se había reimplantado la Constitución de Cádiz. Una vez más, sin embargo, el régimen liberal sería de corta duración, pues en 1823 las tropas de la Santa Alianza reintegraron a Fernando VII al trono de España, con el mismo carácter absoluto con el que había regido los destinos de España entre 1814 y 1820. Ahora bien, más allá de que consideremos que en buena medida la consumación de la independencia de México fue una reacción a la vuelta del liberalismo en la Península, me parece prácticamente imposible entender lo que sucedió en la Nueva España en 1820 y 1821 si no se conoce con cierto detalle lo que estaba ocurriendo en la Península en términos político-ideológicos. Me refiero, concretamente, al contexto que explica el surgimiento de Agustín de Iturbide como líder emancipador. Dicho conocimiento es un presupuesto analítico que, como sugerí antes, aplica en la misma medida respecto a la primera etapa del proceso emancipador

⁹ Me ocupé de este tema en “La consumación de la independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 16, 2000. En cuanto a lo dicho aquí sobre Mora, véanse las primeras líneas de la *Revista Política*, en José María Luis Mora, *Obras, op. cit.*, p. 292 (vol. 2).

en el virreinato, que también se inició cuando lo que existía en la Península era un régimen liberal. En suma, desde mi punto de vista, el conocimiento de la historia política metropolitana, así como de los acontecimientos, las propuestas políticas y las ideas que estaban verificándose en los otros territorios americanos de la monarquía, es indispensable si queremos tener una idea más completa y más compleja del liberalismo novohispano.¹⁰

Una vez obtenida la independencia, surge lo que a partir de ahora podemos denominar con propiedad el “liberalismo mexicano”, que es la expresión que aparece en el título de este ensayo. A partir de este momento, el liberalismo de esta parte septentrional de América deja de formar parte en sentido estricto del liberalismo hispánico y comienza su andadura como *liberalismo mexicano*. Como es lógico, la obtención de la independencia nos coloca en unas coordenadas distintas: a partir de ahora, el liberalismo ya no será planteado, básicamente, para justificar, por acción o por omisión, la búsqueda de una emancipación política integral, sino que se convierte en una herramienta doctrinal, ideológica y política en la construcción de un nuevo país. No estamos ya en un periodo de conflicto militar con un enemigo identificable (España) y con un objetivo único y de corto plazo (la independencia). Ahora se trata de un periodo de edificación política, que en principio significa, entre otras cosas, la eliminación de los medios militares para dirimir las diferencias. En este periodo los objetivos a alcanzar son prácticamente incontables y los plazos para alcanzarlos son más bien indefinidos. Además, el nuevo contexto es el resultado de un conflicto militar que, durante su primera etapa, había sido muy violento y había acarreado la muerte de miles y miles de personas, además de haber provocado una conmoción socioeconómica que se tradujo en el comienzo de la historia de México en condiciones muy adversas (más adversas aún a causa de los desventajosos préstamos en los que el nuevo país incurrió muy pronto y cuyo incumplimiento repercutiría negativamente sobre el desarrollo nacional por mucho tiempo).

¹⁰ Este supuesto, pero aplicado a todos los territorios americanos, es uno de los hilos conductores de mi libro *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824 (Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico)*, El Colegio de México, México, 2006.

En lo que respecta al liberalismo, el inicio de la vida política independiente manifestó una serie de tensiones que se derivaron de una situación en la que el caso mexicano también se distingue de sus homólogos sudamericanos. Me refiero al hecho de que la nueva nación inició su vida política bajo un régimen monárquico (imperial de hecho), pues al no encontrar un rey español que quisiera ocupar el trono ofrecido en el Plan de Iguala, Iturbide decidió convertirse en emperador. En principio, este imperio estaría regido por una constitución, con lo que se convertía en una monarquía constitucional; un tipo de régimen que, como la doctrina de la “indiferencia de las formas de gobierno” estaba planteando en ese momento histórico en Europa, podía funcionar bajo un ideario liberal sin demasiados problemas. Sin embargo, Iturbide pronto tuvo conflictos con el congreso, al que terminó por disolver. El primer experimento monárquico mexicano fue conflictivo y efímero (julio de 1822-marzo de 1823). La vida del consumidor de la independencia mexicana y único emperador autóctono del México independiente se cerró trágicamente con su fusilamiento en julio de 1824. De esta manera terminó de desbrozarse el camino hacia un gobierno de tipo republicano, que se plasmaría tres meses después del fusilamiento de Iturbide en la Constitución de 1824, que se convirtió en la primera del México independiente cuando fue promulgada en octubre de ese año. En su artículo 4º, este documento constitucional dice textualmente: “La nación mexicana adopta para su gobierno la forma de república representativa popular federal”.

Ahora bien, es cierto que un sistema político representativo, con elecciones periódicas, con división de poderes, que garantiza una serie de libertades individuales y que estipula los límites del poder estatal mediante una constitución escrita, es, casi por definición, un sistema político liberal. Sin embargo, este entramado institucional no basta al estudiar el liberalismo de una época y sociedad determinadas, pues también deben tomarse en cuenta las prácticas concretas, tanto políticas como sociales, que acompañan a estos arreglos institucionales. En otras palabras, el sistema puede ser liberal en términos formales, pero cabe discutir sobre su entidad, su alcance y su difusión si las prácticas antedichas no corresponden en cierta medida al menos) a los artículos “liberales” plasmados en un texto constitucional.

No plantearé aquí, por enésima vez, la cuestión del “fracaso”, “inexistencia” o “imposibilidad” del liberalismo mexicano. La historiografía ha avanzado mucho en los últimos lustros como para seguir haciendo planteamientos de esta naturaleza. Sin embargo, me parece importante señalar que tampoco creo que el empeño de algunos historiadores contemporáneos por encontrar cada vez más liberalismo, cada vez más ciudadanía y cada vez más modernidad política en la historia política latinoamericana de la primera mitad del siglo XIX sea la mejor manera de abordar un periodo histórico en el que si bien es cierto que la presencia del liberalismo en términos discursivos e institucionales está fuera de duda, también lo es que estos aspectos son insuficientes para acercarse a la historia política de una sociedad. Esta historia no depende única ni principalmente de los principios doctrinales, las ideas políticas y los discursos públicos (que casi siempre refieren, por lo demás, a un grupo social sumamente reducido), sino también de las prácticas concretas y de los comportamientos sociopolíticos específicos de grupos más o menos amplios de la sociedad en cuestión.¹¹ A este respecto, no se trata de plantear una vez más una brecha insalvable entre discursos y prácticas (o, mejor, entre prácticas discursivas y no discursivas), pues es claro que todo discurso es también un tipo de práctica, pero esto no implica que sean lo mismo y, por lo tanto, conviene no tratarlos como si lo fueran al estudiar la *historia política* de una sociedad, so pena de intelectualizarla de tal manera que queden fuera los valores, actitudes y comportamientos cotidianos de la mayoría de los individuos que la componen.¹²

¹¹ Una muestra de la búsqueda (y supuesto hallazgo) de una ciudadanía activa, democrática y dinámica en dos sociedades hispanoamericanas decimonónicas, México y Perú, es el libro *Democracy in Latin America, 1760-1900 (Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru)* de Carlos Forment, Chicago, The University of Chicago Press, 2003. Este libro me parece un magnífico ejemplo de las simplificaciones históricas en las que se puede caer en aras de “revisonar” la historia política del siglo XIX hispanoamericano.

¹² La compleja relación entre prácticas discursivas y no discursivas es uno de los aspectos cruciales de la llamada “nueva historia intelectual”. Me ocupé de este tema en mi ensayo “Las conmemoraciones de los bicentenarios y el liberalismo hispánico: ¿historia intelectual o historia intelectualizada?”, *Ayer*, 69, 2008 (1). No está de más señalar que para Charles Hale la divergencia entre las formas institucionales liberales y la práctica política es la “marca de fábrica” de la historia política latinoamericana. Charles Hale, *El pensamiento político en México y Latinoamérica: artículos y escritos breves*, selección y edición de Gabriel Torres Puga y Josefina Z. Vázquez, El Colegio de México, México, 2010, p. 362.

Hasta donde alcanzo a ver, algunos temas centrales del pensamiento liberal en Occidente, como la libertad de creencia, la libertad de cultos y la separación de Iglesia y Estado, no tuvieron gran relevancia y no se les dio una amplia difusión en la sociedad mexicana sino hasta la segunda mitad del siglo XIX. Esto no significa que, en lo que concierne a la libertad de cultos, no hayan existido expresiones en su favor entre la independencia y mediados de la centuria. José Joaquín Fernández de Lizardi escribió varios artículos periodísticos sobre el tema, sobre todo al final de su vida.¹³ Por su parte, el guayaquileño Vicente Rocafuerte publicó en la Ciudad de México en 1831 su *Ensayo sobre tolerancia religiosa*. En este escrito, Rocafuerte plantea que la libertad religiosa se debe seguir necesariamente del sistema de libertad política que se instauró en México con la independencia obtenida en 1821. Sin embargo, en la introducción reconoce que la opinión pública mexicana no está preparada para la tolerancia religiosa, por lo que su ensayo está pensado para el futuro. Cabe añadir que como lo muestra toda la última parte del *Ensayo*, el interés de Rocafuerte en la tolerancia religiosa está íntimamente ligado con aspectos muy concretos de índole socioeconómica (establecimiento de colonias extranjeras, progreso de la agricultura, fundación de bancos de ahorro).¹⁴ Es importante decir que como resultado de la publicación del *Ensayo*, Rocafuerte fue sometido a juicio. Si bien fue finalmente absuelto, el punto que aquí nos interesa lo refleja bien su amigo Carlos María de Bustamante, quien le manifestó

¹³ Entre ellos, se puede mencionar el folleto “Dentro de seis años o antes hemos de ser tolerantes”, de 1825, en *Obras*, vol. XIII, UNAM, México, 1978, pp. 537-546.

¹⁴ “Ensayo sobre tolerancia religiosa”, en *Rocafuerte y el ideario religioso del mundo*, Neptalí Zúñiga (ed.), Colección Rocafuerte (vol. VII), Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1947; el ensayo comprende las pp. 3-84. En su *Ensayo político*, publicado en Nueva York en 1823, Rocafuerte había sido más enfático respecto a lo que se puede considerar una visión “instrumental” de la tolerancia. En dicho escrito, planteó que la libertad de cultos es el medio más eficaz no sólo para atraer población, caudales e industria proveniente de Inglaterra, Holanda, Alemania y Suiza, sino también para, en sus propias palabras, “blanquear nuestra población”: “Para lograr esta homogeneidad de color que tiene más trascendencia de lo que parece a primera vista, es indispensable atraer a la inmigración de Europa, ésta sólo se consigue con la tolerancia religiosa...” El *Ensayo se puede leer en Rocafuerte y las ideas liberales de América independiente*, Neptalí Zúñiga (ed.), Colección Rocafuerte (vol. V), Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1947, pp. 11-42 (la cita es de la p. 37).

que tendrían que pasar cuando menos 20 años para que el tema de la tolerancia religiosa pudiera ser tratado en México.¹⁵

En el caso del abogado, historiador y político chihuahuense José Fernando Ramírez, su escrito “De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y la política” fue publicado pocos años después, en 1834.¹⁶ Se trata de un texto de mediana extensión, bien concebido y bien argumentado. En él, Ramírez afirma que la libertad de conciencia es la más importante de todas las libertades; plantea que sin tolerancia de cultos no puede haber paz, dicha o libertad en la nación mexicana; rechaza la existencia de un culto dominante porque desde su punto de vista es incompatible con la tranquilidad pública e implica la mezcla entre lo espiritual y lo temporal; además, hace una crítica feroz del clero (“la más formidable y tenaz de todas las clases privilegiadas”) y se lamenta de que México siga aferrándose a la intolerancia religiosa: “¡Qué oprobio para la República Mexicana, que lisonjeándose de liberal e ilustrada sea la última en abrazar instituciones que los monarcas absolutos y hasta los mismos turcos hace tiempo han adoptado!”¹⁷

Por último, cabe mencionar la constitución del estado de Yucatán de 1841, la cual es referida en ocasiones como la primera que permitió la libertad de cultos en México. Debe precisarse, sin embargo, que el artículo 79 de ese documento constitucional establecía que no se podía molestar a nadie por sus opiniones religiosas y que los extranjeros que se establecieran en el país podrían practicar su religión (tanto en privado como en público); sin embargo, esta concesión a la libertad de cultos no implicaba que no existiera una religión del Estado, la cual, por con-

¹⁵ La cita de Bustamante, en la entrada del 17 de abril 1831 de su diario (CD-1, *Diario Histórico de México 1822-1834*, El Colegio de México—CIESAS; Josefina Zoraida Vázquez y Cuauhtémoc Hernández Silva [eds.]). La predicción de Bustamante, por cierto, probó ser mucho más acertada que la que hizo Lizardi en el folleto citado (nota 13).

¹⁶ El texto mencionado de Ramírez está incluido en el volumen V de sus *Obras históricas*, titulado *Poliantea*, Ernesto de la Torre Villar (ed.), UNAM, México, 2003. Utilizo aquí el texto que aparece en la antología *La espada y la pluma (Libertad y liberalismo en México, 1821-2005)*, José Antonio Aguilar Rivera (comp.), FCE, México, 2011, pp. 137-183. Sin duda, el hecho de que Ramírez haya colaborado con el emperador Maximiliano (fue su ministro de Relaciones Exteriores) ha contribuido a que escritos como éste, de notable factura, se hayan mantenido en la sombra.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 137, 138, 147, 148 y 178.

siguiente, el gobierno debía proteger (tal como lo estipula el inciso 5 del artículo 36 del documento en cuestión).¹⁸

La figura de José María Luis Mora es emblemática de la postura liberal respecto al papel del clero y de la Iglesia en la sociedad mexicana. No podía ser de otro modo tratándose de quien, sin duda, es el pensador liberal mexicano más importante de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, cabe apuntar que su vida política de alto nivel duró muy poco y terminó en el exilio; más importante para lo que aquí nos ocupa es que su marcado anticlericalismo no se tradujo en una postura consistente respecto a la tolerancia religiosa. Las Leyes de Reforma y la República Restaurada pueden inducir a algunos a pensar que el anticlericalismo es un rasgo distintivo del liberalismo mexicano desde su nacimiento. En el panorama político de la primera mitad del siglo XIX, Mora es más bien una excepción. No sólo eso, su anticlericalismo no lo llevó a abogar decididamente por la tolerancia religiosa.¹⁹ Se puede decir entonces que durante las tres primeras décadas de vida independiente la inmensa mayoría de la clase política mexicana se movió dentro de la perspectiva de los constituyentes de 1823-1824, quienes, en contraste con Mora, no parecieron percibir una contradicción entre una moral religiosa (inculcada bajo una serie de condiciones institucionales que reflejaban el enorme poder de la Iglesia) y la libertad del ser humano (ni tampoco, en buena lógica, lo que dicho poder representaba para la evolución política y social del país).²⁰ Dicha contradicción se manifestaría de distintas maneras durante el congre-

¹⁸ <<http://www.pdi.uady.mx/docs/evid02/6.%20Accin/COMPILACIONES/COMPILA%20AMPARO%20II%20PDF/constitucoin%201841.pdf>>.

¹⁹ Véase, por ejemplo, la página 367 de la *Revista Política*, en la que Mora escribe que la tolerancia de cultos “puede y debe diferirse indefinidamente en razón de que no habiendo mexicanos que profesen otro culto que el católico romano, tampoco hay como en otros países hechos urgentes que funden la necesidad de garantizarlos”. *Obras, op. cit.* (vol. 2). En *México y sus revoluciones*, sin embargo, Mora se había expresado (con una construcción poco afortunada gramaticalmente) en el sentido de que la tolerancia de cultos “es un derecho sagrado al que no se debe atentar”. *México y sus revoluciones*, Porrúa, México, 1965, p. 277 (t. i).

²⁰ Para tener una idea bastante clara de todas las desventajas que la Iglesia, el clero y la mentalidad religiosa implicaban para el desarrollo político, social y moral del país desde la perspectiva de Mora, véanse las pp. 369-385 de la *Revista Política*, en *Obras, op. cit.* (vol. 2).

so constituyente que, poco más de tres décadas después, redactaría la Constitución de 1857.²¹

Se plantea aquí una cuestión crucial: la tensión entre el liberalismo y la Iglesia; más concretamente, la tensión entre los liberales y el clero. Esta confrontación recorre prácticamente toda la historia del liberalismo occidental, si bien con modalidades distintas. Como afirmamos al inicio, la libertad individual está en el corazón de esta tradición política; por lo tanto, es inevitable que la libertad de conciencia (religiosa en este caso) sea uno de sus aspectos medulares, pues cabe plantear que en cierto sentido esta libertad antecede a las demás, en la medida en que se puede considerar las más íntima y personal de las libertades. No es casual tampoco que en la historia del pensamiento occidental se acostumbre considerar a la Reforma europea del siglo *xvi* como uno de los momentos fundacionales de lo que después se convertiría en el ideario liberal. No, por supuesto, porque en tiempos de Lutero se haya alcanzado la libertad de cultos y la separación entre la Iglesia y Estado, pero sí en la medida en que la Reforma iniciada por el monje agustino fue la condición *sine qua non* para terminar con el monopolio de la Iglesia católica y, por tanto, fue el movimiento histórico que puso a la civilización occidental en el camino hacia el surgimiento de diversas opciones religiosas y, siguiendo una secuencia históricamente lógica, ante un proceso hacia la separación de Iglesia y Estado. Dicho esto, debe añadirse que el caso mexicano se inscribe dentro de la tradición española; es decir, es heredero de la monarquía que, en aquel momento histórico (siglo *xvi*), se proclamó defensora de la fe y que se colocó explícita y enjundiosamente al frente de la Contrarreforma.

La alianza entre el trono y el altar caracterizaría a la monarquía absolutista española hasta el final de sus días. Esto fue así a pesar de que el regalismo borbónico, que alcanzó cuotas muy altas durante la segunda mitad del siglo *xviii*, pudiera hacer pensar otra cosa. Sin embargo, la

²¹ Véase el capítulo *iv* del libro *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)* de Jacqueline COVO, UNAM, México, 1983, en especial, pp. 147-153. Lo dicho aquí no significa que durante el constituyente de 1823-1824 ningún diputado se hubiera manifestado a favor de la tolerancia de cultos: Juan de Dios Cañedo lo hizo con diversos argumentos, tanto de principio (por ser contraria a la razón natural) como de orden pragmático (por ser obstáculo a la colonización de protestantes).

alianza en cuestión se reforzó a partir de 1789, pues la Revolución francesa adquirió muy pronto tintes anticatólicos (como religión y como institución), lo que pronto llevó a la jerarquía católica española y a la sociedad española en su conjunto a identificar a los franceses con el ateísmo. Esta identificación jugaría un destacado papel no sólo en la guerra contra la Convención (1793-1795), sino también en la lucha que los españoles sostuvieron contra el ejército napoleónico tres lustros después, en la llamada “Guerra de Independencia” (1808-1813). La alianza entre el trono y el altar que caracterizó el reinado de Fernando VII no sólo es importante para explicar la caída de las Cortes de Cádiz en 1814, sino también la capacidad del rey para reinstalar el absolutismo en 1823 y para mantenerse en el poder hasta 1833 (aunque a partir de 1830 dicha alianza se vería afectada por cuestiones sucesorias).

Si, como referimos al principio de este trabajo, los valores y los principios políticos del liberalismo eran revolucionarios en la medida en que iban en contra del Antiguo Régimen, y si la estrecha alianza entre el trono y el altar era una de las cualidades definitorias del Antiguo Régimen español, cabe plantear que, tarde o temprano, el liberalismo mexicano se toparía frontalmente con la Iglesia. El énfasis del liberalismo en la libertad individual en todos los ámbitos está en las antípodas de unos valores religiosos que son a la vez principios morales que se suponen obligatorios para todos y a los que, en principio, todo católico se debe subordinar. Con esta idea se conjugan otras, entre ellas el carácter revelado del catolicismo y una pretensión constante, derivada del papel que alguna vez desempeñó la Iglesia en Occidente, de ir más allá del ámbito estrictamente religioso y regular diversos aspectos de la vida del hombre en sociedad y en su relación con el poder político. Estos aspectos, aunados al poder económico acumulado por la Iglesia durante siglos y a la desastrosa situación financiera del México postindependiente, contribuyen a explicar el hecho de que liberales como Mora o Gómez Farías consideraran el enfrentamiento con la Iglesia como inevitable. Sin embargo, como ya se señaló, casos como éstos son excepcionales durante la primera mitad del siglo XIX mexicano. De hecho, creo que la suerte que corrieron ambos con su intento reformador de 1833-1834 es elocuente en cuanto al ambiente político-social prevaleciente en el México de aquellos años. El planteamiento se podría llevar más lejos aún y sugerir

que la suerte que corrió Mora, su exilio parisino (tan lleno de adversidades) y su muerte en 1850, sin haber pisado otra vez el suelo patrio desde su salida en 1834, son un reflejo bastante fidedigno de la suerte que corrió el liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX.²²

Además del anticlericalismo, las Leyes de Reforma (junto con la Guerra de Tres Años y la Intervención francesa) son también las responsables de otra identificación que es común respecto al liberalismo mexicano: considerarlo como esencialmente anti-monarquista. También en este caso, la primera mitad del siglo XIX nos muestra algo que no corresponde del todo a esta visión (sobre todo me refiero al primer cuarto del siglo XIX). La caída de Iturbide y su ejecución cerraron la viabilidad de la opción monárquica durante casi tres décadas. Es cierto que la célebre carta “pro-monarquista” de Gutiérrez Estrada dirigida al presidente Bustamante es de 1840 y que el general Mariano Paredes, presidente entre 1845 y 1846, tuvo proyectos monárquicos, pero no fue sino como consecuencia de la derrota ante Estados Unidos y la pérdida de más de la mitad del territorio nacional que la opción monárquica surgió como una opción política realmente viable. En el ámbito de la historia de las ideas, entre 1848 y 1850 el partido conservador, mediante una serie de artículos de notable factura aparecidos en la prensa de la época, no sólo adquirió una identidad, sino que logró transmitir a la sociedad (lectora) su ideario y, lo que es más importante desde la perspectiva de la historia intelectual, puso en entredicho algunos de los cimientos doctrinales e ideológicos que habían sostenido hasta entonces el sistema político mexicano surgido con la Constitución de 1824.²³

²² Creo que Arturo Arnáiz y Freg es certero, en el fondo y en la forma, cuando afirma que desde su fracaso de 1833, la existencia de Mora adquirió “un duro perfil de cosa malograda”. Prólogo a José María Luis Mora, *Ensayos, ideas y retratos*, UNAM, México, 1941, p. xxii. Sobre la mirada de Mora sobre su patria desde el destierro y sobre el balance que hacía de la primera etapa de nuestra historia, no cabe hacerse ilusión alguna; léamosle: “Nada se ha conseguido. Nuestros esfuerzos han sido inútiles, el mérito ha sido olvidado, la virtud abatida, la inhabilidad colocada en altos puestos y desatendidos los clamores de un pueblo reducido a la miseria y a la opresión”. *Ibid.*, p. xxiii.

²³ O para el caso, de cualquier otra, pues se trataba de un desafío a los principios liberales como justificación del poder político. Este desafío, al frente del cual estaba la lucidez de Lucas Alamán, se puede seguir en un libro-recopilación editado por Elías Palti: *La política del disenso (La polémica en torno al monarquismo, México 1848-1850... y las aporías del liberalismo)*, FCE, México, 1998.

Ahora bien, como siempre en la historia, las ideas no son nunca suficientes por sí solas. Además de la pérdida territorial, fue necesario que tuvieran lugar los últimos entreactos del melodrama santanista y, concretamente, la Revolución de Ayutla (a la que se puede considerar el primer paso de la Reforma), para que la historia nacional desembocara en el segundo, y último, de los imperios mexicanos. No será sino con esta segunda experiencia imperial con la que se establezca esa antítesis entre liberalismo y monarquía, que, al igual que la que existe entre liberalismo e Iglesia, define hasta el día de hoy al liberalismo en el “imaginario” de la inmensa mayoría de los mexicanos. La Revolución de Ayutla, la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma, la Guerra de Tres Años, la Intervención francesa y la República Restaurada cancelaron para siempre la opción monárquica de la historia de México, iniciando así, de modo irreversible, el derrotero exclusivamente republicano del país.

El hecho de que la monarquía haya desaparecido desde entonces como opción política, invalida, en mi opinión, el planteamiento esencialista que hace mucho tiempo hiciera Edmundo O’Gorman sobre este régimen político en un sugestivo ensayo sobre el tema.²⁴ Más allá de esta cuestión, este escrito nos da la clave para señalar otro aspecto del liberalismo decimonónico sobre el cual creo que vale la pena detenerse: las complejas relaciones que la tradición liberal sostiene con el republicanismo, con el cual, mediante los seis eventos históricos enumerados en el párrafo anterior, terminó casi identificándose (hasta que la Revolución mexicana empezó a distanciarse del liberalismo). Un ejemplo de dicha identificación lo proporciona el propio O’Gorman en el ensayo aludido. *La supervivencia política novohispana* comienza planteando la antítesis entre “monarquía” y “república”; más adelante, estos términos han sido reemplazados por la “tendencia tradicionalista” por un lado y la “tendencia liberal” por otro. Finalmente, en la última parte del ensa-

²⁴ *La supervivencia política novohispana (monarquía o república)*, Universidad Iberoamericana, México, 1986. Cabe señalar que el subtítulo que aparece en el interior del libro es distinto: *Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, el cual, en nuestra opinión, no es tan acertado como el que aparece en la portada, pues no refleja el dilema ontológico que, en opinión de O’Gorman, recorre la historia nacional desde su origen hasta el fusilamiento de Maximiliano. La edición original de este ensayo es de 1967, pues O’Gorman lo escribió con motivo de los 100 años del triunfo de las armas republicanas y el inicio de la “República Restaurada”.

yo, O’Gorman se refiere al enfrentamiento entre “tradicionalismo monárquico” y “liberalismo republicano”. Como se desprende de lo anterior, el autor realiza un deslizamiento terminológico en el que “república” y “liberalismo” terminan por convertirse prácticamente en sinónimos. La cuestión no merecería tal vez demasiada atención, si no fuera porque de un tiempo a esta parte algunos historiadores han insistido en la existencia de una “tradicón republicana” que supuestamente surgió con la independencia misma y que, supuestamente también, recorre toda nuestra historia.²⁵ Más recientemente, otros historiadores han planteado no sólo una clara distinción entre republicanismo y liberalismo en la historia mexicana de la primera mitad del siglo XIX, sino una abierta contraposición entre ambas tradiciones.²⁶

Es imposible desarrollar aquí, aunque sea mínimamente, las complejas relaciones entre el liberalismo y el republicanismo en el pensamiento político de Occidente. Después de la caída de la república romana en el siglo I a.C., esta forma de gobierno es difícil de encontrar en el panorama político occidental. De hecho, algunos de los casos que

²⁵ Véase *La tradición republicana del buen gobierno* de Alicia Hernández Chávez, FCE—El Colegio de México, 1993. Como se puede leer en la introducción, para la autora el pasado republicano mexicano es “la constante búsqueda por perfeccionar la relación entre los derechos que reivindica la sociedad y la posibilidad de que sean satisfechos” (p. 9). En cuanto al “buen gobierno”, es el conjunto de prácticas que buscan atemperar y ordenar los conflictos que constituyen “la esencia misma de la historia” (p. 9); por su parte, el arte del buen gobierno es “lo que esperan los ciudadanos de sus gobernantes” (p. 11). Para Hernández Chávez, el republicanismo ha sido “una práctica política difundida socialmente” en la historia de México (p. 12). En sus palabras, el “hilo conductor” de su libro es mostrar que la ciudadanía organizada fue “una realidad concreta que caló profundamente en la conciencia colectiva” (p. 14). Con base en estas nociones sobre el buen gobierno y el republicanismo, la autora intenta reconstruir en su libro la historia sociopolítica mexicana decimonónica, incluida también la Revolución mexicana (de la que se ocupa en el último capítulo del libro).

²⁶ Véase, por ejemplo, “La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia” de Luis Barrón, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica (Ensayos de historia intelectual y política)*, CIDE—FCE, México, 2002, pp. 244-288. Más recientemente, Rafael Rojas, en un libro por lo demás muy sugerente, plantea al republicanismo y al liberalismo como tradiciones políticas no sólo claramente distinguibles, sino incluso opuestas, durante la primera mitad del siglo XIX hispanoamericano. *Repúblicas de aire (Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica)*, Taurus, México, 2009.

con frecuencia se mencionan como ejemplos de la dilatada trayectoria histórica de este tipo de régimen muestran bien las dificultades de ubicarlo con precisión en términos políticos (es el caso, por ejemplo, de Venecia, cuyo funcionamiento institucional era de naturaleza eminentemente oligárquica). Mucho más cercano a nosotros en términos cronológicos, pero como evidencia de esta misma ambigüedad (si bien en el ámbito de las ideas políticas), durante un cuarto de siglo aproximadamente (1970-1995) corrió mucha tinta en el mundo académico anglosajón respecto a la confrontación que supuestamente existió entre el republicanismo y el liberalismo en el pensamiento político occidental, particularmente anglosajón (sobre todo durante el proceso emancipador de las Trece Colonias y los primeros lustros de la vida independiente de Estados Unidos). A final de cuentas, se ha impuesto la idea de que ambas tradiciones eran mucho menos antitéticas de lo que algunos de los iniciadores del debate plantearon y, sobre todo, resultó claro para casi todos que a los ideólogos y los publicistas les importa muy poco la coherencia doctrinal o la fidelidad a una determinada “tradición” de pensamiento cuando de lo que se trata es de responder a situaciones políticas concretas. Dicho debate llegó con mucho retraso a nuestro país y cuando esto ocurrió, algunos historiadores se mostraron, desde mi punto de vista, demasiado atentos a los planteamientos de una discusión que, insisto, resultó tener bastante menos sustancia de lo que algunos “republicanistas” plantearon en un primer momento.²⁷

En mi opinión y para no salirme del ámbito de las llamadas “revoluciones atlánticas” (que tuvieron lugar en Occidente entre, *grosso modo*, 1775 y 1825), se han sobredimensionado los aportes del republicanismo durante los procesos emancipadores hispanoamericanos (y más

²⁷ En cuanto al debate anglosajón aludido, la bibliografía es inmensa; a continuación sólo menciono unos cuantos títulos que corroboran que la supuesta contraposición entre republicanismo y liberalismo que algunos autores plantearon hace varias décadas es prácticamente insostenible hoy en día: Daniel T. Rodgers, “Republicanism: the Career of a Concept”, *The Journal of American History*, 1, junio de 1992; Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 1992; Mark Hulliung, *Citizens and Citozens. Republicans and Liberals in America and France*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, y, por último, Andreas Kalyvas e Ira Katznelson, *Liberal Beginnings (Making a Republic for the Moderns)*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

allá). Muchos de los valores, principios e instituciones republicanos son también parte del liberalismo hispánico desde su surgimiento (aunque, como es sabido, el liberalismo hispánico fue concebido para funcionar dentro de una monarquía). Una *tradicón* republicana necesita mucho más que el hecho de ser una forma de gobierno opuesta a la monárquica para ser referida como tal.²⁸ Tampoco me parece que un lenguaje político basado en el patriotismo y la virtud cívica baste para establecer entre el republicanismo y el liberalismo una distancia infranqueable, como algunos han planteado. Entre el liberalismo y el republicanismo de las primeras décadas del siglo XIX existe lo que he denominado en otro lugar una “compatibilidad profunda” *vis-à-vis* el Antiguo Régimen. Una compatibilidad que es fácilmente verificable en términos constitucionales, institucionales e incluso estrictamente discursivos. Esto es lo que explica, entre otras cosas, que autores considerados como típicamente “republicanos” en el mundo hispanoamericano durante dicha etapa sean también liberales sin contradicción alguna (y viceversa).²⁹

En cuanto al monarquismo, durante el primer cuarto del siglo XIX tuvo mucho más adeptos y seguidores en la América española de lo que las historiografías latinoamericanas plantearon durante mucho tiempo. La monarquía no fue ninguna aberración en México o en el resto de la América hispana durante los procesos emancipadores y los primeros años de vida independiente de las nuevas naciones. A todo lo largo de este periodo, muchos líderes políticos e intelectuales hispanoamericanos concibieron a la monarquía como una opción perfectamente viable para los países que estaban surgiendo en ese momento o estaban a punto de hacerlo. El hecho de que el proyecto monárquico solamente se haya materializado en México con Iturbide no debe engañarnos a este respecto. Desde San Martín hasta Mora, pasando por Francisco de Miranda, Manuel Belgrano, Bernardo O’Higgins, Camilo Henríquez y Andrés Bello, el monarquismo fue una postura que no tuvo nada de excén-

²⁸ Éste es el argumento sobre el que gira el ensayo “Dos conceptos de república” de José Antonio Aguilar Rivera, en *El republicanismo en Hispanoamérica*, *op. cit.*, pp. 57-85.

²⁹ Sobre este tema, los lectores interesados pueden ver mi artículo “Liberalismo y republicanismo durante las independencias americanas: un deslinde imposible” en *Independencia y revolución (Reflexiones en torno al bicentenario y el centenario)*, Jaime Olveda (coord.), Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012.

trica durante el primer cuarto del siglo XIX hispanoamericano.³⁰ Algo que, por otra parte, no debiera llamar la atención si pensamos que ése fue el tipo de régimen de los territorios americanos durante siglos.

Volviendo a México, el periodo histórico relacionado con las Leyes de Reforma, más concretamente la Constitución de 1857, es responsable de otra identificación que ahora resulta natural entre los mexicanos, pero que no era tan clara durante la primera mitad del siglo XIX. Me refiero a la identificación entre liberalismo y sistema federal, sobre la cual Josefina Zoraida Vázquez ha mostrado una postura muy crítica desde hace muchos años.³¹ Como es de sobra conocido, la primera mitad de la centuria fue testigo de muchas páginas periodísticas, enconados debates y no pocos pronunciamientos en nombre del federalismo o, de su contrario, el centralismo. Ahora bien, simpatizar con las tesis centralistas no implicaba necesariamente ser antiliberal, como se afirmó o sugirió por mucho tiempo. De la misma manera, federalismo y liberalismo no necesariamente iban de la mano; no, por lo menos, hasta la Constitución de 1857 (aunque se habían dado pasos en ese sentido en 1842 y 1847). Para cuando se reúne el congreso constituyente en 1856, la opción federalista parecía haberse impuesto, como lo sugieren algunos pasajes del mensaje con que el congreso constituyente acompañó a la Constitución y que fue impreso junto con ella en la edición original. En palabras de los congresistas, la federación (o “sistema federativo” como se le llamaba entonces) “es la única forma de gobierno que en México cuenta con el amor de los pueblos, con el prestigio de la legitimidad,

³⁰ El propio Bolívar llegó a considerar la opción monárquica al final de su vida; véanse sus cartas a Patricio Campbell y a José Fernández Madrid (ambas de 1829) en *Simón Bolívar fundamental I, Cartas*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1993, pp. 574-575 y 599-600, respectivamente. No se olvide, por lo demás, la figura del “Presidente vitalicio” y con capacidad para designar sucesor, que propuso Bolívar en su constitución boliviana de 1826; una figura que, en términos prácticos, era monárquica.

³¹ El mismo artículo de dicho documento legal que define al nuevo país como republicano (el 4º, citado más arriba) estipula su carácter federal. Entre los múltiples trabajos de la doctora Vázquez sobre el tema, véanse “Un viejo tema: el federalismo y el centralismo”, *Historia Mexicana*, XLII(3), 1993, y “Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 8(1), 1997. Recientemente, coordinó, junto con José Antonio Serrano, el libro *Práctica y fracaso del primer federalismo mexicano (1824-1835)*, El Colegio de México, México, 2012.

con el respecto de la tradición republicana”.³² Ahora bien, en éste como en cualquier otro aspecto de la historia política y volviendo a una cuestión ya referida (la relación entre “teoría” y *praxis*), conviene recordar que si bien el federalismo fue parte esencial del arreglo constitucional e institucional de la nación a partir de 1857, esto no implica que el centralismo no se manifestara abiertamente en el funcionamiento cotidiano de la “federación”. Por otro lado, cabe apuntar que el “dilema” centralismo o federalismo es a menudo engañoso, pues lejos de ser un juego de suma cero (como se sugiere a menudo), es en realidad un *continuum*, lo que con frecuencia dificulta precisar la ubicación exacta de una propuesta política “federalista” o “centralista”.

En su libro sobre la Reforma, Jacqueline Covo afirma que el pensamiento de los reformadores, “está muy lejos de formar una ideología coherente”.³³ Si esto concluye el estudio más completo que, hasta donde sé, se ha escrito hasta la fecha sobre las ideas del periodo de la historia de México que representa el punto más alto y más consistente en la historia del liberalismo mexicano, no puede sorprender demasiado que la trayectoria de esta tradición política durante la primera mitad del siglo muestre también un carácter particularmente complejo, lábil, ambiguo si se quiere. Esto es perceptible desde su coalescencia con el tradicionalismo durante la primera etapa del periodo emancipador hasta el segundo intento reformista de Gómez Farías en los primeros meses de 1847, pasando por una larga serie de eventos y personajes, algunos de los cuales menciono enseguida: una consumación de la independencia en la que los principios liberales parecen estar, sobre todo, al servicio de la continuidad; el centralismo de Mier (aunque él denominara su postura como una federación “razonable y moderada”); el liberalismo conservador de Alamán; un texto constitucional, las Siete Leyes, que con

³² “El Congreso Constituyente a la Nación” en *La Constitución de 1857 y sus críticos*, Daniel Cosío Villegas (México, FCE—Clío—El Colegio Nacional, 2007); la Constitución y documentos anexos comprenden las pp. 165-246 (la cita es de la p. 179). Como se puede apreciar en la cita, la identificación aquí sería entre federalismo y republicanismo. En el contexto del recorrido histórico que estamos haciendo, cabe apuntar que los congresistas consideraban a la Constitución de 1857 el cumplimiento de “la gran promesa del plan de Ayutla” (*ibid.*, p. 185).

³³ *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, *op. cit.*, p. 100.

frecuencia es considerado “conservador” pero que mantiene un esquema claramente liberal (que incluye el primer catálogo de derechos individuales y cuya gran innovación institucional, el “Supremo Poder Conservador”, estaba inspirada en Constant); el liberalismo moderado y al mismo tiempo avanzado de Otero (pienso particularmente en su célebre *Ensayo* de 1842); y, por último, el liberalismo de Mora, quien pasó por un monarquismo que se puede considerar antiliberal, que apoyó en su momento los fueros de la Constitución del 24, que tenía una visión muy restrictiva del “precioso ejercicio del derecho de ciudadanía” y que siempre se caracterizó por un profundo “aristocratismo”, el cual incidía directamente sobre su visión de la sociedad mexicana y sobre su manera de entender el liderazgo político.³⁴

Es cierto que la conclusión de Covo respecto a la falta de coherencia del pensamiento de la Reforma es producto no sólo del análisis que hace a lo largo de su libro de las ideas de los protagonistas de este periodo, sino también de que, en su opinión, el pueblo mexicano seguía, según la frase que cierra su libro: “tan lleno de necesidades como ayer”, lo que la lleva a afirmar que el balance económico-social de la Reforma no fue muy positivo.³⁵ Desde mi punto de vista, el criterio de las necesidades populares no resulta muy útil, pues ignora “el carácter proyectivo de las ideas” o, dicho de otro modo, ignora que ningún conjunto de principios doctrinales o ideas más o menos sofisticadas (pues eso son, en última instancia, los artículos que integran cualquier documento constitucional) modifica *ipso facto* la suerte de las mayorías de ninguna sociedad.

En el último capítulo de su libro sobre el liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX, el profesor Hale afirma que el liberalismo de este periodo no puede ser considerado como un concepto “proteico y omnicompreensivo, adaptable —escribe— a cada sesgo de la ideología contemporánea”.³⁶ Esta preocupación es atendible en la medida en que la adaptabilidad del liberalismo, pese a lo dicho hasta aquí, debiera lle-

³⁴ La expresión entrecomillada en *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, p. 281 (t. I).

³⁵ *Las ideas de la Reforma en México*, *op. cit.*, p. 543.

³⁶ *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, *op. cit.*, p. 311. Sin embargo, me parece que él hace algo no muy distinto con el liberalismo (*vis-à-vis* el positivismo porfirista) en su libro *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991.

varnos a ser precavidos con su capacidad heurística en términos historiográficos: no todas las etapas o las problemáticas de la historia política moderna de México deben ser vistas desde la óptica del liberalismo, so pena de forzar las cosas y dejar pasar aspectos y matices que le dan a cada una su especificidad. Y, sin embargo, casi toda la historia decimonónica, no sólo de México sino de toda América Latina, ha sido estudiada en gran parte bajo un prisma liberal (una deformación historiográfica a la que he contribuido en alguna medida).

En todo caso, cabe preguntarse cuáles son algunas de las razones que están detrás de la enorme atracción intelectual que ha ejercido el liberalismo en la región. En un primer momento, se debió en parte a que las historiografías de los territorios que habían pertenecido a la América española no podían concebir las diversas historias nacionales de otra manera (pues habían surgido, en teoría al menos, de la lucha de la libertad en contra el despotismo español); más adelante porque, con relativa frecuencia, el liberalismo tuvo menos entidad de lo que parecía o se planteaba discursivamente (como, por poner un solo ejemplo, ha planteado Will Fowler en el caso de Otero).³⁷ Otro elemento que contribuye a explicar la “omnipresencia” del liberalismo es el hecho de que su rival ideológico más importante durante la segunda mitad del siglo XIX, el conservadurismo, descansa también, para su funcionamiento institucional, sobre bases liberales.

Hacia mediados del siglo XX, sobre todo a causa de Jesús Reyes Heróles (específicamente de su libro *El liberalismo mexicano*) se identificó al liberalismo con la historia nacional mexicana. Francisco López Cámara fue aún más lejos y llevó este liberalismo hasta la Colonia.³⁸ En la segunda mitad del siglo XX, los enfoques dependentistas y culturalistas adoptaron una actitud casi opuesta; los primeros concluyeron que en la región nunca había habido otro liberalismo que no fuera el de la explotación económica y, en el caso de los segundos, fueron aún más lejos, pues para ellos el liberalismo, simple y sencillamente, no podía darse en

³⁷ Véase “El pensamiento político de los moderados, 1838-1850: el proyecto de Mariano Otero”, en *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), Colmich-UAM-UNAM-Colmex, México, 1999, pp. 275-300.

³⁸ *La génesis de la conciencia liberal en México*, El Colegio de México, México, 1954.

estas tierras. Postura ante la cual, como ya se mencionó, han “sobrerreaccionado” algunos historiadores actuales.

La recurrencia del liberalismo en términos intelectuales tiene su correspondencia con la tenacidad con la que los hispanoamericanos (particularmente sus élites políticas) se han aferrado a esta tradición política, lo que también contribuye a explicar la omnipresencia liberal referida. Como preparación del cierre de estas páginas, propongo algunos motivos para explicar esta “persistencia liberal”. De entrada, una cuestión de *Realpolitik*: el liberalismo otorgaba a las élites hispanoamericanas del siglo XIX un magnífico instrumento político: una herramienta “revolucionaria” y legitimadora a un tiempo y de la cual, por tanto, era políticamente torpe prescindir (salvo en situaciones realmente extraordinarias, aunque nunca en términos retóricos). Dicha persistencia tiene que ver también con un elemento ya mencionado: los puntos de partida de la tradición política liberal desde una perspectiva filosófica. La libertad individual y la igualdad (antropológica y política) entre todos los hombres proporcionan al liberalismo un amplísimo margen de maniobra, tanto en términos doctrinales, como ideológicos y políticos. Es importante señalar que estos puntos de partida explican en gran medida la capacidad de adaptación de la tradición liberal, pero también sus limitaciones para lidiar con ciertas problemáticas sociales, que no entran en su campo visual sino de modo marginal y casi siempre como reacción a la aparición, el influjo o el predicamento de otras tradiciones políticas.³⁹

En el caso de México, la omnipresencia liberal tiene que ver también con un aspecto, ya aludido, que rebasa con mucho las fronteras nacionales. Fue bajo el paraguas doctrinal e ideológico del liberalismo donde lucharon los novohispanos por su autonomía y fueron instituciones políticas liberales las que ampararon su independencia. Esto no fue algo excepcional, pues desde cierta perspectiva el proceso emancipador no-

³⁹ En el siglo XX, la persistencia en cuestión tiene también que ver con que, bajo el entramado institucional propio del liberalismo, las posibilidades de funcionamiento socioeconómico de la sociedad de que se trate son también sumamente variadas. Como lo muestra la diversidad que existe entre las democracias liberales contemporáneas; desde Estados Unidos hasta Suecia, pasando por Australia, Costa Rica, Francia, Canadá, Nueva Zelanda, Chile, Corea del Sur, Japón, la República Checa o México, por no poner más ejemplos.

vohispano fue parte de un movimiento ideológico-político de largo aliento en términos geográficos y cronológicos: la ya referida “revolución atlántica”. Más allá de las reservas que se puedan tener respecto a este concepto como herramienta historiográfica para adentrarse en las revoluciones hispánicas, desde la perspectiva de la historia intelectual los procesos hispanoamericanos de emancipación se inscriben dentro de una etapa de cambio político radical que vivió el mundo occidental entre la séptima década del siglo XVIII y la tercera década de la centuria siguiente (también llamada “Era de las revoluciones”).⁴⁰

Se puede afirmar, sin demasiadas reservas, que en esta transformación radical que experimentó Occidente desde el último cuarto del siglo XVIII el liberalismo fue la ideología política protagónica (más allá de que el término “liberal” con una connotación política surgiera hasta 1810, como quedó dicho). En parte por esta razón y a pesar de sus evidentes limitaciones en aspectos fundamentales tratándose de sociedades tan desiguales como las de Hispanoamérica, el liberalismo se convirtió desde entonces en sinónimo de modernidad política, de progreso, de futuro. A pesar de haber transcurrido más de dos siglos desde que dicha transformación tuvo lugar, del surgimiento de lo que podemos denominar “la cuestión social” en el siglo XIX, de la Revolución cubana de mediados de la centuria siguiente y sin olvidar, por último, varios movimientos sociopolíticos relativamente recientes en América Latina que apuntan en sentido contrario, me atrevo a decir que, en términos generales, esta sinonimia se mantiene hasta la actualidad. Si a lo anterior se añade la cuasi-identificación histórica que existe en México entre el liberalismo, Benito Juárez, la lucha en contra del intervencionismo extranjero y la República Restaurada, así como el apego formal que ha existido desde entonces a las instituciones políticas liberales (con la sola interrupción de la Revolución mexicana, bajo cuya aura legitimadora, sin embargo, seguimos viviendo), creo que la omnipresencia mencionada resulta menos reduccionista de lo puede parecer a primera vista. Otra cosa, sobra decirlo, es la manera en que los historiadores se acerquen, analicen y pongan en cuestión, desde diversas perspectivas, una “omni-

⁴⁰ Me extendo sobre dichas reservas en el capítulo 7 de mi libro *El imperio de las circunstancias (Las revoluciones hispanoamericanas y la revolución liberal española)*, Marcial Pons—El Colegio de México, México, 2013.

presencia” que con demasiada frecuencia adopta un semblante irreal o, por lo menos, escasamente tangible.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio, “Dos conceptos de república”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica (Ensayos de historia intelectual y política)*, CIDE–FCE, México, 2002.
- Appleby, Joyce, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Barrón, Luis, “La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica (Ensayos de historia intelectual y política)*, CIDE–FCE, México, 2002.
- Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Ediciones Era, México, 1995.
- Breña, Roberto, “La consumación de la independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 16, 2000.
- , *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1814. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, El Colegio de México, México, 2006.
- , “Las conmemoraciones de los bicentenarios y el liberalismo hispánico: ¿historia intelectual o historia intelectualizada?”, *Ayer*, 69, 2008.
- , “Liberalismo y republicanismo durante las independencias americanas: un deslinde imposible” en Jaime Olveda (coord.), *Independencia y revolución (Reflexiones en torno al bicentenario y el centenario)*, El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2012.
- , *El imperio de las circunstancias (Las revoluciones hispanoamericanas y la revolución liberal española)*, Marcial Pons–El Colegio de México, México, 2013.
- Bolívar, Simón, *Simón Bolívar fundamental*, Germán Carrera Damas (ed.), Monte Ávila Editores, Caracas, 1993 (2 vols.).
- Cosío Villegas, Daniel, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, FCE–Clío–El Colegio Nacional, México, 2007.
- Covo, Jacqueline, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, UNAM, México, 1983.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras*, UNAM, México, 1978.

- Forment, Carlos, *Democracy in Latin America, 1760-1900 (Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru)*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- Fowler, Will, “El pensamiento político de los moderados, 1838-1850: el proyecto de Mariano Otero”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Colmich–UAM–UNAM–Colmex, México, 1999.
- Guerra, François-Xavier, “La independencia de México y las revoluciones hispánicas”, en Antonio Annino y Raymond Buve (coords.), *El liberalismo en México*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, Lit Verlag, Münster–Hamburgo, núm. 1, AHILA, 1993.
- Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI, México, 1972.
- , *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991.
- , *El pensamiento político en México y Latinoamérica (Artículos y escritos breves)*, Josefina Z. Vázquez y Gabriel Torres Puga (eds.), El Colegio de México, México, 2010.
- Hamnett, Brian, “Process and Pattern: A re-examination of the Ibero-American Independence movements”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 29, núm. 2, 1997.
- Hernández Chávez, Alicia, *La tradición republicana del buen gobierno*, FCE–El Colegio de México, México, 1993.
- Hullings, Mark, *Citizens and Citoyens. Republicans and Liberals in America and France*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Kalyvas, Andreas, e Ira Katznelson, *Liberal Beginnings (Making a Republic for the Moderns)*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.
- López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, El Colegio de México, México, 1954.
- Mora, José María Luis, *Ensayos, ideas y retratos*, Arturo Arnáiz y Freg (ed.), UNAM, México, 1941.
- , *Obras*, Instituto Mora–Conaculta, México, 1994.
- Nariño, Antonio, *Escritos políticos*, Javier Ocampo (ed.), Panamericana Editorial, Bogotá, 2002.
- O’Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana (monarquía o república)*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.
- Palti Elías, *La polémica en torno al monarquismo, México 1848-1850... y las aporías del liberalismo*, FCE, México, 1998.

- Ramírez, José Fernando, “De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y en la política”, en José Antonio Aguilar (comp.), *La espada y la pluma (Libertad y liberalismo en México, 1821-2005)*, FCE, México, 2011.
- Rocafuerte, Vicente, “Ensayo político”, en Neptalí Zúñiga (ed.), *Rocafuerte y las ideas liberales de América independiente*, Colección Rocafuerte (vol. v), Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1947.
- , “Ensayo sobre tolerancia religiosa”, en Neptalí Zúñiga (ed.), *Rocafuerte y el ideario religioso del mundo*, Colección Rocafuerte (vol. vii), Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1947.
- Rodgers, Daniel T., “Republicanism: The Career of a Concept”, *The Journal of American History*, núm. 1, junio de 1992.
- Rojas, Rafael, *Repúblicas de aire (Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica)*, Taurus, México, 2009.
- Vázquez, Josefina Z., “Un viejo tema: el federalismo y el centralismo”, en *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 3, 1993.
- , “Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 8, núm. 1, 1997.
- Vázquez, Josefina Z., y José Antonio Serrano (coords.), *Práctica y fracaso del primer liberalismo mexicano (1824-1835)*, El Colegio de México, México, 2012.

OTRAS FUENTES

- <<http://www.pdi.uady.mx/docs/evid02/6.%20Acci/COMPILACIONES/COMPILA%20AMPARO%20II%20PDF/constitucoi%201841.pdf>>. Constitución de Yucatán, 1841 (Universidad Autónoma de Yucatán).
- CD-1, *Diario Histórico de México 1822-1834*, El Colegio de México—CIESAS; Josefina Zoraida Vázquez y Cuauhtémoc Hernández Silva (eds.).

EL LIBERALISMO EN LA REFORMA MEXICANA, 1855-1876: CARACTERÍSTICAS Y CONSECUENCIAS

Brian Hamnett

Emilio Rabasa (1856-1930) argumentó que, en la primera parte del siglo XIX, existía “un divorcio entre las leyes y el sentimiento nacional”. Según él, los principios de la Constitución de 1857 —los derechos individuales, la libertad de cultos y de la prensa, el federalismo, el unicameralismo, a pesar de su influencia en la evolución política—, “no tenían más valor que el de simples teorías para un pueblo que no estaba equipado para el ejercicio de la democracia”.¹ Sin embargo, fue el mismo Rabasa quien argumentó que la Constitución de 1857 llegó a ser convertida en símbolo de la independencia nacional por las luchas de 1858 a 1867.

¹ Emilio Rabasa, *La evolución histórica de México*, UNAM, México, 1956 [1920], pp. 44-57. La crítica de Rabasa de la generación de la Reforma de 1855-1860 comenzó con *La Constitución y la dictadura*, Porrúa, México, 1912, pp. 63-64, criticando los principios abstractos y los modelos franceses de los constituyentes de 1857, “jacobinos”, su juicio. Influenciados por los debates en la asamblea constituyente francesa de 1848. Previamente Bulnes se había referido a esa posible fuente. Como político, Rabasa prefería a Montesquieu, argumentando que las formas políticas debieran reflexionar las realidades sociales. La dicotomía entre las teorías institucionales y las realidades históricas formaba la esencia del argumento que F.-X. Guerra desarrolla en *Le Mexique. De l'Ancien Régime à la Revolution*, 2 vols., L'Harmattan, París, 1985, en el cual la influencia de Rabasa parece fuerte, aun hasta el punto de argumentar que la dictadura fuera la consecuencia lógica de las ambigüedades del liberalismo de la Reforma de 1855-1876. Nótese también Charles A. Hale, “La continuidad del liberalismo porfiriano: el caso de Emilio Rabasa”, en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente... nunca omnipotente. Hallazgos, reflexión y debates 1876-1911*, Universidad Iberoamericana, México, 1998, pp. 455-472: véanse pp. 463-466.

Al hacer su independencia, la Colonia, políticamente, no era un pueblo, ni menos una nación, y la tarea de llevarlo a ser habría sido muy seria para comunidades más instruidas y mejor educadas... En diez años más [desde 1857], la evolución de la ley, obra de una minoría avanzada, pasó a ser evolución nacional; la Constitución fue objeto de veneración popular, aunque inconsciente, y la forma de gobierno, confundida en el sentimiento público con la independencia del yugo extranjero, entró entre las cosas sagradas que ya no es permitido discutir. Es decir, que México, en menos de medio siglo, había pasado, de masa humana informe, a nación constituida con sistema definido de gobierno y con gobierno depurado de todo elemento extraño a los intereses meramente políticos de la nación.²

En sus escritos, Rabasa se refiere constantemente a la ignorancia del pueblo y su incapacidad política. Mucho de eso ha entrado en la historiografía y contribuye al fortalecimiento de la opinión de que la Reforma fue un fracaso, el liberalismo una quimera, y la dictadura inevitable y beneficiosa en esas circunstancias. La interpretación de Rabasa ha tenido una influencia considerable entre los historiadores, pero es necesario sujetarla a un examen cuidadoso.

LA NATURALEZA CAMBIANTE DEL LIBERALISMO

Si podemos identificar tres líneas principales que caracterizaron la Reforma mexicana, son éstas: el republicanismo, el constitucionalismo y el federalismo. Los tres se originaron en los conflictos y debates de las décadas de 1810 y 1820, como respuestas a los problemas fundamentales de la organización política. A pesar de las dos repúblicas federales de 1824 a 1836 y de 1846 a 1853, no se resolvió definitivamente la forma de gobierno en México en las décadas posteriores a la Independencia. Este periodo comenzó con grandes esperanzas, pero terminó en desilusión, desesperanza y derrota.

Como sabemos, la insurgencia iniciada por Hidalgo en 1810-1811 y reanimada por Morelos hasta 1815, no fue capaz de derrocar al ejér-

² Rabasa, *op. cit.*, pp. 52-53.

cito realista y derrumbar el régimen virreinal. Una por una, las ciudades brevemente tomadas por los rebeldes fueron recuperadas por las fuerzas gubernamentales. Aunque debilitado, el Estado virreinal sobrevivió esta crisis hasta que fue reemplazado por la coalición iturbidista de 1821-1823. La caída del Primer Imperio, en marzo de 1823, abrió el paso para el brote del regionalismo, que pronto tomaría la forma política de federalismo. Sin embargo, el Supremo Poder Ejecutivo, en que Lucas Alamán jugaba el papel más decisivo, apoyado por los generales ex insurgentes Vicente Guerrero y Guadalupe Victoria, sostuvo la autoridad del gobierno central desde la capital y obligó a los federalistas radicales a aceptar un compromiso sobre la cuestión de la soberanía de los estados. Este acuerdo facilitó el pasaje pacífico a la Primera República Federal de 1824-1835.

En este contexto, las dos administraciones del vicepresidente Valentín Gómez Farías, de 1833-1834 y 1846-1847, representaron el primer intento liberal para cambiar la naturaleza del gobierno. Este experimento trastornó, a la sazón, las relaciones entre Estado e Iglesia, y de la administración con el Ejército. Las dos caídas de Gómez Farías indicaron que, mientras que las fuerzas tradicionales siguieran predominantes en el país, sostenidas por la Iglesia y el Ejército, no se podría efectuar la deseada transformación del antiguo régimen a un nuevo Estado liberal. Las precondiciones necesarias para una transformación tan radical como ésta no se presentarían hasta que el Ejército y el gobierno central se quebrasen, dejando, por consecuencia, aisladas las fuerzas tradicionales del país. La derrota del Ejército mexicano en la guerra con Estados Unidos de 1846-1847 cumplió con la primera condición necesaria, y en 1855 el colapso de la dictadura de Santa Anna, apoyada por los conservadores, cumplió con la segunda. La fecha de 1855 es significativa en la historia mexicana, porque representó el primer paso efectivo hacia el nuevo régimen liberal en México, es decir, hacia el comienzo de una reforma estructural que cambiaría el carácter del país. Este proceso culminaría en 1867 con el fracaso de la Intervención francesa —un intento para imponer un tutelaje neocolonial inicialmente apoyado por los conservadores y la jerarquía eclesiástica—, el derrumbe del Segundo Imperio y el triunfo de la república liberal sin el apoyo material de ningún país extranjero. Por esta razón, la fecha de 1867 tiene una mayor significación

que lo que se ha considerado hasta ahora. Representó, además, la destrucción del partido conservador, que nunca volvería al poder, facilitando la implementación de la Reforma y la tarea enorme de recuperación.

Esencialmente, la Reforma liberal respondió a los problemas todavía no resueltos de un país derrotado en la guerra de 1846-1847. La Reforma encapsuló una variedad amplia de ideas o posiciones desde Miguel Lerdo de Tejada, gran admirador de Estados Unidos; Melchor Ocampo o Ignacio Ramírez, radicales en su pensamiento; a una serie de moderados, como Ignacio Comonfort, Manuel Payno, José María Lafragua y Manuel Doblado, y un grupo amplio que oscilaba entre los extremos, como Benito Juárez y Francisco Zarco, y, finalmente, un nuevo grupo de moderados de las últimas fases de la Reforma, como Sebastián Lerdo de Tejada y José María Iglesias.³

La Reforma, por lo menos hasta 1867, quedaba sobre una base inestable. La coalición de fuerzas dispares que llevaron al poder, en agosto de 1855 a la Revolución iniciada en Ayutla, pronto manifestó disensiones. Para los partidarios de Juan Álvarez, hacia el cual gravitaban los radicales, la creciente influencia de los moderados alrededor de Comonfort resultó demasiado provocadora. Ocampo, por ejemplo, salió del ministerio por esta razón.⁴ La primera coalición liberal se quebrantó en el curso del año de 1857 por las divisiones sobre la Constitución de febrero, la autoridad presidencial, el poder del congreso nacional y el de los gobernadores de los estados, y la relación entre Estado e Iglesia.⁵ Esta ruptura facilitó la captura del poder por los conservadores en ene-

³ Ocampo fue gobernador provisional de Michoacán, de septiembre de 1846 a 22 de marzo de 1848, pero dimitió en protesta por el Tratado de Guadalupe Hidalgo. Fue gobernador por segunda vez de junio de 1852 a enero de 1853.

⁴ Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, Austin, 1979, pp. 75-76. Peter F. Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State. Guerrero, 1800-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 188-189. El gobierno provisional de Álvarez duró desde el 4 de octubre al 12 de diciembre de 1855.

⁵ Brian Hamnett, "The Comonfort Presidency, 1855-1857", *Bulletin of Latin American Research*, 15(1), 1996, pp. 81-100. Silvestre Villegas Revueltas, "La Constitución de 1857 y el golpe de estado de Comonfort", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 27, julio-diciembre de 2001, pp. 53-81. El congreso constituyente abrió el 18 de febrero de 1856.

ro de 1858 y la anulación de la Constitución y las primeras leyes de reforma liberal.⁶ La base inestable del liberalismo fue puesta en evidencia hasta el extremo por la guerra de Reforma de 1858-1861. Sólo con dificultad —y no con un éxito completo— podía Juárez construir una nueva coalición de fuerzas en el campo liberal. Llegó a ser evidente que los liberales necesitaban ampliar su base de apoyo, a pesar de su política de desamortización de los bienes corporativos.

Había dos corrientes reformistas en el México de 1810 a 1855. Podemos llamarlas “tradiciones”, porque hasta 1854-1855 habían durado mucho tiempo. Cada una se remontaba a raíces distintas. Una podríamos llamarla tradición de Vicente Guerrero; la otra, la tradición de Gómez Farías.

Es obvio que la primera tradición vino de la insurgencia, sobre todo de la época de Morelos. La segunda vino, en parte, de la cortes gaditanas, y más allá, de la Ilustración. Es decir, que la primera debió su existencia a una serie de rebeliones populares en el campo y por los pueblos y pequeñas ciudades, en zonas de gran diversidad étnica. De allá brotó la llamada rebelión del sur en 1830-1831, como respuesta al derrocamiento de Guerrero; una rebelión brutalmente reprimida que culminó con el asesinato judicial del ex presidente en Cuilapan (Oaxaca) en febrero de 1831. A partir de esas fechas, Juan Álvarez dominó la zona en forma de cacicazgo. Al mismo tiempo, ese mundo rural era el contexto de las rebeliones localizadas de 1834 a 1852. Durante la Reforma, la Guardia Nacional llegó a encapsular al liberalismo popular, por ejemplo en la Sierra Norte de Puebla, donde fue reclutada de la gente mediana y baja, de mestizos e indios.⁷ Esta segunda tradición fue esencial-

⁶ El gobierno de enero de 1858 lo formaban el general Félix Zuloaga (presidente), Luis Gonzaga Cuevas —autor de *Porvenir de México* (México, Jus, 1954 [1851, 1852, 1857], Juan Hierro Maldonado, José de la Parra, José Hilarión Elguero y Manuel Larraínzar, estos últimos partidarios del emperador Maximiliano en 1864-1867. Declaró su intento de restaurar la posición de la Iglesia, reparar la relación entre el Estado y la Iglesia, y convocar un congreso legítimo para formar una ley orgánica. Archivo General de la Nación (México), Folletería, *El Gobierno Supremo de la República a los Mexicanos*, 28 de enero de 1858.

⁷ Véase Guy P.C. Thomson, “Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philharmonic Corps, and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88”, *Journal of Latin American Studies*, 22, 1990, pp. 31-68: pp. 33, 34, 39, 41; “Popular Aspects of Liberalism in

mente urbana, incluso capitalina; representaba el constitucionalismo de los letrados, muchos de los cuales tenían propiedades en el campo. Ellos tenían interés en construir un Estado estable y duradero en el país, sostenido de un sistema fiscal eficaz. Las raíces de la Reforma crecieron en estas dos tradiciones, a veces contradictorias.

La fuerza política de Juárez resultó del hecho de que él, más que nadie en el movimiento liberal, pertenecía a las dos tradiciones y sabía combinarlas muy bien en su propia persona. Todos los del pueblo, que vieron a este antiguo admirador de Guerrero y secretario de Álvarez en sus peregrinaciones por la República como exiliado interno, lo habrían podido comprender.

Los liberales mexicanos de la primera generación reclamaban a la Constitución de Cádiz de 1812 como antecedente pero no necesariamente como modelo. Juárez, en 1840, todavía en su papel de abogado, hizo una distinción importante entre la “España conquistadora” y la “España amiga de la justicia”, diciendo “yo respeto a esa Nación, que... ha adoptado en su administración pública las doctrinas de una política justa y liberal, ha confesado ya la justicia de nuestra causa y ha reconocido nuestra nacionalidad”.⁸

Los liberales mexicanos no aceptaron ni la monarquía constitucional ni el unitarismo imperial de Cádiz y de las cortes de Madrid de 1820-1823. Los constituyentes mexicanos de 1824 adoptaron el federalismo como más conveniente a las circunstancias americanas, y el bicameralismo, rechazando la cámara única de 1812. Los tres movimientos, la Ilustración, el constitucionalismo gaditano y la Reforma mexicana, fenómenos de épocas distintas y cualitativamente diferentes, compartieron una cosa en común, es decir, su dedicación moral al progreso y la modernidad, como necesidad, inevitabilidad y objetivo deseable.

Rechazando el legado del absolutismo, con la ausencia de instituciones representativas, y la organización corporativa de la sociedad, heredada del antiguo régimen colonial, los liberales intentaban estable-

Mexico, 1848-1888”, *Bulletin of Latin American Research*, 10, 1991, pp. 265-292: p. 270, sobre asuntos locales, 275-276, 279.

⁸ Benito Juárez, *Documentos, discursos, y correspondencia*, Jorge L. Tamayo (ed.), UNAM, México, 1964-1972, 1, pp. 479-484, *Discurso patriótico pronunciado por el Lic. D. Benito Juárez en la Ciudad de Oaxaca*, 16 de septiembre de 1840, p. 480.

cer una nueva estructura jurídica fundada en la igualdad ante la ley.⁹ De esta manera, no se puede comprender la Reforma de 1855-1876 sin tener en cuenta el anterior intento de reforma liberal en la administración de Gómez Farías, de 1833-1834. Las medidas tomadas o proyectadas en ese periodo prefiguraron las políticas implementadas a partir de 1855.¹⁰

En este nuevo sistema, el respeto a la ley, y su acatamiento por parte de los ciudadanos, debería ser primordial. Estos principios se ven claramente en los discursos de Juárez. En 1849, por ejemplo, siendo ya gobernador del estado de Oaxaca durante la Segunda República Federal, Juárez habló de su concepto de democracia.

Un sistema democrático y eminentemente liberal como el que nos rige, tiene por base esencial la observancia estricta de la ley. Ni el capricho de un hombre solo, ni el interés de ciertas clases de la sociedad forman su esencia. Bajo un principio noble y sagrado, él otorga la más perfecta libertad a la vez que reprime y castiga el libertinaje; él concede derechos e impone obligaciones que no sabe dispensar; por consiguiente, está lejos de comprenderlo cualquier ciudadano que se cree protegido por él para faltar a su deber o barrenar la ley. El puntual cumplimiento del primero y el más profundo respeto y observancia de la segunda, forman el carácter del verdadero liberal, del mejor republicano. Es por tanto evidente, que a nombre de la libertad jamás es lícito cometer el menor abuso.¹¹

Finalmente, entrando ya en la primera fase de la Reforma, en 1857, el gobernador Juárez explicó al congreso del estado que “la misión del gobierno republicano es proteger al hombre en el libre desarrollo de sus facultades físicas y morales, sin más límites que los derechos de otro hombre, cuidar muy escrupulosamente que se conserven intactas las

⁹ Véase Charles A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, Books on Demand, New Haven y Londres, 1968, pp. 72-107, 108-147.

¹⁰ Michael P. Costeloe, *La Primera República Federal de México (1824-1835)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, pp. 371-411.

¹¹ BJDOS 1, pp. 612-613, Gobernador a los gobernadores de departamentos, Oaxaca 24 de enero de 1849.

garantías individuales, evitando que un hombre, una fracción o una clase oprima al resto de la sociedad, y reprimiendo con mano fuerte a cualquiera que atente contra el derecho ajeno”.¹²

¿Qué significó el término *democracia* para los liberales de la Reforma? Es necesario preguntarlo, porque, a la sazón, las administraciones liberales estaban definiendo los derechos de propiedad en un sentido individual, más bien que comunitario o corporativo. Ciertamente significaba la redistribución del poder político a las regiones constituidas en estados soberanos con sus propias constituciones y cuerpos representativos, la formación y extensión de municipios libres a base de elecciones regulares, un amplio sufragio y la igualdad ante la ley. Estas cuatro proposiciones distinguieron a los liberales de los conservadores, que no aceptaron ninguna de ellas.¹³ El concepto liberal de la democracia también involucraba una igualdad de deberes —pagar los impuestos sin excepciones, servir en la milicia civil o, más tarde, la guardia nacional, y respetar la supremacía del poder civil—. Esto es lo que quería hacer comprender Juárez en sus discursos.

Los liberales creyeron firmemente que la educación primaria, libre y laica, sería la manera más eficaz para solidificar su sistema entre el pueblo. Juárez, por ejemplo, alabó, en febrero de 1861, los esfuerzos de la Compañía Lancasteriana entre las clases pobres “con el fin de inculcarle los principios que deben engendrar en él las virtudes sociales, sin las cuales jamás podrá alcanzar el conocimiento de sus derechos”.¹⁴

La expansión de la educación primaria laica significaba para los liberales la manera en que la gente común entraría y participaría en la cultura nueva, que promovería el estudio de las ciencias prácticas. Toda

¹² BJDOS 2, pp. 250-252, Discurso del Sr. Gobernador al rendir la protesta ante el H. Congreso, Oaxaca 21 junio 1857.

¹³ Véase, por ejemplo, Raymond Buve, “Pueblos indígenas de Tlaxcala, las leyes liberales juaristas y la guerra de Reforma: una perspectiva desde abajo, 1855-1861”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca-México, 2007, pp. 91-121: p. 121, que argumenta que la población indígena tlaxcalteca apoyó las doctrinas liberales de la soberanía del estado y la autonomía municipal. El apoyo popular es también el argumento central de Gardino, *Peasants, Politics, passim*.

¹⁴ Jorge L. Tamayo, *Epistolario de Benito Juárez*, UNAM, México, 1957, p. 129; Juárez al presidente y vocales de la Compañía Lancasteriana, México, 19 de febrero de 1861.

la instrucción debería ser en castellano, sin dejar ningún espacio para la multiplicidad de lenguas indígenas que todavía se hablaba en los pueblos y aun en los barrios de las ciudades. Este objetivo planteó el problema de la reacción de esos habitantes a la política gubernamental.¹⁵

Con la restauración de la República en 1867, Juárez volvió al tema de la educación, apuntando la importancia de la educación de las mujeres.¹⁶ Sin embargo, las tensiones constantes entre el Congreso y la administración, durante el periodo constitucional de 1867 a 1871, impidieron la resolución de los problemas financieros y económicos, necesaria para la expansión significativa de la educación.¹⁷

LIBERALES —MODERADOS Y PUROS— Y CONSERVADORES

En la historiografía de la Reforma, se encuentra la distinción entre liberales “moderados” y “puros” o radicales, que se remontaba a la segunda mitad de la década de 1820. La diferencia entre las dos facciones, sin embargo, no es fácil de destacar, especialmente cuando varios individuos, incluso el mismo Juárez, mostraban posiciones identificadas con una en un momento y con otra en un momento distinto. Donathan Olliff ofrece una sencilla y convincente distinción:

Los liberales mexicanos, no importa la facción, mostraron una unanimidad sobre los principios fundamentales de federalismo, republicanism, constitucionalismo, anticlericalismo, los derechos del individuo, la necesidad de la recuperación económica, y la modernización en general. Se distingue entre “moderados” y “puros” menos de principios y objetivos, que de prioridades y métodos. Los “puros” favorecieron una política más activa para resolver los problemas de México y

¹⁵ Véase Daniela Traffano, “La creación y vigilancia de las escuelas municipales continuará a cargo de las autoridades...’ Ciudadanía, escuela y ayuntamiento. Oaxaca, siglo XIX”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 69-90: pp. 88-89.

¹⁶ BJDOS 14, pp. 161-172, en noviembre de 1869.

¹⁷ Ivie E. Cadenhead, *Benito Juárez y su época: ensayo histórico sobre su importancia*, El Colegio de México, México, 1975 [ingl. 1973], pp. 123-127.

fueron más anticlericales que sus colegas moderados... Acaso las dos características principales de los “puros” fueron su firme convicción de la absoluta necesidad de que cambios económicos fundamentales acompañaran las reformas liberales, su preparación para emplear el poder del Estado para realizar esos cambios.¹⁸

Estas dos facciones se diferenciaron también respecto de los problemas del descontento rural y el ensanchamiento del apoyo popular por la causa liberal.

Lo que traumatizó a los liberales de la Reforma fue la experiencia de la pérdida del poder en 1836 y 1853, en la generación que los precedió. El resultado de esta pérdida fue la implementación de las dos ‘constituciones’ alternativas, las Siete Leyes de 1836 y las Bases Orgánicas de 1843, ambas con un sufragio y representación limitada. Las dos caídas del liberalismo federal revelaron no solamente la fragilidad del sistema establecido en 1824 y restaurado en 1846, sino también la escala de oposición, o el grado de indiferencia, existentes en el país. Igualmente importante fue el reconocimiento de que la figura más responsable por la destrucción del federalismo fue el general Antonio López de Santa Anna, comandante principal de las fuerzas militares mexicanas durante las guerras de Texas en 1836 y con Estados Unidos en 1846-1847.

Santa Anna, en 18 de abril de 1853, pidió a su paisano veracruzano, Miguel Lerdo de Tejada, su opinión acerca del estado del país. Para este último, los problemas básicos resultaban de la organización iliberal del país, la falta de voluntad entre los gobernantes, la posición del ejército y del clero —el primero autoritario y el segundo reaccionario— y las actividades particulares de los empleados y los especuladores. A su juicio, un abismo separaba a las clases altas del resto de la sociedad. Lerdo recomendó la inmediata reunión de un congreso. Carmen Vázquez Mantecón considera esta carta como “el ideario de los puros” del

¹⁸ Donathan C. Olliff, *Reform Mexico and the United States: A Search for Alternatives to Annexation, 1854-1861*, University of Alabama Press, Alabama, 1981, p. 4. La traducción es mía. Véase también, Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, UNAM, México, 1997, que trata de Lafragua y Doblado, y de la división de los moderados frente al implantación del Segundo Imperio en 1864.

liberalismo. Santa Anna, actuando como dictador y portavoz de las ideas de los conservadores, distaba mucho de la posición de Lerdo.¹⁹

La sombra de Santa Anna alcanzó todo el periodo de la Reforma. Además, los comandantes militares jóvenes, Miguel Miramón, Leonardo Márquez y Tomás Mejía, eran sus admiradores, si no sus discípulos, y llegaron a ser los líderes del ejército conservador desde 1855 hasta su derrota definitiva en 1867.²⁰ En muchos aspectos, el carácter de esos partidos fue determinado por su mutua oposición.

La calidad de los generales conservadores, incluyendo a Luis Osollo, fue tanta que obligó a los dirigentes liberales, abogados o intelectuales en su mayoría, a formar un ejército liberal y republicano, capaz de derrotarlos y de ganar las dos guerras civiles de 1858-1861 y 1862-1867. La creación de una máquina militar republicana dentro del campo liberal presentó al liderazgo civil un nuevo problema de militarismo propio, después de haber extinguido la anterior amenaza de los militares conservadores e imperiales.

Juárez encontró la génesis de este problema en la conducta del general zacatecano Jesús González Ortega en 1861-1865, que se oponía a la continuidad del primero en la presidencia. Luego los generales provinciales, críticos de la política ministerial a partir de 1867, se opusieron a la primera reelección de Juárez, con el apoyo de muchos “puros” del partido que protestaban por la continua dominación del grupo “moderado” alrededor de Juárez. Esa oposición llegó a su cúspide en la rebelión de La Noria de 1871, en que Porfirio Díaz fracasó en su intento de impedir la segunda reelección de Juárez. Las cuestiones del re-eleccionismo, el presidencialismo y el centralismo llegaron a ser predominantes en la época de 1876-1911, en que se experimentaba el legado contradictorio de la Reforma liberal. Díaz, en la siguiente rebelión de Tuxtepec de 1876, destruyó la presidencia de Sebastián Lerdo, impidió su reelección y ganó

¹⁹ Carmen Vázquez Mantecón, *Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura (1853-1855)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 41-42.

²⁰ Véase Humberto Morales y Will Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla y St Andrews, 1999. Brian Hamnett, “Mexican Conservatives, Clericals, and Soldiers: The ‘Traitor’ Tomás Mejía through Reform and Empire, 1855-1867”, *Bulletin of Latin American Research*, 20(2), abril de 2001, pp. 187-209.

el control de la presidencia por medio de la fuerza en 1876-1877, violando todos los principios establecidos por Juárez. Como es bien sabido, Díaz se presentaba como campeón del principio de la no reelección, ganando, de esta manera, el apoyo de los radicales del campo liberal.²¹

LA REFORMA Y LA SOCIEDAD

No se puede comprender la Reforma sin tener en cuenta su contexto social en términos históricos. La insurgencia de la década de 1810-1820 había contribuido sustancialmente al colapso final del régimen colonial en la América española septentrional. La escala de movilización popular creyó una tradición de resistencia armada a cualquiera autoridad percibida como arbitraria. Las repetidas rebeliones de las décadas de 1830 y 1840, aunque geográficamente limitadas y carentes de un liderazgo nacional, mostraron el grado de oposición a los impuestos directos, el reclutamiento, y los abusos cometidos por propietarios privados o funcionarios gubernamentales.²²

Las divisiones entre las élites en las décadas de 1830 y 1840 debilitaron el poder efectivo del Estado, siempre con exigencias financieras, dejando libres de su control considerables territorios. Esto explica el impacto de las llamadas rebeliones populares y locales de la época. Peter Guardino argumenta de modo persuasivo que el grado de descontento popular facilitaba la formación de alianzas tácticas entre los diferentes grupos socioétnicos. Alianzas de este tipo impidieron, primero, la consolidación del sistema central en 1844-1846, y, luego, de la dictadura santanista en 1854-1855. Redes establecidas en esos años, y las nuevas conexiones establecidas durante las guerras de 1858-1867, hicieron posible la aparición de un liberalismo popular, que Guy Thomson estudia en su artículo seminal de 1991.²³

²¹ Brian R. Hamnett, "Liberalism Divided: Regional Politics and the National Project during the Mexican Restored Republic, 1867-1876", *Hispanic American Historical Review*, 76, iv (noviembre de 1996), pp. 659-689.

²² Para las rebeliones de este periodo, véanse: Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 85-131, 143-167, 245-246, 325-349.

²³ Éste es el argumento de John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 248-252, como también Guardino, *Peasants, Politics*, pp. 212-213, 217-218: "Elite

En las guerras de Reforma y de la Intervención, ambos bandos se encontraban obligados a negociar con los pueblos y los jefes locales para conseguir su apoyo. Los liberales de la generación de 1855-1860 intentaban reestructurar las instituciones políticas, judiciales y fiscales del país en ese contexto histórico, a veces con resultados funestos. Mientras tanto, los pueblos trataban de aprovecharse de las reformas liberales, en tanto las consideraran de su propio interés, con el propósito de conservar su control de las tierras que poseían, como también su acceso a montes, ejidos y aguas.²⁴

Guardino argumenta que el temor de una repetición de las rebeliones de las décadas anteriores a la Reforma, condenadas en su momento como ataques a la propiedad o como guerras de castas, explica la ausencia de la reforma agraria en el programa de los liberales de 1855 a 1876. Éste es un argumento, sin embargo, que debe considerarse con mucho cuidado. Es verdad que algunos diputados, como Ponciano Arriaga (San Luis Potosí) y J.M. Castillo Velasco, cuando presionaron por ese tipo de política, no lograron convencer a la mayoría de su partido, como se ve en el análisis de este tema por Jesús Reyes Heróles en su clásico estudio del liberalismo en la década de 1950. Aunque se podría argumentar que una política de esa dimensión hubiera fortalecido el apoyo popular duradero, los propietarios que representaban una parte fuerte del campo liberal nunca la habrían permitido. Además, no hay ninguna indicación de que, en las circunstancias económicas de la época, el fraccionamiento de las haciendas habría estimulado el crecimiento de la economía en general o la producción de comestibles en particular.

disagreement vastly increased the space within which disaffected lower-class groups could manoeuvre, and cross-class alliances became an effective tool for both popular and elite groups". G.P.C. Thomson, "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", *Bulletin of Latin American Research*, 10, 1991, pp. 265-292.

²⁴ Para el contexto histórico, véase John H. Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 21-62. Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, California, 1995, sugiere un tipo de respuesta 'counter-hegemonic' desde abajo al liberalismo oficial; John M. Hart, "The 1840s Southwestern Mexico Peasants' War: Conflict in a Transitional Society", in Katz, *op. cit.*, pp. 149-268.

Todo habría dependido de la coordinación política y de un financiamiento adecuado para los nuevos productores, como se vería más tarde en las décadas de 1930 y 1940.²⁵

Los liberales vieron en las propiedades de las comunidades indígenas otro obstáculo a la libertad y al progreso.²⁶ De la misma manera, argumentaron que el uso de los idiomas indígenas representaba un obstáculo a la difusión de la educación primaria en castellano por toda la República, y, por esta razón, un impedimento a la integración social.²⁷ Anticipada por la legislación local en varios estados de la República desde mediados de la década de 1820 (pero significativamente no en Oaxaca), la Ley Lerdo del 25 de junio de 1856 intentaba transformar los bienes corporativos en propiedades privadas, afectando los de la Iglesia, como también los de las comunidades indígenas. Medidas como ésta explican el grado de tensión entre las administraciones liberales, nacionales y las de los estados y los pueblos rurales. Para muchos pueblos, las cuestiones principales, que se remontaban a épocas anteriores a la Reforma, fueron la falta de tierras comunales y de recursos para pagar las obligaciones comunitarias. Aunque llamados pacíficos eran la norma, los levantamientos de indígenas, por ejemplo en el estado de México, eran frecuentes.²⁸

²⁵ Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1957-1961, vol. III. Guardino, *Peasants, Politics*, pp. 190-191.

²⁶ Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez (1847-1872)*, UABJO, Oaxaca-México, 2007. Michael T. Ducey, "La comunidad liberal: estrategias campesinas y la política liberal durante la República restaurada y el Porfiriato en Veracruz", en Brian F. Connaughton (coord.), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, Casa Juan Pablos, México, 2008, pp. 303-332, que llama la atención a un "sincretismo liberal", que resulta de la tenacidad de la defensa de la comunidad por parte de los pueblos.

²⁷ Tanto las autoridades coloniales se habían quejado de eso, como los gobernadores de la época republicana. Véase Brian Hamnett, "Los pueblos indios y la defensa de la comunidad en el México independiente, 1824-1884: el caso de Oaxaca", en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América latina, siglo XIX*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí y Amsterdam, 2002, pp. 189-205: pp. 195-196.

²⁸ Carmen Salinas Sandoval y Diana Birrichaga Gardida, "Conflictos y aceptación ante el liberalismo. Los pueblos del Estado de México, 1856-1876", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca y México, 2007, pp. 240-241.

Aunque la Ley Lerdo de 1856 empezó el proceso de la desamortización civil, las circunstancias políticas turbulentas posteriores impidieron su aplicación a la letra. Esto tenía que esperar al triunfo liberal de 1867.²⁹

En su estudio de este proceso en la Mixteca Baja de Oaxaca, Margarita Menegas nos recuerda que la desamortización civil involucraba un largo proceso complicado. Los pueblos de indios poseyeron, desde la época colonial, tres categorías de propiedad: las *tierras de común repartimiento*, que eran las parcelas familiares; los *propios*, es decir, las tierras arrendadas para ganar ingresos; y los *terrenos de explotación comunal*, o los montes, bosques y pastos. La Ley Lerdo intentaba facilitar la circulación de la propiedad por medio de la adjudicación de los terrenos, en el plazo de tres meses, a los inquilinos por el valor correspondiente de la renta que pagaba, calculada al 6%. La complejidad de esta ley y las circunstancias políticas inestables condujeron a una serie de decretos de aclaración: 30 de julio y 9 de octubre de 1856, 31 de julio de 1857. En el partido de Huajuapán, por ejemplo, la estructura de la propiedad quedaba, hasta mediados del siglo XIX, más o menos igual que en la época colonial. La Ley Lerdo intentaba convertir la primera categoría en propiedades privadas, calculando su valor a base de la renta anual. Respecto a las otras dos categorías, su transformación resultó dilatada y difícil.³⁰

Édgar Mendoza explica que, en el distrito de Cuicatlán, el proceso de desamortización duró más de 50 años después de la Ley de 1856,

²⁹ J. Édgar Mendoza García, *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña. Cohesión y autonomía del municipio de Santo Domingo Tepenene, 1856-1912*, UABJO, México, 2004, pp. 103-123. También: Robert J. Knowlton, "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. Notas sobre Jalisco", *Historia Mexicana*, XVIII:1 (109), julio-septiembre de 1978, pp. 24-61, y "La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán", *HM*, XL:1 (157), julio-septiembre de 1990, pp. 3-26. Jennie Purnell, "With All Due Respect: Popular Resistance to the privatization of Communal Lands in Nineteenth-Century Michoacán", *Latin American Research Review*, 34(1), 1999, pp. 85-121. Michael T. Ducey, "Indios liberales y liberales indigenistas: ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz, 1821-1890", en Antonio Escobar y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, CIESAS-El Colegio de San Luis, México-San Luis Potosí, 2002, pp. 111-136.

³⁰ Margarita Menegas Bornemann, "La desvinculación y desamortización de la propiedad en Huajuapán", en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La desamortización civil en Oaxaca*, UABJO, Oaxaca-México, 2007, pp. 31-61; véase pp. 32-33, 42.

teniendo su mayor impacto en la década de 1890, cuando la demanda por el café, el azúcar y las frutas tropicales, combinada con el paso del Ferrocarril Mexicano del Sur por la Cañada en 1893 aumentó el valor de la tierra.³¹

Para comprender mejor el impacto y el ritmo de la desamortización civil, hay que ponerla en sus contextos económico y social: es decir, investigar las características económicas de las localidades afectadas y relacionarlas con la estructura social y la composición étnica. La historiografía muestra que el impacto de las luchas por la Independencia fue mayor en los territorios del centro-norte, donde la producción minera estaba ligada con las haciendas locales, como en el Bajío de Guanajuato y Michoacán. Se ha notado la desagregación de varias haciendas en esas y otras zonas afectadas. Una de las consecuencias fue la formación de ranchos de menor escala y más manejable. A pesar de varias señales de recuperación en la década de 1840, las guerras de 1858-1867, demoraron la verdadera recuperación económica hasta las últimas décadas del siglo XIX, terminando con la depresión de 1907. La demanda por la tierra aumentó, como se ve en la extensión de las ventas de “tierras baldíos”, decretada por primera vez en 1863, por medio de dos otros decretos de 1883 y 1894.

En términos del valor estimado de las tierras elegibles a la desamortización, los territorios con el mayor valor fueron el Distrito Federal y los estados de Puebla, Veracruz, Guanajuato, Michoacán, Jalisco y México, en esa orden. El proceso comenzó en el estado de México en la segunda mitad de 1856. Las cifras gubernamentales calcularon un total de 65 373 nuevos propietarios por el año de 1869, en un proceso lento de desamortización.³² En Michoacán, el proceso de desamortización realmente comenzó a partir de 1867, como indican los decretos de 1868, 1887 y 1902. Muchas comunidades luchaban para comprender la verdadera naturaleza de ese proceso, e intentaban aprovecharse de las re-

³¹ J. Édgar Mendoza García, “Privatización de la propiedad comunal y crecimiento agrícola en la región de la Cañada. El distrito político de Cuicatlán, 1890-1910”, en Sánchez Silva, *ibid.*, pp. 103-217: véanse pp. 126-217.

³² Salinas Sandoval y Birrichaga, “Estado de México”, pp. 207-251: pp. 211, 230-231, se adjudicaron 2256 fincas del valor de 733 366 pesos, de las cuales 118 pertenecían a casas religiosas, con un valor de 465 299 pesos.

formas para mantener el control de sus propios recursos para que no se cayeran en manos ajenas. Esto se ve en los casos estudiados por Jennie Purnell en Michoacán.³³ La clave del tema fue la relación entre el campesinado y las varias facciones del partido liberal. Al mismo tiempo, hay que recordar que, en el contexto mexicano, guatemalteco o andino, el término “campesinado” tiene otro sentido que en el contexto europeo, por la dimensión étnica (y lingüística) en esos últimos casos, el legado corporativo ligado a ésta desde la época colonial y la posesión de tierras o ingresos dedicados al culto religioso.

LA HERENCIA AMBIVALENTE DE LA REFORMA

El 3 de marzo de 1870, Juárez envió una circular a los gobernadores de los estados proponiendo la creación del senado. Es decir que el presidente, después de las insurrecciones en San Luis Potosí y Zacatecas, pensaba que el mejor medio para calmar al país sería la reforma de la Constitución. Esto fue un cálculo erróneo: al contrario, fue un tema que condujo a la revitalización de las disensiones dentro del partido, como había ocurrido con el intento de reformarla por parte de Comonfort en 1857. Juárez argumentó que las circunstancias actuales se diferenciaban de las de 1856-1857:

no hay temor de que las clases privilegiadas pretendan refugiarse en aquel cuerpo para contrariar los intereses de la sociedad... Conveniente fue y hasta indispensable la creación de una sola cámara, cuando era preciso legislar de una manera casi revolucionaria para llevar a cabo las leyes salvadoras de la Reforma; pues ya son otros los tiempos, y no hay el menor peligro de que, en un Senado de elección popular, vuelvan a verse representados los intereses del clero y los fueros del ejército, que fueron en otros días los enemigos más poderosos del progreso y de la libertad.³⁴

³³ Purnell, “With All Due Respect: Popular Resistance to the Privatization of Communal Lands in Nineteenth-Century Michoacán”, *Latin American Research Review*, 34(1), 1999, pp. 92-94.

³⁴ BJDOS 14, Juárez a los gobernadores, México, 3 de marzo de 1870.

Su modelo fue el Senado de Estados Unidos, que mantenía una perfecta armonía con la Cámara de Representantes en un sistema bicameral, y que en México proporcionaría una representación más justa de las regiones.

Las disputas sobre la naturaleza y aplicación de la Constitución de 1857 fue la principal causa de la inestabilidad política del periodo de 1867 a 1872. Los radicales, sobre todo de los estados, se distanciaron considerablemente de los liberales moderados, sobre las facultades del Congreso nacional y los gobiernos estatales. La administración juarista, por su parte, veía al país desde la perspectiva capitalina, y, por eso, fue acusada de centralismo. En realidad, Juárez y Lerdo estaban buscando la manera de hacer practicables las provisiones constitucionales, conscientes de la experiencia de 1855-1857 y 1861-1863, como también del fracaso de las dos repúblicas federales anteriores, de 1824-1835 y 1846-1853. Por esta razón, argumentaron a favor de la reforma constitucional. Para los radicales, la reforma evocaba la sombra de Comonfort y el Plan de Tacubaya. Juárez, más que nadie, apreciaba este peligro, porque él mismo se había opuesto a Comonfort y su grupo de moderados en esa época, y se distanció de él. Dependiendo de la Constitución por su sucesión legítima a la presidencia en enero de 1858, no era verosímil que Juárez intentase, a partir de 1867, anularla o subvertirla.³⁵

A juicio de Charles Hale, la contradicción esencial dentro del partido liberal consistía, por un lado, en el deseo de crear un Estado duradero y construir una nación de partes componentes diversas, y, por otro lado, en el de liberar al individuo de la herencia corporativa de las instituciones del antiguo régimen para desatar las energías de la empresa privada. Durante la Reforma, los liberales mexicanos intentaban buscar los dos objetivos al mismo tiempo, y, concluye Hale, sólo tuvieron éxito parcial en cada uno. El contraste fue evidente en la Constitución de 1857, que hizo hincapié en los derechos naturales, la soberanía popular y un poder ejecutivo limitado, y en las Leyes de Reforma de 1859. Hale contrasta la Constitución mexicana con la más pragmática Constitución

³⁵ Véase la discusión en F.A. Knapp, *The Life of Sebastián Lerdo de Tejada; a Study of Influence and Obscurity*, University of Texas Press, Austin, 1951, y "Parliamentary government and the Mexican Constitution of 1857", *HAHR*, 33 (febrero de 1953), pp. 63-87: p. 60, la Constitución en 1861 como 'la caja de Pandora'.

argentina de 1853, bajo la inspiración principalmente de las ideas de Juan Bautista Alberdi para un fuerte ejecutivo en la Confederación.³⁶

La Reforma de 1855-1876 inicialmente puso en primer plano la desamortización eclesiástica, haciendo la conexión, ya tradicional, entre deuda y desamortización. En México, como en España, los arquitectos de la desamortización siguieron un objetivo fundamental de los ilustrados del siglo XVIII, el cual lo explicó González Ortega en San Luis Potosí en 1862: “el objeto principal de la desamortización fue favorecer a la parte más desvalida de la sociedad, facilitándole medios adecuados a sus circunstancias de adquirir las pequeñas fincas o terrenos desamortizados de que eran arrendatarios, creando así intereses que contribuirían eficazmente a consolidar la Reforma...”.³⁷

En 1873, Lerdo, con el apoyo del Congreso, incorporó las Leyes de Reforma en las provisiones de la Constitución de 1857, haciéndolas, de esta manera, leyes constitucionales, es decir que en adelante, las Leyes de Reforma formaron un aspecto esencial del carácter de la nación mexicana. Sin embargo, el gobierno nacional, todavía insuficientemente fuerte para imponer su voluntad, provocó por esta actuación una serie de rebeliones populares en varias regiones de fuertes sentimientos católicos.

Se ha debatido entre los historiadores, respecto de la desamortización española del mismo periodo, si este proceso desvió el capital del desarrollo industrial hacia la agricultura. La consecuencia fue que el mercado de capitales no fue motivado por las fuerzas productivas, sino por inversiones especulativas.³⁸ Sería interesante examinar si esto fuera el caso en México.

³⁶ Charles A. Hale, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. x, 8. Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*, University of California Press, California, 1991, pp. 129, 174, 217. Alberdi estaba en Chile en ese momento. La Constitución de 1853 quedaba vigente hasta 1949.

³⁷ Citado por Tomás Calvillo Unna, *Cartas secretas, 1862-1863. En visperas de la llegada del Presidente Benito Juárez a la ciudad de San Luis Potosí*, Archivo Histórico del Estado, San Luis Potosí, 1990, p. 31, n. 23.

³⁸ Jordi Nadal, *El fracaso de la revolución industrial en España*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 28.

LA CUESTIÓN NACIONAL

Los partidarios de la Reforma pusieron en contraste el nuevo nacionalismo mexicano del progreso y la modernidad, con las antiguas distinciones étnicas y el oscurantismo y fanatismo religioso, es decir, católico. El partido conservador, fundado en 1849, y, por tal, también el producto de los nuevos tiempos, no podía, ni por mucho, desarrollar una forma de nacionalismo convincente y viable a base de la herencia católica del país y de las tradiciones hispanas. Por contraste, cayó en un abismo de neocolonialismo, tutelaje extranjero y nostalgia por el antiguo orden. Al mismo tiempo, fracasó en su intento de ampliar su base popular y local, un proceso que la derrota militar en 1867 llevó a un estado terminal.³⁹

Las primeras manifestaciones de un sentimiento nacional tomaron tres aspectos distintos. Primero fue la tradición católica, expresada por Hidalgo y Morelos en la primera fase de la insurrección de 1810-1815, y desarrollada en formas diferentes por polemistas clericales en las décadas siguientes. En este proceso, la afirmación de la naturaleza positiva de la cultura hispánica y la religión católica en la formación del nuevo país independiente llegó a ser predominante. Por la década de 1840, esta tradición formaba un aspecto de la ideología conservadora, como también de los obispos de la jerarquía reconstituida. Iturbide, más bien que Hidalgo y Morelos, fue visto como verdadero arquitecto de la independencia.

La segunda manifestación de un sentimiento nacional vino del liberalismo constitucional, producto de la Ilustración y la síntesis de la experiencia gaditana con el primer federalismo mexicano. Esta posición vio en las varias fases de la Revolución francesa y en la democracia estadounidense sus modelos preferidos. Sobre todo, hizo hincapié en el republicanismo y el federalismo, y en la doctrina de la soberanía nacional y popular. La influencia de las logias masónicas era fundamental desde la década de 1820. Esta tradición se dividió en dos facciones rivales, los “moderados” y los “puros”. Ambos, sin embargo, argumentaron a favor de la reducción de la posición de la Iglesia en la sociedad mexicana.

³⁹ Brian R. Hamnett, “El Partido Conservador en México, 1858-1867: la lucha por el poder”, en Morales y Fowler, *op. cit.*, pp. 213-237.

La tercera manifestación fue la tradición popular, que absorbió aspectos de las dos anteriores, pero veía al mundo desde la perspectiva de los pueblos, ranchos y pequeñas ciudades. Heredó la tradición insurgente de Morelos y Guerrero, pero no tenía ninguna cohesión nacional. Se aprovechó de la oportunidad presentada por la Revolución de Ayutla de promover sus intereses, que eran principalmente locales, pero, no desdénando al mismo tiempo la posibilidad de formar alianzas tácticas con otros grupos socio-étnicos para defender sus propiedades y autonomía.

En la lucha de 1849 a 1867 para dominar el proyecto nacional, los conservadores y clericales fracasaron, dejando el campo libre a los liberales. La victoria de los juaristas puso la Constitución de 1857 en la posición de ser el símbolo nacional. Sin embargo, su alianza con la gente de los pueblos, siempre precaria, se encontraba en dificultades a partir de 1867.

LA REFORMA MEXICANA EN SU CONTEXTO INTERNACIONAL

Juárez, como presidente de la república desde 1858 a 1872, insistía en dos principios, que distinguieron su presidencia y la actuación de los secretarios de Relaciones y Hacienda de la época: el respeto a la soberanía nacional en lo exterior, y a la soberanía ejercida por el gobierno federal en lo interior. Ambos definieron el alcance legal del poder del Estado respecto de los demás estados soberanos en el mundo, y de los otros poderes legales de la federación, de los representantes diplomáticos de potencias mundiales y de residentes extranjeros.

A pesar de la tendencia en México de estudiar la Reforma principalmente en su contexto nacional, este proceso era, en realidad, mucho más amplio. Actuaciones gubernamentales parecidas a las tomadas durante la Reforma mexicana se notan en varios países europeos, Francia, España, Portugal, Italia, en el mismo periodo, como también en los de América española, sobre todo en Colombia entre 1849 y 1880.⁴⁰

⁴⁰ Robert J. Knowlton, "Expropriation of Church Property in Nineteenth-Century Mexico and Colombia: A Comparison", *The Americas*, 25(4), abril de 1969. Jean-Pierre Bastian, "L'impossible Réforme. Les Élités libérales à la recherche d'une modernité religieuse Latinoaméricaine au XIX^e siècle", *Caravelle*, 67, 1997, pp. 89-101. Brian

La lucha encarnizada en México llamó la atención de otros países latinoamericanos, como también de partidos y personajes políticos europeos y periódicos de ese continente, sobre todo en Francia y España. Los bandos contendientes en México eran conscientes de esta atención e intentaron explotarla. *La Victoria*, el periódico liberal de Oaxaca, ligó la Intervención francesa en México —que intentaba anular las elecciones presidenciales de 1861, derrocar al gobierno de Juárez y abolir la Constitución de 1857— con la represión de las revoluciones de 1848 por las monarquías europeas y la lucha de la República mexicana con la de Garibaldi en Italia. *La Victoria* reimprimó un artículo del republicano español Emilio Castelar en que denunciaba a la dinastía de los Habsburgo como enemiga de todos los pueblos libres, de la Rebelión de los Comuneros castellanos en 1520 en adelante, desde Venecia a Hungría, y de Polonia a México. El editorial del 18 de febrero de 1864 comparó a Juárez con Lincoln en sus luchas por la libertad. Dos editoriales del 5 y 7 de agosto, identificaron la suerte de México con la de toda América latina, señalando a Washington como indiferente a la causa de la libertad en esta parte del continente, a pesar de la Doctrina Monroe. Maximiliano, enfatizó el periódico, ha tenido que conquistar al país de Cuauhtémoc y de Juárez por medio de un préstamo extranjero. El periódico denunció al clero —“su patria es Roma”—.⁴¹ Los republicanos mexicanos se identificaron con los liberales italianos y con la oposición al régimen bonapartista en Francia, citando las denuncias de Edgar Quinet y Jules Favre. Quinet, por ejemplo, condenó la Intervención francesa en México como la “violación de un pueblo extranjero, destrucción de una democracia, [y un] despotismo impuesto”. Iglesias, por su parte, comparó la lucha mexicana contra el nuevo bonapartismo con la de los rebeldes polacos contra el zar de Rusia en 1863.⁴²

Connaughton y Mario Vázquez Olivera, “Tierras del sur: ecuaciones distintas”, en Escobar Ohmstede, *op. cit.*, pp. 171-206, que trata de Guatemala.

⁴¹ Hemeroteca Pública de Oaxaca, *La Victoria*, t. iv, Oaxaca, núm. 60, 28 de enero de 1864; núm. 66, 18 de febrero de 1864; núm. 71, 6 de marzo de 1864, núm. 89, 6 de mayo de 1864; t. v, Oaxaca, núm. 28, 5 de agosto de 1864; núm. 29, 7 de agosto de 1864; núm. 35, 21 de agosto de 1864; núm. 48, 7 de octubre de 1864.

⁴² Felipe Buenrostro, *Historia del primer y segundo congresos constitucionales de la república mexicana*, 9 tomos, (México, 1874-1882), Instituto de Estudios Jurídicos, UNAM, vol. DCNC 25484 [1881], t. v, pp. 30-40, Jules Favre en el *Corps Législatif*, París,

Algunos mexicanos de la época sintieron el fracaso del continentarismo bolivariano de la década de 1820, que dejó desunidos y abandonados a los hispanoamericanos. El Programa de la “Sociedad de la Unión Americana”, agrupada en San Luis Potosí, lamentó el aislamiento internacional de México, amenazado por el “déspota” de Europa.⁴³

COMENTARIO FINAL

A partir de 1880, los aspectos anteriores del liberalismo fueron sobrepasados por un nuevo proceso más poderoso. Éste fue el liberalismo económico, que tenía sus raíces en las políticas económicas de Lucas Alamán, antes de la Reforma; de los Escandón durante el Imperio, y que estaba representada en el corazón del liberalismo de mediados de siglo bajo la forma del *lerdismo*, de quien el representante político más destacado en la década de 1870 fue Manuel Romero Rubio.

Paso por paso, esta última faceta del liberalismo llegó a ser el predominante en el periodo que va de alrededor de 1880 hasta la crisis financiera de 1907. Esencialmente, estos “desarrollistas” intentaban liberar toda la propiedad de los trámites corporativos y de su condición como “terrenos baldíos”, definidos así en el decreto del 22 de julio de 1863 en San Luis Potosí, para que, explotados, contribuyeran a la expansión provechosa de la economía. A partir de 1880 aproximadamente, el proceso de desamortización alcanzaba su grado más intenso, sobre todo con respecto a los baldíos —su definición ampliada en 1883 y 1894— que se podría utilizar para el cultivo de productos de gran demanda en los mercados nacional e internacional, una expansión facilitada para la construcción de los ferrocarriles y otras mejoras de la infraestructura. Este proceso aumentó la presión sobre los pueblos, que frecuentemente se encontraban en pugna con poderosos hacendados o compañías privadas por la posesión de la tierra. Como era el caso en las décadas anteriores a 1810, la inversión en tierras y productos de renta-

17 de junio de 1863; vol. DCNC 25485 [1881-1818], pp. 118-130, *La expedición de México por Edgar Quinet*, Veytaux (Suiza), 1862; vol. DCNC 25486 [1882], t. VII, pp. 5-14, José María Iglesias, *La cuestión extranjera*, México, abril de 1864.

⁴³ HPO, *La Victoria*, 58, 21 de enero de 1864, pp. 2-3.

bilidad significativa tuvo como resultado la poca atención que se prestaba a las tierras de subsistencia. Con el crecimiento de la población, el campo mexicano pronto no podía responder a la demanda aumentada de comestibles. El aumento de precios expuso el deterioro del nivel de vida de la mayoría de la población. Al mismo tiempo, expuso la ineficacia de la producción agrícola en muchas haciendas y en los pueblos en general.

La distorsión del liberalismo por los porfiristas, transformando, a partir de 1884, el sistema constitucional en Juárez y Lerdo, poco ideal quizás, pero con una prensa y crítica libres, en un régimen personal permanente, socavó las instituciones establecidas en 1857 y en 1867, y terminó con la discusión abierta de los problemas del país. El fracaso del régimen porfirista para resolver el problema de la sucesión en 1892-1910, hundió al país en una crisis política de la cual no podía salir.

El liberalismo, sin embargo, no había muerto. La tradición radical de 1857 y 1859, marginada por Juárez y Lerdo desde 1863, se convirtió en la oposición principal, con la quiebra de los conservadores en 1867. Esta oposición condenó el presidencialismo, el centralismo y el reeleccionismo, y, por bien o por mal, se adhirió a Díaz en 1876, con resultados funestos. La tradición constitucional de Comonfort, Payno, Sebastián Lerdo, Iglesias y el Juárez de 1863-1872, tampoco estaba muerta. En una forma u otra, estas dos tradiciones liberal-constitucionalistas confluyeron en una nueva oposición que tomó el nombre de Juárez como distintivo. Dos causas fundamentalmente liberales, el antireeleccionismo y la defensa de la autonomía municipal, se unieron en oposición al régimen personal.

Sin embargo, como nos recuerda François-Xavier Guerra, el liberalismo de la Reforma era una ideología de partido único. De ninguna manera pretendía permitir a los conservadores y clericales ganar elecciones, como las ganaron en Colombia en 1880, para derrocar el sistema federal liberal y derogar las Leyes de Reforma. En México, el régimen porfirista se justificó, afirmando, sin vergüenza, que sólo la dictadura impediría a los clericales recuperar el poder. En 1911-1913, Francisco I. Madero rompió no solamente con el porfirismo sino también con el liberalismo unitario de la época de la Reforma, abriendo el sistema político por primera vez. El resultado fue una serie de ganancias especta-

culares del Partido Católico Nacional en 1912. Quizás por esta razón principalmente, el sistema político fue cerrado de nuevo, desde 1913, hasta la nueva apertura de la década de 1990.⁴⁴

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre, "L'impossible Réforme. Les élites libérales à la recherche d'une modernité religieuse Latinoaméricaine au XIX^e siècle", *Caravelle*, 67, 1997, pp. 89-101.
- Buenrostro, Felipe, *Historia del primer y segundo congresos constitucionales de la república mexicana*, 9 tomos, Tip. de F. Mata, México, 1874-1882.
- Beve, Raymond, "Pueblos indígenas de Tlaxcala, las leyes liberales juaristas y la guerra de Reforma: una perspectiva desde abajo, 1855-1861", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 91-121.
- Cadenhead, Ivie E., *Benito Juárez y su época: ensayo histórico sobre su importancia*, El Colegio de México, México, 1975.
- Calvillo Unna, Tomás, *Cartas secretas, 1862-1863. En vísperas de la llegada del Presidente Benito Juárez a la ciudad de San Luis Potosí*, Archivo Histórico del Estado, San Luis Potosí, 1990.
- Coatsworth, John H., "Patterns of Rural Rebellion in Latin America in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 21-62.
- Connaughton, Brian, y Mario Vázquez Olivera, "Tierras del sur: ecuaciones distintas", Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 171-206.
- Costeloe, Michael P., *La Primera República Federal de México (1824-1835)*, FCE, México, 1975, pp. 371-411.
- Ducey, Michael T., "La comunidad liberal: estrategias campesinas y la política liberal durante la República restaurada y el Porfiriato en Veracruz", en Brian Connaughton (coord.), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, Casa Juan Pablos, México, 2008, pp. 303-332.

⁴⁴ Guerra, *Le Mexique*, II, p. 318: "Madero présente... une différence essentielle avec le libéralisme du XIX^e siècle et avec les mouvements qui le précèdent: son libéralisme n'est pas un projet de réforme de la société, à réaliser au besoin contre elle, mais d'abord la démocratie".

- , “Indios liberales y liberales indigenistas: ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz, 1821-1890”, en Antonio Escobar y Luz Carrregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, CIESAS—El Colegio de San Luis, México, 2002, pp. 111-136.
- Fowler, Will, y Humberto Morales Moreno (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla y St Andrews, 1999.
- Gonzaga Cuevas, Luis, *Porvenir de México*, Editorial Jus, México, 1954.
- Guardino, Peter F., *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State. Guerrero, 1800-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1996.
- Guerra, François-Xavier, *Le Mexique. De l'Ancien Régime à la Revolution*, 2 vols., L'Harmattan, París, 1985.
- Hale, Charles A., “La continuidad del liberalismo porfiriano: el caso de Emilio Rabasa”, en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente... nunca omnipotente. Hallazgos, reflexión y debates 1876-1911*, Universidad Iberoamericana, México, 1998, pp. 455-472.
- , *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, Books on Demand, New Haven, Londres, 1968, pp. 72-107, 108-147.
- , *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Hamnett, Brian, “The Comonfort Presidency, 1855-1857”, *Bulletin of Latin American Research*, 15(1), 1996, pp. 81-100.
- , “Mexican Conservatives, Clericals, and Soldiers: The ‘Traitor’ Tomás Mejía through Reform and Empire, 1855-1867”, *Bulletin of Latin American Research*, 20(2), abril de 2001, pp. 187-209.
- , “Liberalism Divided: Regional politics and the National Project during the Mexican Restored Republic, 1867-1876”, *Hispanic American Historical Review*, 76(IV), noviembre de 1996, pp. 659-689.
- , “Los pueblos indios y la defensa de la comunidad en el México independiente, 1824-1884: el caso de Oaxaca”, en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América latina, siglo XIX*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México, 2002, pp. 189-205.
- , “El Partido Conservador en México, 1858-1867: la lucha por el poder”, en Will Fowler y Humberto Morales Moreno (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla y St Andrews, 1999.
- Hart, John M., “The 1840s Southwestern Mexico Peasants’ War: Conflict in a

Transitional Society”, en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 149-268.

Iglesias, José María, *La cuestión extranjera*, México, 1870.

Knapp, F.A., *The Life of Sebastián Lerdo de Tejada; a Study of Influence and Obscurity*, University of Texas Press, Austin, 1951.

Knowlton, Robert J., “La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. Notas sobre Jalisco”, *Historia Mexicana*, XVIII:1, núm. 109, julio-septiembre de 1978, pp. 24-61.

—, “La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán”, *Historia Mexicana*, XL:1, núm. 157, julio-septiembre de 1990, pp. 3-26.

—, “Expropriation of Church Property in Nineteenth-Century Mexico and Colombia: A Comparison”, *The Americas*, 25(4), abril de 1969, pp. 387-401.

Mallon E., Florencia, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, California, 1995.

Mendoza García, J. Édgar, “Privatización de la propiedad comunal y crecimiento agrícola en la región de la Cañada. El distrito político de Cuicatlán, 1890-1910”, en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La desamortización civil en Oaxaca*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 103-127.

—, *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña. Cohesión y autonomía del municipio de Santo Domingo Tepenene, 1856-1912*, Senado de la República, México, 2004.

Menegus Bornemann, Margarita, “La desvinculación y desamortización de la propiedad en Huajuapán”, en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La desamortización civil en Oaxaca*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 31-61.

Nadal, Jordi, *El fracaso de la revolución industrial en España*, Ariel, Barcelona, 1975.

Olliff, Donathan C., *Reform Mexico and the United States: A Search for Alternatives to Annexation, 1854-1861*, University of Alabama Press, Alabama, 1981.

Purnell, Jennie, “With All Due Respect: Popular Resistance to the Privatization of Communal Lands in Nineteenth-Century Michoacán”, *Latin American Research Review*, 34(1), 1999, pp. 85-121.

Rabasa, Emilio, *La evolución histórica de México*, UNAM, México, 1956.

—, *La Constitución y la dictadura*, Porrúa, México, 1912.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1980.

Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3 vols. FCE, México, 1957-1961.

- Salinas Sandoval, Carmen, y Diana Birrichaga Gardida, "Conflictos y aceptación ante el liberalismo. Los pueblos del Estado de México, 1856-1876", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca, México, 2007.
- Shumway, Nicolas, *The Invention of Argentina*, University of California Press, California, 1991.
- Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, Austin, 1979.
- Tamayo, Jorge L., *Epistolario de Benito Juárez*, FCE, México, 1957.
- Thomson, Guy P.C., "Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philharmonic Corps, and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88", *Journal of Latin American Studies*, 22, 1990, pp. 31-68.
- , "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", *Bulletin of Latin American Research*, 10, 1991, pp. 265-292.
- Traffano, Daniela, "'La creación y vigilancia de las escuelas municipales continuará a cargo de las autoridades...'. Ciudadanía, escuela y ayuntamiento. Oaxaca, siglo XIX", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*, UABJO, Oaxaca, México, 2007, pp. 69-90.
- Tutino, John, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Vázquez Mantecón, Carmen, *Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura (1853-1855)*, FCE, México, 1986.
- Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, UNAM, México, 1997
- , "La Constitución de 1857 y el golpe de Estado de Comonfort", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 27, julio-diciembre de 2001, pp. 53-81.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

Hemeroteca Pública de Oaxaca:

La Victoria

Tomo iv, Oaxaca, núm. 60, 28 de enero de 1864; núm. 66, 18 de febrero de 1864; núm. 71, 6 de marzo de 1864, núm. 89, 6 de mayo de 1864.

Tomo v, Oaxaca, núm. 28, 5 de agosto de 1864; núm. 29, 7 de agosto de 1864; núm. 35, 21 de agosto de 1864; núm. 48, 7 de octubre de 1864.

OTRAS REFERENCIAS

- BJDOCS 1, pp. 612-613, Gobernador a los gobernadores de departamentos, Oaxaca, 24 de enero de 1849.
- BJDOCS 2, pp. 250-252, Discurso del Sr. Gobernador al rendir la protesta ante el H. Congreso, Oaxaca, 21 de junio de 1857.
- BJDOCS 14, Juárez a los gobernadores, México, 3 de marzo de 1870.

IGLESIA CATÓLICA Y LEYES DE REFORMA.
LOS PROBLEMAS DEL MODELO DE IGLESIA CATÓLICA
EN EL SIGLO XIX

Francisco Morales

Mientras el Estado mexicano, a partir de la Independencia, dedicó, bajo la dirección del grupo liberal, considerable esfuerzo para definir su identidad como Estado laico, la Iglesia católica mexicana llegó a la segunda mitad del siglo XIX sin encontrar una doctrina teológica que le diera identidad en el mundo secularizado que se había hecho presente en casi todos los países del continente europeo y americano.¹ Esta afirmación podría resultar extraña pues los historiadores, tomando los escritos de los obispos contra las Leyes de Reforma como una expresión incuestionable de la doctrina católica sobre la Iglesia, encuentran incomprensible que tal identidad estuviera indefinida. Tal incomprensión parece justificada. Hay que aclarar, sin embargo, que la argumentación usada por los obispos en sus escritos no proviene de la reflexión teológica sobre la Iglesia, ya que esa reflexión es relativamente nueva, sino de las doctrinas de los juristas de la época. Se debe recordar que hasta el siglo XIX, más que una reflexión teológica sobre la identidad de la Iglesia católica, lo que prevaleció fue la apologética para defender tanto su autenticidad frente a las iglesias nacidas de las reformas protestantes, como su independencia ante los estados nacionales. Aunque parezca inconcebible, la naturaleza de la Iglesia católica es tema que sólo a partir del concilio Vaticano II (1962-1965) se está profundizando en la teología católica.²

¹ Sobre el desarrollo del liberalismo mexicano, véanse los clásicos Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México, UNAM, 1957, y Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.

² Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

Me parece que es importante señalar qué modelo de Iglesia católica resulta de los escritos del episcopado mexicano contra las Leyes de Reforma. Algunos textos aquí citados son, posiblemente, ya conocidos. Los presento porque revelan las corrientes del pensamiento católico que incentivaron una de las luchas más desgastantes de la historia moderna de México.

MUNDO SECULARIZADO E IGLESIA

Sin lugar a dudas el problema más difícil al que se enfrentó la Iglesia católica en el siglo XIX fue el de la secularización de la sociedad, ya que la organización institucional sobre la que estaba construida se originó en una sociedad sacralizada, la *res publica christiana* del medioevo, mejor conocida como cristiandad.

La desacralización de las realidades terrenas y la autonomía de los poderes civiles exigían que la Iglesia católica, al perder su lugar privilegiado en la sociedad, buscara un nuevo lugar en el sistema social. Esta situación daba la oportunidad para una reflexión sobre lo transitorio de los moldes sobre los que la Iglesia estaba organizada dentro de la sociedad. La abundante literatura eclesiástica de la época señala que tal reflexión no siguió esa ruta. Lo que en ella sobresale es, como ya se apuntó, la apologética para defender el monopolio religioso, espiritual, ético y cultural del que hasta entonces había gozado.

Cabe la pregunta: ¿cómo se podía fundamentar tal apologética en una sociedad que caminaba a grandes pasos hacia el secularismo y dejaba a la Iglesia católica en una situación precaria y totalmente desprotegida? El camino más seguro que encontró la Iglesia católica ante esa situación de precariedad fue el de resaltar la autoridad papal a niveles hasta entonces no conocidos. Como bien se sabe en la historia de la Iglesia católica, la configuración jurídica y el ejercicio concreto del oficio papal han tenido un notable desarrollo. Desde las ricas, pero equilibradas tensiones entre el obispo de Roma y los patriarcas de Oriente de los primeros siglos, hasta el gran crecimiento de la autoridad papal en el medioevo, crecimiento motivado por los enfrentamientos entre el Papa y el emperador en la lucha por la supremacía de poderes. De esa

época es la teoría, inaudita en la Iglesia antigua, de que el papado es “cabeza, fundamento, raíz, fuente y origen” de todo poder y autoridad en la Iglesia. Tal teoría, plasmada en el documento de Gregorio VII (1020-1085) conocido como *Dictatus Papae* y en otros decretos contemporáneos, fue la base en las relaciones de la cristiandad medieval. Su contraparte se encuentra en el conciliarismo, doctrina defendida por varios teólogos de los siglos XIV y XV que sostenía que la autoridad papal estaba bajo la de los concilios ecuménicos. A principios de la época moderna y en plena Contrarreforma empezó a aparecer, como centro de las discusiones teológicas sobre la Iglesia, la autoridad papal y el tema del magisterio infalible. Esta corriente tuvo su contrapeso en el galicanismo, febroniasmo, josefinismo, de los siglos XVII y XVIII que restaban autoridad a la Iglesia romana para darla a las iglesias nacionales. Aunque notables escritores católicos estuvieron a favor de esta última corriente, —Jacques Benigne Bossuet (1627-1704), entre otros—, su éxito estuvo limitado por comprometer la independencia de la Iglesia ante el poder político del Estado.³

Éste fue el camino que recorrió la autoridad papal hasta el siglo XIX. Se comprende así que ante la desorientación provocada entre los católicos por los cambios sociopolíticos de ese siglo se llegase a buscar como base firme de identidad la autoridad papal. Esta postura doctrinal llevó a la concepción de un modelo de Iglesia del todo desconocido en la patrística clásica. “Sociedad perfecta”, la llaman los canonistas de la época, adjudicando para ella una soberanía, como la de los Estados nacionales. La legitimación jurídica de esta soberanía eclesiástica la constituía el primado de jurisdicción del Papa. A esta legitimación jurídica la Iglesia católica añadía una legitimación teológica, a saber la infalibilidad doctrinal del Papa, con lo que la independencia de la Iglesia frente a cualquier otro poder se hacía totalmente absoluta.⁴

³ Sigo en este tema el interesante artículo de Hermann J. Pottmeyer, “Lo sviluppo della teologia dell’ufficio papale nel contesto ecclesiologico, sociale e ecumenico nel xx secolo”, *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 1990, pp. 5-63.

⁴ Pottmeyer, “Lo sviluppo della teologia”, pp. 17-18.

SOCIEDAD MEXICANA E IGLESIA:
IGLESIA CATÓLICA COMO “SOCIEDAD PERFECTA”

El modelo de Iglesia como “sociedad perfecta” encontró una gran acogida en el episcopado mexicano del siglo XIX. La trayectoria de este pensamiento no era muy larga. El modelo de “cristiandad” propuesto por algunos historiadores de la Iglesia, como Enrique Dussel, para describir la Iglesia del virreinato, no parece el más apropiado para entender la Iglesia en la sociedad novohispana.⁵ Hasta cierto punto los únicos que intentaron un proyecto parecido al de “cristiandad” medieval fueron los franciscanos, con su idea de la Iglesia indiana y *res publica indiana*,⁶ proyecto que ni las autoridades eclesiásticas de Nueva España, ni los reyes españoles podían aceptar ya que a uno y otro les quitaba poder. Probablemente el modelo más apropiado para la Iglesia novohispana, como lo ha señalado Charles Haring, es el de Iglesia nacional que en virtud de las interpretaciones del Real Patronato convertía a la Iglesia en una rama más del gobierno virreinal.⁷

No resulta, por lo mismo, incomprensible que la Iglesia católica en México, tan pronto como terminó el periodo colonial, buscara su independencia del Estado. Esta postura la expresan con mucha claridad los cabildos eclesiásticos desde los primeros años de la vida nacional, ante los proyectos de mantener, por parte del Estado mexicano, la misma participación en los asuntos eclesiásticos que se había tenido en el periodo virreinal. Durante el virreinato, aun cuando no faltaron los enfrentamientos con la autoridad real, la Iglesia católica nunca puso en duda la legitimidad de tal participación del Estado, ya que estaba sancionada por una concesión de la autoridad pontificia conocida como Real Patronato. A partir de la independencia, la actitud de los eclesiásticos mexicanos sobre este tema dio un cambio notable. Frente a los proyectos del Congreso mexicano de asumir, como heredero natural, los dere-

⁵ Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, IEPAL, 1967.

⁶ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

⁷ Cfr. Alberto de la Hera “Patronato y el Vicariato regio en Indias”, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, BAC, 1992, I, pp. 64-79.

chos del patronato español y, sobre todo, frente a las propuestas de reformas eclesiásticas aprobadas en los congresos locales, el clero mexicano respondió con un argumento que no se encuentra en el periodo colonial, a saber: la soberanía de la Iglesia católica. Ejemplo de esta argumentación es la respuesta que en 1826 dio el gobernador del cabildo catedral del obispado de Guadalajara, José Miguel Gordo, a los primeros intentos de implementar el patronato en los nombramientos de los miembros del cabildo: “La autoridad suprema de la Iglesia que no conoce superior sobre la tierra, tan soberana en su línea como la civil en las cosas temporales, no puede ser coartada por potestad alguna ni se le puede privar del derecho de elegir libremente los sujetos que juzgue más a propósito para los diversos destinos eclesiásticos”.⁸

Como se notará, el posicionamiento de la idea de soberanía de la Iglesia católica en sus asuntos se ve aquí ya bien claro. Este concepto, sin embargo, no tenía una larga historia. Sus orígenes parecen remontarse a la segunda mitad del siglo XVIII, época en la que el canonista austriaco Franciscus Rautenstrauch († 1785) empezó a aplicar la idea de “sociedad perfecta” a la Iglesia. Pese a lo reciente de su aparición, la idea se difundió rápidamente en los manuales de derecho canónico del siglo XIX.⁹ Cuando los obispos mexicanos se enfrentan a las Leyes de Reforma ésta ya aparece como doctrina común de todos ellos. No tengo a la mano los textos del episcopado europeo de la época, pero me temo que las ideas del episcopado mexicano son mucho más radicales que las de sus colegas del otro lado del océano. Escribían los obispos en 1859:

La Iglesia es una sociedad independiente. El Estado también lo es. Pero ambos no son absolutamente independientes sino que ambos dependen de Dios. Él está sobre ellos. Siendo pues dependientes de Dios, así

⁸ José Miguel Gordo, *Exposición del señor gobernador de la Mitra sobre la exclusiva concedida al gobierno*, Guadalajara, Imprenta de Urbano Sanromán, 1826, p. 8. Este tema lo he tratado más ampliamente en *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, SepSetentas, 1975, pp. 98-135.

⁹ Patrick Grandfield, “Auge y declive de la ‘Societas perfecta’”, *Concilium. Revista Internacional de teología*, 177, 1982, pp. 10-19.

la Iglesia como el Estado, claro es que ambas instituciones poseen la independencia y soberanía para gobernarse conforme a la ley divina, tienen deberes mutuos que llenar, y por lo mismo, ni el ser la Iglesia independiente y soberana la exonera del cargo de prestar aquella cooperación que conduce a la conservación del orden público y cumplimiento de las leyes, ni el ser el Estado independiente de la Iglesia relaja las obligaciones del gobierno temporal, consiguientes a los derechos de la verdad, de la religión católica y de la Iglesia.¹⁰

Desde esta línea de pensamiento los obispos argumentaban que, puesto que las leyes eclesiásticas eran parte de la ley de Dios, sujetarlas al Estado equivaldría a sujetar a leyes humanas la suprema autoridad de Jesucristo. Tal argumento es usado por monseñor Colina y Rubio:

Pues bien, en vista de tan sencilla como indisputable doctrina, tenemos por precisión que inferir una de dos cosas necesariamente. O ese poder y plenitud de potestad que se halla en la Iglesia y del mismo Hijo de Dios vivo, es libre, soberano e independiente, o que la suprema autoridad de Jesucristo, que es divina y la misma que tiene Dios sobre cielos y tierra por ser el mismo Dios, tendrá que sujetarse a las potestades de este mundo, que por altas que se supongan, son y serán siempre humildes criaturas suyas.¹¹

Para los obispos, el centro de la polémica no se encontraba en el campo político, sino en el campo celestial. Así, la defensa de los privilegios eclesiásticos no era una defensa de derechos personales, sino de derechos que tenían su origen en Dios. Decía monseñor Colina en relación con la Ley Juárez:

¹⁰ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *et al.*, *Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los illmos. Señores arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y Potosí y el sr. Francisco Serrano, en defensa del clero y de la doctrina católica en ocasión del manifiesto y los decretos expedidos por el sr. Lic. D. Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12 y 23 de Julio de 1859.* México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859, p. 22.

¹¹ Carlos María Colina y Rubio, *Quinta carta pastoral a todos sus diocesanos a 8 de junio de 1856, sobre la independencia, soberanía y libertad de la Iglesia*, Chiapas, 1856, p. 9.

... por mi parte, desde luego habría dispuesto lo pedido por V.E. como lo he hecho y hago con todas las disposiciones legales que emanan de las autoridades constituidas, pues antes como eclesiástico particular, y ahora como prelado de la Iglesia de Chiapas, mi parte ha sido y es el principio general de acatar, obedecer y cumplir las leyes que establece la autoridad temporal en la órbita de sus atribuciones, en todo lo que sea de su resorte y jurisdicción.¹²

Mas en cuanto a los asuntos de derecho eclesiástico, afirmaba que se encontraba limitado por los mismos cánones, de modo que se sentía: "... obligado por mis juramentos, estrechado por mi conciencia, sin la libertad para elegir lo que no debe gozar, sin derecho para renunciar a lo que no es mío, sin la facultad para mandar o permitir que lo hagan mis súbditos, sin un poder en suma para suplantar las leyes de Dios a las de la autoridad temporal".¹³

Es el mismo argumento que se encuentra en las respuestas del arzobispo de México, Lázaro de la Garza, al ministerio de Justicia al tratar sobre la supresión del fuero eclesiástico, argumento que se repite en innumerables ocasiones no sólo en relación con el fuero, sino también en relación con la ley de desamortización. Monseñor Labastida, al recibir el decreto sobre intervención de bienes de su diócesis por haber ayudado económicamente a los rebeldes en contra del gobierno, después de explicar su conducta, afirma: "Si no obedezco seré odiado de los hombres y sufriré en lo temporal quizá las mayores penas, pero si desprecio los cánones, si olvido la obligación, como obispo y como cristiano mereceré caiga sobre la divina indignación y los suplicios eternos".¹⁴

El tema de la soberanía que se encuentra en el centro de la polémica llevó al episcopado mexicano a recurrir al derecho internacional para solucionar sus disputas con el Estado. Considerando a la Iglesia católica

¹² Carlos María Colina y Rubio, *Cuarta Instrucción Pastoral*, Chiapas, Imprenta de Chiapas, 1856, p. 5.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Antonio Pelagio Labastida y Dávalos, *Presentación del illmo. Sr. obispo de Puebla pidiendo se derogue el decreto sobre intervención de los bienes eclesiásticos en aquella diócesis y contestación del exmo. Sr. ministro de Justicia*, México, Imprenta de V. García Torres, 1856.

como sociedad soberana e independiente, sus derechos tenían carácter común y privativo, afirmaban los obispos, sobre el que el Estado mexicano no podía directamente intervenir, sino por medio del derecho de gentes, o sea por un acuerdo internacional de sociedad soberana a sociedad soberana. Según esta línea de pensamiento, la exención de los eclesiásticos de la jurisdicción secular en los negocios o causas criminales y civiles, pertenecía al derecho de gentes. Tal derecho, añadían, establece las relaciones entre las diversas sociedades cuya independencia y soberanía han sido reconocidas, como sería el caso de la Iglesia católica en México. Así, los ministros de la Iglesia son considerados por monseñor Labastida como plenipotenciarios de la sociedad Iglesia, cuyas causas, civiles y criminales, debían sujetarse a los acuerdos entre ambos gobiernos: “En México tales reglas existieron en un principio por pacto expreso, después por pacto tácito, pero como sea, pertenecen al derecho de gentes convencional y consuetudinario. Para que el gobierno destruya este pacto de gentes sería preciso que la Iglesia no fuera una sociedad soberana o que en ella su cabeza mereciera menos que la república de Guatemala”.¹⁵

Por cierto que la postura del Vaticano, aunque firme en los derechos eclesiásticos, parecía menos tajante que la de los obispos mexicanos. En el último encuentro del ministro Montes con el secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Jacobo Antonelli, aparece que ésta se hallaba dispuesta a entrar en arreglos con México siempre que se permitiese a la Iglesia la administración de bienes raíces y no se privara al clero de sus derechos ciudadanos. Las negociaciones, sin embargo, no pudieron continuar porque a los pocos meses cayó el gobierno liberal y entró el conservador.¹⁶

¹⁵ Antonio Pelagio Labastida y Dávalos, *Carta pastoral manifestando a sus diócesanos la contestación que dio en 29 de noviembre de 1855 al exmo. Sr. ministro de justicia y negocios eclesiásticos protestando los artículos 42, 44 y 4º. De los transitorios de la ley expedida en 22 del mismo sobre administración de justicia en la parte relativa al fuero eclesiástico*. México, Imprenta de Rivera, 1855.

¹⁶ Interesante información sobre este tema se encuentra en el Archivo General de la Nación. Véase t. 62.

HACIA UNA VISIÓN EPISCOPAL
DE LA SOCIEDAD Y EL LIBERALISMO

Como nos damos cuenta por los textos anteriores, la línea de pensamiento del episcopado no daba lugar a una sociedad laica. El grupo liberal, por el contrario, después de los primeros intentos de hacer del Estado mexicano el heredero natural del Real Patronato, optó por hacer una sana separación liberando al Estado de sus compromisos con los asuntos eclesiásticos, limitando la intervención de la Iglesia en asuntos civiles y promoviendo la libertad religiosa. Así lo afirma Ponciano Arriaga, uno de los ideólogos más talentosos del grupo liberal, en la presentación que hizo al congreso constituyente de 1857:

Graves dudas ocurrieron a la comisión al discutir la libertad otorgada a todos los habitantes del país en el ejercicio de ciertos derechos que pudieran interesar la seguridad de la República. La igualdad ante la ley, y por consecuencia, la abolición de fueros y prerrogativas especiales; la libertad religiosa compatible con el estado del país, la seguridad personal, las garantías en todo procedimiento del orden criminal y las relativas al derecho de propiedad no podían menos de ser acordados a todos los hombres nacionales y extranjeros que estuviesen dentro del territorio mexicano. Sin el pleno ejercicio de estos derechos, la palabra sociedad no tiene sentido, las relaciones mutuas de los asociados o se confunden y se embrollan, o entran en colisiones funestas, en rivalidad y discordias peligrosas, con mengua del honor y del decoro de un país. Si México aspira al título de pueblo civilizado; si no quiere aislarse de los otros pueblos de la tierra, formando una familia aparte, con sus leyes privativas y mezquinas, con sus preocupaciones insensatas, es indispensable que considere como hermanos iguales y semejantes a todos los individuos de la especie humana, sin más condición que el respeto justo y debido a los deberes que naturalmente se derivan de esos mismos derechos.¹⁷

¹⁷ Tomo este texto de Isidro Antonio Montiel y Duarte, *Derecho Público Mexicano*, 4 vols., México, Imprenta del Gobierno, 1871, iv, p. 54.

La Iglesia católica, por el contrario, con la pluma de uno de sus más distinguidos obispos del momento, Clemente de Jesús Munguía, señalaba que una sociedad que no estuviera dirigida por la religión católica no podía subsistir porque “lo político y lo católico son ideas paralelas y han de marchar siempre unidas, quiérase o no, porque el movimiento de las ideas y la fuerza expansiva de las cosas son independientes de la voluntad humana”.¹⁸ Así, la sociedad moderna, pluralista, tolerante, laica ni siquiera podía presentarse a discusión porque su establecimiento no dependía de la libre voluntad humana. La sociedad, por naturaleza, estaba determinada a ser religiosa y católica. Argüía el obispo de Michoacán: “A pesar de la lucha de doctrinas, del debate de las opiniones, del choque de los intereses, de la pluma, de la sangre, el mundo continúa su antigua irresistible marcha mostrándose en sus dos colosales dimensiones, católico y político”.¹⁹

La idea de “lo católico y lo político” sigue aquí una línea de argumentación muy parecida a la que se encuentra entre los clérigos realistas que defendían el “trono y altar”, en tiempos de la independencia;²⁰ en los dos ámbitos se trata de dos principios que preservan y defienden a la sociedad. Partiendo del concepto de que el mundo ha sido siempre religioso y ha buscado una organización social, argumenta monseñor Munguía que: “... la vocación de la sociedad moderna es precisamente la unidad política y universal, y por lo mismo todo aquello que conspira contra esa unidad política es un mal, así como todo aquello que se dirige a conservarla y estrecharla y fortalecerla es un bien”.²¹

Esta argumentación llevaba a la conclusión de que la unidad política de la sociedad estaba mejor basada en la doctrina católica que en los pactos libres. La separación del ámbito civil del religioso conducía a la destrucción de la unidad política, porque no hay mejores razones para obedecer o gobernar que las morales que impone la religión. Con una visión de la sociedad de esta naturaleza, un movimien-

¹⁸ Clemente de Jesús Munguía, *Dos cartas pastorales al venerable clero y fieles de su diócesis, transcribiendo la alocución pontificia de Nuestro Santísimo Papa Pío IX en el consistorio secreto de 26 de septiembre de 1859 y haciendo algunas reflexiones acerca de su contenido*. México, Imprenta de Segura, 1860, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁰ *Cfr.* Morales, *Clero y política*, p. 85.

²¹ Munguía, *Dos cartas pastorales*, p. 33.

to como el liberalismo, que precisamente trataba de destrabar la organización político-social del país de sus ataduras religiosas, resultaba para los obispos no sólo antirreligioso, sino antisocial.

Partiendo de este principio, el episcopado elaboró su propia interpretación del movimiento liberal, interpretación que se extendió en el mundo católico de la época y ha llegado hasta estos días dentro de los círculos eclesiásticos. En esta elaboración el liberalismo pierde su carácter de movimiento en busca de la reforma de la sociedad, y se convierte en el partido anticlesiástico que intenta acabar con la religión. En 1859, en una declaración de conjunto de los obispos de México, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, en nombre del episcopado resumía la historia del partido liberal en la siguiente forma:

Desde el momento mismo en que tocó a su plenitud la realización feliz de nuestra independenciamos de nuestra patria, empezó a formarse entre nuestros mismos compatriotas, por la más lamentable desgracia, un partido anticlesiástico, aunque disfrazado por entonces, que infiltrando en el seno de la sociedad insensiblemente el veneno de las falsas doctrinas, preparó la terrible crisis que hoy amenaza igualmente con una desaparición completa del territorio mexicano a la religión y a la nacionalidad.²²

Dentro de este marco interpretativo todo proyecto de cambio realizado en los años anteriores a la Constitución del 57 era, según los obispos, un intento velado bajo apariencias políticas de destruir la religión. Así, para el episcopado la lucha social anterior a la guerra de Reforma, "... tomó un carácter, al parecer exclusivamente político, pero siempre llevaba en el fondo los elementos de una lucha religiosa, sucediendo por lo mismo que cada época de la historia de nuestras revoluciones sociales diese una página más a las persecuciones".²³

²² Lázaro de la Garza y Ballesteros, *et al.*, *Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los illmos. Señores arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y Potosí y el sr. Francisco Serrano, en defensa del clero y de la doctrina católica en ocasión del manifiesto y los decretos expedidos por el sr. Lic. D. Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12 y 23 de Julio de 1859.* México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.

²³ *Ibid.*

Este carácter encubierto del movimiento desaparece y se manifiesta a pública luz con la revolución de Ayutla, en la que el grupo liberal, apenas triunfante, “dejó ver sus horribles intentos que llenaron de consternación a todos los verdaderos católicos. El partido antirreligioso arrojó todos sus disfraces y el gobierno mismo entronizado en consecuencia de la revolución triunfante mostró desde luego que revivía de lleno la inspiración y el influjo de los más exaltados partidarios”.²⁴

Las Leyes de Reforma de 1859 son así, de acuerdo con esta interpretación, sólo el golpe definitivo de los liberales contra la religión y la sociedad:

Las tendencias [del grupo liberal] muy disfrazadas al principio, más perceptibles en seguida, manifestadas después y descaradas al fin, han sido no precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la convivencia que no se ha llamado universal sino porque deja un campo libre para sus extravíos a todas las pasiones.²⁵

Se podría pensar que esta forma de interpretar el movimiento liberal se da al momento en el que se realiza la reforma más radical al publicarse las leyes de nacionalización de bienes eclesiásticos, supresión de órdenes religiosas y secularización de la sociedad en 1859. Pero no es así; ya desde antes, al aprobarse la Constitución en 1857, de tendencias reformistas bastante moderadas, el obispo de Chiapas, Carlos María Colina y Rubio, no dudaba en calificarla de “impía, antieclesiástica e irreligiosa”. En respuesta a una carta del gobernador de Chiapas que lo había expulsado del Estado por no permitir que se jurara la Constitución, afirmaba el obispo:

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

Quiere [el Gobernador] también hacernos creer lo que realmente es imposible, lo que no ha sido ni puede ser, lo que de ningún modo podrá jamás llegarse a demostrar ni persuadir, cual es el que no existe, ni haya pasado hasta ahora entre nosotros, lo que de hecho y por desgracia ha existido, existe aún, y todos lastimosamente estamos viendo, y son las leyes impías, anticlesiásticas e irreligiosas, que desde el año de 1856 a esta parte, se han dado en la República Mexicana, y cuyas leyes, para mayor vergonzosa demostración fueron últimamente sancionadas como artículos fundamentales, en la más que gentilica Constitución de 1857 que casi vino a proscribir en lo absoluto de nuestra sociedad al mismo Dios.²⁶

Esta postura de la jerarquía eclesiástica hacía imposible el mínimo acercamiento para entablar un diálogo. Al desatarse la guerra civil entre conservadores y liberales, la solución para los obispos no estaba en llegar a un acuerdo entre los grupos en conflicto, sino en volver la sociedad a Dios. Así lo exponía monseñor Munguía en un sermón predicado en la Basílica de Guadalupe el 29 de agosto de 1860:

¿Quién dará la paz a México? ¿Acaso la guerra, los triunfos, las armas? No, señores: la victoria humilla y despecha, reserva profundos resentimientos en lo más íntimo del corazón. ¿Acaso la encontraremos en la combinación de intereses capaz de conciliar los ánimos divididos? Tampoco: los intereses puramente materiales cuando no están fundados en los intereses morales y garantidos por la justicia eterna, podrán dar una tregua pero no una paz. ¿Acaso por último, esperaremos tan precioso bien de las hábiles combinaciones y acertadas medidas de la alta política? Señores, la política es una ciencia vasta, pero dentro de un círculo reducido; dilatad las dimensiones y la veréis perderse. Tal vez me explico así por ser una ciencia que yo no poseo, pero esto no me inquieta, porque no necesito tal ciencia, ni por el lugar en que hablo, ni para el objeto que me ocupa.²⁷

²⁶ Carlos María Colina y Rubio, *Decimacuarta instrucción pastoral a todos sus diocesanos a 8 de diciembre de 1858, en justa defensa de los falsos cargos y graves imputaciones hechas por la autoridad temporal a su novena pastoral anterior*, Guatemala, 1859.

²⁷ Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que en la insigne y nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe predicó el 29 de agosto de 1860*, México, Imprenta de M. Villanueva, 1860.

Concluía su sermón señalando que la paz sólo se podía encontrar con la vuelta de la sociedad a Dios, pues la guerra que sufría el país no tenía como causa ni el Plan de Ayutla de los liberales, ni el de Tacubaya de los conservadores, sino haber sustituido el pensamiento de Dios con el del hombre.

Se puede uno preguntar qué tan extendida dentro del clero fue esta postura de los obispos. En general, los historiadores eclesiásticos dan por asentado que este pensamiento fue unánime entre todos los eclesiásticos.²⁸ Es muy probable que así haya sido, sobre todo teniendo en cuenta que el sentir general de la Iglesia de esa época condenaba los principales postulados del liberalismo. El papa Pío IX en su encíclica *Cuanta cura* (8 diciembre de 1864) incluía una lista de 80 propuestas inaceptables a la Iglesia, entre las que se encontraban las siguientes:

55. La Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia

77. En nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos.

78. La ley en algunas regiones católicas [puede proveer] que los hombres que allá inmigran puedan públicamente ejercer su propio culto cualquiera que fuere.

79. ... Es falso que la libertad civil de cualquier culto, así como la plena potestad concedida a todos de manifestar abierta y públicamente cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y espíritu de los pueblos y a propagar la peste del indiferentismo.

80. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.²⁹

Con estas declaraciones, la postura del papado excluía cualquier posibilidad de entendimiento entre católicos y liberales. Llama por lo

²⁸ Cfr. José Bravo Ugarte, *Historia de México*, 3 vols., México, Editorial Jus, 1962, iii, p. 236.

²⁹ Tomo el texto de la colección editada por Enrique Denzinger en *Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Editorial Herder, 1955, pp. 412-413.

mismo la atención que se hayan dado casos, aunque aislados, de eclesiásticos que muestran una apertura a las ideas del liberalismo. Así, en 1859, Mario Saldaña, predicando un sermón sobre la Independencia de México, defendía las instituciones republicanas con las siguientes ideas:

Esta organización [política] parece tener su tipo en la naturaleza misma, porque es la más conforme con la naturaleza misma, porque es la más conforme con la conciencia que el hombre tiene de su dignidad, porque es la más propia para proteger nuestra libertad civil, nuestra libertad política y para establecer y afianzar la igualdad y fraternidad que prescribe el evangelio. Nosotros somos libres porque somos republicanos.³⁰

Más interesante que este sermón es el folleto que un párroco de Jalisco (anónimo) escribió en 1857 sobre la licitud de absolver a los penitentes que habían prestado juramento a la Constitución. De acuerdo con las instrucciones de los obispos, los católicos del país tenían prohibido jurar la Constitución y aquellos que lo hicieran no podían recibir la absolución sacramental a no ser que se retractaran de su juramento. El autor de este folleto sostiene que no es necesaria ninguna retractación para recibir la absolución, y que en la práctica varios sacerdotes, de los que él dice conocer al menos una docena, compartían este modo de actuar en el sacramento de la confesión.³¹

El discurso argumentativo de este folleto es más avanzado que el del sermón. En él se señala que los obispos en sus decisiones están sujetos a errar siempre que no se acojan a una doctrina unánimemente aceptada por la Iglesia. Tal error puede venir no sólo por ignorancia, sino aun por malicia, como sucedió en el caso de las guerras de Independencia. Por esta razón el autor de este escrito dice no sentirse obligado a prestar una obediencia ciega al mandato de los obispos, como éstos lo exigían, en relación con el juramento de la Constitución. No niega en manera absoluta la obediencia a los obispos. Sólo sostiene que éstos

³⁰ Mario Saldaña, *Sermón político-religioso con motivo de la Independencia de México en 16 de septiembre*, México, 1859.

³¹ *Caso de conciencia sobre el juramento constitucional. Carta de un párroco jalisciense que disipa las dudas de otro sacerdote con motivo de la pastoral expedida por el illmo. Sr. obispo de Guadalajara, en 8 de julio de este año*, México, Imprenta de V.G. Torres, 1857.

merecen obediencia según las razones en las que se apoyen. Bajo esta premisa argumenta que, puesto que la licitud del juramento es un punto discutible no decidido por la autoridad suprema de la Iglesia, era posible absolver a los que habían jurado la Constitución. En cuanto a los artículos controvertidos como el 13 o el 123, en el que se legislaba sobre los fueros eclesiásticos y la intervención del Estado en materias eclesiásticas, sostiene que en cuanto a los fueros, éstos eran privilegios concedidos por la autoridad civil y por tanto no se necesitaba ir a Roma para suprimirlos, y en cuanto a la intervención estatal, se entiende ésta en relación con “los actos de disciplina que miran al orden público”, y como tal “siempre ha estado y debe estar bajo la intervención del soberano, único responsable de su conservación”. Afirma que la Constitución no intenta “dividir la Iglesia en inmaterial (interna) y material (externa) [para] apropiarse esta última disciplina, sino que por disciplina externa considera las acciones mixtas que son a un mismo tiempo civiles y eclesiásticas, como los matrimonios y otras que miran al orden público, principalmente en un país en donde la religión y sus preceptos tienen fuerza de ley civil”.³²

Puede ser que estos conceptos hayan sido sostenidos por un grupo reducido de clérigos. Como quiera que sea, son indicios de una línea de pensamiento, ya presente en las polémicas sobre el liberalismo entre los católicos de Europa, y que desafortunadamente no tuvo continuadores en los años restantes del siglo XIX.³³

BIBLIOGRAFÍA

Caso de conciencia sobre el juramento constitucional. Carta de un párroco jalisciense que disipa las dudas de otro sacerdote con motivo de la pastoral expedida por el illmo. Sr. obispo de Guadalajara, en 8 de julio de este año, México, Imprenta de V.G. Torres, 1857.

Colina y Rubio, Carlos María, *Cuarta Instrucción Pastoral*, Chiapas, Imprenta de Chiapas, 1856.

³² *Ibid.*, pp. 11-12.

³³ Giuseppe Martina, “La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la Iglesia”, *Concilium*, 67, 1971, pp. 104-139.

- , *Quinta carta pastoral a todos sus diocesanos a 8 de junio de 1856, sobre la independencia, soberanía y libertad de la Iglesia*, Chiapas, 1856.
- , *Decimacuarta instrucción pastoral a todos sus diocesanos a 8 de diciembre de 1858, en justa defensa de los falsos cargos y graves imputaciones hechas por la autoridad temporal a su novena pastoral anterior*, Guatemala, 1859.
- De la Garza y Ballesteros, Lázaro, et al., *Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los illmos. Señores arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y Potosí y el sr. Francisco Serrano, en defensa del clero y de la doctrina católica en ocasión del manifiesto y los decretos expedidos por el sr. Lic. D. Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12 y 23 de Julio de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.
- De la Hera, Alberto, “El Patronato y el Vicariato regio en Indias”, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, BAC, 1992, I, pp. 64-79.
- Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, IEPAL, 1967.
- Gordoa, José Miguel, *Exposición del señor gobernador de la Mitra sobre la exclusiva concedida al gobierno*, Guadalajara, Imprenta de Urbano Sanromán, 1826.
- Grandfield, Patrick “Auge y declive de la ‘Societas perfecta’”, *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 177, 1982, pp. 10-19.
- Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.
- Labastida y Dávalos, Antonio Pelagio, *Carta pastoral manifestando a sus diocesanos la contestación que dio en 29 de noviembre de 1855 al exmo. Sr. ministro de justicia y negocios eclesiásticos protestando los artículos 42, 44 y 4º. De los transitorios de la ley expedida en 22 del mismo sobre administración de justicia en la parte relativa al fuero eclesiástico*, Imprenta de Rivera, México, 1855.
- , *Presentación del illmo. Sr. obispo de Puebla pidiendo se derogue el decreto sobre intervención de los bienes eclesiásticos en aquella diócesis y contestación del exmo. Sr. ministro de Justicia*, México, Imprenta de V. García Torres, 1856.
- Martina, Giuseppe, “La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la Iglesia”, *Concilium, Revista Internacional de teología*, 67, 1971, pp. 104-139.
- Montiel y Duarte, Antonio, *Derecho Público Mexicano*, 4 vols., México, Imprenta del Gobierno, 1871.
- Morales, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834) Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, SepSetentas, 1975.

- Munguía, Clemente de Jesús, *Dos cartas pastorales al venerable clero y fieles de su diócesis, transcribiendo la alocución pontificia de Nuestro Santísimo Papa Pío IX en el consistorio secreto de 26 de septiembre de 1859 y haciendo algunas reflexiones acerca de su contenido*, México, Imprenta de Segura, 1860.
- , *Sermón que en la insigne y nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe predicó el 29 de agosto de 1860*, México, Imprenta de M. Villanueva, 1860.
- Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Pié-Ninot, Salvador, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Pottmeyer, Hermann J., “Lo sviluppo della teologia dell’ufficio papale nel contesto ecclesiologico, sociale e ecumenico nel xx secolo”, *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 1990, pp. 5-63.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México, UNAM, 1957 y Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.
- Saldaña, Mario, *Sermón político-religioso con motivo de la Independencia de México en 16 de septiembre*, México, 1859.

LIBERALISMO Y RELIGIÓN: ¿CONCEPTOS CONTRAPUESTOS?

Rubén Ruiz Guerra

Ruth Guerra Vinton, 1926-2009, *in memoriam*

Proclamando los luminosos y fecundos principios de libertad religiosa y de perfecta independencia entre las leyes y los negocios eclesiásticos, la Reforma hizo lo que en este ramo importantísimo era más difícil y más urgente; y no se limitó a eso, porque desentrañó de aquellos principios muchas consecuencias de práctica y muy útil aplicación.

CIRCULAR QUE ACOMPAÑA A LA LEY DE LIBERTAD RELIGIOSA,
4 de diciembre de 1859

1. INTRODUCCIÓN

Una de las aportaciones más importantes que el liberalismo mexicano decimonónico hizo a la vida del país fue su política eclesiástica. Esto es un hecho que no parecería requerir argumentación. Muchas de las medidas tomadas por esos liberales implicaban a las instituciones religiosas; muchas de las consecuencias de su política fueron cuestionadas desde el ámbito eclesiástico; muchas de las reacciones, contemporáneas o posteriores, que suscitaron sus políticas estuvieron marcadas por la posición respecto de las iglesias de quien las sustentaba. De tal manera, tanto nuestra memoria histórica como los textos sobre ese movimiento ideológico-político, al igual que los estudios sobre el momento histórico en que se concretó su proyecto de nación, hacen referencia a su política relativa a la Iglesia y sus instituciones. Las interpretaciones historiográficas

ficas más aceptadas sobre el papel histórico de ese movimiento hablan de ella como un elemento característico, tal vez definitorio. Desde que José María Vigil escribió su introducción al quinto volumen de *México a través de los siglos*, hasta la redacción de los trabajos de Jesús Reyes Heróles y de Charles Hale, el estudio de los aportes institucionales, las fuentes de inspiración teórica y/o las consecuencias de las medidas liberales relativas al papel que las instituciones eclesiásticas debieran tener en la vida nacional está presente. Lo mismo ha pasado con los estudios del derecho constitucional de México.

Llama la atención que en ese tipo de interpretaciones no parece haber un cuestionamiento particularmente significativo a esa política. Si bien existe una vertiente crítica de interpretación de la Reforma, ésta había sido asociada directamente con la cosmovisión religiosa católica. Ha sido hasta los últimos años cuando dentro del ámbito de la historiografía profesional se ha desarrollado un revisionismo que ha llevado a cuestionar varios elementos de la política liberal decimonónica en relación con las instituciones eclesiásticas. Se han objetado desde el sentido histórico de las medidas tomadas hasta la intencionalidad de los individuos que tomaron las decisiones, pasando por la pertinencia de sus planteamientos. Resalta también, en este sentido, la recuperación de la visión de quienes sufrieron las consecuencias o confrontaron las medidas reformistas.

Quedan, sin embargo, todavía muchas dudas y rincones oscuros acerca de la naturaleza, alcances y papel que, en el esquema de creación de un proyecto nacional, tuvo ese enorme esfuerzo transformador de la sociedad mexicana. Saltan a la vista, en primer lugar, las que se consideran contradicciones en los planteamientos de “los liberales”. Una de ellas, muy notoria, se dice, la invocación a Dios en un documento constitucional que argumenta su legitimidad a partir de la soberanía del pueblo. Otras más, las muchas expresiones de personalidades como Benito Juárez y otros invocando la voluntad de Dios para explicar eventos que vivían. Pero, y más allá de esos aspectos que pueden ser considerados hasta cierto punto “menores”, es pertinente preguntarse si esta política eclesiástica respondía o se fundamentaba en una “política religiosa”, es decir de una política dirigida a transformar o eliminar la manera en que se cree en una divinidad y se actúa con el fin de hacerla presente en la vida de la sociedad y de los individuos que la conforman. Vistas

con detenimiento, algunas de las medidas tomadas por “los liberales” parecen tener claras implicaciones en cuanto a la búsqueda de reorientar las prácticas de la fe de los mexicanos. Ahora bien, si muchas de las medidas “liberales” de política, de política económica y de política social partieron de un concepto de “lo humano” novedoso, no se han hecho, todavía, estudios sobre la existencia de una “antropología filosófica” del liberalismo decimonónico. Su concepto de ser humano; las capacidades morales que se le atribuyen o reconocen; su lugar en un orden reconocido o aceptado de la sociedad; sus mecanismos y recursos para regular su acción individual dentro de lo social, más allá de la norma jurídica, son aspectos sobre los que todavía es indispensable estudiar más. De tal manera, comprender su concepto de religión y la política desarrollada en esa materia se dificulta. Se pueden, apenas, esbozar algunas ideas que permiten dar luz sobre la política religiosa que se habría de desarrollar en la segunda mitad del siglo XIX.

2. EL PROGRAMA LIBERAL

El 7 de julio de 1859, en Veracruz, Ver., un grupo de hombres que argumentaban tener “la honra de personificar como Gobierno...” algo que denominaban la causa “... de los buenos principios”, lanzó un *Manifiesto* para presentar a la nación sus “pensamientos... para curar los males que afligen a la sociedad”.¹ Este documento, argumentaban, no era un plan político como los muy numerosos que ya se habían emitido en la historia del país, ni era una mera expresión de buenos deseos. Ese manifiesto “No [era], sostenían sus autores, la bandera de una de esas facciones que en medio de las revueltas intestinas aparecen en la arena política para trabajar exclusivamente en provecho de los individuos que la forman...”. Por el contrario era, decían “... el símbolo de la razón, del orden, de la justicia y de la civilización, a la vez que expresión franca y genuina de las necesidades de la sociedad”.² El texto era, en reali-

¹ Manifiesto que expidió “el Gobierno Constitucional de la Nación”, 7 de julio de 1859, p. 17, en <http://www.bicentenario.gob.mx/dbb/dbdbpdf/Leyes_de_Reforma.pdf>, consultada el 3 de octubre de 2009.

² *Ibid.*, p. 52.

dad, la síntesis de un programa de gobierno que, en la enorme mayoría de sus partes, llegó a convertirse en realidad en un lapso de 40 años. Sus redactores, Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo y Manuel Ruiz, eran miembros de una generación que ha pasado a la historia como la autora de un cambio fundamental en la vida del país. Ellos, representantes de “lo que se hacía llamar el partido *liberal* de la república...”,³ formaron parte de ese grupo de mexicanos que marcó un antes y un después en la vida de México; eran miembros de un grupo de mexicanos que, si hemos de creer a la expresión de Antonio Caso recogida por Daniel Cosío Villegas, parecían gigantes por lo ambicioso de su proyecto para la nación, por los alcances que dieron a su acción, y, por qué no decirlo, por la estatura moral que alcanzaron.

Las propuestas que llegaron a articular abarcaban prácticamente todos los ámbitos de la vida pública del país. En ese manifiesto se pueden encontrar delineadas acciones a realizar en materia de garantías individuales, de gobierno, de instrucción pública, de seguridad, de justicia, de economía, de fiscalidad, de obra pública y de relaciones exteriores. Importante es mencionar que, como trasfondo a todas ellas, planteaba la necesidad de lograr “una reforma del ser social y administrativo de la nación” para eliminar “los diversos elementos de despotismo, de hipocresía, de inmoralidad y de desorden que” no permitían que se “arraigarán en la Nación”,⁴ de manera sólida y completa, los buenos principios, los cambios que le eran indispensables.

El momento en que se expidió ese programa era, por decir lo menos, dramático. El gobierno constitucional estaba enfrascado en una guerra que parecía desesperanzada. A pesar de la certeza que esos hombres pudieran tener del infalible triunfo final de su causa, en ese momento sólo podían, “... consolarse... con la convicción de haber hecho lo que estaba de su parte para lograrlo...”.⁵ Por tal razón, las acciones de largo plazo que se planteaban estaban inmersas en razones e ideas que respondían a la circunstancia inmediata. Y ésta era la guerra, “el motín”, decían ellos, que era apoyado “únicamente en la protección del alto clero y en la fuerza de las bayonetas que tienen a sus

³ *Ibid.*, p. 52, cursivas nuestras.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

órdenes”.⁶ Por tal razón, las primeras medidas que proponían iban dirigidas específicamente contra las bases del poder que sustentaban a ese clero interesado solamente, decían ellos, en “... conservar los intereses y prerrogativas que heredó del sistema colonial, abusando escandalosamente de la influencia que le dan las riquezas que ha tenido en sus manos y del ejercicio de su sagrado ministerio...”. Su idea era “... despojar de una vez a esta clase de elementos que sirven de apoyo a su funesto dominio”.⁷

Para alcanzar tal fin, consideraban necesarias algunas medidas como la desaparición de corporaciones del clero regular secularizándolo; extinguir las cofradías, archicofradías, hermandades y en general todas las corporaciones o congregaciones que existían; cerrar los noviciados existentes en los conventos de monjas, aunque se mantuvieran las ya existentes con sus dotes y lo necesario para el servicio del culto y establecer el principio de que la remuneración que los fieles dieran a los sacerdotes “es el resultado de convenios libres entre unos y otros, sin que para nada intervenga en ellos la autoridad”.⁸

Cabe señalar, sin embargo, que en medio de estas medidas había algunos puntos centrales que iban, con mucho, más allá de meras situaciones coyunturales o de acción inmediata que privara de recursos materiales y humanos a un clero levantisco. Éstos eran una serie de principios fundamentales que daban orden y sentido al programa planteado: a) “... la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos”; b) la conciencia de que “los bienes que administran los cleros secular y regular” “Han sido y son propiedad de la nación”, y c) “proteger en la República, con toda su autoridad, la libertad religiosa, por ser esto necesario para su prosperidad y engrandecimiento...”.⁹ De tal manera, se trataba, a partir de principios claros y de medidas concretas, de alcanzar “*la sumisión del clero a la potestad civil en sus negocios temporales*, dejándolo, sin embargo, con todos los medios necesarios para que pueda consagrarse exclusivamente como es debido, al ejercicio de su sagrado ministerio...”.¹⁰

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁰ *Ibid.*

De esta forma, se lograría, en su concepto, “responder a una exigencia de la civilización actual”.

Pueden identificarse cuatro objetivos en la política religiosa establecida por el liberalismo mexicano de mediados de siglo: 1] quitaba elementos de poder a un enemigo político que no sólo presentaba resistencia a los cambios planteados por el gobierno constitucional, sino que daba argumentos ideológicos a sus opositores y, sobre todo, financiaba el esfuerzo bélico que impedía el funcionamiento del gobierno ya establecido; 2] intentaba eliminar situaciones de privilegio establecidas por un sistema de gobierno y por un orden jurídico que se deseaba cambiar; 3] buscaba eliminar lo que era considerado abusos de una estructura de poder ya obsoleta y 4] pretendía fomentar una práctica de fe acorde a un nuevo modelo de ser humano y, en consecuencia, con un nuevo modelo de divinidad.

Entre las medidas propuestas, que incidirían directamente en cuestiones eclesiásticas, estaban: nacionalización de bienes, extinción de corporaciones y órdenes religiosas, eliminación de privilegios corporativos, como los fueros. Otras medidas alteraban o tocaban funciones que había desempeñado la Iglesia católica en el esquema del gobierno colonial, pero que podían, y tal vez debían, ser desempeñadas por el Estado moderno: registro de nacimientos y defunciones, formalización de las uniones matrimoniales, administración de camposantos, etc. Otras medidas más regulaban aspectos exteriores de la práctica de la fe, como la regulación de los días festivos y de los espacios en que las ceremonias religiosas debían celebrarse. Una ley, muy importante y que resumía el espíritu reformista, eliminaba privilegios corporativos de la Iglesia católica y abría las posibilidades de diversificar la oferta de “bienes de salvación”: la ley de Libertad Religiosa. No es ocioso señalar, por cierto, que muchas de estas medidas, incluyendo algunas que tocaban de manera más directa la práctica de la fe (días festivos, secularización del clero), y con la sola excepción de la ley de Libertad Religiosa, habían sido intentadas ya, o al menos planteadas, por diversos sectores de la Iglesia, por algunos jerarcas y por algunos pensadores del mundo hispanoamericano.¹¹

¹¹ Para el caso de la racionalización de los días festivos, véase Gregorio Papa XVI, *Breve pontificio sobre disminución [sic] de días festivos en la República Mexicana*, Puebla, Juan N. del Valle, 1839, p. 4.

3. LOS FUNDAMENTOS DE LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL LIBERALISMO DECIMONÓNICO

Dos elementos resaltan a partir de este recuento. En primer lugar, la enorme mayoría de las medidas adoptadas habían sido intentadas en el mundo hispanoamericano desde mediados del siglo XVIII. En efecto, siguiendo las tendencias galicanas, Carlos III instauró una política regalista que tenía como finalidad la utilización de la fuerza de la Corona para “reformular” a la Iglesia católica y replantear su papel en la sociedad colonial, haciéndola más dependiente del poder civil y fortaleciendo los mecanismos de control del rey sobre las instituciones eclesiásticas. Esta política había visto una continuación en el México independiente, donde diversas administraciones habían buscado preservar (si no es que aumentar) la autoridad del poder civil sobre la Iglesia, la renovación moral del clero, la secularización del clero regular y el control sobre los recursos eclesiásticos. En segundo lugar, salta a la vista que en sentido estricto, desde el punto de vista de alguien no comprometido con la cosmovisión católica del mundo, ninguna de estas medidas buscaba destruir a la institución eclesiástica. Tendían todas, en realidad, a responder a una forma nueva de concebir a los seres humanos, de lo que debía ser el mejor funcionamiento de la sociedad y del papel de la religiosidad en ella.

a] *El ser humano*

Esos liberales aspiraban, sin duda alguna, a construir una sociedad diferente a la que les había sido heredada del mundo colonial. En 1840, Benito Juárez, al pronunciar un discurso conmemorativo de la gesta de independencia, señalaba las tareas de quienes forman “una nación libre y soberana”; de quienes habían “adoptado la forma de gobierno republicano”; de quienes no se consideraban a sí mismos “señores de vasallos degradados”. Incluía entre ellas algunas acciones como “seguir las reglas de una política ilustrada y justa”; “proteger” a los seres humanos liberándoles “de los tributos que lo agobian y que menoscaban el sustento de sus hijos”; hacer posible “el libre ejercicio de sus derechos” estimulando “la virtud y el merecimiento donde quiera que se encuentre...

y proteger la ilustración de todas clases”.¹² De tal manera, parece que se partía de la idea de que la sociedad ideal tendría que ser construida por los seres humanos mismos. Su condición, fuera ésta moral, económica, política o social, no era resultado de la fatalidad ni de designio sobrenatural, sino el resultado del accionar de hombres y mujeres.¹³ Por ello, los seres humanos podían (y debían) asumir la responsabilidad de decidir cómo conformar su sociedad, de escoger qué roles adoptaban dentro de esa sociedad, de definir la manera en que se construía y regulaba su funcionamiento. Todo lo cual resultaba en la creación de las leyes, las que en palabras de Juárez, eran la “base de un sistema democrático y eminentemente liberal”.¹⁴ Pero, al mismo tiempo que el esquema liberal daba a los seres humanos un lugar central y por demás responsable en su comunidad, ese liberalismo reconocía la existencia de una divinidad y de su papel en la sociedad. De tal manera, no se tenía una idea de ser humano que pudiera prescindir de la religión, ni siquiera de que existiera un ser humano al que le fuera deseable vivir al margen de lo religioso. Se trataba de una idea de ser humano plenamente consciente, activo y responsable en la conformación de su sociedad, pero siempre dependiente de lo divino.

En este esquema, lo que el ser humano no podía hacer era construir valores que regularan el funcionamiento social.¹⁵ Éstos se entendían ya

¹² Benito Juárez, Discurso cívico pronunciado el 16 de septiembre 1840 en Oaxaca, Oax., en <http://www.bicentenario.gob.mx/bdb/bdbpdf/Benito_Juarez/BenitoJuarez_Miscelanea-02.pdf>, pp. 10-11.

¹³ Ésta es una veta de trabajo que debe analizarse más a fondo, por ejemplo, para comprender el papel de las logias masónicas en la época. Al respecto, y a manera de ejemplo, véase Rubén Ruiz Guerra, “Juárez masón”, en Patricia Galeana, *Presencia internacional de Juárez*, Asociación de Estudios sobre la Reforma, la Intervención francesa y el Imperio—Centro de Estudios de Historia de México Carso, México, 2008, pp. 217-224.

¹⁴ Circular del la Secretaría de Gobierno de Oaxaca a los gobernadores del Departamento. Oaxaca, 24 de enero de 1849, en Benito Juárez y Andrés Henestrosa, *Flor y látigo* (edición anotada por Héctor Cuauhtémoc Hernández), Gobierno del Distrito Federal—Secretaría de Cultura, México, 2006, p. 26.

¹⁵ A lo largo de los escritos de Juárez aparecen referencias a la fuerza de voluntad, el esfuerzo, el pundonor, la honradez, la austeridad, la prudencia, la energía, el discernimiento, la discreción, la constancia, el estudio, el valor, la generosidad, la ilustración, el amor al trabajo y el patriotismo, valores positivos, a los que se agregaba la necesidad de evitar algunas cualidades negativas, tales como el egoísmo y el rencor. Véase Rubén Ruiz Guerra, *op. cit.*

determinados, como es natural en una sociedad que históricamente había tenido al cristianismo como modelo de vida, sólo que habían sido olvidados o, al menos, relegados y por lo tanto debían ser recuperados. Así, lo que el ser humano podía construir eran reglas de funcionamiento de acuerdo con la luz de la razón y sin violar la moral instaurada tiempo atrás, la que se pensaba había tenido como mejor exponente a Jesucristo. Por ello, en la literatura liberal, tanto en la prensa como en la novela, al igual que en discursos pronunciados en diversos lugares, se hacían referencias a Jesucristo como un ser que estableció un modelo de vida a seguir. Concebir que las virtudes que se veían en “el crucificado” eran en realidad posibles, alimentaba la fe en que el ser humano tenía la posibilidad de alcanzarlas y de vivirlas, y ello permitió a hombres como Juárez creer en la existencia de un proceso incesante de perfeccionamiento humano.

b] *Dios en el esquema del liberalismo decimonónico*

No llegaba este liberalismo a cuestionar la existencia de una divinidad ni la pertinencia del sentimiento religioso. No le descalificaba. Por el contrario, lo aceptaba y le daba un papel de singular importancia para el buen funcionamiento social. De ninguna otra manera se puede entender la aparente contradicción de establecer la soberanía popular como fundamento del orden político al mismo tiempo que se invocaba a Dios. Así, cuando el constituyente presentó su obra con la frase “En el nombre de Dios y con la autoridad del Pueblo Mexicano”¹⁶ lo que hacía era reconocerle a la divinidad su papel rector sobre el orden humano. Pero se entendía que la única autoridad para definir el orden político era el ser humano mismo, funcionando en sociedad política. Se sostenía, por lo tanto, que el poder político derivaba del pueblo, no de Dios. Los constituyentes insistieron en ello al presentar la Carta Magna y argumentar que “El Congreso proclamó altamente el dogma de la soberanía del pueblo, y quiso que todo el sistema cons-

¹⁶ Presentación de la Constitución en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12159207571212622976624/p0000001.htm#I_1_>, consultada el 14 de noviembre de 2009.

titucional fuese consecuencia lógica de esta verdad luminosa e incontrovertible”.¹⁷

Así, aunque el constituyente, y en general los liberales de mediados del XIX, invocaron a Dios en numerosas ocasiones, como cuando se afirmaba que “Bendiciendo la Providencia Divina los generosos esfuerzos que se hacen en favor de la libertad, ha permitido que el congreso de fin a su obra, y ofrezca hoy al país la prometida constitución...”; o bien que “... en México, para su gloria ante Dios y ante el mundo será una verdad práctica la inviolabilidad de la vida humana...”.¹⁸ O que se expresara el deseo de que “Plegue al Supremo Regulador de las sociedades, hacer aceptable al pueblo mexicano la nueva constitución, y accediendo a los humildes ruegos de esta asamblea, poner término a los infortunios de la República, y dispensarle con mano pródiga los beneficios de la paz, de la justicia, de la libertad”,¹⁹ lo que se hacía era aludir a una idea de divinidad y a una concepción de su papel en la sociedad que no correspondía a la visión católica impulsada por la jerarquía de la época. El principal crítico clerical de la Constitución del 57, el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, se percató con claridad de la intención de los constituyentes y señaló que “... la simple invocación del nombre de Dios no satisface a [la verdad religiosa], y el exclusivo reconocimiento y la estricta designación de la autoridad del pueblo da más de lo que le pertenece a [la sociedad humana]”.²⁰

¹⁷ Por ello, “Todos los poderes se derivan del pueblo. El pueblo se gobierna por el pueblo. El pueblo legisla. Al pueblo corresponde reformar, variar sus instituciones”, argumentaba el Constituyente, en *El Congreso Constituyente a la nación*, en Silvestre Villegas, *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio (1853-1867)*, UNAM, México, 2008 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 145), p. 73. Véase también *Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el congreso general constituyente, el día 5 de febrero de 1857*, arts. 39 a 41.

¹⁸ *El Congreso Constituyente...*, pp. 69, 72.

¹⁹ *El Congreso Constituyente a la nación*, en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043008_C/1080043008_T1/1080043008_06.pdf>, consultada el 14 de noviembre de 2009.

²⁰ Representación del obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, decretada en 1857, manifestando las razones que tuvo para declarar no ser lícito jurarla, y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos en consecuencia de lo dispuesto en el decreto de 17 de marzo de 1857, por no haber prestado el juramento prevenido en el artículo transitorio [sic] de la Constitución, en <<http://>

En otras palabras, la expresión del constituyente era leída por un intelectual católico, obispo por lo demás, como una manera de “emancipar de la religión el poder público” y de trasladar de manera “absoluta [el] poder eclesiástico al poder de las leyes civiles y a la voluntad y acción del gobierno temporal”, planteamientos inaceptables para un católico de la época pues, según Munguía, “el principio de la autoridad... no está ni puede estar nunca fuera de Dios”.²¹

c) *La desacralización del agente religioso*

Un modelo de la autoridad como el planteado por este liberalismo implicaba, necesariamente, una manera no ortodoxa de concebir la relación entre el ser humano y la divinidad. En este caso, se concebía ésta como una relación en la que los intermediarios (institución eclesiástica y ministros de culto) simplemente no tenían muchas de las cualidades que les habían sido adjudicadas en los esquemas tradicionales. Esas mismas, por cierto, que eran reclamadas por las jerarquías católicas decimonónicas. Munguía lo vio con claridad al cuestionar que la Carta Magna comprendía a “los eclesiásticos en el número de los ciudadanos”,²² lo que se expresaba, también, en “que los clérigos no disfrutaban ya en México ninguna de aquellas exenciones propias de su inmunidad personal y consiguientes a la institución eclesiástica y a la naturaleza de las funciones que son llamados a desempeñar en la Iglesia”.²³

En la construcción del nuevo esquema, los agentes religiosos no sólo perdían privilegios e inmunidades, sino, principalmente, el reconocimiento de poseer una naturaleza especial, tal vez divina. Los reformistas insistieron en esto al fundamentar la ley de Libertad Religiosa del 4 de diciembre de 1859. Para ellos, la Reforma buscaba implantar la igualdad de todos los mexicanos.²⁴ Así, los ministros de lo sagrado se trans-

cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080022977/1080022977_41.pdf>, p. 65, consultada el 1 de noviembre de 2009.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 62 (cursivas mías).

²⁴ “México... se... inspirará (en)... la resolución firme de hacer que reine al fin

formaban y dejaban de ser lo que habían sido en la estructura de poder del Antiguo Régimen. Perdían ante la sociedad política una serie de atributos, entre ellos su participación de lo divino. Se convertían, entonces, en seres humanos como cualquier otro. Su función social descansaba, fundamentalmente, en su capacidad para conducir a la comunidad por caminos de bienestar. Pasaban a ser no tanto dispensadores de bienes sagrados como responsables de una labor de promoción social.

Esta idea tenía raíces profundas en algunas ramificaciones del pensamiento católico y en la cosmovisión liberal mexicana. Desde el siglo xvii, Zeger Bernard van Espen, teólogo de la Universidad de Lovaina y autor enormemente leído en el mundo hispánico a pesar de que sus obras estaban en el índice de los libros prohibidos por la Iglesia católica, sostenía la idea de que la Iglesia era una “comunidad espiritual” y daba pie a una desacralización de la Iglesia-institución.²⁵ Ello conllevaba la revisión del papel social del clérigo, el que debía reflejar los valores de la Iglesia primitiva, debía tener amplia capacidad de raciocinio y al que se atribuía gran autonomía, pero siempre guiado por los valores éticos colocados en el centro de sus creencias y vida.²⁶ En España, el impacto de Van Espen había sido grande. Según Mestre Sanchiz,

canonistas, juristas, políticos y eclesiásticos de Mayans a Campomanes, del inquisidor Orbe al obispo Tavira, poseyeron, leyeron y se sirvieron de su pensamiento. Lo sorprendente de esto es que en todo momento de la evolución política y eclesiástica española, los protagonistas de esos hechos citan a Zeger-Bernard van Espen.²⁷

sobre todos la ley que él imponga, ley que será justa porque se fundará en la igualdad, por la que han combatido tres generaciones mexicanas”. Ley sobre libertad de cultos. Precedida de la nota con que fue circulada por el Ministerio de Justicia.

²⁵ Al respecto, véase D. Bauer, “Ecclesiologie et tradition canonique dans l’oeuvre de Zeger Bernhard van Espen”, en G. Cooman, M. van Stahout y B. Wouters, *Zeger van Espen at the crossroads of cannon law, history and theology and Church–State relations*, Lovaina, Lewen University Press, 2003, pp. 95-114.

²⁶ V. Viaene, “Liberalism and religious reform in xixth Century Belgium”, en G. Cooman, M. van Stahout y B. Wouters *op. cit.*, pp. 361-374.

²⁷ A. Mestre Sanchiz, “El católico y sapientísimo van Espen: la réception de la pensée de Zeger Bernhard van Espen dans l’Espagne du xviii^e siècle”, en G. Cooman, M. van Stahout y B. Wouters, *op. cit.*, p. 295.

Para el caso mexicano, ya al mediar el siglo XIX, más allá de que en propaganda de librerías se encontrara noticia de que el *Derecho canónico* del autor flamenco estaba a la venta, diversas publicaciones daban noticia de que sus doctrinas se enseñaban en los Colegios de San Ildefonso, de San Juan de Letrán y de San Gregorio.²⁸ No extraña, por ello, que la tradición liberal mexicana insistiera, de acuerdo con los planteamientos de Van Espen, en la necesidad de que el ministro de lo sagrado tuviera un carácter desacralizado, que viviera una moral acorde con la que se pensaba había existido en el cristianismo primitivo y que jugara un papel socialmente activo. Por ejemplo, en su discurso de 1840, Benito Juárez incluyó en su lista de tareas a realizar para la construcción de una nueva sociedad, una referencia a los agentes religiosos. Para el abogado oaxaqueño, era necesario (tal vez conveniente) "... respetar al ministro del santuario que predica la moral pura del evangelio, y que hermanándola con la política, cual otro Hidalgo, siembra en nuestra juventud las semillas del patriotismo, de la libertad y de las demás virtudes".²⁹

El agente religioso era, pues, considerado un elemento que debía ofrecer una contribución importante en la construcción de un país más ilustrado, justo y democrático.

Un planteamiento de esta naturaleza se amplió en varios textos literarios emblemáticos del liberalismo mexicano decimonónico, como la *Navidad en las montañas* de Ignacio Manuel Altamirano y *El monedero*, de Nicolás Pizarro. En ellas, los ministros de lo sagrado eran presentados realizando una tarea social de alta importancia. En el primer caso, Altamirano, quien al hacer la caracterización de su personaje alega que éste era "rigurosamente histórico",³⁰ presenta a un sacerdote que hace las veces de "cura y maestro de escuela, y médico y consejero municipal", y especifica las diversas acciones de promoción social que éste asume en su curato cuando alega:

²⁸ Vg. *El Republicano*, México, D.F., 21 de febrero de 1856.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Para dar fuerza a esta aseveración, Altamirano sostiene que su historia le había sido "referid[a] la noche de Navidad de 1871 por un personaje, hoy muy conocido en México, y que durante la guerra de Reforma sirvió en las filas liberales", por lo que él no había "hecho más que trasladar al papel sus palabras". Ignacio Manuel Altamirano, *Navidad en las montañas*, en <<http://www.gutenberg.org/files/10825/10825-8.txt>>, consultada el 20 de octubre de 2009.

Yo les he dado nuevas ideas, que se han puesto en práctica con gran provecho, y el pueblo va saliendo poco a poco de su antigua postración. Las costumbres, ya de suyo inocentes, se han mejorado; hemos fundado escuelas, que no había, para niños y para adultos; se ha introducido el cultivo de algunas artes mecánicas, y puedo asegurar a Vd., que... mi humilde pueblecito llegará a disfrutar de un bienestar que antes se creía imposible.³¹

En otras palabras, el cura jugaba el papel de agente promotor del cambio social de la comunidad.³² Altamirano insiste en esta idea, por lo que en otro pasaje pone en boca de “su” sacerdote una declaración de este tipo:

yo comprendo así mi cristiana misión: debo procurar el bien de mis semejantes por todos los medios honrados; a ese fin debo invocar la religión de Jesús como causa, para tener la civilización y la virtud como resultado preciso. El Evangelio no sólo es la Buena Nueva bajo el sentido de la conciencia religiosa y moral, sino también desde el punto de vista del bienestar social.³³

Junto a éste, existía un elemento más que identificaba este modelo de agente religioso. Continuaba el mismo cura de pueblo “... no recibo nada... Si conozco que un sacerdote que se consagra a la cura de almas debe vivir de algo, considero también que puede vivir sin exigir nada, y contentándose con esperar que la generosidad de los fieles venga en auxilio de sus necesidades. Así creo que lo quiso Jesucristo, y así vivió él...”³⁴

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* Nicolás Pizarro lo planteaba de esta manera: “Pobres siempre hemos de tener entre nosotros... pero nada impide que se procure instruir, moralizar, mejorar el alma y el cuerpo de los que tenemos, disminuyendo en lo posible su crecido número, sin herir los derechos de nadie, sin anunciar ninguna doctrina que alarme, sin otro resorte que la aplicación genuina del Evangelio, tal como lo comprendieron los primeros cristianos, que ... enseñaron a su posteridad con las obras, la verdadera, la exacta, la única significación de las palabras que oyeron de la misma boca del hijo de Dios”. Nicolás Pizarro, *Obras II, El monedero*, Carlos Illades y Adriana Sandoval (edición, recopilación y notas), UNAM, México, 2005, (Nueva Biblioteca Mexicana, 154) p. 84.

³⁴ *Ibid.*

No existían en esa población, ni en la mente de su cura, por lo tanto, obvenciones parroquiales, aranceles, diezmos ni primicias. Mucho menos podían ser éstas obligaciones de carácter civil. La manutención del ministro de lo sagrado se obtenía con el trabajo “como cultivador y artesano”, a lo que se agregaba “el favor que me hacen mis feligreses... con donativos de semillas y de otros efectos que, sin embargo, procuro que ni sean frecuentes ni costosos”,³⁵ resultando en que el sacerdote era un individuo pobre pero plenamente realizado como ser humano y como cristiano. En otras palabras, la remuneración de los sacerdotes “era objeto de convenios libres entre unos y otros, sin que para nada intervenga en ellos la autoridad”.³⁶

Es consenso entre los estudiosos de la literatura de Altamirano que el cura de aldea presentado en la *Navidad...* es un modelo utópico. Que era un modelo útil para combatir ideológicamente al clero existente o, en el mejor de los casos, algo excepcional que podía servir a los fines políticos de un escritor que era, además, figura pública de uno de los bandos en los que la sociedad mexicana estaba dividida en su momento.³⁷ Sin embargo, hay algunos indicios de que, aun como utopía, este cura “ideal” tenía plena aceptación en ciertos sectores de la población.³⁸ Pero, más importante aún es que en la vida real surgió un movimiento de sacerdotes que podrían ser considerados una encarnación del modelo eclesial y religioso de Altamirano y del gobierno juarista. Estos clérigos trabajaron fuertemente a favor de una práctica religiosa en la que el sacerdote se encontrara más cerca de la feligresía, en la que no se cobraran diezmos u obvenciones y en la que los agentes religiosos obtuvieran su sustento por medio de la realización de trabajos seculares y desacralizando el sacerdocio al pugnar por el matrimonio de los sacerdotes y el reconocimiento legal de sus hijos. Este último punto, por cierto, serviría para dar al sacerdote un carácter más huma-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 23.

³⁷ Véase Manuel Sol, “*La Navidad en las montañas o la utopía de la hermandad entre liberales y conservadores*”, p. 76, en <<http://148.226.9.79:8080/dspace/bitstream/123456789/748/3/1999110P73.pdf>>, consultado el 14 de noviembre de 2009.

³⁸ Por ejemplo, el texto tuvo seis ediciones en un lapso de 20 años, la última de las cuales fue de 3 000 ejemplares, número alto aun en nuestros días. *Ibid.*, pp. 73-74.

no, al reconocer que tienen necesidades emocionales, afectivas y de todo tipo.³⁹

Este grupo, que pasaría a la historia con el nombre de “Padres Constitucionalistas”,⁴⁰ con el tiempo llegaría a conformar una *Iglesia Católica Apostólica Mexicana*⁴¹ que sobrevivió entre 1859 y 1872 adoptando un papel religioso a la vez que político.⁴² El gobierno constitucional, por conducto del despacho de gobernación encabezado por Melchor Ocampo, daría en 1859 a uno de estos clérigos, Rafael Díaz Martínez, la encomienda de “mostrar a los pastores la ninguna oposición entre la Constitución y los dogmas del cristianismo, entre las leyes nuevas y las primitivas doctrinas de la Iglesia”.⁴³ El intento de estos sacerdotes fracasó, entre otras cosas, por haber fallado en su esfuerzo de obtener el apoyo del gobierno juarista, que “después de la declaración que ha hecho de la independencia del Estado y de la Iglesia”⁴⁴ sólo le ofreció “buenos oficios...” y utilizar “todos los medios lícitos de acción en beneficio de los clérigos que dediquen su labor de paz a favor de la república”.⁴⁵

Este modelo que desacraliza al agente religioso tenía, como es de imaginar, consecuencias políticas: la representatividad del ministro de culto adquiriría un sentido diferente. De tal forma, los mecanismos para

³⁹ Véase, por ejemplo el caso del padre don Luis en *El monedero*, de Nicolás Pizarro, UNAM, México, 2007, (Nueva Biblioteca Mexicana, 145).

⁴⁰ *Clérigos constitucionales reformistas*, se les llama en la prensa diaria de la época. Véase *El Monitor Republicano*, 20 de julio de 1862.

⁴¹ Véase Daniel Kirk Crane, *La formación de una iglesia nacional mexicana 1859-1872*, México, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos [Historia Latinoamericana]-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 122, y Pamela Voekel, “Liberal religion: The schism of 1861”, en Martin Austin Nesvig, *Religious Culture in Modern Mexico*, Maryland, Rowan & Littlefield Pubs., 2007, pp. 78-105.

⁴² Así lo expresa uno de ellos, Juan N. Enríquez Orestes, al recordar la experiencia con un dejo de crítica, *Juicio sobre la carta y conversión del P. Aguas*, Imprenta F. Díaz de León y Santiago White, 1871, p. 21. *Apud.* Ricardo Pérez Monfort, *Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez*, en Laura Espejel y Rubén Ruiz Guerra (coords.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, INAH, México, 1995 (Col. Divulgación), p. 63.

⁴³ Melchor Ocampo, Ministro de Gobernación, a Rafael Díaz Martínez, octubre de 1859, en *El Monitor Republicano*, 7 de octubre de 1861, *apud.* Daniel Kirk, *op. cit.*, sp.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

la selección y nombramiento de los encargos directivos en la comunidad, que en el modelo republicano debían pasar por el tamiz de la voluntad popular, aplicaban de alguna manera a los ministros de lo sagrado. Así, el agente religioso (padre, cura, ministro de culto o como quiera denominársele) se convertía en sólo un actor social más, importante, pero no investido de autoridad pública alguna por su mero carácter sacerdotal. Esto también fue visto con claridad por Munguía, quien argumentó en contra de que el clero fuera privado “del derecho de votar y ser votado”, y por lo mismo “dejó a la religión y a la Iglesia sin representación legítima en la Cámara Constituyente”, lo que le impedía, según el obispo de Michoacán, “la defensa, custodia y representación legítima de” los “intereses... más preciosos y más caros para la nación mexicana”.⁴⁶

De esta forma se fortalecía el alegato liberal de que los únicos representantes de la voluntad y de los intereses de la sociedad eran las autoridades y funcionarios públicos electos por medio del voto, es decir, la expresión tangible de la voluntad popular. En este contexto no extraña una expresión como aquella de los constituyentes cuando hablan de que “no habrá quien ejerza autoridad sino por el voto, por la confianza, por el consentimiento explícito [*sic*] del pueblo”.⁴⁷

Los ministros de lo sagrado perdían, así, el reconocimiento de autoridad con capacidad de gobierno. Lo que no quería decir que se desconociera la enorme fuerza que podían tener. El mismo sacerdote descrito por Altamirano señalaba:

La religión, señor capitán, la religión me ha servido de mucho para hacer todo esto. Sin mi carácter religioso quizás no habría yo sido escuchado ni comprendido. Verdad es que yo no he propuesto todas esas reformas en nombre de Dios, ni fingiéndome inspirado por Él: mi dignidad se opone a esta superchería; pero evidentemente mí carácter de sacerdote y de cura, daba una autoridad a mis palabras, que los montañeses no habrían encontrado en la boca de una persona de otra clase.⁴⁸

⁴⁶ Munguía, *op. cit.*

⁴⁷ En *El Congreso constituyente...*, *op. cit.*

⁴⁸ *Navidad en...*, *op. cit.*

Estos sacerdotes tenían, entonces, ascendiente sobre la comunidad, con el que era posible alcanzar cambios de significación. El cura-promotor social sólo podía alcanzar verdadero éxito con la comprensión y participación activa de la comunidad en su conjunto:

Yo les insinué algunas mejoras en el cultivo; hice traer semillas y plantas propias para el clima,... ellos hicieron lo demás. ... y era de verse, el primer año, cómo... cambiaban el aspecto de sus casas, ensanchaban sus corrales, plantaban árboles en sus huertos, y aprovechaban hasta los más humildes rincones de tierra vegetal para sembrar allí las más hermosas flores y las más raras hortalizas.⁴⁹

d) *La práctica de fe*

Un elemento adicional en este esquema de transformación de lo religioso en la vida pública se encontraba en las prácticas de fe mismas. Si Iglesia institución y ministros de culto eran concebidos privados de una naturaleza sagrada, es de suponer que otro tipo de intermediarios habrían de ser vistos con ese lente. El modelo propuesto de agente religioso era Jesucristo. Al hacerlo así, se seguían las enseñanzas de diversos autores como el ginebrino Juan Jacobo Rousseau.⁵⁰ Para ellos, toda religiosidad pasaba por el modelo marcado por “el crucificado”.⁵¹ Santos Degollado lo expresaba de manera clara al arengar a sus compañeros de armas en Tampico, al tiempo que en Veracruz el gabinete constitucionalista promulgaba las Leyes de Reforma: “... habrá una reforma completa en lo moral y en lo material, con la vuelta ‘al César lo que es del

⁴⁹ *Ibid.* La descripción de los esfuerzos y resultados de esta labor se hace de manera detallada en el capítulo VII.

⁵⁰ Jean Jacques Rousseau, véase *Rousseau. Religión y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008 (Col. Popular, 632), pp. 41-77.

⁵¹ Rousseau lo consideraba el máximo exponente de la religión “del hombre”, “o sea del cristianismo; no del de nuestros tiempos sino del Evangelio, que es del todo diferente. Por esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos por hermanos y la sociedad que los une no se disuelve ni aun por la muerte”, en Juan Jacobo Rousseau, *El Contrato Social*, cap. VIII, en <<http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Rousseau/RousseauContrato02.htm#L4C8>>.

César y a Dios lo que es de Dios', *como enseñó Jesucristo, con su doctrina y ejemplo*".⁵²

En el modelo liberal se sostenía que las enseñanzas del divino maestro comprendían varios aspectos. Se buscaba una religiosidad menos volcada a las formas, las imágenes y los rituales. De tal manera, las fiestas religiosas, la creencia en las manifestaciones de vida sobrenatural y muchas de las facetas del culto de los santos, con todo lo que implicaban, eran vistas con desdén si no es que con desprecio a título de expresiones de fanatismo.⁵³

Otros aspectos de esta manera de concebir la religiosidad tenían que ver con la minimización, si no es que eliminación de imágenes y representaciones que podrían distraer al fiel del culto verdadero. Altamirano describe así la pequeña iglesia del poblado montañés:

El templo... era una verdadera capilla rústica... Las paredes eran blancas y lisas, y en las laterales, además de dos puertas de entrada, había una hilera de grandes ventanas, todo lo cual proporcionaba la necesaria ventilación/... Allí veía yo una casa de oración...; allí el espíritu, inspirado por la piedad, podía elevarse, sin distracciones... hacia el Creador para darle gracias y para tributarle un homenaje de adoración.../ Las paredes, por todas partes, estaban lisas, y, entonces, los

⁵² Las inmensas riquezas del clero no servirán para la matanza de hermanos, pues han pasado al dominio de la nación, *como en tiempo de Jesucristo. /... Así volveremos al tiempo de Jesucristo*, al registro civil. / Miles de brazos vigorosos y de cabezas inteligentes vendrán de todas partes a poblar y enriquecer nuestros campos desiertos, porque hallarán seguridad y protección a la libertad política, civil y religiosa que predica el evangelio de Jesucristo. "Santos Degollado a sus compañeros de armas", Tampico, julio 17 de 1859, en Jorge L. Tamayo (selección y notas) y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (coord. de la ed. digital), *Benito Juárez, Documentos, discursos y correspondencia*, t. 2, cap. XIII, edición digital, UAM-Iztapalapa, Gobierno del Distrito Federal, 2006, sp.

⁵³ Aunque es un documento temprano para el periodo que nos interesa, el Testamento de *El Pensador Mexicano* es una buena muestra de esta manera de ver las cosas. "Testamento y despedida de *El Pensador Mexicano*", en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras XIII, folletos (1824-1827)*, México, UNAM, 1995, pp. 1038-1044. Rousseau planteaba, a su vez, que la religión del hombre existía "sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los eternos deberes de la moral, es la pura y sencilla religión del Evangelio". Véase Rousseau, *op. cit.*

vecinos las habían decorado profusamente con grandes ramas de pino y de encina, con guirnaldas de flores y con bellas cortinas de heno, salpicadas de escarcha.⁵⁴

El ideal era, a la manera roussoniana, una práctica religiosa interiorizada, que no tuviera "... dioses [nacionales]... patrones propios y tutelares... dogmas, ritos y un culto exterior prescrito por las leyes".⁵⁵ Esto implicaba, también, la descalificación de las fiestas religiosas y patronales, que en su entender tenían mucho de profano y poco de sagrado, además de que impedían un pleno aprovechamiento del tiempo en un sentido moderno. Entre otras cosas, por ello, se proponía una racionalización de los días festivos, medida que había sido intentada ya en la década de 1830.⁵⁶

Una religiosidad de este tipo implicaba, también, el desarrollo de capacidades y actitudes que deberían responder a los requerimientos de la vida moderna. Una y otra vez, los liberales explicaron sus afanes en materia religiosa argumentando que eran "exigencias" de la "civilización actual".⁵⁷ Juárez, por su parte, llegó a plantear a un joven Justo Sierra que era necesario que los indios tuvieran "una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos".⁵⁸ La práctica de fe era concebida, entonces, como un mecanismo que debía ofrecer a la vez que ilustración, maneras de expresar ésta.

Por ello, los oficios religiosos eran una expresión de los logros que la comunidad alcanzaba, tanto en integración como grupo como en su capacidad para hacer manifestaciones sencillas de la vivencia de la fe. Canto comunitario, la "narración sencilla [y en lengua vulgar] del Evangelio sobre el nacimiento de Jesús", acompañada "de algunas reflexiones consoladoras y elocuentes" en las que el "tema de la fraternidad

⁵⁴ Altamirano, *op. cit.*

⁵⁵ Rousseau, *op. cit.*

⁵⁶ Para la racionalización de los días festivos el 11 de agosto de 1859 se emitió el Decreto por el que se declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la iglesia.

⁵⁷ Por ejemplo, *Manifiesto...*, *op. cit.* pp. 23-24.

⁵⁸ En Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, en <http://www.biblioteca-cayacucho.gob.mx/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=sierra&tt_products=21>, p. 269, consultada el 1 de noviembre de 2009.

humana y la caridad” tomaba un lugar importante, fueron presentadas como ejemplares por Altamirano.⁵⁹ Pizarro hizo una descripción que compartía muchos de estos puntos.⁶⁰

Esta propuesta atacaba directamente la manera en que la jerarquía católica entendía el culto, su función y su esencia. Tal como lo señaló Munguía,

En el culto religioso están comprendidos los elementos dogmáticos... sus formas litúrgicas, sus instituciones propias, la religión por entero: *culto religioso es lo mismo que religión; religión es lo mismo que culto religioso...* Quítese de toda la grande institución de Jesucristo a la religión y sus formas externas, o lo que es lo mismo, el culto religioso y la disciplina, ¿y qué queda? Nada, absolutamente nada.⁶¹

Otro aspecto es que se buscaba una fe que actuara en el mundo, en relación con la sociedad y que no se aislara bajo el pretexto (o razón) de buscar un acercamiento a Dios. Se fundamentaba así la extinción de las órdenes religiosas,⁶² medida de corte político pero que también implicaba el rechazo de un modelo de vida de fe (el contemplativo) y la búsqueda de un mayor involucramiento de los agentes religiosos en la sociedad en la que estaban inmersos. En palabras de Degollado: “Ya los claustros no aprisionarán víctimas del fanatismo y de la avaricia, ni servirán de guarida a los enemigos del trabajo y, como en tiempos de Jesucristo, *los hombres y las mujeres se consagrarán a Dios en medio del mundo y de las ocupaciones de la vida civil*”.⁶³

Las disposiciones en contra del clero regular respondieron en buena medida a esta idea, a la que se agregaba el intento de recuperar para

⁵⁹ El capitán descreído, protagonista de la novela de Altamirano, lo dijo así: “... allí, en presencia de un cuadro que me recordaba toda mi niñez, viendo en el altar a un sacerdote digno y virtuoso, aspirando el perfume de una religión pura y buena, juzgué digno aquel lugar de la Divinidad... [y] mi espíritu desplegó sus alas en las regiones místicas de la oración, y oré, como cuando era niño”. Altamirano, *op. cit.*

⁶⁰ Véase Pizarro, *El monedero*, *op. cit.*, pp. 155-156.

⁶¹ Munguía, *op. cit.*

⁶² La ley que extinguió las comunidades de religiosas fue promulgada el 26 de febrero de 1863.

⁶³ Degollado, *op. cit.*

la nación los bienes acumulados por el clero regular, y de castigarle por haber alentado y financiado la guerra. Con todo, tal vez el elemento de más importancia para fundamentar este tipo de disposiciones fue el de igualar en la medida de lo posible, al ministro de lo sagrado con el resto de la sociedad; en otras palabras, hacer un hecho que “La igualdad sea... la gran ley en la República; [en la que] no habrá más mérito que el de las virtudes”.⁶⁴

Elemento central en todo este esquema, con la idea de un retorno a un pasado ejemplar, era la total separación de los asuntos eclesiásticos y de la religiosidad del poder público. La añoranza del cristianismo primitivo implicaba, entre otras cosas, la lejanía de la comunidad de fe con respecto del ejercicio del poder político. En ese modelo, ni los dirigentes de las comunidades, ni sus integrantes (los laicos), tenían capacidad para definir el ejercicio del poder, establecer sus pautas ni determinar quiénes le detentaban; mucho menos de imponer sus ideas y valores sobre el resto de la comunidad en la que estaban insertos. Aun al interior de la Iglesia se consideraba que en el cristianismo primitivo la autoridad descansaba en el *laós*, el pueblo, que designaba a sus dirigentes. En cambio, en la medida en que se vinculó poder espiritual con poder político, se “hizo de la nación y de la Iglesia católica una amalgama funesta, que entre nosotros importaba la renuncia de la paz pública, la negación de la justicia, la rémora del progreso, y la sanción absurda de obstáculos invencibles para la libertad política, civil y religiosa”.⁶⁵

La idea de Reforma implicaba transformar la vida de individuos y sociedad. Tarea en la que la vida interior jugaba un papel fundamental. Ya no se debían imponer valores y patrones de conducta. Ya no se trataba de tener una institución y agentes que vigilaran el funcionamiento moral de los miembros de la comunidad. Se trataba, por el contrario, de generar en éstos los mecanismos internos que les llevaran por caminos que permitieran asumir patrones indispensables para una mejor convivencia.⁶⁶

⁶⁴ *El Congreso constituyente...*, *op. cit.*

⁶⁵ Circular que acompaña la Ley de libertad religiosa, 4 de diciembre de 1859.

⁶⁶ Véase *supra*, p. 4.

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Al hablar del impulso que hizo posible la promulgación de las Leyes de Reforma, Justo Sierra recalca el papel que tuvo en ese sentido Santos Degollado: “Las Leyes de Reforma, redactadas por otros y visadas y adoptadas por Juárez, se publicaron gracias a [su] intervención directa”.⁶⁷ Más allá de la caracterización del papel jugado por el “Moisés de la Reforma”,⁶⁸ resulta interesante para nosotros la manera en que el educador explica tal actividad: “... sus convicciones... sus creencias profundísimas de cristiano... lo habían llevado al deseo inmenso y apostólico de procurar por medio de la Reforma la libertad de conciencia y la resurrección del prestigio de la Iglesia volviéndola al evangelio, a la pobreza, a la caridad, al amor, al bien”.⁶⁹

De tal forma un liberal católico, católico como el que más (“Era como Morelos, se persignaba y decía oraciones momentos antes de la batalla”, sostiene Mateos), veía en las medidas reformistas un medio para purificar la religión, su religión. Con ello, de perfeccionar su sociedad. Y no estaba solo. Era parte de un grupo de mexicanos que estaban convencidos de que la única manera de transformar el país era un cambio radical de usos, costumbres, leyes, maneras de concebir la realidad, formas de hacer política y de distribuir los beneficios que generaba la sociedad misma. Todo esto estaba sustentado en un cambio esencial fundamental: el regreso a una serie de valores que habían sido abandonados por casi todos, incluyendo a aquellos que tenían como tarea su resguardo y cultivo. Esos valores se encuadraban en lo que eran consideradas las enseñanzas del cristianismo primitivo. De tal manera, si bien cristianos (o católicos), esos hombres concebían que el papel de la Iglesia y de su clero debían transformarse radicalmente. Si durante siglos institución eclesiástica y clérigos habían tenido el papel de guardianes de un orden sobrenatural a la vez que humano, quienes defendían la modernización del país consideraban que se debía retornar a los fundamentos, concretados en normas morales y sociales altamente

⁶⁷ Justo Sierra, *Juárez: su obra y su tiempo*, UNAM, México, 2006, p. 288.

⁶⁸ Como tal le bautizó Juan A. Mateos, en Santos Degollado, en <<http://www.iea.gob.mx/efemerides/efemerides/biogra/degolla.html>>, consultada el 1 de noviembre de 2009.

⁶⁹ *Ibid.*

reputados. Parte importante de este proceso implicaba el abandono de los roles tradicionales de Iglesia y sacerdocio y la magnificación del papel del individuo, con su conciencia, su compromiso personal y su esfuerzo como agente en la construcción de una sociedad nueva. Lo religioso, por lo tanto, debía cambiar, dejaba de ser un monopolio de los ministros de lo sagrado y se convertía en un patrimonio de todos los seres humanos, que podían utilizarlo como instrumento para su perfeccionamiento personal y social. Al plantear las cosas así, al formular un esquema legal que buscara hacer esto realidad, el liberalismo mexicano de mediados del siglo XIX abrió las puertas para que la sociedad mexicana se hiciera más diversificada, más incluyente y, sobre todo, más libre.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, D., “Ecclésiologie et tradition canonique dans l’oeuvre de Zeger Bernhard van Espen”, en G. Cooman, M. van Stiphout y B. Wouters, *Zeger van Espen at the crossroads of canon law, history and theology and Church–State relations*, Lewen University Press, Lovaina, 2003, pp. 95-114.
- Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente, el día 5 de febrero de 1857*, arts. 39 a 41.
- Henestrosa, Andrés, *Benito Juárez, Flor y látigo* (edición anotada por Héctor Cuauhtémoc Hernández), México, Gobierno del Distrito Federal–Secretaría de Cultura, 2006.
- Kirk Crane, Daniel, *La formación de una iglesia nacional mexicana 1859-1872*, tesis de maestría (Maestría en Estudios Latinoamericanos, Historia Latinoamericana)-UNAM, Facultad de Filosofía, México, 2001.
- Mestre Sanchiz, A., “El católico y sapientísimo van Espen. La réception de la pensée de Zeger Bernhard van Espen dans l’Espagne du XVIII^e siècle”, en G. Cooman, M. van Stiphout y B. Wouters, *Zeger van Espen at the crossroads of canon law, history and theology and Church–State relations*, Lewen University Press, Lovaina, 2003.
- Papa Gregorio XVI, *Breve pontificio sobre disminución (sic) de días festivos en la República Mexicana*, Juan N. del Valle, Puebla, 1839.
- Pérez Monfort, Ricardo, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez”, en Laura Espejel y Rubén Ruiz Guerra (coords.), *El protestantismo en*

- México (1850-1940). *La Iglesia Metodista Episcopal*, INAH, México, 1995 (Col. Divulgación).
- Pizarro, Nicolás, *Obras II, El monedero*, UNAM, México, 2005 (Nueva Biblioteca Mexicana, 154).
- Rousseau, Jean Jacques, *Religión y política*, FCE, México, 2008.
- Ruiz Guerra, Rubén, “Juárez masón”, en Patricia Galeana, *Presencia internacional de Juárez*, Asociación de Estudios sobre la Reforma, la Intervención francesa y el Imperio—Centro de Estudios de Historia de México Carso, México, 2008, pp. 217-224.
- Sierra, Justo, *Juárez: su obra y su tiempo*, UNAM, México, 2006.
- , *Evolución política del pueblo mexicano*, en <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=sierra&tt_products=21>.
- Sol, Manuel, “La Navidad en las montañas o la utopía de la hermandad entre liberales y conservadores” en <<http://148.226.9.79:8080/dspace/bitstream/123456789/748/3/1999110P73.pdf>>, consultado el 14 de noviembre de 2009.
- Tamayo, Jorge L. (selección y notas) y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (coord. de la ed. digital), *Benito Juárez, Documentos, discursos y correspondencia*, t. 2, cap. XIII, edición digital, UAM-Iztapalapa, Gobierno del Distrito Federal, México, 2006.
- “Testamento y despedida de El Pensador Mexicano”, en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras XIII, folletos (1824-1827)*, UNAM, México, 1995, pp. 1038-1044.
- Viaene, V., “Liberalism and religious reform in XIXth Century Belgium”, en G. Cooman, M. van Stiphout y B. Wouters, *Zeger van Espen at the crossroads of cannon law, history and theology and Church—State relations*, Lewen University Press, Lovaina, 2003, pp. 361-374.
- Villegas, Silvestre, *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio (1853-1867)*, UNAM, México, 2008 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 145).
- Voekel, Pamela, “Liberal religion: the schism of 1861”, en Martin Austin Nesvig, *Religious Culture in Modern Mexico*, Rowan & Littlefield Pubs., Maryland, 2007, pp. 78-105.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- El Monitor Republicano*, 20 de julio de 1862.
- El Republicano*, México, D.F., 21 de febrero de 1856.

OTRAS FUENTES

<http://www.bicentenario.gob.mx/bdb/bdbpdf/Leyes_de_Reforma.pdf>, consultada el 3 de octubre de 2009.

<http://www.bicentenario.gob.mx/bdb/bdbpdf/Benito_Juarez/BenitoJuarez_Miscelanea-02.pdf>.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12159207571212622976624/p0000001.htm#I_1_>, consultada el 14 de noviembre de 2009.

<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043008_C/1080043008_T1/1080043008_06.pdf>, consultada el 14 de noviembre de 2009.

<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080022977/1080022977_41.pdf>, consultada el 1 de noviembre de 2009.

z<http://www.gutenberg.org/files/10825/10825-8.txt>>.

LEYES DE REFORMA, RITMOS DE SECULARIZACIÓN Y MODERNIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO, SIGLO XIX

Jean-Pierre Bastian

La relación entre la Iglesia católica y el Estado aparece como uno de los grandes temas de la historia social y política de México de los siglos xix y xx. Numerosas obras se han dedicado a entender este lazo en el marco de una historia institucional y política. Sin embargo, hace falta analizar de manera más precisa el impacto del proyecto modernizador liberal en la esfera religiosa, no sólo en el nivel de las instituciones, sino también de las mentalidades y en las prácticas sociales. En esta línea, el proceso iniciado por las Leyes de Reforma representa un umbral decisivo en la definición secular de las relaciones entre lo religioso y lo político. Se considera que este impacto fue secularizador en el sentido de que contribuyó a reducir lo religioso a su propia esfera, desligándolo del resto de las actividades sociales. El concepto de secularización remite a un doble proceso. Por un lado, al de diferenciación funcional que transforma la sociedad autonomizando, en campos distintos, las actividades sociales. Se trata del proceso de separación de lo político y de lo religioso, pero más aún se refiere al proceso de la reducción de lo religioso a un espacio específico autónomo de los demás campos políticos, económicos, estéticos, culturales.

Por otro lado, remite al proceso de diferenciación interna de lo religioso, caracterizado por la pluralización de los actores religiosos y por la privatización de las creencias que se vuelven una opción individual. Las creencias ya no son impuestas socialmente, sino que son elegidas por el actor social.

Por lo pronto, este doble proceso es un terreno poco explorado en México, en la medida en que desconocemos de qué manera se han in-

dependizado los diferentes campos sociales de la cosmovisión religiosa y cómo se han secularizado, poco a poco, las representaciones sociales. Hace falta una historia de la secularización en México y este ensayo sólo pretende explorar algunas pistas que podrían inspirar futuros trabajos. Para acercarse al objeto *secularización* es necesario intentar construir un modelo de lectura que dé cuenta de los cambios ocurridos de manera típico-ideal, es decir, dibujando los grandes rasgos que han caracterizado ciertas etapas en una evolución que cubrió dos siglos. Todos tenemos en mente los grandes acontecimientos de una historia de conflictos y de negociaciones recurrentes entre Iglesia y Estado. Probablemente, los hitos de esta historia contemporánea de la secularización en México son cuatro: las nuevas relaciones Iglesia-Estado con la independencia y la instauración de un modo republicano de regulación política a partir de 1824; la secularización del Estado y de la sociedad con la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma; la radicalización anticlerical, y una laicidad de combate con la Constitución de 1917; en fin, una laicidad apaciguada y una modernidad religiosa plural a partir de 1992 y los arreglos con la Santa Sede. Se trata de cuatro periodos pero, ante todo, de cuatro umbrales¹ con sus rasgos específicos que estructuran el proceso mexicano de secularización. En el marco temático de esa mesa me limitaré al estudio del proceso secularizador del siglo XIX, profundizando en el partearqueas que representan las Leyes de Reforma, tomando sin embargo en cuenta los acontecimientos y los umbrales que las antecedieron. Se tiene que entenderlas en un proceso de larga duración. Por lo tanto, antes de comenzar con la elaboración de este ritmo secularizador hace falta entender el lugar de la religión en la sociedad preindependentista.

LA NO DIFERENCIACIÓN IGLESIA-ESTADO

Cabe recordar que, en el plano religioso, la Nueva España, junto con el resto del espacio ibérico, había evolucionado de manera distinta de lo que ocurrió con los Estados-naciones europeos. Aun si el imaginario de

¹ Tomo la noción de “umbral” de la obra de Jean Baubérot, *La laïcité, quel héritage?*, Labor et fides, Ginebra, 1990, p. 23.

las Luces había penetrado en las élites, las colonias ibéricas, como sus metrópolis, no habían conocido los procesos de reforma religiosa y de secularización de las creencias, característicos de la modernidad europea y estadounidense. Desde finales del siglo xvi, en Nueva España, la Inquisición había erradicado todo desarrollo posible de minorías religiosas independientes de la Iglesia católica, en particular del luteranismo, y a lo largo del siglo xviii había combatido las ideas nuevas condenadas como el “horroroso tolerantismo”,² incluyendo en él las ideas de los filósofos franceses (Voltaire, Rousseau) e ingleses (Locke). El catolicismo barroco había modelado la identidad regional y contribuía a la emergencia de un protonacionalismo alrededor del símbolo de la Virgen de Guadalupe. Por lo tanto, el catolicismo era la cultura y servía de principio identificador y unificador de una sociedad segmentada, diversificada, desde el punto de vista racial y étnico.³

Durante el régimen colonial no se dieron ni la secularización de la cultura, ni la del Estado. El régimen monárquico absolutista recurrió a la legitimación religiosa del poder. Las relaciones Iglesia-Estado, regidas por el Patronato, establecieron una subordinación efectiva de la Iglesia al Estado. No se dio una situación de enfrentamiento entre ambas instancias, ni de competencia, aun cuando el Estado llegó a expulsar a los jesuitas. Al contrario, tuvo lugar una cooperación constante, y al consolidarse el Patronato, hubo una subordinación efectiva de la instancia religiosa, particularmente marcada por la expulsión de los jesuitas (1767). La prueba de la estrecha imbricación de ambas esferas es que no había distinción entre clérigos y civiles en una burocracia de Estado que recurrió, indistintamente, a unos y otros desde el inicio del virreinato de la Nueva España. La tendencia no cambió con los Borbones, pues de 1734 a 1740 el virrey fue el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta. La lista de funcionarios eclesiásticos nombrados en cargos civiles en la Nueva España es amplísima y la cierra, al más alto nivel, el nombramiento, como virrey provisional, del arzobispo Francisco de Lizana Beaumont, ante los sucesos que desencadenaron la invasión

² Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994, pp. 64-65.

³ Véase al respecto la excelente investigación de Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, FCE-UNAM, México, 2008.

francesa a España en 1808. Una imbricación tal entre el poder civil y el poder eclesiástico explica por qué el alto clero se opuso al proceso independentista. Esto no significa que no existieran diferencias institucionales, de perspectiva e incluso de objetivos, entre los poderes civiles y eclesiásticos, pero esas diferencias se dieron dentro del “Estado colonial”, no entre el Estado y la Iglesia.

De igual manera, la intrincada relación entre civiles y clérigos explica el común rechazo a las ideas secularizadoras de la Revolución francesa. William B. Taylor subraya que, en España, el clero favorecía ciertas medidas prácticas de mejoramiento social mediante la educación o las ciencias aplicadas, pero se oponía

a las ideas fundamentales de los filósofos, inclusive la libertad religiosa e intelectual, los derechos individuales y la igualdad política [...] De igual manera en la Nueva España de 1810, los curas insurgentes defendieron al rey (por lo menos fríamente) en contra de los paganos invasores franceses, pero no silenciaron su crítica del camino “afrancesado” de los Borbones hacia la modernidad.⁴

Para resumir, se puede adelantar que, en vísperas de la independencia, la Nueva España no había experimentado un proceso de secularización del Estado ni de las ideas; al contrario, las ideas y los símbolos religiosos protonacionales (“guadalupanismo”) fueron los únicos disponibles para construir un nacionalismo capaz de fundar un Estado-nación y al mismo tiempo de reemplazar el dominio colonial español.

EL PRIMER UMBRAL DE SECULARIZACIÓN

La opción que tomó el alto clero en contra del proceso independentista y su exilio inmediato privaron al Estado naciente de un contrincante eclesiástico nacional. Sin embargo, la Constitución de 1824, al adoptar un régimen republicano de gobierno, inició un primer proceso de se-

⁴ William B. Taylor, “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en Álvaro Matute *et al.*, *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Porrúa, México, 1995, p. 105.

cularización al diferenciar Iglesia y Estado, aun cuando el catolicismo se afirmó como la única religión de la nación con exclusión de cualquier otra.

Es interesante notar que la estrategia del Estado naciente no fue fomentar una Iglesia nacional independiente de Roma, lo cual lo hubiera aislado diplomáticamente. Al contrario, toda la lucha se dio en torno al reconocimiento diplomático de la joven República por parte del Vaticano, lo que ocurrió, de manera tardía, en 1836. Por lo tanto, la modernidad política republicana que se impuso no estuvo acompañada de las ideas de la modernidad religiosa pluralista, ya que romper la unidad católica corporativa podía desestabilizar profundamente al Estado naciente, para el cual el principal eje unificador era la común pertenencia al catolicismo. En continuidad con este universo cultural, la exclusividad acordada al catolicismo en las nuevas constituciones canceló toda posible apertura hacia la tolerancia religiosa y la libertad de culto. La cuestión del Patronato o derecho del rey de España a nombrar o a presentar candidatos para los altos cargos eclesiásticos fue el centro de las discusiones Estado-Iglesia.

Con la independencia lograda, “el Papa y la mayoría del clero mexicano pretendían que el Patronato había revertido al Papa; el gobierno dio por establecido que se había traspasado a la nueva autoridad soberana”.⁵ Al mismo tiempo, la búsqueda de la regulación del catolicismo como religión del Estado reforzó las pretensiones antirregalistas de la Iglesia católica. La oposición entre las pretensiones del Estado a la autonomía sometiendo la Iglesia católica a su hegemonía y el antirregalismo católico fortalecido por el ultramontanismo creciente, tejió uno de los conflictos centrales del siglo XIX mexicano, cuya apuesta fue la secularización de la cultura y de la sociedad.

A diferencia del vecino estadounidense, la modernidad política y cultural mexicana de principios del siglo XIX no pudo acompañarse de una modernidad religiosa pluralista;⁶ por lo tanto, se tuvo que buscar cómo forjarla. Durante los años que siguieron a la independencia, apa-

⁵ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI, México, 1977, p. 130.

⁶ Josefina Z. Vázquez (ed.), *Dos revoluciones. México y los Estados Unidos*, Jus, México, 1976, pp. 21-22.

recieron unos actores nuevos, católicos liberales (Mora), francmasones (Rocafuerte) y aun protestantes ingleses (Thomson), quienes intentaron seguir la vía de una modernidad católica.

Una de las mayores preocupaciones de las élites independientes fue la educación. Con ella se trataba de afianzar, como escribía José María Luis Mora, “la marcha política del progreso” (*Revista Política*, 1837), y de echar a andar un primer umbral de secularización de la cultura. Extraer la educación de la hegemonía católica era intentar crear unas redes escolares públicas y reforzar la autonomía del Estado frente a la Iglesia. Pero para algunos intelectuales liberales se trataba de ir más allá. En los términos del liberal argentino Mariano Moreno (1778-1811), la educación debía llevar a la modernidad, fundando la autonomía del sujeto democrático en contra de las actitudes corporativistas: “si los pueblos no se educan, si no vulgarizan sus derechos, si cada hombre no sabe lo que vale, lo que puede hacer y lo que le pertenece, quizás será su destino cambiar de tirano sin destruir la tiranía”.⁷

Los primeros intentos de establecer un sistema escolar público en México se inspiraron en el modelo lancasteriano inglés (creado por el cuáquero Joseph Lancaster al final del siglo XVIII en Londres), y no fue raro encontrar entre sus promotores a actores protestantes (James Thomson), cuyo propósito se inscribió en el primer intento de secularizar la cultura católica articulando catolicismo y modernidad liberal. Sin embargo, este proyecto se frustró porque el sistema lancasteriano en México quedó bajo el control del clero, en la medida en que la enseñanza siguió siendo católica y las escuelas lancasterianas no escaparon de una supervisión clerical,⁸ aun cuando los maestros eran laicos.

Algunos intentos más decididos de reducir lo religioso a la esfera privada se dieron cuando se ordenó retirar los altares de las calles y se prohibió entregar el viático a los moribundos en los espacios públicos. Hasta la fecha, no se han hecho estudios dedicados a estos cambios en los tipos de

⁷ Citado por José Marichal, *Cuatro fases de la historia intelectual de Latinoamérica, 1810-1970*, Fundación Juan March-Cátedra, Madrid, 1978, p. 34.

⁸ Así, el examen de la escuela lancasteriana de la Ciudad de México, del 24 de septiembre de 1826, era de escritura, lectura, aritmética y de doctrina cristiana (Catecismo del padre Ripalda), *cfr.* Ruth Solís Vicarte, *Las sociedades secretas en el primer gobierno republicano (1824-1828)*, Editorial ASBE, México, 1997, pp. 228-229.

prácticas religiosas públicas. Es un tema sumamente importante para entender la evolución de una religiosidad privada y doméstica, aun cuando se dio paulatinamente y no debilitó la práctica religiosa global de la sociedad.

Un movimiento tal se dio cuando los liberales estuvieron en el poder y la fracción liberal minoritaria del clero católico buscó asentar las reformas políticas y económicas que anhelaban a través de una reorientación general de las creencias; al contrario del catolicismo devocional barroco colonial, ellos pretendían forjar un catolicismo ilustrado, portador de una modernidad religiosa capaz de reformar la cultura y de servir de cemento ideológico a la nacionalidad emergente. Este intenso esfuerzo se confrontó con el tipo de modernidad religiosa que se iba adoptar. El meollo del problema fue la tolerancia religiosa, pues suponía la libre competencia religiosa y, por lo menos de manera incipiente, la privatización de lo religioso. Sobre este tema, no sólo se enfrentaron las élites liberales y conservadoras durante toda la primera mitad del siglo, sino que se dividieron los mismos liberales. Varios de ellos, como Mora o Gómez Farías, aceptaron la idea de una reforma del catolicismo, pero no estaban dispuestos a arriesgarse en la vía del pluralismo religioso por temor al predominio de intereses económicos anglosajones.⁹

Durante las formulaciones sucesivas de las distintas constituciones, las cláusulas de tolerancia religiosa fueron el objeto de agrias discusiones. Finalmente, fueron rechazadas y acabaron por imponerse sólo para súbditos extranjeros, con los tratados comerciales bilaterales firmados con potencias protestantes, que defendían el derecho a la tolerancia para sus propios súbditos.¹⁰ Así, en el contexto de la elaboración de la Constitución de 1824, los principales defensores¹¹ de este principio fueron el periodista Fernández de Lizardi, editor del *El Pensador Mexicano* en Guadalajara, y el liberal ecuatoriano Vicente Rocafuerte (1783-1847). Este último había frecuentado las logias inglesas y estadouni-

⁹ Sobre su posición moderada en materia religiosa véase Hale, *El liberalismo mexicano...*, *op. cit.*, p. 118; Will Fowler, "Valentín Gómez Farías: Perceptions of Radicalism in Independent México, 1821-1847", en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 15/1, 1996, p. 43.

¹⁰ Walter L. Bernecker, "Intolerancia religiosa e inmigración (siglo XIX)", en Adam Anderle (ed.), *Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945)*, t. IV, Szeged, Jate Kiado, 1989, pp. 45-71.

¹¹ Will Fowler, "Valentín Gómez...", art. cit., pp. 39-62.

denses, así como las sociedades bíblicas, durante sus estadias en Nueva York (1821) y Londres (1824-1829). Había participado activamente en la creación de la sociedad lancasteriana en México, en 1822, y de una primera escuela en el antiguo edificio de la Inquisición.¹² En su *Ensayo político* de 1823, mostró que la “república constitucional era la forma de gobierno más apropiada para América Latina y se oponía a la unión de la Iglesia y del Estado porque la historia había suficientemente demostrado que eso llevaba al despotismo”.¹³ Por ello, como lo expuso Roca-fuerte (1831) en su tratado, la tolerancia religiosa era necesaria para la formación de un gobierno libre.

Estas ideas sacudieron a la élite gobernante a tal grado que condujeron al gobierno conservador de Anastasio Bustamante (1830-1832) a declarar que ese ensayo era sedicioso, con el pretexto de que violaba varios preceptos constitucionales, en particular el artículo tercero que consideraba al catolicismo romano como religión del país, excluyendo cualquier otra. Su autor fue enjuiciado en abril de 1831,¹⁴ en un acto que atrajo a la muchedumbre y del cual, finalmente, salió absuelto. Sin embargo, que un ensayo, limitado sólo a considerar la tolerancia de culto como un elemento determinante del progreso económico sin atacar directamente el poder económico del clero, haya provocado tal reacción refleja la dificultad de vislumbrar una reforma religiosa aún más moderada. De hecho, la reacción provocada por la cuestión de la tolerancia tiene que entenderse en el contexto de la lucha de los liberales moderados contra la intervención del clero en la política y sus intereses económicos. Las reformas secularizadoras que siguieron amenazaron más frontalmente los privilegios eclesiásticos. Así, el 27 de octubre de 1833, el Congreso expidió un decreto que declaraba voluntario y no obligatorio el pago del diezmo, según la conciencia de cada quien. El 6 de noviembre, otro decreto derogó todas las leyes civiles que impusieran cualquier género de coacción directa o indirecta para el cumplimiento de los votos monásticos. Asimismo, el 17 de noviembre se promulgó una ley que facultaba al gobierno para intervenir los bienes de manos muertas

¹² Jaime E. Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, FCE, México, 1980, p. 87.

¹³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴ Jaime E. Rodríguez, *El nacimiento de...*, *op. cit.*, pp. 269-272.

propiedad de la Iglesia; su modo de financiamiento y el principio de libertad individual fueron los instrumentos de una primera secularización, que de hecho siguió extremadamente limitada en la medida en que la política reformista del gobierno de Gómez Farías (1833-1834) en materia religiosa fue sólo transitoria, y que Santa Anna, al hacerse cargo del poder en junio de 1834, declaró nulas las medidas anticlericales.¹⁵

De todos modos, cabe hacer hincapié en que el ataque anticlerical se llevó a cabo siempre dentro de los límites prescritos en la ortodoxia religiosa católica. Tanto conservadores como liberales moderados no salieron de una concepción católica de la cultura y de la sociedad, pues se trataba de reformas antieclesiásticas, pero no de reformas antirreligiosas en el sentido amplio que tomó el término anticlerical hacia el final del siglo. Por lo tanto, las ideas de modernidad religiosa quedaron restringidas a unos pocos círculos liberales y francmasones¹⁶ que se encontraban, para muchos, aún menos abiertos que Rocafuerte, en gran parte por la constante amenaza estadounidense sobre los territorios norteros. En el contexto de las pérdidas territoriales de 1836 y 1847, la tolerancia religiosa aparecía como una apertura hacia una mayor infiltración protestante y, en consecuencia, una mayor influencia estadounidense en el país. Fuera de estas minorías, los agentes más activos en la difusión de las ideas nuevas en materia religiosa fueron unos cuantos anglosajones empleados en los sectores modernos de la economía.¹⁷

Pero esta propagación de las ideas de reforma religiosa desde arriba se inscribió, ante todo, en el panhispanismo,¹⁸ cuya figura central fue el propio Rocafuerte, inspirado en el liberalismo español de Cádiz. Por lo tanto, la hegemonía católica no fue cuestionada pues, como lo ha señalado Hale¹⁹ en el caso de Mora, el dilema de los liberales era cómo modernizar una sociedad sin afectar la identidad religiosa de la nación,

¹⁵ Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana. El periodo triangular 1821-1836*, FCE, México, 1977, p. 290.

¹⁶ Rosa María Martínez de Codes, "El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México", en José Ferrer Benimeli (ed.), *La masonería española y América*, CEHME, Zaragoza, 1993, pp. 38-39.

¹⁷ Sobre la acción religiosa de extranjeros véase Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, *op. cit.*, pp. 73-84.

¹⁸ Jaime E. Rodríguez, *El nacimiento de...*, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁹ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano...*, *op. cit.*, p. 214.

identidad esencial para la preservación de la unidad nacional aún frágil. Todavía predominaba entre los liberales la idea de que una modernidad religiosa debía acompañar la modernidad política y económica, reformando la relación institucional entre Estado e Iglesia católica. La apertura religiosa buscada tenía, primero, un fin económico: facilitar la inmigración,²⁰ aunque debía ser ante todo católica, con el fin de preservar la unidad nacional, ejemplo de la distancia entre un proyecto de nación y la realidad social, cultural y económica. Tenía también un fin político: con la reforma del catolicismo se trataba de reforzar las pretensiones regalistas del Estado; la construcción del Estado moderno implicaba la expulsión de la Iglesia de ámbitos que el Estado consideraba como suyos. No sólo se trataba de hacer retroceder al clero, sino de lograr que el Estado naciente tuviera la capacidad de ocupar efectivamente los espacios que iba adquiriendo. En esto, la cuestión de la tolerancia religiosa era clave. Por el contrario, la Iglesia buscaba conquistar y reforzar su autonomía frente a la hegemonía del Estado secularizador, lo que parecía poder alcanzar por primera vez después de un siglo de regalismo absolutista borbónico. Por lo tanto, su meta era más bien ultramontana, es decir, apoyarse en Roma para combatir la sumisión al Estado.

A su vez, el Estado mexicano necesitaba el reconocimiento diplomático del Vaticano con el fin de afianzar su soberanía en el nivel internacional. De hecho, el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano en diciembre de 1836, sin que resultase en un concordato, constituyeron un gran instrumento para asegurar las prerrogativas del Estado sobre la Iglesia.²¹ Al mismo tiempo, con el apoyo de Roma, la jerarquía católica consiguió vencer a las corrientes católicas liberales en provecho de los intereses ultramontanos y antiliberales, crecientes también en el Vaticano y entre los círculos católicos europeos. En México, el clero buscó asegurarse un papel motor en la formación del Estado-nación con el desarrollo de un patriotismo católico,²² adjudicándose la representación

²⁰ Walter L. Bernecker, "Intolerancia religiosa...", art. cit., pp. 46-47.

²¹ Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia...*, op. cit., pp. 312-313.

²² Brian F. Connaughton, "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla (1827-1853)", en Álvaro Matute et al. (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Porrúa, México, 1995, p. 232.

de la voluntad nacional²³ en la línea de una teología tomista, fundadora de una modernidad católica que defendía una sociedad orgánica y jerárquica y la reivindicación de la sumisión espiritual del Estado a la Iglesia.

Esta pretensión de apoyar el Estado-nación sobre la preeminencia de la Iglesia no dejó de ser paradójica. Esto condujo a un conflicto latente entre 1823 y 1857, del cual nos habla Lempérière:

por un lado se afirmó el proyecto de sociedad católica, tradicional, que conserva las estructuras sociales y culturales de la monarquía católica española sin renegar la herencia de las Luces igualmente católicas; por otro lado se perfiló una nueva república apoyada exclusivamente en los principios de la política moderna y que retomó también la herencia secularizada de las Luces españolas.²⁴

Estos dos proyectos de nación se volvieron irreconciliables en la medida en que las posiciones católicas liberales, portadoras de los proyectos de reforma religiosa, fueron condenadas²⁵ o no lograron articularse a los intereses de las capas sociales ascendentes. Así, el intento de secularización por parte de una restringida minoría liberal había fracasado y dejó lugar a una laicización, es decir, a una secularización impuesta por la fuerza de las armas liberales. La moderación de estas minorías y la resistencia de la Iglesia al regalismo contribuyeron a provocar enfrentamientos, de los cuales surgió una modernidad de ruptura.

EL SEGUNDO UMBRAL DE SECULARIZACIÓN

La revolución liberal de Ayutla, en 1854, marcó la transición de la modernidad moderada de continuidad hacia una modernidad de ruptura

²³ Brian F. Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, Conaculta, México, 1992, p. 55.

²⁴ Annick Lempérière, “¿Nación moderna o República barroca?, México 1823-1857”, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, 2, Munster-Hamburgo, 1994, p. 141.

²⁵ *Carta pastoral del excelentísimo Sr. Dr. Don Diego Aranda, dignísimo obispo de Guadalajara a sus diocesanos contra la introducción de falsas religiones*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1845.

en el plano religioso. La confrontación armada entre liberales y conservadores condujo a la adopción de la Constitución de 1857 y a las Leyes de Reforma, incluyendo la Ley de Libertad de Culto del 4 de diciembre de 1860.²⁶ Por lo tanto, los años de 1850 aparecen como los de una progresiva apertura religiosa reflejada por los debates del Constituyente,²⁷ acabando al final de la década por imponerse una laicización jurídica radical, con un proceso que paulatinamente contrarrestó a una de las fuentes históricas de poder en México: el de la Iglesia, sus bienes y sus intereses económicos.

Además de las leyes de Juárez (1855) y Lerdo (1856) de desamortización de los bienes de manos muertas, esta laicización alcanzó un nivel simbólico fuerte con la reducción de los días de festividades religiosas decretada por el gobierno de Juárez, quien las limitó a tres (jueves y viernes de la Semana Santa, jueves de Corpus y Navidad), y con la desacralización del nombre de las calles que, como en Zacatecas, en 1859, con el general Jesús González Ortega, fueron bautizadas “Calle de la Reforma”, “Calle de la Exclaustración” y “Calle de la Tolerancia de Cultos”.²⁸ Si bien las referencias a Dios no se habían borrado de la Constitución de 1857 por aceptarla en un sentido teísta, en cambio desapareció el lema de “Dios y libertad” de los documentos oficiales después de la “Guerra de los tres años” (1858-1860) en provecho del de “Reforma y libertad”. Estos tres actos simbólicos importantes en el calendario festivo, de la nomenclatura callejera y de las referencias políticas, fueron acompañados de una organización laicizadora de la sociedad, que buscó así escapar e independizarse del control clerical.

²⁶ Se tiene que señalar que la Constitución de 1857 era todavía muy moderada en cuanto a las relaciones Estado-Iglesia. Vid. Bastian, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE-El Colegio de México, México, 1989, pp. 29-32.

²⁷ Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building*, University of Texas Press, Austin, 1979. Annick Lempérière, “¿Nación moderna o República barroca?, México, 1823-1857”, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, núm. 2, Munster-Hamburgo, 1994, p. 141. *Carta pastoral del excelentísimo Sr. Dr. Don Diego Aranda, dignísimo obispo de Guadalajara a sus diocesanos contra la introducción de falsas religiones*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1845. Se tiene que señalar que la Constitución de 1857 era todavía muy moderada en cuanto a las relaciones Estado-Iglesia. Cfr. Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform...*, pp. 62-63.

²⁸ *Ibid.*, p. 140.

A pesar de este triunfo jurídico liberal, la sociedad siguió estructurada sobre las bases y fuentes de poder político localizadas en la Iglesia y los grandes propietarios. La ideología y el comportamiento conservador, corporativo, ultramontano e intolerante de estos grupos se conservó y perduró hasta los inicios del siglo xx. En buena medida, esta situación se explicaba porque la laicización sólo se efectuó en las mentes de unos cuantos, de algunos grupos al interior del Congreso, pero fuera de ellos aún se conservaban prácticas e ideas sustancialmente conservadoras y propias de un *Ancien Régime*. Por más que Juárez hubiera decretado la disminución de los días religiosos o la desacralización en los nombres de las calles, el pueblo continuaba con sus prácticas religiosas populares y se seguían llamando a esas calles con sus antiguos nombres. Por un lado, iba la ley y, por otro, iba la sociedad real. Frente a esa realidad, la escuela pública fue el espacio privilegiado de la elaboración de una cultura cívica propia, que sirvió de instrumento para arrebatar a la Iglesia católica parte del monopolio histórico que detuvo sobre las conciencias. Convendría examinar hasta qué punto la escuela pública, a partir de la República restaurada hasta el final del porfiriato, logró construir y ofrecer un imaginario desacralizado de la nación.²⁹ El civismo que inculcó la escuela republicana fue, sin duda, un potente instrumento secularizador de la cultura, en la medida en que la cultura religiosa se encontró confrontada, por primera vez, con una cultura laica cuyos valores no necesitaban fundamentarse en el nacional-catolicismo. Por lo tanto, cabría explorar de qué manera y hasta qué grado el Estado republicano, a partir de la República restaurada, consiguió inculcar en las masas la tradición republicana laica de buen gobierno y el impacto que tuvo en la propia percepción católica del Estado como entidad laica.

De manera paralela, el proceso de laicización se apoyó también en la progresiva formación de redes amplias de sociabilidades modernas que sucedieron a las primeras redes de logias, pero esta vez sin la presencia del clero reformista. En la medida en que la Iglesia prohibía la participación del clero en las logias y que ideas más radicales progresaron entre los sectores del artesanado urbano, las nuevas sociabilidades

²⁹ Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991, pp. 269-270.

manifestaron un anticatolicismo creciente. Después del declive de las logias históricas perseguidas por los regímenes conservadores, las nuevas logias tuvieron un reclutamiento más diversificado, más allá de las élites criollas que las conformaban casi exclusivamente en las décadas de los veinte y treinta del siglo XIX. En particular, los oficiales de los ejércitos liberales se afiliaron a la masonería, y queda por analizar esta articulación entre las logias y los militares liberales retirados que regresaron a sus actividades profesionales, en especial a partir de 1867. Los artesanos y los sectores obreros nacientes participaron a menudo de aquellas redes, a la vez que ellos se organizaban en sociedades de ayuda mutua secularizadas,³⁰ abandonando los antiguos gremios corporativos organizados en torno a santos patronos. Una verdadera explosión asociativa caracterizó estos años iniciados con el nacimiento del Club de Reforma (1854) en la Ciudad de México.³¹ La inestabilidad política endémica hasta 1867 frenó el movimiento, pero un segundo despertar asociativo caracterizó la década de 1870, cuando se desarrollaron sociedades mutualistas por doquier,³² en particular por el contacto con el “socialista cristiano” y liberal Plotino C. Rhodakanaty, y se difundieron sociedades religiosas nuevas, protestantes y espiritistas, muchas de las primeras fundadas por ex oficiales y soldados de las guerras de Reforma.

Los liberales radicalizados en el poder a partir de 1860 y aun con mayor ímpetu después de 1867, impulsaron una vigorosa política de laicización destinada a debilitar a la Iglesia en los planos económicos y políticos, lo que habían comenzado a realizar, en parte, las leyes promulgadas por Juárez (1855) y Lerdo (1856). Separación de la Iglesia y del Estado, desamortización de los bienes de manos muertas, secularización del registro civil, escuela pública laica y obligatoria, prohibición de las órdenes religiosas y del clero extranjero y libertad de culto fueron las medidas más radicales que impuso definitivamente el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876), elevando al rango de constitu-

³⁰ Carlos Illades, *La república del trabajo. La organización artesanal en la ciudad de México, 1853-1876*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 73-113.

³¹ Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, UNAM, México, 1983.

³² Gastón García Cantú, *El socialismo en México, siglo XIX*, Era, México, 1969, pp. 172-179.

cionales las Leyes de Reforma en 1873. De cierto modo, la cultura política del jacobinismo inspiró a toda una generación de liberales llamados “puros” o “rojos”. Entre ellos el anticlericalismo fue, ante todo, un anticatolicismo y no una oposición a la búsqueda de una reforma religiosa intelectual y moral, es decir, a una secularización de la cultura que pudiese acompañar la violenta laicización.

No fue sino a partir del último cuarto del siglo cuando se opusieron los “metafísicos” con los “positivistas”, según la fórmula comtiana retomada por los liberales. Los primeros pensaban que convenía fundamentar la modernidad de ruptura en principios éticos ligados a una reforma religiosa y moral capaz de secularizar la cultura religiosa. En cambio, los segundos consideraban que sólo la ciencia y la aplicación rigurosa de sus leyes llevarían al país hacia “el orden y el progreso”. Por lo tanto, para ellos la religión era signo de atraso y no merecía ser reformada, pero a la vez era central porque podía acompañar la secularización de la sociedad. De hecho, las ideas liberales bastante eclécticas circulaban entre las redes de sociabilidades nuevas, expresadas en su prensa. Las ideas de la Revolución francesa, releídas por Lamartine en su *Histoire des Girondins*, las de los liberales de 1848 y las de los socialistas utópicos convivían con las doctrinas del liberalismo económico o con las del krausismo español. Para los krausistas³³ españoles —Sanz del Río (1814-1868), Giner de los Ríos (1839-1915)— y sus epígonos espiritualistas como Emilio Castelar (1832-1899), el “dogma de la democracia universal” estaba constituido por la libertad de culto, el sufragio universal, el derecho de asociación, la soberanía nacional y el anticatolicismo. Según Castelar, “apóstol de la democracia y del libre examen”, cuyos escritos se publicaban en *El Monitor Republicano* semanalmente, el motor del progreso tenía que ser un cristianismo reformado y depurado, capaz de fundar la regeneración moral del individuo-ciudadano. En eso, los krausistas se oponían no sólo a los positivistas sino también a los católicos ultramontanos, representados en España por los neotomistas Donoso Cortés (1809-1853), Jaime Balmes (1810-1848) y Menéndez Pelayo (1856-1912), cuyas ideas se difundían en México entre los círculos católicos surgidos

³³ Sobre el krausismo español véase Juan José Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Dossat, Madrid, 1981, pp. 47-122.

paralelamente a las asociaciones liberales.³⁴ Sin embargo, para los liberales radicalizados, la pregunta era: ¿cómo fundar una modernidad religiosa mexicana secularizada fuera de la encrucijada entre catolicismo romano y protestantismo?

En 1860 y 1867 se intentó construir una Iglesia católica nacional, sometida al regalismo liberal, pero el proyecto fracasó estrepitosamente. Incluso se dieron críticas internas al nacional-catolicismo, como en 1895, con el rechazo del obispo Sánchez Camacho de Tamaulipas al mito guadalupano. Sin embargo, ningún clero constitucionalista pudo asentar una influencia duradera. Por lo tanto, fueron unos pocos intelectuales liberales, como Altamirano o Vigil, quienes apoyaron la difusión de las ideas de reforma religiosa, de las sociedades protestantes y de los círculos espiritistas en México, a partir de 1867, con el fin de fortalecer el proceso de pluralización y de privatización de la cultura religiosa. Para José María Vigil, el protestantismo, como este “cristianismo sin iglesia” que era el espiritismo al cual pertenecía, debía permitir que “se acabe una crisis harto peligrosa debida a la oposición entre una sociedad retrógrada y monárquica en la Iglesia, progresista y liberal en la plaza pública”.³⁵ Las nuevas sociabilidades religiosas debían buscar la reconciliación entre el liberalismo y la religión “porque en el siglo XIX, ni el culto a Huitzilopochtli, ni el cristianismo semiarábigo de Felipe II podían satisfacer las necesidades morales de un pueblo republicano que aspira a ocupar un espacio en la moderna civilización”.³⁶

Las sociedades protestantes y las espiritistas acompañaron la secularización de la cultura privatizando la religión y contribuyendo a la difusión de la modernidad religiosa en los sectores sociales nuevos de un país en plena mutación económica. Sin embargo, en lugar de los intelectuales o de la burguesía, fueron algunos obreros textiles, mineros o ferroviarios, jornaleros, rancheros, empleados y maestros de escuela, quie-

³⁴ Manuel Ceballos Ramírez, “Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica a la coronación y de la devoción a la política”, en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998. Sobre los círculos católicos que precedieron al catolicismo social no se dispone de estudio. Sin embargo, sobre el catolicismo social véase la obra clásica del mismo autor, *Un tercero en discordia, El catolicismo social en México, 1891-1911*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 317-332.

³⁵ *El Porvenir*, México, 23 de noviembre de 1875, p. 1.

³⁶ *El Monitor Republicano*, México, 1 de febrero de 1879, p. 1.

nes se hicieron a menudo protestantes o espiritistas.³⁷ Estas vanguardias religiosas surgieron en una limitada geografía liberal, en gran parte rural,³⁸ donde sus sociabilidades fueron portadoras de una religión cívica en torno a las fiestas patrióticas liberales, en un calendario cívico-religioso cuya liturgia giraba alrededor de las fechas simbólicas del 5 de febrero, 5 de mayo, 18 de julio y 16 de septiembre.³⁹

Esta religión cívica se desarrolló en un verdadero frente asociativo republicano y democrático, opuesto al liberalismo autoritario del régimen de Díaz, donde se agrupaban los sectores radicalizados del liberalismo, en una lucha común contra las sociedades católicas y la política de conciliación con la Iglesia, impuesta por los liberales en el poder.⁴⁰ Francmasones, espiritistas y protestantes constituyeron un “pueblo” liberal, “mestizo”, reivindicando la estricta aplicación de los principios constitucionales liberales en una sociedad donde la distancia entre la ley y su aplicación era extrema.

El positivista Francisco Bulnes, ministro de Porfirio Díaz, pintó con todo el desprecio del intelectual “científico” e ilustrado la base social popular de esta fronda republicana, considerando que la Revolución fue el fruto “del apostolado anarquista desempeñado por maestros de escuela normalista, pastores protestantes mexicanos, periodistas pau-

³⁷ El movimiento espiritista está ligado a su fundador, el francés Hipolythe Denizard Rivail (1804-1869) alias Allan Kardec. Sus ideas mezclan los principios evangélicos del cristianismo con las prácticas mediúmnicas de diálogo con los espíritus. El movimiento se difundió rápidamente en México a partir de 1868, e interesó a un espectro social amplio, incluyendo fracciones de la burguesía liberal, como Francisco I. Madero e intelectuales como José María Vigil. Sobre el tema de Madero espiritista véase Enrique Krauze, *Místico de la libertad, Francisco I. Madero*, Biografía del poder /2, FCE, México, 1987, pp. 11-37. Sobre la implantación del protestantismo véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...*, *op. cit.*, pp. 49-142.

³⁸ *Ibid.*, p. 87.

³⁹ Para ampliar aún más el desarrollo de esta temática véase Charles Weeks, *El mito de Juárez en México*, México, Jus, 1977, pp. 44-52; Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...*, *op. cit.*, pp. 162-171; Mary Kay Vaughan, “The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946”, en William Beezley (ed.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance, Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR Books, Wilmington, 1994, pp. 216-221.

⁴⁰ Brian R. Hamnett, “Liberalism Divided: Regional Politics and the National Project During the Mexican Restored Republic, 1867-1876”, *Hispanic American Historical Review*, 1996, pp. 659-689.

peros, abogados de villorrio recién paridos por infectas aulas, masones grasientos y machucados”.⁴¹ Hace falta estudiar con más detenimiento estas prácticas cívico-religiosas, que construían un imaginario nacionalista liberal opuesto al imaginario nacional-católico, usando el mismo registro religioso en una cultura política poco secularizada. Este universo religioso reforzando un imaginario político aparece bien plasmado en esta observación pertinente de un liberal de Tetela de Ocampo, en la Sierra norte de Puebla, en 1903:

Para nosotros los principios constitucionales son tan sagrados como para los católicos el Santísimo Sacramento... como sectarios tenemos nuestras deidades en Hidalgo, Morelos, Juárez, Ocampo, Ramírez, y en nuestros hogares se venera a Méndez, Bonilla, Bravo y otros, así como los católicos reaccionarios de Zacapoaxtla y de todas partes tienen las suyas en el Papa, Iturbide, Maximiliano, Miramón, Márquez, Mejía, Labastida, Alarcón, en su párroco desenterrado.⁴²

Este tipo de discurso refleja la difícil y lenta secularización de la cultura política hacia abajo. Al discurso religioso nacional-católico se oponía otro discurso, tan religioso como el otro, pero nacional-liberal. Por cierto, las vanguardias intelectuales liberales y la burguesía positivista⁴³ podían prescindir de este liberalismo de combate cargado de metafísica nacional-liberal. La crítica que se hizo al mito de Juárez, por parte de Bulnes, en su *Verdadero Juárez* publicado en 1904,⁴⁴ atestigua esta distancia como también la revela el discurso anarco-sindicalista de unos pocos intelectuales urbanos (Flores Magón) influidos por las ideas de Kropotkin a partir de 1903. Sin embargo, en las provincias y en los sectores sociales intermedios, a principios del siglo xx estaban lejos de una representación secularizada de la sociedad. Como ejemplo, podemos citar este “credo liberal” de un maestro de escuela de Apizaco, Tlaxcala, redactado todavía en 1917, que muestra la dificultad de salirse de los cuadros de la memoria religiosa:

⁴¹ Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución*, Editorial Hispano-Mexicana, México, 1920, p. 407.

⁴² *El Nigromante*, México, 21 de diciembre de 1903, p. 1.

⁴³ Charles A. Hale, *La transformación del...*, *op. cit.*

⁴⁴ Charles Weeks, *El mito de...*, *op. cit.*, pp. 63-64.

Creo en una patria libre y poderosa, cuna de un pueblo noble y eminente, y en Juárez su gran Hijo, Señor nuestro que fue concebido de la Virgen América, padeció bajo el poder del Clero Romano, fue excomulgado, muerto y sepultado; al segundo día resucitó de entre los muertos, subió al cielo y está sentado a la diestra del Sublime derecho, y desde allí vendrá a juzgar a fanáticos y a ricos; creo en el Libre Pensamiento, la Santa Paz Universal, la comunión de los héroes, el baldón de los traidores, la redención del pueblo, la dicha de los pobres. Amén.⁴⁵

Hacia el final del siglo, mientras que los científicos conciliaban el catolicismo sin interesarse por su reforma, las élites populares del liberalismo cívico-religioso buscaban desesperadamente fundar la práctica democrática en un *ethos* de responsabilidad y en la autonomía moral del sujeto, pero esta actitud reforzó la confrontación con el catolicismo al exaltar un liberalismo constitucional de combate que exacerbaba el dualismo de la luz contra las tinieblas, de la educación contra la superstición, del protestantismo contra el catolicismo.

Este frente anticatólico quedó restringido a unas minorías liberales activas en algunos enclaves urbanos y ante todo rurales. Ahí se laicizaron en particular algunos pueblos como Zitácuaro (Michoacán), Zimapan (Hidalgo) o Tetela de Ocampo (Sierra norte de Puebla), en los cuales todas las calles llevaban nombre de próceres liberales y donde los liberales religiosos intentaron una secularización forzada de la cultura a través del respeto al pluralismo religioso.⁴⁶ A estas poblaciones en las que predominaba una minoría liberal activa se oponían otras que estos mismos liberales describían como “levíticas” e intolerantes. En tales ciudades (Querétaro, Guadalajara, por ejemplo) el clero tenía todavía bastante influencia en favor de la política de conciliación de los liberales conservadores; ahí, el pluralismo religioso era un ejercicio riesgoso y la persecución religiosa de los “disidentes” era frecuente.

Por cierto, lo que podríamos llamar el “país profundo” quedó en manos de la Iglesia católica, a pesar de que el Estado liberal conseguía, cada vez más, incorporar a las nuevas generaciones en el sistema edu-

⁴⁵ Leopoldo Sánchez, “El credo de los liberales”, en *El Constitucional*, Tlaxcala, 26 de agosto de 1917, p. 2.

⁴⁶ Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...*, *op. cit.*, pp. 225 y 230.

cativo público en plena expansión. De hecho, a la sombra de una activa política de conciliación llevada por Díaz, el catolicismo, lejos de ser estático, había cambiado rápidamente, pasando de la fase defensiva del pontificado de Pío IX (1848-1876) y del *Syllabus* (1864), que condenaba toda forma de liberalismo, a la fase ofensiva de León XIII (1876-1903), con un catolicismo en movimiento, que respondía a la dinámica asociativa liberal. Se trataba de reconquistar a la sociedad civil con la multiplicación de asociaciones católicas, desde círculos obreros guadalupanos hasta otros movimientos corporativistas. Este catolicismo, a menudo social⁴⁷ a partir de la *Rerum Novarum* (1891), logró preservar con éxito la autonomía de la Iglesia frente a las pretensiones regalistas del Estado liberal y a descartar todo movimiento de reforma religiosa de masa. Aún más, como lo señala Adame Goddard, “la situación de marginación política que tuvieron los católicos conservadores durante los años de 1867 a 1892 [...] los colocaron en una posición independiente frente a los círculos oficiales desde la cual pudieron observar y enjuiciar el funcionamiento de las instituciones liberales y el comportamiento de los gobiernos”.⁴⁸

Al final del siglo, la cultura católica salía intacta de la gran tribulación de las reformas liberales. El régimen liberal fue llevado a “conciliarse” con la Iglesia, según el lenguaje de la época. Esta política de conciliación tuvo lugar, entre otras razones, porque sólo una débil secularización de la cultura había podido acompañar la laicización jurídica impuesta por las armas y porque varios liberales en el poder habían ocupado paulatinamente los espacios de poder económico que antes les habían sido negados. Con todo, diversos grupos sociales se habían beneficiado con la secularización ya que, por ejemplo, muchos pequeños propietarios agrícolas o rancheros se liberaron de sus deudas con la Iglesia, educadores extranjeros llegaron a su sombra, dirigentes sociales y sindicales, e incluso inversionistas extranjeros y sus socios mexicanos se vieron favorecidos con la separación Iglesia-Estado y con el nuevo panorama socioeconómico que se iniciaba lentamente a partir de finales del Porfiriato.

⁴⁷ Manuel Ceballos Ramírez, *Un tercero en...*, op. cit., p. 133.

⁴⁸ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, UNAM, México, 1981, pp. 31-73.

Hacia finales del siglo XIX, el catolicismo reencontraba su lugar central en el imaginario nacional con la consagración de México a la Virgen de Guadalupe (1895) y con la celebración del Quinto Concilio plenario mexicano el año siguiente. Como lo señala Ceballos Ramírez, “negativamente el guadalupanismo significaba antiyanquismo, antiprottestantismo, antiliberalismo, antipositivismo, antisocialismo. Positivamente se traducía en exaltación del hispanismo y la latinidad, implantación del socialcatolicismo latinoamericano, afirmación del nacionalismo y proclamación del ultramontanismo”.⁴⁹ A la vez, una parte del liberalismo resbalaba hacia un anticlericalismo, antirreligioso a secas y no sólo antieclesiástico, que lo cortaba aún más de su cultura religiosa nacional e incluso de toda referencia religiosa en su ala más radical de corte anarquista. Esta dicotomía era el fruto de un proceso de laicización que no había desembocado en una secularización amplia de la cultura, porque este mismo liberalismo había fracasado en articular reforma política y económica con una modernidad religiosa privatizada. De ahí también la limitada secularización de la cultura que seguía siendo católica al final del siglo XIX, a pesar de la pretensión de las élites liberales por modelar los comportamientos y los valores a través de la educación republicana y laica, mientras los protestantes, espiritistas y francmasones cultivaban un liberalismo de combate, a menudo tan intolerante como lo era el “intransigentismo” católico. Este liberalismo religioso minoritario se agotaba en la afirmación exaltada del constitucionalismo liberal, como lo hizo el Grupo Reformista y Constitucional patrocinado en 1895 por tres periódicos de oposición (*El Monitor Republicano*, *El Hijo del Ahuizote* y el *Diario del Hogar*). En esta geografía de grupos liberales que anticipó a los clubes liberales reunidos en San Luis Potosí en 1901, se exaltaba lo que era negado tanto por la “sociedad profunda” católica como por los liberales conservadores en el poder. A final de cuentas, esta exaltación era también la confirmación de que a lo largo del siglo XIX ninguna élite religiosa o política había conseguido difundir ampliamente, en el seno de las masas, los principios de la autonomía moral del individuo-ciudadano para fundar la democracia anhelada. La secularización era todavía más legal, en la Constitución y en la separación jurí-

⁴⁹ Manuel Ceballos Ramírez, “Siglo XIX y...”, art. cit., p. 327.

dica de la Iglesia y del Estado, que real, en la cultura y en las mentalidades. Esto enmarca el límite del alcance social o más bien societal de las Leyes de Reforma. Por eso se perfiló un nuevo umbral de secularización mucho más radical.

BIBLIOGRAFÍA

- Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, UNAM, México, 1981.
- Bantjes, Adrian, "Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual, and the Failed Cultural Revolution", en William Beezley (ed.), *Rituals of Rule Rituals of Resistance, Public celebration and Popular Culture in México*, SR Books, Wilmington, 1994, pp. 261-284.
- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE—El Colegio de México, México, 3a. ed., 1993.
- , *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994.
- Bernecker, Walter L., "Intolerancia religiosa e inmigración (siglo XIX)", en Adam Anderle (ed.), *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492-1945)*, t. IV, Szeged, Jate Kiado, 1989, pp. 45-71.
- Buenfil Burgos, Rosa Nidia, y María Mercedes Ruiz Muñoz, *Antagonismo y articulación en el discurso educativo: Iglesia y gobierno (1930-1940 y 1970-1993)*, Torres Asociados, México, 1997.
- Bulnes, Francisco, *El verdadero Díaz y la Revolución*, La Editorial Hispano-Mexicana, México, 1920.
- Carta pastoral del excelentísimo Sr. Dr. Don Diego Aranda, dignísimo obispo de Guadalajara a sus diocesanos contra la introducción de falsas religiones*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1848.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *Un tercero en discordia, El catolicismo social en México, 1891-1911*, El Colegio de México, México, 1991.
- , "Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica a la coronación y de la devoción a la política", en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Condumex, México, 1998, pp. 317-332.
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, Conaculta, México, 1992.
- , "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla (1827-1853)", en Álvaro Ma-

- tute et al. (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, Porrúa, México, 1995, pp. 233-250.
- Covo, Jacqueline, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, UNAM, México, 1983.
- García Cantú, Gastón, *El socialismo en México, siglo XIX*, Era, México, 1969.
- Gil Cremades, Juan José, *Krausistas y liberales*, Dossat, Madrid, 1981.
- , *Krausistas y liberales*, Dossat, Madrid, 1981 (1a. ed., 1975).
- Gómez Ciriza, Roberto, *México ante la diplomacia Vaticana. El periodo triangular 1821-1836*, FCE, México, 1977.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Editorial Mapfre—FCE, México, 1992.
- Fowler, Will, “Valentín Gómez Farías: Perceptions of Radicalism in Independent Mexico, 1821-1847”, en *Bulletin of Latin American Research*, 1996, vol. 15/1, pp. 39-62.
- Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI, México, 1977.
- , *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991 (1a. ed., 1989).
- Hamnett, Brian R., “Liberalism Divided: Regional Politics and the National Project During the Mexican Restored Republic, 1867-1876”, en *Hispanic American Historical Review*, 1996, pp. 659-689.
- Illades, Carlos, *La república del trabajo. La organización artesanal en la ciudad de México, 1853-1876*, El Colegio de México, México, 1996.
- Krauze, Enrique, *Místico de la libertad, Francisco I. Madero*, Biografía del poder, 2, FCE, México, 1987.
- Lempérière, Annick, “¿Nación moderna o República barroca? México 1823-1857”, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, Munster-Hamburg, 1994, núm. 2, pp. 135-177.
- Linch, John, “La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América latina*, t. 8, *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Editorial Crítica—Cambridge University Press, Barcelona, 1991, pp. 65-122 (1a. ed. inglesa, 1986).
- Martínez de Codes, Rosa María, “El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México”, en José Ferrer Benimeli (ed.), *La masonería española y América*, CEHME, Zaragoza, 1993, pp. 129-145.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, FCE-UNAM, México, 2008.

- Rama, Carlos M., *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, siglo XIX*, FCE, México, 1982.
- Ramos Medina, Manuel, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Condumex, México, 1998.
- Rocafuerte, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, Imprenta de Manuel Rivera, México, 1831.
- Rodríguez, Jaime E., *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, FCE, México, 1980 (1a. ed. inglesa, 1975).
- Santillán, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", en Álvaro Matute *et al.* (eds.) *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Porrúa, México, 1995, pp.175-198.
- Schroeder, Susan, "Father Jose Maria Luis Mora, liberalism and the British and Foreign Bible Society in nineteenth century México", en *The Americas*, Washington D.C., enero de 1994.
- Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876 A Study in Liberal Nation-Building*, University of Texas Press, Austin, 1979.
- Solís Vicarte, Ruth, *Las sociedades secretas en el primer gobierno republicano (1824-1828)*, Editorial ASBE, México, 1997.
- Taylor, William B., "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute *et al.* (eds.) *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Porrúa, México, 1995, pp. 81-113.
- Vaughan, Mary Kay, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William Beezley (ed.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance, Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR Books, Wilmington, 1994, pp. 213-246.
- , "Ideological changes in Mexican Educational Policy, Program and Text (1920-1940)", en Roderic A. Camp *et al.* (eds.), *Los intelectuales y el poder en México*, El Colegio de México—UCLA, México-Los Ángeles, 1991, pp. 507-526.
- Vázquez, Josefina Z. (ed.), *Dos revoluciones. México y los Estados Unidos*, Jus, México, 1976.
- Weeks, Charles, *El mito de Juárez en México*, Jus, México, 1977.

IMPACTO DE LA REFORMA LIBERAL EN LA VIDA DE LAS MUJERES

Patricia Galeana

El proceso de secularización del Estado y de la sociedad que se dio a partir de las Leyes de Reforma tuvo un trascendente impacto en la vida de las mujeres.

El modelo del marianismo,¹ que había imperado durante la etapa novohispana, empezó a cambiar. La mujer ya no debía ser a imagen y semejanza de la virgen María, y procrear hijos para la Santa Madre Iglesia, sino ciudadanos para el Estado.²

Su educación ya no giraría únicamente en torno a la religión, conforme a las enseñanzas de fray Luis de León o de Luis Vives, sino que al triunfo de la Reforma liberal se abrió la posibilidad de que tuviera acceso a una educación laica. Se estableció primero la gratuidad de la escuela primaria y después su obligatoriedad, y se creó la escuela secundaria para señoritas. Las mujeres empezarían a tener una instrucción parecida a la que recibían los hombres.

El establecimiento del matrimonio como un contrato civil y la supresión de las corporaciones religiosas implicaron también un cambio en la situación de las mujeres. Veamos la trascendencia de estas medidas para la formación de una sociedad civil.

¹ Algunos autores, fundamentalmente extranjeros (Silvia Arrom, Evelyn Stevens, Jane Jacquett) denominan marianismo al modelo de la mujer como “ángel del hogar” de finales del siglo XIX, sin tener en cuenta el proceso de secularización que vivió México a partir de las Leyes de Reforma. Al triunfo del liberalismo prevalece el sistema patriarcal en los dirigentes del Estado pero no el modelo mariano.

² Julia Tuñón, *Mujeres en México. Una historia olvidada*, Planeta, México, 1987, p. 112.

SECULARIZACIÓN DE LAS CORPORACIONES RELIGIOSAS

En el Manifiesto del 7 de julio de 1859,³ que precede a las Leyes de Reforma, se señala que por la guerra que la Iglesia ha declarado al gobierno, se suprimen las corporaciones religiosas. No obstante, en la ley de nacionalización de los bienes del clero del 12 de julio del mismo año,⁴ se excluye a los conventos de las asociaciones femeninas, las monjas profesas pueden permanecer enclaustradas, sólo se suprimen los noviciados.

En el punto 4º del Manifiesto se estipula que las religiosas conservarían “los capitales o dotes” que hubieran aportado y la asignación de lo necesario para el servicio del culto en sus respectivos templos. En el 5º se establece que pasa a ser propiedad de la nación sólo el excedente que quede después de deducir el monto de las dotes.

Se precisa que “toda religiosa que se exclaustre recibirá a su salida la suma que haya ingresado al convento en calidad de dote”, aun las que la hubieren “adquirido de alguna fundación piadosa”. También se prevé dar a las “religiosas de órdenes mendicantes que nada hayan ingresado a sus monasterios”, la suma de 500 pesos en el acto de su exclaustación. Se especifica que “tanto de la dote, como de la pensión, podrán disponer libremente como cosa propia” (art. 15).

Se establece, además, que las autoridades políticas y judiciales darían: “Toda clase de auxilios a las religiosas exclaustadas para hacer efectivo el reintegro de la dote o pago de pensión” (art. 16). Para lo cual, “este capital se afianzará en fincas rústicas o urbanas por medio de formal escritura que se otorgará individualmente a su favor” (art. 17).

Como se mencionó, los recursos sobrantes pasarían al tesoro de la nación (art. 19), pero las religiosas que siguieran en el claustro podrían disponer también de sus dotes y testar libremente; sólo los bienes intestados pasarían al tesoro público (art. 26). A las novicias se les regresaría todo lo que habían ingresado al convento (art. 21).

Los conventos de religiosas que habían estado sujetos a las corporaciones “regulares” suprimidas, quedarían bajo la autoridad de sus obispos diocesanos (art. 14).

³ Jorge L. Tamayo, *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, Secretaría del Patrimonio Nacional, México, 1967, vol. 2, p. 513.

⁴ *Ibid.*, p. 527.

La ley de nacionalización de los bienes del clero fue acompañada por una circular del ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Manuel Ruiz, que abunda en las razones que justificaban la nacionalización de los bienes del clero.⁵

Ruiz hace un recuento de las veces que la jerarquía eclesiástica ha “sostenido con las armas los fueros”, promoviendo la insurrección contra el gobierno establecido: 1833, 1836, 1842, 1847, 1855 y 1856. Por ello se ha decidido cesar “la fuente de los males”, nacionalizando los bienes que sostienen a la “reacción”, independizando los asuntos espirituales de los civiles y extinguiendo a las órdenes “regulares”. Destaca que antes éstas fueron benéficas, pero que han relajado sus costumbres, lo que ha llevado a soberanos y aun al mismo pontífice a estar de acuerdo en suprimirlas.

El ministro reconoce que no hay las mismas razones para extinguir a las comunidades de religiosas, por lo que “se ha respetado a las existentes” y sólo se han cerrado los noviciados, con lo cual considera que la sociedad civil tendrá “un número mayor de personas útiles”. Destaca que el gobierno ha cuidado que las religiosas puedan disponer de sus dotes y pensiones, ya “que les pertenecen en propiedad”. Por ello pide a los gobernadores que “les impartan cuanta protección les concedan las leyes”.

La ley de nacionalización fue una ley de guerra, así como la supresión de las corporaciones, pero fue también un paso fundamental en el proceso secularizador del Estado y de la sociedad. Se pasaba del Estado corporativo y confesional, en el que las autoridades civiles forzaban a las religiosas a respetar sus votos, no sólo a la supresión de la coacción —que ya se había dado en 1833, restablecida en 1854 y vuelta a suprimir en 1856—, al Estado garante y protector de la libertad, que desde la perspectiva liberal era anulada por votos religiosos.

Para 1861 se habían suprimido casi la mitad de las comunidades femeninas.⁶ Como a la guerra civil siguió la de la Intervención francesa, apoyada también por la clerecía, el 26 de febrero de 1863 se extingui-

⁵ *Ibid.*, pp. 531-536.

⁶ Elisa Speckman, “Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, IHH-UNAM, México, vol. 18, 1998, pp. 15-40.

ron todas las comunidades religiosas por utilidad pública, quedando sólo las Hermanas de la Caridad, por no vivir en comunidad y estar dedicadas al cuidado de los enfermos.

En los considerandos del decreto de extinción del 63, se destaca que

ante la gravísima situación por la que atraviesa la República, el gobierno debe de emplear todos los medios... para repeler al ejército extranjero... por lo que dispondrá de los conventos destinados a la clausura de las señoras religiosas para obtener recursos, establecer hospitales de sangre, y alojar heridos e indigentes, a causa de la guerra.⁷

Además de las necesidades de la guerra, tal medida se fundamentó en el hecho de que la libertad es irrenunciable. Así como no podía haber esclavos, tampoco se podía abdicar de la libertad por votos religiosos. En el decreto se explica “que si bien podía fundarse en la libertad de cada uno la pronunciación de votos religiosos, éstos son opuestos a la libertad misma, incompatibles con la ley de cultos, decretada el 4 de diciembre de 1860, e intolerables en una República popular, por los medios coactores para cumplirlos y el poder sin reservas a que se someten las señoras por la vida entera, al margen de las leyes, sin derecho a cambiar de decisión como en cualquier contrato”.⁸

Se destaca que al haberse restituido las religiosas a su condición civil, tendrán el goce de sus derechos naturales y la protección de las leyes. Como se había establecido en el manifiesto y en la ley de nacionalización, también en este caso el gobierno regresaría las dotes y proveería, entre tanto, la manutención de las monjas exclaustadas.

Las religiosas podían regresar a la casa paterna o incorporarse a los establecimientos de las Hermanas de la Caridad.⁹ Posteriormente, en los territorios bajo el dominio del gobierno de la Intervención y del Segundo Imperio, las monjas regresaron a sus conventos.

Hubo excesos, como en toda guerra, de ahí la reflexión que el abate francés Testory hizo a los clérigos mexicanos, cuando se opusieron

⁷ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1971*, Porrúa, México, 1971, pp. 666-667.

⁸ *Idem.*

⁹ Speckman, *op. cit.*, p. 21.

también a la política liberal de la Intervención y del Imperio: si la Iglesia se convierte en fortaleza, como tal es tratada y tomada.¹⁰

Al triunfo de la República hubo campañas de exclaustación, como las que emprendió el gobierno del Distrito Federal a cargo de Tiburcio Montiel (1871).¹¹ Octaviano Muñoz Ledo acusó a la Reforma de haber victimizado a las religiosas, sumiéndolas en la pobreza, so pretexto de la libertad civil. Denunció que la policía vigilaba a “las esposas del Señor”, que eran esclavas de la fuerza, “imágenes exclaustradas” a quienes se prohíbe vivir juntas.¹²

El Papa dispuso que las religiosas quedaran bajo la autoridad secular, lo que les afectó, pues querían quedar bajo la jurisdicción de las autoridades de su orden. Además, los réditos de las dotes no les alcanzaba para vivir.¹³

Si bien las religiosas sufrieron la exclaustación, también hubo las que se liberaron de una vida que no habían escogido, sino que les había sido impuesta, pues era motivo de prestigio social tener a una hija monja. En muchos casos eran ingresadas al convento a los ocho años y profesaban a los 16. Tan eran obligadas a la vida religiosa, que de otra forma no hubiera sido necesaria la coacción civil que se había ejercido para que permanecieran enclaustradas.

Vicente Riva Palacio denunció la opresión de las mujeres en su célebre novela *Monja y casada, virgen y mártir*.¹⁴ Describe a los conventos como cautiverios y refiere cómo las novicias anhelan su libertad. El autor fue descalificado por las autoridades eclesiásticas y por los conservadores, que hicieron la apología de la vida conventual como retiros honestos y necesarios, donde las mujeres alcanzaban la gloria.

Durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, al darse rango de constitucional a las Leyes de Reforma, se quiso poner en vigor dichas

¹⁰ Abate Testory, *El Imperio y el clero mexicano*, Imprenta de Andrade y Escalante, México, 1865, pp. 6-7.

¹¹ Anne Staples, “El Estado y la Iglesia en la República Restaurada”, en *El dominio de las minorías*, El Colegio de México, México, 1989, pp. 15-53, esp. pp. 28-30.

¹² Octaviano Muñoz Ledo, “Derechos constitucionales de las señoras religiosas”, en *La Sociedad Católica*, 1869, año 1, vol. 1.

¹³ Speckman, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴ Vicente Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir: historia de los tiempos de la Inquisición*, Imprenta de “La Constitución Social”, México, 1868.

leyes hasta sus últimas consecuencias, y se expulsó a las Hermanas de la Caridad. Esta medida causó gran impopularidad al régimen lerdistista, en contraste con la aplicación menos rígida que de dichas leyes hizo el régimen juarista al triunfo de la República, y con la ampliamente laxa de la dictadura porfirista.

MATRIMONIO Y DIVORCIO CIVIL

Otra de las leyes de Reforma que tuvo impacto en la vida de las mujeres fue la del matrimonio civil de 23 de julio de 1859.¹⁵ Si bien la cultura religiosa imperó en la ley, implicó un ligero avance en la situación de las mujeres casadas.

En el Estado confesional de la primera mitad del siglo XIX había prevalecido el matrimonio como sacramento religioso. Subsistía la legislación española en la que —desde las Siete Partidas y el Concilio de Trento—, el matrimonio estaba sujeto al derecho canónico y por tanto a la potestad de la Iglesia, fusionándose lo espiritual y lo temporal, lo civil y lo eclesiástico.¹⁶

La primera ley mexicana que abordó el matrimonio fue la última de las leyes reformistas anteriores a la Constitución de 1857, la ley que estableció el registro civil el 27 de enero de 1857.¹⁷ En ella se estableció que las autoridades civiles registrarían el nacimiento, el matrimonio y la muerte de los habitantes del país, así como la profesión de votos religiosos. El Estado asumía su soberanía y cesaba la delegación que de sus facultades y funciones había hecho a la Iglesia.

Elaborada por José María Lafragua, la ley del 57 establecía que después de celebrarse el matrimonio religioso, éste debía inscribirse en el Registro Civil, sin especificar nada más. Por lo tanto la unión matrimonial seguía todavía sujeta al derecho canónico y la mujer supeditada al hombre.¹⁸

¹⁵ Tamayo, *op. cit.*, pp. 552-558.

¹⁶ Rosa María Álvarez de Lara, *Los derechos de las mujeres en México. La historia de las olvidadas*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (en prensa).

¹⁷ Ley del Registro Civil (Ley Lafragua), 27 de enero de 1857. Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 647.

¹⁸ Rosa María Álvarez de Lara, *op. cit.*

En el constituyente de 1856-1857 se dio un papel central a los derechos del hombre como “base y objeto de las instituciones sociales”. Los derechos del hombre habían sido contemplados desde 1824, en el Acta constitutiva de la Federación, pero la Constitución de 24 no tuvo un capítulo de garantías individuales; cada entidad federativa legislaría en la materia. En cambio, la Constitución de 57 sí contó con un capítulo de garantías individuales. En este marco se dio un importante debate sobre cuál era la fuente de derechos.

Ignacio Ramírez demandó que se definiera cuáles eran esos derechos, si los que dimanaban del Evangelio y el derecho canónico y que se reconocieron por el derecho romano y la ley de Partida, o los que concedía la misma Constitución. Con gran lucidez el propio Ramírez aclaró que el derecho nace de la ley, por ende los derechos son los que otorga la Constitución.¹⁹

En su alocución, *el Nigromante* destacó que en el proyecto de la Constitución se “olvida los derechos sociales de la mujer”. En discurso memorable, afirma que la mujer no es una máquina para hacer hijos, ni el mueble de lujo para los ricos, ni el primero de los animales para los pobres. Aunque tampoco la quiere ni en la tribuna ni en los campos de batalla.

Ramírez señala que en el matrimonio “la mujer es igual al varón y tiene derechos que reclamar que la ley debe asegurarle”. Considera que dada la debilidad de la mujer, es necesario que la legislación le conceda ciertos privilegios y prerrogativas.

El destacado constituyente denunció la corrupción de los tribunales que consideraban insignificantes los casos de sevicia, cuando no se podía probar gran crueldad de los esposos al golpear a sus mujeres,²⁰ cosa que consideró vergonzosa en un pueblo que aspiraba a ser civilizado. Reclamó asimismo la falta de derechos de los niños, huérfanos e hijos naturales y señaló a los legisladores que los códigos deben proteger a la mujer, al niño, al anciano y “a todo ser débil y menesteroso”.

¹⁹ Francisco Zarco, *Historia del Congreso Constituyente de 1857*, Senado de la República, México, 2007, p. 36 y ss.

²⁰ El Código de Vagancia de 1845 incluía a los que golpeaban a sus esposas junto con jugadores y borrachos. La desaprobación al maltrato a las esposas fue aumentando, aunque éste continuaba.

No obstante, la Constitución del 57 no garantizó los derechos de la población vulnerable. Los derechos de las mujeres, indígenas, niños y ancianos, no fueron incluidos. Los planteamientos sociales de avanzada de Ignacio Ramírez, de Isidoro Olvera, de Castillo Velasco y otros más, quedaron pendientes, hasta que los precursores de la Revolución social retomaran algunos de ellos en el programa del Partido Liberal de 1906.

Prevalció en los constituyentes del 57 el interés por resolver primero los problemas políticos, la independencia del Estado respecto de las corporaciones eclesiástica y militar, para lograr la consolidación del Estado nacional. Consideraron que resueltos éstos, los demás se resolverían por añadidura.

Ahora bien, Ramírez reclamó que la Constitución ignorara a la población femenina y defendió los derechos de la mujer, pero no propuso su emancipación, sólo su protección, y menos aún involucrarla en funciones políticas. Consideró que las mujeres no necesitaban una relación formal con el Estado, porque eran representadas por los votos de sus padres y maridos.²¹

Al final del siglo, Genaro García argumentó que técnicamente no estaba prohibido que las mujeres votaran; sin embargo, no lo pudieron hacer hasta medio siglo después, en 1953, a nivel federal.²²

Al no establecer la intolerancia religiosa y facultar al gobierno para legislar en materia de culto religioso, la Constitución de 1857 fue condenada por la Iglesia, que excomulgó a todo aquel que la jurara. Estalló la guerra civil y en la parte más cruenta de la misma se promulgaron las Leyes de Reforma.

En la contienda, como en todas las guerras, las mujeres fueron botín de guerra. Al encarcelarlas o violarlas se humillaba la masculinidad de sus dueños.

²¹ Francisco Zarco, *op. cit.*, p. 37.

²² En la década de los veinte se reconocieron los derechos políticos de las mujeres en el nivel municipal en Yucatán, Chiapas y San Luís Potosí temporalmente, y de manera definitiva en 1947. Patricia Galeana, "La mujer y la democracia en México, a medio siglo de obtener la ciudadanía", en *La verdadera historia de la ciudadanía de las mujeres. A 50 años del reconocimiento del derecho a votar*, H. Cámara de Diputados—Comisión de Derechos Humanos—Federación Mexicana de Universitarias, México, 2003, p. 18 y ss.

Como ya mencionamos, unas fueron leyes de guerra (la nacionalización de bienes del clero y la supresión de las corporaciones) y otras fueron normas indispensables para independizar al Estado de la Iglesia. Es el caso de la ley del matrimonio y registro civil, y los decretos de secularización de cementerios y hospitales y el de días festivos. La ley de libertad de cultos decretada al fin de la guerra constituyó la culminación de la secularización del Estado y de la sociedad, e inició una profunda revolución cultural.

La ley del matrimonio civil del 23 de julio del 59 sí especificó los requisitos e impedimentos y los trámites para su celebración. En ella se reitera la indisolubilidad del matrimonio y se establece sólo el divorcio temporal.

Los impedimentos para contraer matrimonio y las causales del divorcio coinciden con las del matrimonio religioso. Impedimentos: consanguinidad, atentar contra la vida de su futuro contrayente, violencia “grave y notoria”, locura, o estar casada previamente, etcétera. Igual que las amonestaciones que corre la Iglesia, el acta de solicitud de matrimonio se exhibía en lugares públicos de 15 días a dos meses.²³

La ley contiene el texto que se conocerá como epístola de Melchor Ocampo, misma que se leyó a los contrayentes desde que entró en vigor la ley hasta la década de 1970, cuando se intentó sustituirla con el texto redactado por la maestra Griselda Álvarez.²⁴ Sin embargo, hasta la fecha, muchos jueces del Registro Civil en todo el territorio nacional, siguen glosando la de Ocampo.

En la epístola se considera que el matrimonio es el único medio “moral de fundar una familia” y se reproduce el concepto patriarcal de que el hombre es el fuerte y la mujer el ser débil, que le debe “obediencia y veneración” al esposo. Se utilizan conceptos religiosos, como que la sociedad “bendice” a los buenos padres y que los casados deben ser “sagrados” el uno para el otro (art. 15).²⁵

Las causales del divorcio son casi las mismas que los impedimentos, adulterio, prostitución, inducción con pertinencia al crimen, crueldad excesiva, enfermedad grave o contagiosa y demencia.

²³ Tena, *op. cit.*, p. 643.

²⁴ *Carta del matrimonio civil*.

²⁵ Tena, *op. cit.*, p. 644.

Sin embargo, el artículo 24 marcó una mejoría en la condición de las mujeres, ya que establece que “cuando la mujer intente [la acción del divorcio] o de adulterio contra el marido, será amparada por sus padres o abuelos de ambas líneas”.²⁶ A diferencia del divorcio eclesiástico en el que la mujer era “depositada” en conventos o casas de recogimiento,²⁷ o en la de los familiares que decidieran las autoridades eclesiásticas, por lo general con la anuencia del esposo. En cambio en la ley liberal la mujer podría irse a la casa de su familia.

La circular del ministro Manuel Ruiz que acompañó a la ley del matrimonio civil señala que ante la independencia de los asuntos civiles y los eclesiásticos se establece el matrimonio como contrato civil. Refiere cómo el clero negó el sacramento a quienes juraron la Constitución y denuncia su atrevimiento al declarar la nulidad de los matrimonios civiles.

Ruiz reconoce que en cuanto a los impedimentos para contraer matrimonio, en la ley no hay “nada nuevo”, que sólo se han puesto “los menores posibles”.

Se respetaban las tradiciones religiosas: la ley establece que una vez realizado el matrimonio civil la pareja podrá recibir, si así lo desea, “las bendiciones de su culto”.

En cuanto a la disolución del matrimonio, como ya se dijo, se estableció sólo el temporal, igual al eclesiástico. Como el divorcio era mal visto por la sociedad, en la primera mitad del siglo XIX había habido sólo 37 por década, de los cuales 92% los iniciaron mujeres, y sólo fueron concedidos nueve,²⁸ ya que el adulterio, esgrimido como causal, sólo se podía comprobar en muy pocos casos.

Las clases altas recurrían poco al divorcio por el rechazo social que implicaba; preferían la anulación del matrimonio, opción que otorgaba la Iglesia. Las clases marginadas tampoco lo utilizaban, ya que las mujeres eran abandonadas y no cuestionaban el maltrato de que eran objeto por parte de sus maridos, por considerar que tenían derecho a castigarlas. Hubo una ley referente a la violencia doméstica en 1854.²⁹ Las

²⁶ *Ibid.*, p. 646.

²⁷ Tuñón, *op. cit.*, p. 92.

²⁸ Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, Siglo XXI Editores, México, 1988, pp. 311-313.

²⁹ *Ibid.*, p. 291.

autoridades investigaban sólo si los familiares lo solicitaban. Después de la reforma liberal los divorcios aumentaron a 140 por año.

En la circular que acompañó a la ley de matrimonio civil el ministro Ruiz señala que el divorcio se hace necesario cuando la vida de las casadas es “insoportable”. Lo cual muestra lo común del maltrato que sufrían las mujeres a manos de sus maridos.

El ministro denuncia lo “degradada” que ha estado la mujer en la antigua legislación, en la que se le han negado los derechos que sí le han concedido al hombre. Afirma que para evitar la “injusta desigualdad” el gobierno se ha propuesto “levantarla de su abatimiento rompiendo las trabas indebidas que la tiranía le ha impuesto al ejercicio de sus legítimos derechos”.³⁰

Como ya mencionamos, el paso más importante que los liberales dieron en defensa de los derechos de la mujer casada fue acabar con la institución del depósito. Ruiz está consciente de la importancia de que la ley del matrimonio omitiera el depósito.

La institución del depósito fue establecida por la Iglesia con el propósito original de desalentar a quien pretendiera romper la unión matrimonial y divorciarse, era un castigo por querer romper el sacramento. En este paso intermedio entre el matrimonio y el divorcio, las autoridades eclesiásticas controlaban y también protegían a la mujer, que era depositada donde ellos decidían. Al considerar que la mujer era incapaz de alejarse de los vicios de la sociedad, debía estar sujeta a estricta vigilancia. El depósito sustituía la autoridad del marido, y teniéndola incommunicada se aseguraba su fidelidad.

Cabe recordar que el adulterio masculino era un pecado venial, se consideraba natural, mientras que el femenino era inadmisibles. En las causales de divorcio, el adulterio del hombre sólo era tal en determinadas condiciones, mientras el de las mujeres en todos.

El adulterio masculino era causal de divorcio si lo cometía en la misma casa donde vivía con la esposa o era motivo de escándalo.

Al suprimirse el depósito en la legislación liberal, la mujer no se depositaba sino a solicitud suya. Tenía derecho a decidir, al menos en este punto. Por eso Ruiz afirmó que la ley “ha hecho más por la mujer, le ha

³⁰ Tamayo, *op. cit.*, p. 550.

proporcionado a sus padres y abuelos como protectores libres de toda sospecha para que la amparen y defiendan su causa ante su “natural debilidad”.

Ciertamente, que la mujer pudiera decidir dónde vivir durante el juicio de divorcio fue un avance importante. Al redactarse los códigos en los estados, algunos establecieron el depósito voluntario para proteger a las mujeres del maltrato del esposo, ya que en ese caso las mismas mujeres lo solicitaban como refugio para huir de la violencia del marido. En otros casos, cuando la mujer era acusada de mala conducta y se le trató de recluir, las mujeres se negaron a ser depositadas, basándose en la nueva legislación.³¹

No obstante, la mujer continuó en una condición de inferioridad, era considerada menor de edad, no tenía la patria potestad de sus hijos, salvo que hubiera muerto el marido. No podía ser guardiana ni adoptar niños, tampoco podía abogar por otras personas ni atestiguar.

El reconocimiento del padre hacía que un hijo fuera legítimo. Los hijos no necesitaban permiso de la madre para casarse. La mujer no podía celebrar un contrato, ni ganar un salario. Las casadas debían tener permiso de sus maridos para todo; por eso se decía que la mejor situación de la mujer era la viudez. Uno de los actos jurídicos en que podían participar las casadas era testar, y aunque no podían atestiguar los testamentos de otros, sí podían atestiguar en la corte en un juicio contra su esposo.

En 1859, Benito Juárez encargó a Justo Sierra la realización de un proyecto de Código Civil. En su proyecto Sierra concedía tutela y patria potestad sobre sus hijos a la mujer viuda, aun si se volviera a casar, por considerar que la maternidad justificaba la autoridad de la mujer sobre sus hijos: “He subrogado a la madre a falta del padre, en todos los derechos de éste, relativo a la patria potestad. Creo que nada es más justo... la ley puede prevenir los abusos que pudieran resultar de la debilidad del sexo”.³²

No obstante, la patria potestad seguiría perteneciendo a los padres. Además, el código de Sierra establecía que si la viuda tenía un hijo ile-

³¹ Silvia Arrom, *op. cit.*, p. 265.

³² Justo Sierra, *Proyecto de un Código Civil Mexicano formado de orden del Supremo Gobierno*, México, 1861, p. iii.

gítimo se le quitaría la patria potestad, porque sería prueba de que la viuda tenía una vida desordenada.

Hubo estados en que se dieron algunos derechos a las mujeres. En Oaxaca se permitió a las mujeres mayores de 50 años adoptar y ser tutoras. Y en Zacatecas también podían adoptar pero sólo podían ser tutoras de sus propios descendientes.³³

La Intervención francesa impidió que la comisión nombrada para la revisión del código elaborado por Sierra concluyera su trabajo.³⁴ Sin embargo, como algunos integrantes de dicha comisión formaron parte del gabinete de Maximiliano,³⁵ incluyeron los dos primeros apartados del proyecto de don Justo, junto con otras normas, en el Código Civil del Imperio.³⁶ En ambos códigos se le concede a la mujer la patria potestad de los hijos cuando el padre diera causa de divorcio.

Posteriormente, en los códigos civiles de 1870 y 1884,³⁷ hubo un retroceso, ya que un miembro masculino de la familia podía oponerse a que la mujer tuviera la patria potestad; además, la mujer divorciada o la viuda perdía esta potestad si contraía segundas nupcias.³⁸ En materia de adopción, no hubo ninguna legislación al respecto en los códigos de 1870 y 1884.³⁹ Finalmente, en el código de 1884 se reconoció a la madre como autoridad ante los hijos, teniendo valor su consentimiento.

Aunque los avances fueron insuficientes, los reformadores quisieron acabar con la inferioridad legal de la mujer; en palabras del propio Benito Juárez, “levantarla del abatimiento”⁴⁰ para que ejerciera sus legítimos derechos, los mismos que se otorgaban al esposo. Ciertamente entre el texto de la ley y su aplicación, hay un gran trecho que recorrer; los cambios culturales llevan generaciones.

³³ Silvia Arrom, *op. cit.*, p. 110.

³⁴ En dicha comisión participaron don Pedro Escudero y Echánove y don José María Cortés Esparza. Tena, *op. cit.*, p. 669.

³⁵ Rodolfo Batiza, *Los orígenes de la codificación civil y su influencia en el derecho mexicano*, Porrúa, México, 1982, p. 178.

³⁶ Promulgado en julio de 1866, *Cfr.* Batiza, *op. cit.*, p. 179.

³⁷ El primer Código Civil de la Ciudad de México y a nivel federal.

³⁸ Eduardo Pallares, *El divorcio en México*, Porrúa, México, 1987, p. 27.

³⁹ Ingrid Brena Sesma, *Las adopciones en México y algo más*, UNAM, IJ, México, 2005, p. 18.

⁴⁰ Tena, *op. cit.*, p. 645.

Ignacio Ramírez afirmó que la mujer atravesaba por tres estados históricos y legales: “1] el de esclava, 2] emancipada por el hombre y 3] emancipada por sí propia”.⁴¹ *El Nigromante* señaló también que los honores a la esposa eran una forma de “dorar” las cadenas de la servidumbre.

Podemos concluir que la meta de los liberales de establecer la igualdad jurídica se cumplió sólo para los hombres, ya que de acuerdo con la mentalidad de la época se seguía considerando que la mujer era un ser débil que necesitaba protección, por lo que siguió supeditada al hombre. Su función social continuó siendo únicamente la maternidad.

EDUCACIÓN LAICA

Los liberales estuvieron conscientes de que para conseguir la reforma social que se proponían, era esencial acabar con el monopolio educativo de la Iglesia y establecer una educación laica. También tuvieron conciencia de que la educación de las mujeres era indispensable para transformar a la sociedad.

Con el fin de que el Estado asumiera la función educativa, los liberales de 33 habían establecido la Dirección de Instrucción Pública para el Distrito Federal y los territorios. De acuerdo con el régimen federal vigente, cada estado hizo lo propio. Sin embargo, no se ocuparon de la educación de las mujeres en particular.

La educación de la población femenina, como la de toda la sociedad, había girado en torno de la religión. En medio siglo de vida independiente no había habido mayores cambios. Las mujeres pertenecientes a las familias ricas tenían maestros privados, el resto asistía a las casas de amigas, especie de guarderías donde las señoras que las cuidaban sabían mal leer y les enseñaban el catecismo, rezos y cantos religiosos, que se aprendían a base de repetirlos para memorizarlos. También aprendían labores manuales llamadas mujeriles: recetas de cocina, bordados, etcétera.

⁴¹ Ignacio Ramírez, “La coqueta”, en Hilarión Frías y Soto, *et al.*, *Los mexicanos pintados por sí mismos: tipos y costumbres nacionales*, Imprenta de M. Murguía, México, 1854, p. 139.

Joaquín Fernández de Lizardi hizo la crítica a dichos establecimientos. Afirmó que les enseñaban necedades que mataban su inteligencia.⁴²

Existía también desde finales del siglo XVIII el Colegio de San Ignacio, conocido como de Las Vizcaínas, fundado por españoles originarios de Vizcaya para la educación de sus hijas. Esta institución, a diferencia de los demás establecimientos educativos, no estaba bajo la jurisdicción directa de la Iglesia. Sin embargo, prevalecían las ideas de fray Luis de León en *La perfecta casada* y las de Luis Vives en *La instrucción de la mujer cristiana*.

Hubo, no obstante, diversos planes que no llegaron a fructificar, como sucedió a mediados de siglo cuando en 1852 en el gobierno de Mariano Arista el Congreso designó un fondo para la instrucción pública de las niñas. Pero al caer este gobierno, este proyecto, como tantos otros, quedó inconcluso.⁴³

Los conservadores estaban de acuerdo en que la educación estuviera en manos de la Iglesia. En cambio, para los liberales era esencial que el Estado estableciera una educación laica. Juárez escribió que la instrucción era la base de la prosperidad de un pueblo, y que ésta hacía imposible los abusos del poder.⁴⁴ Respecto a la educación de las mujeres, desde que era gobernador de Oaxaca Juárez declaró que no era suficiente la educación religiosa y que la educación de las mujeres era indispensable para la “regeneración social”.⁴⁵ Por ello consideró que debía haber establecimientos donde se les diera una educación completa.

En 1856, durante el gobierno de Ignacio Comonfort, se planeó establecer una escuela secundaria para señoritas. Las alumnas estudiarían geografía política, historia natural, los fundamentos del sistema republicano, educación cívica y preparación para el campo laboral. Vino la guerra civil y la secundaria no se estableció.

Ya de presidente, en abril de 1861 Juárez reiteró la necesidad de ocuparse de la educación femenina. Ignacio Ramírez señaló que había que

⁴² Joaquín Fernández de Lizardi, *La Quijotita y su prima: historia muy cierta con apariencias de novela*, Porrúa, México, 1967, pp. 82, 170 y 188.

⁴³ Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, Imprenta del Comercio, México, 1876-1912, vol. 6, Disposición 3626, 29 de enero de 1852.

⁴⁴ Tamayo, *op. cit.*, vol. 2, pp. 514-515.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 791.

acabar con “los absurdos del fanatismo y la superstición” y formar “dignas ciudadanas”. *El Nigromante* destacó que la educación de las mujeres era “tanto o más importante que la de los hombres”.⁴⁶

En *El Monitor Republicano* del 15 de enero de 1861 apareció publicado un artículo con el título de “Educación de la mujer”, firmado con el seudónimo de *Una guanajuatense*. En él se señala que la mujer merece “otro lugar en la sociedad que el de una máquina ciega, un objeto de lujo o una esclava de la indolencia y la tiranía”.⁴⁷

Al nacionalizarse los bienes del clero y secularizarse los monasterios, Juárez declaró que se debían convertir en establecimientos para la educación de las mujeres. Pero durante la Intervención francesa y el Segundo Imperio nada se pudo hacer. Será al triunfo de la República cuando se llevará a la práctica el proyecto.

El 2 de diciembre de 1867 se promulgó la Ley Orgánica de Instrucción Pública y se planteó de nueva cuenta la creación de la escuela secundaria para señoritas, que se hizo una realidad el 15 de mayo de 1869.

La secundaria se estableció en el antiguo Convento de la Encarnación hoy Secretaría de Educación Pública. Su directora, María Belén Méndez y Mora, destacó que “ninguna nación [había] alcanzado el refinamiento de la sociedad hasta que no se ha ocupado de la mujer”. Refirió que en “medio siglo desde la Independencia” nada se había hecho por “mejorar la suerte de la mujer”.⁴⁸

El programa de estudios de la Escuela Nacional Secundaria para Señoritas incluía matemáticas puras, idiomas, geografía y cosmografía, historia universal y de México, entre otras materias.⁴⁹ Según su directora, estos conocimientos serían un recurso contra la indigencia y por ello una garantía para la sociedad. María Belén concluyó su discurso de toma de posesión con la afirmación contundente: “Una nueva era comienza”.

⁴⁶ Ignacio Ramírez, “Artículo tercero” en *Obras completas*, Editora Nacional, México, 1960, vol. II, p. 187.

⁴⁷ Una guanajuatense, “Educación de la mujer”, *El Monitor Republicano*, 15 de enero de 1861, p. 1.

⁴⁸ “Inauguración de la Escuela Nacional Secundaria para Señoritas”, *El Siglo Diez y Nueve*, 11 de julio de 1869, p. 1.

⁴⁹ Teneduría de libros, cronología, medición doméstica, jardinería, horticultura, moral, dibujo y música vocal.

En efecto, tener acceso a una educación laica y similar a la de los hombres dio a las mujeres herramientas para luchar por su emancipación años después.

En 1871 se fundó también la Escuela de Artes y Oficios para mujeres. Su objetivo era capacitar a las jóvenes de escasos recursos para que trabajaran y tuvieran medios de subsistencia, lo cual también redundaría en la economía del país.⁵⁰

En 1875 se incorporó la materia de pedagogía al programa de estudios de la secundaria, que se convertiría en 1888 en la Escuela Nacional para Maestras.⁵¹ Ésta fue la primera profesión reconocida por la sociedad para las mujeres.

A fines del siglo XIX proliferaron las publicaciones no sólo para mujeres, sino escritos por mujeres cuyo contacto con el extranjero les había permitido tener una cultura menos tradicionalista, como Laureana Wright o Concepción Gimeno. Estas publicaciones habían empezado a despertar la conciencia femenina en torno a sus derechos a la educación y al sufragio.

Al fin de siglo las mujeres fueron ingresando a cuentagotas a la universidad. Se iniciaba el largo proceso para la emancipación de la mujer, mismo que aún no concluye.⁵²

Finalmente, la culminación de la Reforma liberal fue la ley de libertad de cultos, esencial para la laicidad del Estado y para la secularización de la sociedad. Implicó una verdadera revolución cultural que también tuvo impacto en la vida de las mujeres.

Influidas por el dogmatismo que preconizaba la Iglesia, las mujeres se opusieron a la supresión de la intolerancia de cultos. Señoras de Jalisco consideraron el terremoto que tuvo lugar en 1862, un castigo divino por la Ley Fuente, conocida por el apellido de su autor, Juan Antonio de la Fuente.

⁵⁰ Inició con 508 alumnas, se les capacitaría en relojería, tapicería, modelado en yeso, encuadernación, platería, florería, tallado en madera, telegrafía, toda clase bordados, dibujo, historia de México, geografía, inglés, francés, moral e higiene doméstica.

⁵¹ Las maestras normalistas tendrán después un destacado papel en los movimientos revolucionarios.

⁵² En el último reporte sobre la brecha de género en el mundo, México ocupa el lugar 97 de 128 países. The Global Gender Gap Report, 2009. <<http://www.weforum.org/en/Communities/Women%20Leaders%20and%20Gender%20Parity/GenderGapNetwork/index.htm>>.

Ciertamente hubo excepciones a esta mentalidad supersticiosa y fanática, como la de Margarita Maza, quien criticó tales actitudes: “[...] no piensan más que en confesarse y ayunar y hablar de jubileo, de indulgencias y una porción de beatitudes que yo me hago esfuerzos para creer y no puedo [son] muy cerradas creyendo que todos los protestantes se condenan y sólo los fanáticos como ellas de van al cielo”.⁵³

Sin embargo, mujeres que pensarán como Margarita eran la excepción. Todas habían sido formadas por la Iglesia, su mentalidad cambiaría muy poco a poco. Uno de los argumentos en contra de otorgar la ciudadanía a las mujeres en la primera mitad del siglo xx, fue que era darle el voto a la Iglesia, que manejaba a las mujeres desde el púlpito y el confesionario.⁵⁴

No obstante, la Reforma liberal constituyó un parteaguas en la historia de México y por ende de sus mujeres, aunque muchas propuestas importantes planteadas desde el Constituyente de 57 en torno a ellas quedaron pendientes.⁵⁵

José María Mata había debatido con Francisco Zarco sobre los derechos políticos de las mujeres: “... si la mujer es un ser inteligente y libre como el hombre, interesada tanto como éste en el bienestar social y responsable ante la ley como el hombre, ¿con qué derecho se la priva de tener voto, de ser elector y elegible?”⁵⁶

Ignacio Ramírez consideró que toda mujer que subsistiera por su trabajo personal o que administrara sus bienes tenía de facto la calidad de ciudadana, con excepción de las obligaciones militares.⁵⁷ No obstante estas ideas vanguardistas no prevalecieron. No se concedió la ciuda-

⁵³ Patricia Galeana, *La correspondencia entre Benito Juárez y Margarita Maza*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal–Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, pp. 69-70.

⁵⁴ Patricia Galeana, “Mujer y democracia en México” y Enriqueta Tuñón “¡Por fin... ya podemos elegir y ser electas!”, en *La verdadera historia de la ciudadanía de las mujeres*, H. Cámara de Diputados–Comisión de Derechos Humanos–Federación Mexicana de Universitarias, México, 2003.

⁵⁵ Adelina Zendejas afirma que 81 mujeres pidieron la ciudadanía a Juárez en 1856; cita a Niceto de Zamacois como su fuente; no obstante, en la obra de Zamacois no se encuentra tal mención. Adelina Zendejas, *La mujer en la Intervención francesa*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1962, p. 21.

⁵⁶ Tamayo, *op. cit.*, vol. 5, p. 284.

⁵⁷ Ignacio Ramírez, “Artículo tercero”, en *op. cit.*, p. 188.

danía a las mujeres⁵⁸ y subsistió por tanto la desigualdad, que en ese tiempo no era privativa de México.⁵⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Abate Testory, *El Imperio y el clero mexicano*, Imprenta de Andrade y Escalante, México, 1865, pp. 6-7.
- Álvarez de Lara, Rosa María, *Los derechos de las mujeres en México. La historia de las olvidadas*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (en prensa).
- Arrom, Silvia, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, Siglo XXI Editores, México, 1988.
- Batiza, Rodolfo, *Los orígenes de la codificación civil y su influencia en el derecho mexicano*, Porrúa, México, 1982.
- Brena Sesma, Ingrid, *Las adopciones en México y algo más*, UNAM, IJ, México, 2005.
- Dublán, Manuel, y José María Lozano, *Legislación Mexicana o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, Imprenta del Comercio, 1876-1912, vol. 6, México, Disposición 3626, 29 de enero de 1852.
- Fernández de Lizardi, Joaquín, *La Quijotita y su prima: historia muy cierta con apariencias de novela*, Porrúa, México, 1967.
- Frías y Soto, Hilarión, et al., *Los mexicanos pintados por sí mismos: tipos y costumbres nacionales*, Imprenta de M. Murguía, México, 1854.
- Galeana, Patricia, “La mujer y la democracia en México, a medio siglo de obtener la ciudadanía”, en *La verdadera historia de la ciudadanía de las mujeres. A 50 años del reconocimiento del derecho a votar*, México, H. Cámara de Diputados–Comisión de Derechos Humanos–Federación Mexicana de Universitarias, 2003.
- , *La correspondencia entre Benito Juárez y Margarita Maza*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal–Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006.
- Muñoz Ledo, Octaviano, “Derechos constitucionales de las señoras religiosas”, en *La Sociedad Católica*, 1869, año 1, vol. 1.

⁵⁸ El Estado mexicano otorgó la ciudadanía a sus mujeres en 1953, siendo uno de los últimos seis países de América Latina en dar este paso. Éste hecho ha tenido un impacto negativo no sólo para las mujeres sino para el país.

⁵⁹ La lucha de las sufragistas de Wyoming fue reprimida en 1857 y en 1889 ese estado de la Unión Americana fue el primero en otorgar los derechos políticos a nivel local.

- Pallares, Eduardo, *El divorcio en México*, Porrúa, México, 1987.
- Ramírez, Ignacio, "Artículo tercero" en *Obras completas*, Editora Nacional, México, 1960, vol. II.
- Speckman, Elisa, "Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, IIH-UNAM, México, vol. 18, 1998.
- Sierra, Justo, *Proyecto de un Código Civil Mexicano formado de orden del Supremo Gobierno*, México, 1861.
- Staples, Anne, "El Estado y la Iglesia en la República Restaurada", en *El dominio de las minorías*, El Colegio de México, México, 1989.
- Riva Palacio, Vicente, *Monja y casada, virgen y mártir: historia de los tiempos de la Inquisición*, Imprenta de "La Constitución Social", México, 1868.
- Tamayo, Jorge L., *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, Secretaría del Patrimonio Nacional, México, 1967.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1971*, Porrúa, México, 1971.
- Tuñón, Julia, *Mujeres en México. Una historia olvidada*, Planeta, México, 1987.
- Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Constituyente de 1857*, Senado de la República, México, 2007.
- Zendejas, Adelina, *La mujer en la Intervención francesa*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1962.

OTRAS FUENTES

- The Global Gender Gap Report, 2009. <<http://www.weforum.org/en/Communities/Women%20Leaders%20and%20Gender%20Parity/GenderGapNetwork/index.htm>>.

LECTURA COMPARADA
DE UNA ÉPOCA DE REFORMAS LIBERALES.
MÉXICO Y COLOMBIA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

José David Cortés Guerrero

Las Leyes de Reforma que Benito Juárez, junto con sus colaboradores, expidió desde julio de 1859 en el Heroico Puerto de Veracruz en medio de una guerra civil y de una situación desesperada deben tomarse no como un hecho aislado sino como el resultado de un proceso histórico de mayor aliento y que nos permite ver el espíritu liberal de una época en la cual el naciente Estado debía definir las relaciones con otros actores sociales, entre ellos la Iglesia católica, y definir también el papel que debían desempeñar dichos actores en la sociedad.

Así como en México el espíritu liberal se manifestó en la década de 1850, en la Nueva Granada, actual Colombia, también vemos que dicho espíritu reformista tuvo amplia acogida, manifestándose en una serie de reformas que, como en México, tenían como objetivo delinear las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica del catolicismo, es decir, la Iglesia católica. En este ensayo pretendemos hacer una lectura comparada de las reformas liberales en México y Colombia, buscando concordancias y diferencias, y determinando los puntos en los cuales una reforma se inspiró o bebió de la otra. Esto significa ir más allá de las Leyes de Reforma para ubicarnos en el proceso reformista liberal, el cual puede tener su origen en las medidas adoptadas desde la administración de Juan Álvarez pasando por las de Ignacio Comonfort hasta llegar a las más radicales expedidas por Benito Juárez. En cuanto a Colombia, el reformismo tampoco se puede singularizar en una administración política sino que debe ser visto como un conjunto que tocó a la sociedad entera y que tuvo a varios líderes políticos encargados de implementarlo. Para lograr lo aquí expresado mostraremos las necesi-

dades que impulsaron las reformas y luego indicaremos algunos ejemplos paradigmáticos: el referente a los bienes de la Iglesia y el de la libertad de cultos.

NECESIDAD Y JUSTIFICACIÓN DE LAS REFORMAS

Desde la ruptura con España, las ex colonias ahora convertidas en repúblicas sufrieron una serie de transformaciones que nos permiten ver el despuntamiento del liberalismo. Las reformas liberales que se implementaron en México y Colombia fueron justificadas, en un principio, como la necesidad de romper con el pasado colonial, es decir el pasado como oponente. Así, los jóvenes intelectuales que lideraron ese proceso reformista no escatimaron esfuerzos en justificar sus actuaciones. Sin embargo, cuando la situación se hizo crítica, como en México con la Guerra de Reforma, las transformaciones se justificaron como reacción al accionar conservador. Veamos por partes.

Las reformas liberales neogranadinas comenzaron unos años antes que las mexicanas y no estuvieron antecedidas por una dictadura como la de Santa Anna. Aquéllas se iniciaron en el primer gobierno liberal reconocido en el país, después de la creación de los dos partidos políticos tradicionales colombianos, el liberal y el conservador.¹ El 7 de marzo de 1849, el liberal José Hilario López obtuvo una victoria electoral en el Congreso, muy discutida por cierto, que lo eligió como presidente del país. López llegaba respaldado por sectores militares que combatieron en la Independencia y por nuevas generaciones de intelectuales deseosos de transformar las estructuras coloniales aún vigentes. Estos últimos eran los más entusiastas con la posibilidad de reformas, como puede verse en uno de los periódicos gobiernistas de la época: “*Convencidos* —afirmaban los editores de *El 7 de Marzo*— como estamos todos de la necesidad de hacer reformas de todo género, que liberten al país de las trabas que hoy lo sujetan: deseosos de alcanzar por medio

¹ La información que se presenta en este texto sobre las reformas liberales colombianas a mediados del siglo XIX puede verse, de manera más amplia, en mi tesis doctoral *Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX*, presentada en 2008 en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

de ellas la prosperidad de nuestra patria, y nuestro propio engrandecimiento como nación”.² La idea era clara. Las reformas acabarían con las trabas coloniales que no habían desaparecido con la Independencia. Esta visión liberal mostró que la historia moderna del país comenzaría sólo desde 1849, pues el mundo colonial se había proyectado a los primeros años de la república. Y fue la visión que tomaron los historiadores liberales tiempo después. Preciso era, según los liberales de *El Neo-granadino*, “llevar la mano de la reforma al corazón, a los instintos del pueblo y trabajar por la felicidad de éste hasta donde lleguen los límites del deber y de la justicia: trabajos son estos paralelos que demandan una consagración simultánea y esforzada”. Ellos mismos afirmaban que ningún artesano, por ejemplo, carecía ni de amparo, de doctrina moral y religiosa y menos de educación primaria e industrial. Para ellos palabras como Libertad, Igualdad y Fraternidad eran vacías si no se les daba el sentido de la realidad de los hechos de una buena organización social.³

Pero así como se defendían las reformas, quienes esgrimían sus bondades se encargaron también de mostrar que los que se les oponían lo hacían porque estaban identificados con el pasado. Francisco de Paula Borda, liberal de la segunda mitad del siglo XIX, nos muestra en sus memorias lo tempestuoso de los años cincuenta de esa centuria por la confrontación de los recientemente formados partidos políticos. Su visión liberal le hizo calificar al partido conservador como patrocinador de una “conspiración anárquica... contra un gobierno tan tolerante”⁴ como lo era, supuestamente, el de López. En este sentido la imagen que tenía de los conservadores, como muchos otros liberales, era la de una colectividad anquilosada y arraigada al pasado.

En 1853 aún pervivía el espíritu reformista que los liberales estaban implementando desde los años inmediatamente anteriores. Esto lo veremos desde la Constitución de 1853, y por la forma como era visto lo que el nuevo presidente del país, José María Obando, podía hacer por la Nueva Granada, continuando con las ejecutorias de su antecesor,

² *El 7 de Marzo* [Bogotá], núm. 2, 9 de septiembre de 1849, p. 1. Cursivas mías.

³ *El Neo-granadino* [Bogotá], año III, núm. 92, 21 de marzo de 1850, p. 89.

⁴ Francisco de Paula Borda, *Conversaciones con mis hijos*, t. 1, Banco Popular, Bogotá, 1974, p. 61.

José Hilario López. Para mostrar lo anterior podemos observar el discurso pronunciado por el secretario del Congreso de la República el 1 de abril de 1853, día de la toma de posesión del segundo presidente perteneciente al Partido Liberal, el general Obando. En ese discurso se hacía mucho énfasis en los logros obtenidos por los liberales en la transformación de estructuras que se consideraban caducas:

Bajo su gobierno —haciendo alusión al de José Hilario López— ha caído el patíbulo político; se ha ensanchado el régimen municipal; se ha conservado y extendido la libertad de enseñanza; se ha establecido el juicio por jurados en materia criminal; se ha reducido la fuerza de línea; la libertad de imprenta se ha puesto fuera del alcance de toda represión; ha desaparecido el monopolio del tabaco; el diezmo y las primicias se han descentralizado y casi han desaparecido; los derechos de estola han dejado de sombrear la santidad de nuestra Religión; los metales preciosos han quedado sin gravamen alguno; se han suprimido los derechos de exportación; la renta proveniente de las salinas del Estado ha sufrido un cambio que consulta el bien de los consumidores; se ha mejorado el convenio en virtud del cual el importante Istmo de Panamá camina con una rapidez increíble a sus más prósperos destinos; se han echado los cimientos de colosales empresas, que cambiarán en un día no muy remoto, el curso de la navegación y del comercio en el universo; las cuarentenas han desaparecido; las propiedades de manos muertas se han transformado en propiedades de libre cambio; se han hecho ensayos de la contribución directa, y se prosigue en esta vía; se han mejorado nuestros caminos, se han abierto otros, y se han preparado obras interesantes; la navegación de nuestros ríos se ha abierto a todas las naciones amigas de la tierra; los Jesuitas, traídos a la República contra la ley, se han despedido de ella en cumplimiento de la ley... la oprobiosa esclavitud ha sido borrada de nuestros códigos, y la reforma de nuestras instituciones fundamentales queda muy avanzada en el sentido más liberal que puede apetecer la inmensa mayoría de nuestros pueblos.⁵

⁵ José María Obando, “Posesión del general José María Obando de la Presidencia de la República”, Luis Martínez y Sergio Elías Ortiz (comps.), *Epistolario y documentos relacionados con el general José María Obando*, t. III, Kelly, Bogotá, 1973, pp. 137-138.

La revisión de las ejecutorias de López, además de loar al presidente saliente, tenía como objetivo mostrar que el reformismo liberal debía continuar y que ésa era la misión del entrante mandatario. Si seguimos a Koselleck encontramos en estas palabras la expectativa por el futuro a partir de la experiencia reciente, que según el congresista, si hemos de creer en todo lo que él anotó, había sido muy buena por la cantidad de logros de la administración de López.⁶ Es decir, esperaban en Obando y su gobierno la continuación de lo que el liberalismo estaba haciendo en el poder desde 1849.

En México las reformas de la década de 1850 fueron por acción y reacción. No sólo querían desprenderse del pasado colonial sino que también deseaban poner fin al pasado cercano identificado con Antonio López de Santa Anna. Ejemplo de lo anterior es el Plan de Ayutla reformado en Acapulco en marzo de 1854, en el cual la permanencia del dictador en el poder era vista como una amenaza a la independencia nacional y a las garantías individuales, por lo que se justificaba cesarlo del ejercicio del poder público.

La convocatoria a un Congreso Constituyente para 1856 mostró con mayor ahínco la necesidad de hacer reformas de carácter liberal. La Constitución de 1857 puso de manifiesto el espíritu liberal de los reformistas, lo cual quedó claro desde el Título Primero Sección Primera dedicado a los Derechos del Hombre, los cuales se reconocían como “la base y el objeto de las instituciones sociales”. Allí se reconocían, entre otras, las libertades que tenía el hombre para acceder a la educación, para abrazar la profesión o el trabajo que deseara, para expresar las

⁶ Para Koselleck, “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena”.

Por su parte, el anhelo por el progreso se relaciona con la expectativa, la cual según el mismo Koselleck “está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen”. *Cfr.* Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Piados, Barcelona, 1993, p. 338.

ideas sin mayores reparos, para escribir y publicar, para asociarse pacíficamente, para poseer propiedad privada. Estas medidas —sumadas a leyes como la Juárez, sobre administración de justicia, firmada en 1855, y la Lerdo, sobre desamortización, aprobada en 1856, las cuales fueron, en su esencia, introducidas en la nueva Constitución— generaron amplio descontento entre los sectores conservadores, los cuales se opusieron a la puesta en marcha del proceso reformista.

La oposición a las reformas significó en México una guerra civil en la cual los liberales, guiados por Benito Juárez, se dieron cuenta de la necesidad de esas reformas pero como reacción al embate conservador y clerical. En estas circunstancias es donde encontramos las Leyes de Reforma, las cuales se justificaron por medio del Manifiesto que expidió el Gobierno Constitucional a la Nación, el 7 de julio de 1859, en el puerto de Veracruz. En ese documento se responsabilizaba a una parte del clero de la “guerra sangrienta y fratricida” que azotaba al país, por lo que se hacía necesario quitarle las bases económicas, sociales y políticas que eran las que fomentaban el conflicto bélico. Así, entendemos que este manifiesto buscaba, ante todo, “la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos”. En este apartado quedaba reducida la esencia del liberalismo en cuanto a lo tocante a la religión, separar al Estado de la institución eclesiástica. Con posterioridad a este manifiesto se promulgaron las Leyes de Reforma, medidas duras pero necesarias contra la Iglesia y a favor del liberalismo como una forma de ver y vivir el mundo.

LA LEY LERDO, LA DESAMORTIZACIÓN Y LA NACIONALIZACIÓN DE LOS BIENES DEL CLERO REGULAR Y SECULAR

Considero que el aspecto de las reformas liberales mexicanas de mediados del siglo XIX que más influyó en los liberales colombianos fue lo relativo a los bienes de la institución eclesiástica, sobre todo la Ley Lerdo que operó la desamortización. No hubo en Colombia, sin embargo, una nacionalización como la promovida por Juárez dentro de las Leyes de Reforma, aunque Tomás Cipriano de Mosquera, el caudillo y gobernante colombiano, empleó la desamortización como una forma de castigo por

la presunta participación de la Iglesia a favor de los conservadores en la guerra civil de 1859, motivación similar a la del oaxaqueño en México.

El 28 de junio de 1856 un grupo de constituyentes mexicanos pidió se ratificara y aprobara en todas sus partes el decreto expedido por el gobierno, tres días atrás, el 25 de junio, y que trataba sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de la república.⁷ El constituyente y cronista Francisco Zarco, en nombre de los proponentes, no ahorró elogios para la medida, a la que mostró como

económica y progresista, que realizaba la gran reforma de dividir la propiedad territorial, de desamortizar bienes que estancados son muy poco productivos, de proporcionar grandes entradas al erario, y de facilitar la reforma al sistema tributario [...] Todas estas medidas se conquistan de una manera prudente, sin escándalo, sin precipitación, y sin dejar lugar a motivos fundados de resistencia, pues la ley no envuelve ni el despojo ni la expropiación [...] concilia de una manera admirable los intereses del pueblo, los del erario, y los del clero, que queda asegurado en la percepción de sus rentas, sin tener que hacer los gastos de conservación de sus fincas [...] y que así queda también asegurada la conservación del culto, sin que los enemigos de la reforma tengan el menor pretexto para extraviar la opinión pública.⁸

Como vemos, los motivos para proponer la desamortización parecían claros.

Para el mismo Zarco, aunque la medida era buena, no estaba exenta de ser atacada y de encontrar dificultades para su aprobación. Según él, los conservadores desearían torpedearla por considerarla violenta, y

⁷ Sobre la historia del proyecto de desamortización elaborado por Miguel Lerdo de Tejada a partir del proyecto de Haro y Tamariz, *cfr.* Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, 2a. ed., El Colegio de México, México, 1977, pp. 56-70. Puede consultarse la también clásica obra de Robert Knowlton, *Church Property and the Mexican Reform, 1856-1910*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1976. Hay versión en español del FCE. Para Knowlton, la Ley Lerdo fue el segundo mayor impacto de la Reforma.

⁸ Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, t. 1, H. Congreso de la Unión, México, 1990, pp. 598-600.

algunos liberales pretenderían una medida más anticlerical. “A los primeros, les contestará la opinión pública, y la prosperidad y mejora de todo el país; a los segundos es preciso hacerles notar, que es una gran cosa conquistar el principio de la desamortización como base de otras reformas.”⁹ Según Zarco, las medidas violentas sólo servirían para fomentar la guerra civil. Es diciente de lo delicado de los asuntos que se discutían, que en temas como éstos pasaba algo similar con la libertad de cultos y con la supresión de los fueros, estuviese siempre presente el temor a la guerra civil. Zarco también afirmaba que era mejor que los bienes quedasen en una multitud de pequeños propietarios y no en poder del gobierno.¹⁰ A pesar de ello, el constituyente Espiridión Moreno creía que la medida era tímida y mostraba miedo por parte del gobierno: “El clero asegura sus capitales, queda como censalista y puede maquinarse contra la libertad. La ley, pues, peca por defecto”.¹¹ Al final de la discusión, la cual sólo empleó el 28 de junio de 1856, el artículo fue aprobado en el pleno del Congreso por 78 votos contra 15. El citado artículo era el número 27 de la Constitución y fue redactado por la Comisión de Hacienda. Ese artículo resumía la esencia de la Ley Lerdo y rezaba así: “Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución”.¹²

⁹ *Ibid.*, p. 601.

¹⁰ *Ibid.*, p. 609.

¹¹ Zarco, *Historia* 611. Críticos contemporáneos a la medida no consideran que la Ley Lerdo haya sido muy radical. Por ejemplo, Manuel Payno la calificó como una medida para consolidar la paz entre la Iglesia y el Estado. “As Manuel Payno put it some years later, the Lerdo Law, like all early Reform measures, was a compromise designed to ‘consolidate peace between Church and State’”. *Cfr.* Richard Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation-Building*, The University of Texas at Austin, Austin, 1979, p. 125.

¹² *Cfr.* *Las Constituciones de México, 1814-1989* (México, H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales, 1989) 161. Sobre la Ley Lerdo, éstos son sus principales artículos, que fueron sintetizados en el artículo 27 de la Constitución de 1857: “Art. 1º Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que

En el ámbito de la opinión pública y de la administración del país, la aprobación tanto de la Ley Lerdo como su inclusión en la Constitución de 1857 generó varios puntos de vista. El gobierno de Ignacio Comonfort consideraba este hecho como un adelanto para el país. Por ejemplo, Manuel Doblado, consejero del presidente, advirtió sobre la importancia de la Ley: “La Ley Lerdo regirá en México como aquella que tiempo después destruyó la coacción civil para el pago de diezmos. Estas leyes que son la expresión de la necesidad de un pueblo, son invulnerables”.¹³ El mismo gobierno tuvo que defender la mencionada ley ante las críticas de que fue objeto por parte, esencialmente, de la jerarquía eclesiástica, que veía en aquélla una usurpación de la propiedad. Ante tal situación, el ministro Ezequiel Montes se dirigió al arzobispo de México, De la Garza: “La ley de que me ocupo —refiriéndose a la Lerdo— deja a las corporaciones en posesión de todas sus rentas aseguradas con la hipoteca de las fincas que se rematen o adjudiquen; les reserva además la facultad de exigir a su satisfacción, fiadores de los réditos... Al dictar el presidente la referida ley, tuvo presente la miserable y precaria situación en que se halla reducida la mayoría del pueblo mexicano, estancada en su mayor parte la riqueza territorial y en con-

en la actualidad pagan, calculada como rédito al 6% anual; Art. 3º Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida...; Art. 8º Sólo se exceptúan de la enajenación que queda prevenida, los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones, aunque se arriende alguna parte no separada de ellos, como los conventos, palacios episcopales y municipales, colegios, hospitales, hospicios, mercados, casas de corrección y de beneficencia. Como parte de cada uno de dichos edificios, podrá comprenderse en esta excepción una casa que esté unida a ellos y la habiten por razón de oficio los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos y de los capellanes de religiosas. De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan”. Cfr. Zarco, *Historia* 597-598. Toda la Ley Lerdo aparece en el citado texto de Zarco, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 597-603.

¹³ Manuel Doblado, “Memoria leída en la inauguración del H. Congreso del Estado el día 31 de julio de 1857”, p. 8. Archivo Manuel Doblado, Universidad de Guanajuato, citado por Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, UNAM, México, 1997, p. 145.

secuencia abandonada la agricultura, fuente abundante de riqueza en nuestro país”.¹⁴ A pesar de las críticas recibidas, al parecer la Ley Lerdo cumplió con su cometido. El historiador Silvestre Villegas calificó la Ley Lerdo como “la medida más revolucionaria de todo el régimen”. Quienes más se vieron beneficiados por la medida fueron los que tenían dinero para adquirir los bienes: muchos liberales, conservadores y extranjeros. La mayoría eran mexicanos, por lo que se cree que “el régimen liberal logró interesar a la nación mexicana en las reformas y que Lerdo tuvo razón en impugnar la idea de que la ley sólo sirvió para enriquecer a unos cuantos individuos”.¹⁵ Esto en alusión a que la Ley sólo benefició a unos cuantos que lograron acaparar la tierra en venta. Para Colombia pasó algo similar en cuanto a la explicación, pero la falta de estudios no permite decir con certeza si en efecto hubo un acaparamiento de la propiedad por parte de unos cuantos individuos.

Pero las cosas no quedaron en ese punto. A causa de la Guerra de Reforma, Juárez se vio en la necesidad y en la obligación de nacionalizar los bienes del clero regular y secular al considerar que la guerra civil era promovida y patrocinada por la Iglesia con el objeto de “sustraerse de la dependencia de la autoridad civil”. De igual forma dispuso la supresión de todas las órdenes de regulares en todo el país. En Colombia no se llegó al punto de la nacionalización y sólo se suprimieron comunidades religiosas en algunos lugares del país. Veamos.

LA DESAMORTIZACIÓN EN COLOMBIA

Sobre las tensas relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en Colombia, el tema de la desamortización ha sido, tal vez, el que más espacio ha ocupado en la producción historiográfica.¹⁶ Sin embargo, la ma-

¹⁴ “Contestaciones entre el arzobispo Lázaro De la Garza y el ministro Ezequiel Montes”, p. 6, citado por Villegas Revueltas, p. 138.

¹⁵ Villegas Revueltas, *op. cit.*, pp. 131-133.

¹⁶ Sobre desamortización se ha descrito básicamente el problema económico. Los principales textos son: Fernando Díaz Díaz, *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá*, UPIC, Tunja, 1977; Fernando Díaz Díaz, “Estado, Iglesia y desamortización”, en *Manual de historia de Colombia*, t. II, Procultura, Bogotá, 1984; Jorge Villegas, *Colombia. Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*, La Carreta, Bogotá, 1981; Robert Knowl-

yor parte de esos estudios se han limitado al aspecto económico de la medida, dejando de lado el impacto en las mentalidades políticas de los sectores afectados así como de aquellos que vieron y opinaron sobre la decisión de Tomás Cipriano de Mosquera.

La medida de desamortización fue comunicada mediante decreto de 9 de septiembre de 1861. Su objetivo básico fue restar poder económico a la institución eclesiástica quitándole parte de sus propiedades. Además, se buscó aliviar el déficit fiscal que tenía el Estado, permitiéndole a éste obtener recursos a partir de la venta de los bienes desamortizados.¹⁷ Sin embargo, lo obtenido no alcanzó para suplir las necesida-

ton, “Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en México y Colombia: una comparación”, Jesús Antonio Bejarano (comp.), *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*, La Carreta, Bogotá, 1977; David Mejía Velilla, *Glosas a la desamortización y otras páginas de historia*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998. Básicamente el capítulo de este libro que tiene como título “Glosas a la desamortización”, siendo importante el recorrido histórico que hace de la desamortización en el mundo y explicándola conceptualmente.

¹⁷ La siguiente es la explicación que le dio al decreto uno de los responsables del mismo, Rafael Núñez, secretario de Hacienda, y quien, paradójicamente, sería uno de los artífices, como presidente del país en 1886, del proceso de conservadurización en el cual la Iglesia católica recibiría indemnizaciones por medidas como la desamortización: “La desamortización, puesta en actividad, ha sacado, puede decirse, de la nada todos los capitales que no lo eran ya sino una esperanza, y ha fomentado proporcionalmente el movimiento económico del país, procurándole también nuevos apoyos a la actual situación política. La desamortización no ha sido una medida de partido, en el sentido apasionado de esta palabra. Prueba irrecusable de ello es que al mismo tiempo en que se disponían las ventas, se mandaba reconocer y admitir en ellas la deuda de la tesorería de la Confederación, cuyos dueños son, en la generalidad, antipáticos al presente régimen. Tampoco ha sido una medida de odio contra nuestras comunidades religiosas, aunque sea evidente que éstas han perdido ya su razón de ser, como lo perdieron hace tiempo y desaparecieron, los Templarios y los Teutónicos. Prueba de ello es, que a todos los regulares que lo han solicitado se les ha pagado y se les sigue pagando con escrupulosa exactitud, y aun por anticipación, su respectiva renta [...] ¿Cuál es, pues, la expoliación, cuál es, pues la impiedad, cuál es, pues, la inconveniencia e injusticia de esta gran Reforma?

”En cuanto a la *impiedad*, la sangre cristiana que se ha derramado, en la parte central del país principalmente, por las sugerencias del interés mundano, envuelto en el sagrado manto de la Religión, y a pesar de la constante benevolencia del Gobierno con los revoltosos; dice suficientemente que no es, de ninguna manera, de nuestro lado que está la *impiedad*. No hay una letra en los Evangelios en virtud de la cual se pueda, no digo justificar, dejar de proscribir y condenar el derramamiento de una sola

des económicas ni las deudas y lo que sí consiguió fue fortalecer el latifundio en las zonas donde los laicos pudieron comprar los bienes que pertenecían a la Iglesia.¹⁸ Se piensa que Mosquera también quiso con el decreto castigar a la Iglesia, y especialmente a las comunidades religiosas, que habían participado en la guerra civil a favor del gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez (1857-1861).

El considerando del decreto de desamortización explicaba los objetivos del mismo y las necesidades para tomar tal medida: “La falta de movimientos y libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces, que constituían la base de la riqueza pública, era uno de los mayores obstáculos para la prosperidad de la nación”. Igualmente quedó decretado que las comunidades religiosas no podían poseer perpetuamente bienes raíces porque con ello atentaban al derecho constitucional que se tenía de acceder a los bienes. Por ello se determinó que todas las propiedades rurales y urbanas, los censos y las capellanías, pasasen a la nación “por el correspondiente a la renta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al 6 por 100 anual; y reconociéndose en renta sobre el Tesoro, al 6 por ciento”.¹⁹ O como también lo mostraron los siguientes artículos del decreto, tomados de Juan Pablo Restrepo:

Artículo primero. Todas las propiedades rústicas y urbanas, derechos y acciones, capitales de censos, usufructos, servidumbres u otros bie-

gota de sangre humana por cuestiones de casas i haciendas para el servicio del que es Padre de todos, Creador i dueño de todo, y cuya encarnación en la tierra fue el ejemplo vivo del desprendimiento de las cosas temporales”. Firmado en Bogotá el 14 de julio de 1862. *Cfr. El Colombiano* [Bogotá], núm. 48, 25 de julio de 1862: 189. Subrayados en el texto.

¹⁸ A falta de trabajos profundos que nos dejen ver los impactos económico y social de la desamortización en Colombia, esta afirmación ha hecho carrera. Puede verse con claridad en el artículo de Álvaro Tirado Mejía, “Estado y política en el siglo XIX”, en *Manual de historia de Colombia*, t. II, Procultura, Bogotá, 1983.

¹⁹ “Decreto de setiembre de 1861 sobre desamortización de bienes de manos muertas”, en *Registro Oficial* [Bogotá], año I, núm. 13, 11 de septiembre de 1861: 55. Citado por: Fernando Díaz Díaz, “Estado, Iglesia...”, *op. cit.*, p. 444. El considerando de la Ley Lerdo dice lo siguiente: “Que considerando que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública”. *Cfr. Zarco, Historia, op. cit.*, p. 597.

nes, que tienen o administran como propietarios o que pertenezcan a las corporaciones civiles o eclesiásticas y establecimientos de educación, beneficencia o caridad, en el territorio de los Estados Unidos se adjudican en propiedad a la nación por el valor correspondiente a la renta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al seis por ciento, en los términos de los artículos siguientes.

Artículo segundo. Bajo el nombre de corporaciones se comprenden las comunidades religiosas de uno y otro sexo, cofradías y archicofradías, patronatos, capellanías, parroquias, cabildos, municipalidades, hospitales, y, en general, todo establecimiento y fundación que tenga el carácter de fundación perpetua o indefinida.²⁰

Nótese, como se ha mostrado en las notas a pie de página, la gran similitud en las leyes de desamortización de Colombia y México, donde es evidente que en Colombia se copió no sólo el espíritu sino también la letra de la ley mexicana.

Nos damos cuenta de que los bienes desamortizados no fueron únicamente los eclesiásticos, sino también bienes de cabildos y municipalidades, aunque los más afectados fueron los de la institución eclesiástica. No obstante, ésta pensaba que dicha medida de desamortización de bienes de manos muertas era un duro golpe al sagrado derecho de propiedad. El proceso fue similar al de México en este sentido.

Para Tomás Cipriano de Mosquera, de acuerdo con lo que él mismo manifestó, era fundamental la redistribución de la tierra en función de su mejor empleo y de algún nivel de equidad social. Aunque esto no ocultó su claro espíritu anticlerical. En un mensaje dirigido a los presidentes de los Estados —recordemos que para 1861 el país había optado por el federalismo— les comunicó:

La propiedad ha estado mal constituida entre nosotros; fue constituida por un gobierno despótico, por la Inquisición y el fanatismo, y por la aristocracia clerical y de sangre. Se constituyó, en consecuencia, opri-

²⁰ Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, t. II, Banco Popular, Bogotá, 1985 (la primera edición es de 1885 y fue publicada en Londres), pp. 61-62. Los artículos primero y segundo del decreto de desamortización colombiano son, en esencia, los mismos artículos primero y tercero de la Ley Lerdo.

miendo a las clases trabajadoras en beneficio de los privilegiados. Pero esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre, digo, para usar de sus derechos no debe estar embarazado por estas trabas. Coloquemos, pues, la propiedad en consonancia con la democracia; demos, pues, la tierra a los que la trabajan y la hacen producir y dejemos la renta a los que tienen que consagrarse al estudio de las ciencias y el culto, y a todos aquellos que no pueden producir.²¹

La desamortización, tanto en México como en Colombia, generó posiciones encontradas. Unos la apoyaban por considerarla progresista. Otros la veían como un claro ataque a los intereses de la Iglesia, con tintes anticlericales. Quienes estaban de acuerdo con la medida eran esencialmente los liberales adeptos a la administración de Mosquera, los liberales radicales y los que se beneficiaban económicamente con la libre circulación de los bienes que pertenecían a la Iglesia. Pero la medida tocaba más que el aspecto económico. Iba en contravía de la Iglesia porque le cuestionaba su poder material y le restaba riquezas para sostenerse. Por ello, la defensa de la medida pasaba por su importancia económica, por justificar que la institución eclesiástica no requería de mayores riquezas para sostenerse y por atacarla como instrumento de poder y no de devoción.

No era un secreto que concretar las reformas propuestas por liberales requería recursos suficientes. Y éstos se encontraban, en su mayoría, estancados en manos de la institución eclesiástica o como bienes del Estado que no circulaban. La formación de un Estado fuerte y el mantenimiento de la burocracia requerían recursos. Además, la intención del presidente Mosquera de dividir las grandes extensiones de tierra, parecido a lo propuesto por Zarco para México, justificaba la medida. “Económicamente hablando, la medida envuelve una conveniencia pública, tan manifiesta y fecunda, que ni aun los mismos interesados en contradecirla han indicado la menor duda respecto a ella. La reconocen, pues, como de inmensa utilización para la Nación”. Porque no se afectaba a particulares individuales, ya que los “bienes y rentas no eran propiedad de un particular, sino que han sido adjudicados a un cuerpo

²¹ Restrepo, *La Iglesia*, *op. cit.*, pp. 120-121.

de personas morales, por Soberanos, Señores, otras corporaciones o individuos, a objetos del culto”.²²

Y siendo el culto muy importante no se podía descuidar para encargarse de las riquezas, siendo ésta otra justificación para la medida. ¿Cómo dejar de lado la función básica del clero regular o secular o de las comunidades religiosas para dedicarse a administrar riquezas? De tal forma que ellos eran sólo tenedores de los bienes, pero no sus propietarios. Eran pues “meros usuarios de lo indispensable para su existencia, y nada más que administradores de todo los demás”.²³ Y lo indispensable no justificaba la posesión de riquezas excesivas y menos improductivas.

Otro componente para defender la medida refutaba las afirmaciones de que al perder la base de su sustento económico la Iglesia decaería, ya que no tendría cómo mantener el culto ni a los sacerdotes encargados del mismo, ni las comunidades religiosas tendrían cómo sostener obras de caridad, o por lo menos, alimentación para ellas mismas. Se refutaba afirmando que no era de verdaderos sacerdotes o religiosos y religiosas preocuparse más por riquezas que por su función espiritual y dejar sus funciones por falta de lujos y propiedades materiales. Lo cual, en última instancia, no era más que una acusación de incumplimiento del deber y de interesarse por otros aspectos. “Abandonar el puesto que corresponde al Sacerdocio, en el culto y adoración de la Divinidad, por conservar, o no, casas, haciendas, animales o rentas, no solo deja de ser Católico, sino que envuelve un principio simoníaco, condenado por la Religión en todos los siglos”.²⁴

Por su parte, las posiciones opuestas a la desamortización de bienes tenían varios soportes. Se veía como una persecución contra la institución eclesiástica y de forma más velada como ataque al catolicismo. También se pensaba que era una forma de apropiarse indebidamente de los bienes para favorecer no sólo al Estado sino también, y sobre todo, a los laicos sedientos de riquezas rápidas y baratas. Así las cosas, la desamortización era vista como un mecanismo para conseguir el fin

²² “Bienes de manos muertas”, en *El Colombiano* [Bogotá], año 1, núm. 14, 30 de noviembre de 1861: 54.

²³ “Bienes de manos muertas” p. 54.

²⁴ *El Colombiano* [Bogotá], año 1, núm. 13, 23 de noviembre de 1861: 51.

principal, que era “destruir primero el catolicismo, y después toda fe, toda creencia, toda conciencia, toda moral, todo orden”. Y esto con el patrocinio de las leyes y las autoridades, “nuestros famélicos reformadores” que se estaban “echando sobre los bienes de la Iglesia con una rapacidad y un descaro de que no hay ejemplo en los anales de nuestra desgraciada patria, y lo que peor es, sin provecho para el Gobierno dictatorial, supuesto que son unos pocos especuladores inmorales los que están medrando, y aun haciendo grandes fortunas”.²⁵

Otra crítica a la desamortización fue la de que quebrantaba el derecho que tenía la institución eclesiástica a la propiedad. Se advertía que el clero, secular o regular, tenía, colectivamente hablando, derecho de propiedad “lo mismo que lo gozan todos los ciudadanos y habitantes de la nación”. Y si bien se admitía que al clero regular se le prohibía adquirir, poseer y retener bienes de manera individual debido a los votos que profesaba, la comunidad a la que los individuos pertenecían sí podía hacerlo por lo que podían ser propietarios “en toda la extensión de la palabra”. Las comunidades religiosas como tales tenían derecho a la propiedad porque necesitaban medios para sostenerse, tal como, según el periódico *El Católico*, lo avalaban las leyes civiles y canónicas.²⁶ Los argumentos querían basarse en las leyes, de ahí la alusión a lo civil y canónico, pero también en el principio liberal del derecho a la propiedad que tenían todos los ciudadanos colombianos. El objetivo de la argumentación era claro y consistía en defender el derecho a la propiedad recurriendo a las fuentes explicativas y justificativas necesarias.²⁷

²⁵ *Boletín Noticioso* [Bogotá], núm. 5, 4 de noviembre de 1862: s.p.

²⁶ *El Católico* [Bogotá], núm. 17, 19 de septiembre de 1863: s.p.

²⁷ Para demostrar que los bienes del clero no eran terrenales sino que pertenecían a un fuero divino, se acudió a un acontecimiento ocurrido en Francia, y que trataron los religiosos de moldear o analogar a las circunstancias colombianas. Allí se pretendió tomar los planteamientos del padre Augusti acerca del dominio eminente de los gobernantes de un país (Francia), respecto de los bienes de la Iglesia galicana. Veamos: “El patrimonio de la Iglesia aunque en nada participe de la espiritualidad cuando se considera como separado del título de beneficio, sin embargo no está a la disposición absoluta de las potestades seculares y está ya dado y consagrado a Dios [...] que no puede el ‘Dominio eminente’ de la nación o el soberano quitar a un súbdito o ciudadano su propiedad, como que ya está fundada en un derecho natural; tampoco puede quitar al clero, la cual, además del fundamento común de la propiedad de los individuos tiene un origen más respetable —la institución divina; [...] que en consecuencia el ‘Do-

Para la institución eclesiástica sus propiedades estaban protegidas por el derecho natural, divino, debido a que además de pertenecer a ella, supuestamente también pertenecían a Dios. Parecía, por lo dicho anteriormente, que la institución pasaría a dirigir una especie de Estado independiente dentro del mismo Estado y a la cual no se le podían tocar sus intereses, pero que a la vez necesitaba el apoyo y sostenimiento desde fuera, creando con esto una sensación de ambigüedad, de la cual la institución quería siempre salir airosa. “Ahora bien —según *El Católico*—: es cosa indiscutible hoy día que el Gobierno no puede, sin necesidad manifiesta e indemnización competente privar a nadie de su propiedad; luego tampoco puede privar o despojar al clero de la que tiene... sin necesidad y sin indemnización”.²⁸

La institución eclesiástica buscaba, que si se le quitaban los bienes, le fuesen reemplazados por metálico o por otros, para poder sostenerse, ya que sin ellos, fruto sobre todo de las donaciones de los creyentes, la institución perdía todo su poder económico, y en gran medida el político e ideológico. No faltaron las amenazas y advertencias, poniendo como ejemplo casos europeos, en los que se recomendaba de forma sutil no emprender ningún tipo de acción contra la institución eclesiástica para evitar así consecuencias molestas o funestas: “Las horrorosas escenas de la Revolución francesa, y los desastres que ocasionó a toda Europa, fueron para los gobiernos un escarmiento terrible. Se han convencido de que hay ciertas materias en que es menester andar con más tiento de lo que se había creído”.²⁹ Estas palabras publicadas en *El Católico* en un momento en el cual se estaba discutiendo el tema de la desamortización nos muestran cómo se empleaba la imagen del castigo como elemento de disuasión y amenaza para los que estaban de acuerdo con la medida. Es decir, no era gratuito que se recordaran imágenes de la Revolución francesa, pero sobre todo del terror que le siguió, para indicar que ello había sido un castigo de Dios por el comportamiento desviado de la sociedad francesa, por lo que la sociedad colombiana estaba siguiendo los mismos pasos, lo que significaría que el resultado sería similar al del país europeo.

minio Eminente’ no da derecho alguno especial sobre la propiedad del clero [...]”. Cfr. *El Católico* [Bogotá], núm. 17, 19 de septiembre de 1863: s.p. Cursivas mías.

²⁸ *El Católico* [Bogotá], núm. 17, 19 de septiembre de 1863: s.p.

²⁹ *El Católico* [Bogotá], núm. 22, 24 de octubre de 1863: s.p.

También, en la tónica de crítica a la medida se propuso la excomunión para quienes comprasen los bienes que habían sido desamortizados. Para tal fin se implementó una red de información, donde laicos conscientes de los atropellos que significaba la desamortización informaban quiénes eran los responsables de los desalojos y las expropiaciones, así como de quiénes se postulaban para adquirir las propiedades.

Otro aspecto de la Ley de Nacionalización en México que pudo influir en Colombia fue su artículo quinto relativo a la supresión de las comunidades de regulares. Las diferencias consisten en que en Colombia no afectaron a todo el país pero en las regiones donde se llevó a cabo sí tocaron a las religiosas. El 5 de noviembre de 1861 Tomás Cipriano de Mosquera expidió un decreto por medio del cual se extinguían todos los conventos, los monasterios y las casas de religiosos y religiosas en Bogotá y en el Estado de Boyacá, es decir en el altiplano andino, en el centro del país. Esta medida fue tomada porque las comunidades religiosas de ambas regiones no cumplieron lo dispuesto en el decreto de desamortización de septiembre de 1861 y se resistían al de tuición de cultos, bajo el pretexto de estar pendientes de lo que los superiores de las comunidades religiosas, residentes en el extranjero, decidieran al respecto. Esto, según Mosquera, era inaceptable pues no se entendía por qué los extranjeros debían intervenir en asuntos que la administración política consideraba sólo incumbían a los colombianos. En este sentido se creía que lo que buscaban las comunidades religiosas en rebeldía contra el gobierno era turbar el orden público para facilitar el ingreso de fuerzas foráneas.

El decreto aplicaba la lógica del garrote y la zanahoria. El garrote porque no sólo castigaba a las comunidades religiosas de Bogotá y Boyacá con la extinción sino que se apropiaba de algunos de sus bienes, excepto las iglesias y capillas anexas a los conventos y monasterios, de los cuales los archivos y bibliotecas y todo lo referente a ciencias y artes pasarían a la Biblioteca Nacional o al Colegio de Boyacá, sino que amenazaba también con recluir en prisión o expulsar del país a sus integrantes. De igual forma, amenazaba a las comunidades religiosas de las otras regiones del país con sufrir el mismo castigo si no se sometían a las disposiciones del gobierno. La zanahoria consistía en prometer a los integrantes de las comunidades religiosas que obedecieran a las autoridades

civiles y prestaran juramento a las leyes del país el continuar viviendo en comunidad así como la recepción de una renta, por medio de la cual evitarían pedir limosna para su sustento.³⁰

La medida, como muchas otras, no quedó sólo en el papel. La Orden de Predicadores fue de las primeras en sufrir su extinción. En Bogotá el convento de Santo Domingo era continuamente asediado por el ejército. El 10 de septiembre de 1861 varios soldados ingresaron en el convento, y ante la negativa del bibliotecario y del prior de abrir el archivo rompieron la puerta para llevarse el cuadro de rentas, fundamental en el proceso de desamortización. El 1 de noviembre siguiente se informó a todos los miembros de comunidades religiosas que debían someterse a los decretos emitidos por Mosquera, recibiendo como respuesta que no lo harían, por lo que cinco días después fue emitido el decreto de extinción. Ese mismo día las tropas ingresaron en el convento de Santo Domingo, colocándose guardias para todos los religiosos. Fray Buenaventura García, rector del colegio, nos cuenta en su autobiografía que todos tenían temor de ser asesinados: “Nada difícil, pues, que cualquier día con un pretexto rebuscado, vinieran tarde de la noche y nos cortaran la cabeza al borde de una bóveda, y nos enterraran en ella sin que nadie supiera luego de nuestro paradero”.³¹ Es interesante ver la imagen que tenía el religioso sobre lo que podía pasarle a él y a sus compañeros y era la de una ejecución que incluía el corte de la cabeza, lo que nos podría traer a la mente el terror posrevolucionario francés con el empleo de la guillotina, muy lejos de la forma típica de ejecución en el país, que era el fusilamiento.

Tres días después el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, fue detenido y conducido a Cartagena. El 10 de noviembre los dominicos fueron desterrados y conducidos a los Llanos Orientales de San Martín, al oriente del país. García nos cuenta que antes de abandonar el convento, y tal como lo hacía la Iglesia primitiva, en donde antes del martirio se comulgaban a sí mismos, consumió las “Especies Sacramenta-

³⁰ Cfr. Restrepo, *La Iglesia...*, op. cit., t. II, pp. 208-210.

³¹ Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra O.P., Restaurador de los dominicos en Colombia. Anotaciones y correcciones de Fr. Alberto Ariza O.P.*, Convento de Santo Domingo, Convento de San José, Bogotá, 1973, p. 63.

les”, pues presentía que era la despedida del templo al cual ya imaginaba “convertido en mezquita o en teatro de profanación”. Igual que cuando los jesuitas fueron expulsados, según García, la gente salió a despedirlos. Muchas personas lloraban, otras les obsequiaban algo y les pedían la bendición. Incluso, según el sacerdote, la tropa fue atacada por la multitud que no quería que los sacerdotes fueran desterrados. El dominico afirmaba que si bien no simpatizaban con el gobierno, tampoco habrían conspirado a mano armada contra él. Esa idea de conspiración se difundió como un rumor, de tal forma que los habitantes de los Llanos Orientales creían que habían sido desterrados por delitos contra el Estado.³² Es muy interesante ver que la imagen del clérigo en este punto consistía en pensar que el catolicismo, con todo y su culto, sería remplazado por otra religión bien extraña a las costumbres de los colombianos.

Siguiendo con el caso de los dominicos, observamos cómo fray Buenaventura García veía las transformaciones que el mundo estaba viviendo. Para él, las sagradas propiedades de los dominicos habían pasado a manos de extraños, y ellos, los frailes, habían quedado “como pupilos sin padre”, y la religión, que era la santa madre, había quedado “viuda”. Pero lo peor, según García, era que los hombres “que debían ser nuestros siervos, nos gobiernan, y no ha habido quién nos libre de sus manos y servidumbre!”.³³ Así las cosas, se creía que el orden social se estaba invirtiendo pues los que debían ser siervos de los sacerdotes, que obviamente estarían en la cúspide de la pirámide social, estaban ahora ocupando ese lugar, relegando a los clérigos al oprobio y la humillación.

El asunto de la extinción de comunidades religiosas trajo consigo la confrontación en el interior de ellas, pues algunos de sus integrantes estaban de acuerdo en prestar juramento a las leyes del país. En la ciudad de Tunja, un día antes de que los dominicos de Bogotá fueran expulsados de la ciudad, el prior del convento de Santo Domingo, fray Ricardo Cancino, junto con el guardián de San Francisco, el franciscano Miguel González, se presentaron ante el presidente del estado de Boyacá para indicarle que se sometían a los decretos de tuición y desamortización y juraban obediencia a las leyes y autoridades del país. Las ra-

³² *Ibid.*, pp. 72-74 y 94.

³³ *Ibid.*, p. 64.

zones que aducían eran de diversa índole. Por ejemplo, pensaban que si desobedecían podrían conducir al país a una guerra civil, o que al ser extinguidos como comunidad el culto católico decaería y los fieles quedarían desamparados del consuelo que como religiosos les podían dar.³⁴ Creemos que el gobierno, con decisiones como las de Cancino y González, estaba logrando su propósito como era el de subyugar la disciplina interna de la institución eclesiástica. Sin embargo, estas actitudes no pasaron inadvertidas para los compañeros de estos clérigos. En su autobiografía, el dominico Buenaventura García se refirió a Cancino como uno de los que cometieron la “execrable e inexcusable defeción de someterse al tirano”, junto con religiosos de otras comunidades, que llegaron a sumar “44 renegados”, los cuales, según García, con el tiempo tuvieron que pedir perdón.³⁵ Independientemente de si se retractaron o no, nos queda claro que varias confrontaciones surgieron en las comunidades por las decisiones que se tomaron de jurar o no obediencia a las leyes y autoridades del país.

Comenzando 1863, más de un año después de tomada la medida de extinción, varias comunidades religiosas sufrieron el rigor de aquélla, entre las que estaban las de Santa Clara, Concepción, Santa Inés, La Enseñanza y El Carmelo, todas ellas femeninas.³⁶ A las religiosas exclaustradas no se les permitió congregarse en una casa sino que tenían que dispersarse en varias viviendas, para así cumplir con lo dispuesto por la ley.

Según Salvador Camacho Roldán, comenzando la Convención de Rionegro en febrero de 1863 se conoció la noticia de que el presidente Tomás Cipriano de Mosquera había mantenido en secreto que las religiosas de Bogotá habían sido expulsadas de sus conventos, y que dicha medida se estaba extendiendo a todo el país. De acuerdo con Camacho, esa medida fue vista con indignación por los liberales más radicales de la Convención, quienes motivaron la suscripción de un proyecto por 13

³⁴ Cfr. *Registro Oficial* [Bogotá], núm. 27, 19 de noviembre de 1861, citado por Restrepo, *La Iglesia...*, t. II, pp. 215-216.

³⁵ Fr. García Saavedra, O.P., *op. cit.*, p. 65.

³⁶ “Las monjas”, *El Católico* [Bogotá], núm. 74, 1 de noviembre de 1864: 203, citado por William Plata, *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica, 1850-1880* (Tesis de Maestría en Historia), Universidad Nacional, Bogotá, 2001, p. 209.

diputados en el que se ordenaba que se les restituyese a sus residencias habituales y se les pagase una pensión de 20 pesos por cabeza. Los opositores a la medida creían que había abuso cobarde de la fuerza contra las religiosas. Para Camacho la exclaustación mostraba lo que deseaba Mosquera, y era poner al partido liberal entre la espada y la pared: entre la reacción conservadora y la dictadura militar con el nombre de dictadura liberal.³⁷ La posición de Camacho, un connotado liberal, nos indica que dentro del liberalismo había también sectores que no estaban de acuerdo con la extinción de las comunidades religiosas ni con el maltrato que las femeninas estaban sufriendo por la tropa al ser sacadas de sus conventos.

Pero las palabras de Camacho Roldán nos muestran otro aspecto que no podemos dejar pasar y es que en el liberalismo había sectores que consideraban la extinción de comunidades religiosas como un elemento importante para alcanzar el progreso pues aquéllas eran improductivas y no contribuían en nada al desarrollo de la sociedad colombiana. Esta posición era pragmática y nos permite ver que en la representación que algunos liberales tenían de cómo debía ser la sociedad no había cabida para los individuos, independientemente de su género, que fuesen improductivos, económicamente hablando. Lo anterior puede verse en una nota del periódico *El Nacional*, en que se afirmaba que “han debido extinguirse las comunidades religiosas, por la sencilla razón de que ellas han venido a ser inútiles a la sociedad... que tales como ellas existían entre nosotros, habían venido a ser perniciosas...”.³⁸ De tal forma que la extinción de comunidades tenía también un rasgo ligado con el progreso liberal en el sentido de que no era posible tener mano de obra improductiva en medio de los avances técnicos que se estaban viviendo en el siglo XIX. No obstante, y como contradicción, los liberales en el poder no se preocuparon por el problema de la población ociosa, como vagos y desempleados, lo cual nos permite ver que la extinción de comunidades religiosas era una clara persecución contra la institución eclesiástica.

³⁷ Salvador Camacho Roldán, *La Convención de Rionegro*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2000, p. 31.

³⁸ *El Nacional*, 7 de octubre de 1866, citado por Villegas, *op. cit.*, p. 65; y Tirado, “Estado y la política en el siglo XIX”, pp. 364-365.

LA LIBERTAD RELIGIOSA

Otro aspecto que podemos ver en la mutua influencia entre México y Colombia es el de la libertad religiosa. En este caso, los liberales mexicanos de mediados del siglo XIX vieron en Colombia un ejemplo a seguir. La libertad religiosa en Colombia quedó plasmada en la Constitución de 1853, como se anotó en su numeral quinto del artículo quinto.³⁹ Esta medida era revolucionaria para la época y con ella se buscaba acelerar la separación de las potestades y darle a diversas denominaciones religiosas, diferentes a la católica, la posibilidad de ingresar al país.

Debemos advertir que en el siglo XIX las discusiones y los debates por la libertad religiosa no fueron exclusivos de Colombia. En diferentes países de la región latinoamericana donde el liberalismo hizo presencia, la necesidad de aquella libertad fue puesta sobre el tapete. Las sociedades se dividieron entre los que estaban a favor y los que creían que no era una buena medida. Argumentos iban y venían. Por ejemplo, se afirmaba que la libertad religiosa era necesaria para favorecer la migración extranjera, lo que permitiría el arribo de personas que colonizarían terrenos baldíos. Esas personas deberían provenir de países protestantes a los que se les relacionaba con la civilización y el progreso. Por el contrario, los opositores a la libertad religiosa afirmaban que la presencia de dichas personas desestabilizaría la tradición católica de la región. Así como éstos encontramos más argumentos en uno y otro sentido.⁴⁰

Desde la Independencia el tema de la tolerancia y de la libertad religiosa fue recurrente en Colombia. En la libertad religiosa encontra-

³⁹ “La república garantiza a todos los granadinos [...] la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto”. *Constitución Política de la Nueva Granada de 1853*, artículo 5º, numeral 5º.

⁴⁰ Para una mirada rápida de las discusiones sobre la libertad religiosa en América Latina pueden verse: Jean-Pierre Bastian (ed.), *Protestantes, liberales y francmasones*, FCE, México, 1993; Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994; Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 1997; Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2004.

mos dos características, el derecho individual a profesar la religión deseada, y la confrontación del Estado contra la Iglesia católica al cuestionarle el privilegio de la religión única. La tolerancia era vista por quienes la defendían como una reforma necesaria para dar un paso hacia la civilización. Aquélla se propuso como un mecanismo para igualar a los hombres en su derecho de profesar la religión que quisieran, así también como mecanismo para facilitar la afluencia de extranjeros y de comercio al país.⁴¹

En 1848 se ratificó un tratado de comercio con Estados Unidos en que se garantizaba a los ciudadanos estadounidenses que vivieran en la Nueva Granada el culto público de la religión que profesasen. Igual derecho se le otorgaría a los extranjeros que decidieran llegar al país. Sin embargo, con actitudes como la del obispo de Santa Marta se rompía la confianza que los extranjeros depositarían en el país. Pero, afortunadamente, las palabras del prelado no encontrarían, según Murillo, oídos en un ambiente de libertad, salvo en “algunas pobres mujeres supersticiosas”.⁴² Igualmente, Murillo veía la libertad religiosa como una señal de avance, de democracia y claro ejemplo de las libertades individuales: “La cuestión de tolerancia religiosa es una cuestión fallada ya definitivamente delante del tribunal de la razón, la filosofía y de la religión misma; porque la emancipación del pensamiento es una de las más preciosas conquistas de la democracia, y constituye hoy uno de los derechos incuestionables del hombre en sociedad”.⁴³

Por el contrario, la intolerancia se veía como una forma de retornar a “*épocas de recuerdo ingrato*”. Significaba también “desconocer el verdadero espíritu del Evangelio, este texto sagrado de la democracia, origen de las libertades modernas”. Según Murillo, el temor de los jefes de la Iglesia a la presencia de otros cultos se debía más bien a que ellos no habían hecho caso de “los progresos de la inteligencia” y habían querido sostener todavía la Iglesia “como en los tiempos de la Edad Media”

⁴¹ Manuel Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, *La Gaceta Mercantil* [Santa Marta] año 1, núm. 55, 25 de octubre de 1848: 1, reproducido en Manuel Murillo Toro, *Obras selectas* (Bogotá, Cámara de Representantes, 1979) p. 51.

⁴² *Ibid.*, p. 52.

⁴³ *Ibid.*, p. 53.

y, además se les había visto frecuentemente “alistados en las banderas de los que han tenido el triste empeño de contener las tendencias marcadas del siglo, siglo de igualdad, de discusión y de justicia, y he aquí por qué si no han logrado hacerla odiosa, han llegado por lo menos a hacerla perder el amor y veneración de los pueblos”.⁴⁴

Otro liberal, Florentino González, considerado el padre del libre-cambio en Colombia, escribió en varias oportunidades acerca de la libertad religiosa y cómo ésta era importante para el país:

La declaración a favor del ciudadano de la libertad individual, de la libertad de industria, de la libertad de prensa, de la libertad de reunirse y expresar su opinión, de la libertad religiosa; es decir, la competencia exclusiva del individuo para decidir de todo lo relativo a estas cosas, es igualmente una garantía para el establecimiento y conservación de la República. *El asegurar la libertad religiosa, sobre todo, es tan esencial para la conservación del gobierno republicano, que sin ella no puedo concebir la existencia de aquél.* El despotismo sombrío que por tantos siglos ha dominado el mundo, ingenioso en la invención de los medios de sostener un poder no basado sobre la voluntad del pueblo, incrustó la religión en el gobierno, con el pretexto de ejercer un derecho que llamo de tuición, de inspección y de defensa, y más tarde patronato. Entonces los ministros de la religión, convertidos en funcionarios políticos, fueron los oficiales del estado civil en todas las poblaciones, al mismo tiempo que ejecutaban las ceremonias del culto y se presentaban al pueblo como los Oráculos del Cielo.⁴⁵

Lo que observamos es que los liberales eran quienes se consideraban como promotores y defensores de la libertad religiosa. Para ellos la tolerancia los colocaba en el “campo de la razón”. De igual forma, creían que debían defenderla ante los embates de los sectores intolerantes,

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁴⁵ *Cfr.* “A los legisladores de 1851”, *El Neogranadino* [Bogotá], 31 de diciembre de 1852: 333. Cursivas mías. Sobre este tópico y sobre la tolerancia religiosa a mediados del siglo XIX puede verse Andrey Arturo Coy Sierra, *Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)* (Monografía de Pregrado en Historia), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

pues la “verdadera tolerancia fraternal” debía ser la que reinara entre los “ciudadanos de la República”.⁴⁶ Al hablar de intolerancia se referían a clérigos y conservadores.

La imagen de los liberales modernos que se representaban una sociedad donde ellos mismos junto con los protestantes y los masones eran portadores de la modernidad comenzó a construirse desde mediados del siglo XIX y ha sido reproducida por la tradicional historiografía protestante.⁴⁷

Sin embargo, más de 50 años después de tomada la medida de libertad religiosa el liberal Miguel Samper afirmaba que aquella no había traído buenas consecuencias para la mayoría de los colombianos: “La libertad de cultos ganó en amplitud lo que el católico perdió en aquella protección especial de que venía disfrutando y que no había motivo para retirarle”.⁴⁸ Las palabras de Samper nos dejan ver que la libertad religiosa puso en riesgo, aunque fuese potencialmente, los privilegios del catolicismo, pero sobre todo nos permiten mostrar que algunos liberales que han sido mostrados como modernos y defensores del protestantismo cambiaron de parecer en sus años de madurez, mostrándose abiertos defensores del catolicismo. De igual forma, no encontramos liberales decimonónicos que hubiesen cambiado de religión o que apostataran de la católica.

Varios años después de aprobada la libertad religiosa en Colombia los constituyentes mexicanos de 1856 exhibían a aquel país como un ejemplo a seguir. Lo anterior puede observarse en varias oportunidades en el Congreso Constituyente que se encargaría de redactar una nueva Carta Magna para México como cumplimiento de lo estipulado en el

⁴⁶ “Elementos sociales”, *El Liberal* [Bogotá], núm. 8, 8 de enero de 1854: s.p.

⁴⁷ Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*, Buena Semilla, Bogotá, 1995; José Luis Angulo Menco, *La indole calvinista del protestantismo colombiano*, Editorial Antillas, Barranquilla, 2002. El eje de esta hipótesis de trabajo fue empleada por Jean-Pierre Bastian para el caso mexicano. Ahora bien, las raíces de esta forma de interpretar el desarrollo histórico del protestantismo ligándolo con el del mundo moderno pueden verse en obras clásicas como la de Ernst Troeltsch, el cual es prácticamente desconocido por la historiografía protestante en Colombia. *Cfr.* Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México, 2005.

⁴⁸ Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896”, en *Escritos político-económicos de Miguel Samper*, 2 tomos, Banco de la República, Bogotá, 1977, p. 335.

Plan de Ayutla, por medio del cual se finiquitó la dictadura de Antonio López de Santa Anna. El proyecto de artículo que más se discutió en el Congreso fue el número 15, que estipulaba la libertad religiosa. Los debates, como era de suponerse, fueron candentes, mostrando las diversas posiciones, a favor y en contra, y no se limitaron al interior del Congreso pues de muchos lugares de la república se enviaron representaciones a Ciudad de México para que los legisladores tomaran en cuenta las opiniones de mexicanos y mexicanas sobre este tópico. De igual forma, polemistas escribieron en diversos periódicos y revistas dando a conocer sus puntos de vista, la mayoría de veces puestos a la citada libertad religiosa.

Los constituyentes mexicanos veían en Colombia un ejemplo de civilización y adelanto en la libertad religiosa. El constituyente Cerquera hizo alusión al caso colombiano de la siguiente manera: “La república de Colombia, educada bajo el fanatismo y las preocupaciones españolas, hizo otro tanto —refiriéndose también al caso de Estados Unidos—, consiguiendo así que la tolerancia religiosa se estableciera con asombro de la Europa toda, que veía adquirida una conquista difícil en el campo de la reforma, sin chocar de frente con las arraigadas costumbres teocráticas que todo lo habían invadido”.⁴⁹ Para Francisco Zarco, Colombia también era un ejemplo a seguir, pues era “el país más progresista de América española”,⁵⁰ seguramente haciendo referencia a la serie de medidas que se comenzaron a aplicar desde comienzos de la década de 1850.⁵¹ Nótese que a pesar de la similitud entre Cerquera y Zarco, hay una diferencia en sus posiciones. Para Cerquera, Colombia era un país lleno de fanatismo por la influencia española, y por ello la legalización

⁴⁹ Francisco Zarco, *Historia*, op. cit., p. 847.

⁵⁰ Francisco Zarco, *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857*, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, México, 1991, p. 109.

⁵¹ El proyecto de artículo 15 fue rechazado en votación en la plenaria del Congreso. De allí fue remitido a la Comisión de Constitución, la cual intentó rehacerlo para devolverlo al pleno. Sin embargo, lo que de esa revisión quedó dista mucho de lo inicialmente propuesto. El artículo que al final se aprobó fue el número 123: “Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designan las leyes”. Cfr. *Las Constituciones de México, 1814-1989*, p. 159. Cfr. Sobre este tópico Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México*, op. cit., p. 154.

de la tolerancia religiosa fue tomada con asombro en Europa, mientras que para Zarco, a pesar de la influencia del fanatismo español, Colombia había alcanzado el progreso, hasta convertirse en el más progresista del continente. Sin embargo, detallamos que la tolerancia religiosa en Colombia no fue una panacea como pudieron pensar los mexicanos contemporáneos.

A la postre las referencias a Colombia no sirvieron de mucho pues el proyecto de artículo 15 de la Constitución de 1858 fue rechazado en votación en la plenaria del Congreso. De allí fue remitido a la Comisión de Constitución, la cual intentó rehacerlo para devolverlo al pleno. Sin embargo, lo que de esa revisión quedó dista mucho de lo inicialmente propuesto. El artículo que al final se aprobó fue el número 123: “Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designan las leyes”.⁵² Según Emilio Rabasa, los liberales moderados se alejaron de los puros o radicales en esta materia y prefirieron abstenerse de votar a favor la libertad de conciencia. Citando a Zarco afirmó que: “Tan breve debate, tan considerable mayoría, son la mejor prueba de que no se ha conquistado ningún principio importante. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado quedaron como antes; es decir, subsisten la lucha y la controversia entre los dos poderes”.⁵³ Lo breve del debate en el pleno del Congreso puede verse porque ese artículo, el 123, fue aprobado por una mayoría aplastante de 82 votos contra 4.

La afirmación de Zarco citada por Rabasa debe ser tomada con cautela, pues la sola presencia de ese artículo 123 en la nueva Constitución generó en la opinión pública diversas posiciones.

Al final, la tolerancia religiosa fue legislada el 4 de diciembre de 1860, en medio de la Guerra de Reforma, como una forma de golpear a la Iglesia por el apoyo prestado a los conservadores en ese conflicto. En su artículo primero se sintetiza lo que se buscaba con la libertad de cultos:

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 religio-

⁵² *Las Constituciones de México*, p. 159. *Cfr.* Sobre este tópico Villegas Revueltas, p. 154.

⁵³ Rabasa, *op. cit.*, p. 49.

sa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por otra, es y será perfecta e inviolable. Para la aplicación de estos principios se observará lo que por las Leyes de la Reforma y por la presente se declara y determina.

El anterior texto no puede ser más concreto sobre la libertad religiosa como un derecho del hombre a elegir entre cualquier culto el que desease profesar. Sin embargo, y como es de suponerse, la preeminencia católica no permitiría ceder en las que consideraba sus prerrogativas.

CONCLUSIONES

Hemos dedicado este ensayo a puntos comunes o de concordancia entre las reformas liberales mexicana y colombiana a mediados del siglo XIX. Se nos dirá, incluso, que hay muchos más aspectos coincidentes. Claro que los hay. Pero no existe la correspondencia, el diálogo y la necesidad de ver el otro caso, ya sea el mexicano o el colombiano, como un referente obligado para ser imitado. Como varias Leyes de Reforma promulgadas por Juárez, en Colombia también se legisló sobre el matrimonio civil, la libertad de imprenta, el diezmo o los emolumentos que deberían recibir los clérigos por las funciones propias de su ejercicio pastoral. Pero en estas leyes colombianas no encontramos tan clara la referencia a México como sí pasó con la desamortización.

Ahora bien, en Colombia también vemos medidas muy adelantadas incluso para el mismo caso mexicano. Colombia antecedió a México en la separación de las potestades, e incluso, llegó a determinar que los curas párrocos fuesen escogidos por los cabildos municipales, medida que, hasta donde conozco, nunca se implementó en México. Sin embargo, y cumpliendo con un sino particular de nuestra historia, Colombia reversó rápidamente las medidas liberales de mediados del siglo XIX y se embarcó en un proceso conservador y regenerador que le permitió a la Iglesia católica determinar el destino religioso, ideológico y también político del país hasta bien entrado el siglo XX. ¿Por qué pasó esto? En conver-

saciones con el doctor Roberto Blancarte concluimos que en Colombia el liberalismo, a diferencia de México, no se preocupó por derrotar totalmente a su rival conservador, ya fuese en el campo de batalla o en los innumerables escenarios ideológicos, dejándole siempre la oportunidad de levantarse de los embates que periódicamente sufría.

Por último, sobre el referente mexicano en Colombia, no podemos olvidar que fue el Congreso de los Estados Unidos de Colombia el que por medio del decreto de 2 de mayo de 1865, en honor de Benito Juárez, le asignó el calificativo con el que será conocido en la posteridad, el de Benemérito de las Américas.

BIBLIOGRAFÍA

- Angulo Menco, José Luis, *La índole calvinista del protestantismo colombiano*, Editorial Antillas, Barranquilla, 2002.
- Bucana, Juana, *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*, Buena Semilla, Bogotá, 1995.
- Camacho Roldán, Salvador, *La convención de Rionegro*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2000.
- Constitución Política de la Nueva Granada de 1853.*
- Cortés Guerrero, José David, *Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX*, tesis doctoral en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México, 2008.
- Coy Sierra, Andrey Arturo, *Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)*, Monografía de Pregrado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.
- Díaz Díaz, Fernando, “Estado, Iglesia y desamortización”, en *Manual de historia de Colombia*, t. II, Procultura, Bogotá, 1983.
- Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra O.P. Restaurador de los dominicos en Colombia. Anotaciones y correcciones de Fr. Alberto Ariza O.P.*, Convento de Santo Domingo–Convento de San José, Bogotá, 1973.
- Murillo Toro, Manuel, *Obras selectas*, Cámara de Representantes, Bogotá, 1979.
- Plata, William, *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica, 1850-1880*, tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional, Bogotá, 2001.
- Restrepo, Juan Pablo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, t. II, Banco Popular, Bogotá, 1985.

- Samper, Miguel, "Libertad y orden. 1896", en *Escritos político-económicos de Miguel Samper*, 2 tomos, Banco de la República, Bogotá, 1977.
- Tirado Mejía, Álvaro, "Estado y política en el siglo XIX", en *Manual de historia de Colombia*, t. II, Procultura, Bogotá, 1983.
- Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, UNAM, México, 1997.
- Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, t. I, H. Congreso de la Unión, México, 1990, pp. 598-600.
- , *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857*, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, México, 1991.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Boletín Noticioso*, Bogotá, 5, 4 de noviembre de 1862.
- El Católico*, Bogotá, 17, 19 de septiembre de 1863.
- El Colombiano*, Bogotá, 48, 25 de julio de 1862.
- El Colombiano*, Bogotá, año I, núm. 14, 30 de noviembre de 1861.
- El Colombiano*, Bogotá, año I, núm. 13, 23 de noviembre de 1861.
- El Liberal*, Bogotá, 8, 8 de enero de 1854, "Elementos sociales".
- El Nacional*, 7 de octubre de 1866.
- El Neogranadino*, Bogotá, 31 de diciembre de 1852, "A los legisladores de 1851".

REPRESENTACIÓN E INFLUENCIA
DE LA LAICIDAD MEXICANA
SOBRE LA LAICIDAD FRANCESA

Jean Baubérot

Varios historiadores han desarrollado la perspectiva de las “transferencias culturales”, la cual demuestra, por medio de miradas entrecruzadas, hasta qué punto la circulación internacional de las ideas y representaciones ha contribuido a los cambios sociales. Este enfoque relativiza la idea de la estabilidad de las identidades culturales nacionales y permite tener una visión dialéctica: las transferencias culturales “nunca son una imitación pasiva e... inspiración no quiere decir copia, sino invención, nuevo arreglo de materiales comunes a todas las partes del mismo conjunto cultural”.¹

Al ampliar el espacio del historiador, lo que busca primordialmente este enfoque es ganar cierto grado de cientificidad, pero también puede contribuir a evitar el nacionalismo explícito o larvado, a menudo ligado a la transmisión ideológica de una historia estrictamente nacional o a una historia con un sentido único, según la cual la “civilización” se irradiaría desde los países llamados del Norte hacia aquéllos llamados del Sur.

El tema de las transferencias culturales puede abordarse de distintas maneras. Precisemos entonces los límites de este trabajo:

- En primer lugar, se tratará ante todo de la representación política de una “sociedad ideal”, en el sentido de Durkheim: “Una sociedad —nos dice él— no puede ni crearse ni recrearse sin, al mismo tiem-

¹ François-Xavier Guerra, “L’Euroamérique: constitution et perceptions d’un espace culturel commun”, en K. Matsuura, A. Jalali y J. Baubérot (eds.), *Les civilisations dans le regard de l’autre*, UNESCO, París, 2002, p. 191.

po, crear lo ideal [...]; es el acto por el cual ella se hace y se rehace periódicamente. Asimismo [...] la sociedad ideal no está fuera de la sociedad real, forma parte de ella”. [...] Y cuando una sociedad “duda sobre la forma como debe concebirse”, los conflictos que la atraviesan ocurren “entre ideales distintos”.²

- En segundo lugar, las representaciones a las que yo me referiré conciernen a México visto desde Francia. Se tratará de advertir cómo una representación de la sociedad mexicana contribuye a definir la forma en la que los liberales y republicanos franceses pueden concebir su “sociedad ideal”, ello en una época en la que, sobre una apuesta de laicidad, existe un conflicto entre dos Méxicos y un conflicto entre dos Francias.
- Finalmente, como última precisión introductoria, esta relación entre Francia y México se inscribe en un contexto más amplio, del que sólo hablaremos de manera alusiva, a saber, la influencia francesa en México, la importancia de las transferencias culturales de todos tipos, activas en la construcción de la laicidad francesa³ y un conjunto de representaciones europeas sobre América Latina.

François-Xavier Guerra ha demostrado la forma en la que se han entremezclado dos representaciones europeas. Por una parte, la de “la América colonial, prolongación de Europa”. La acción de las congregaciones misioneras francesas, que tuvo lugar a lo largo del siglo XIX,⁴ pue-

² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (6a. ed.), PUF, París, 2008, p. 603 y ss.

³ Véase J. Baubérot, “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa”, en R.J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 47-58 (“Cultural Transfert and National Identity in French Laicity”, *Diogenes*, 55(2), 2007, pp. 17-25 / “Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française”, *Diogenes*, 218, abril-junio de 2007, pp. 18-27 y 47-58). Para una visión general de la laicidad francesa véase: J. Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 2005, y del mismo autor, *Histoire de la laïcité en France* (5a. ed.), PUF, París, 2010.

⁴ Véase, por ejemplo, M. Péron, *Le Mexique, terre de mission franciscaine (xvi-xix siècle)*, París, L'Harmattan, 2005; y sobre el periodo aquí estudiado, C. Foulard, *Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux*, tesis de doctorado, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne (dirigida por A. Lempérière), enero de 2009.

de hasta cierto punto relacionarse con este modelo, pero también integra ciertos aspectos del segundo: la representación de “la América Latina independiente y ‘en los márgenes de la civilización’”,⁵ que surge del Siglo de las Luces y de las “desilusiones” producto de las numerosas dificultades y avatares sufridos durante la construcción de los Estados-nación hispanoamericanos.

Los relatos de viaje están imbuidos de esta última percepción, aunque también dan testimonio de cierta apertura hacia el otro e incluso de una voluntad de comprenderlo en su diferencia. Ahora bien, a medida que poco a poco, en el curso del siglo XIX, resultó cada vez más fácil cruzar el Océano Atlántico, los viajeros adinerados realizan estancias más prolongadas en varios países de América. México atrae por la riqueza de sus monumentos y por las ruinas del periodo precolombino, así como por cierto gusto de lo exótico. Ambos se mezclan y, en ocasiones, a nuestros viajeros las encantadoras jóvenes indias les hacen pensar en princesas mayas.

JUÁREZ, LAS LEYES DE REFORMA Y LAS “IDEAS DE 1789”

Uno de esos viajeros, Désiré Charnay (1828-1915), explorador a cargo de una misión del Ministerio de Bellas Artes, se afina en México de 1858 a 1859. Católico de origen, evolucionará hacia cierto anticlericalismo y su experiencia en México parece ser una de las causas de ello. Descubre “el número prodigioso de iglesias”, “signo incontestable del enorme poderío del clero”; “por todas partes no hay sino monjes, grises, negros, blancos y azules, conventos de mujeres, establecimientos religiosos, capillas milagrosas”. El “padre” —agrega Charnay— goza de un “respeto... tenaz del pueblo y de la clase media”, a pesar de la —según él, frecuente— “divulgación de una vida escandalosa”.⁶

Charnay no menciona directamente las Leyes de Reforma, cuya importancia al parecer no fue inmediatamente apreciada en Francia. Sin

⁵ Fr.-X. Guerra, art. cit., pp. 183-192; del mismo autor, “Introduction”, en A. Lemprière et al., *L'Amérique latine et les modèles européens*, L'Harmattan, París, 1998, pp. 3-15.

⁶ D. Charnay, *Voyage au Mexique. 1858-1861* (reed.), Gingko Editeur, París, 2001, pp. 84 y 95.

embargo, tuvo varios encuentros con el presidente Benito Juárez y no oculta su admiración por él. Así lo describe: “De sangre india pura, es hijo de sus obras y le debe todo a él mismo [...] Su administración como gobernador del estado de Oaxaca dejó tras de sí un perfume de probidad que rara vez se respira en México y las mejoras que se esforzó por hacer en el servicio público dan prueba de su dedicación al bienestar de sus conciudadanos”. Charnay refiere algunos logros de Juárez, como las “escuelas obligatorias, de las que los indios salen sabiendo leer, escribir y contar”. Y concluye: “Ignoro si México colocará a Juárez entre sus grandes hombres, pero es sin duda una personalidad notable”, quien en su opinión no sólo posee una “probidad meritoria”, sino también una “obstinación... infatigable”, “dulzura de carácter” y una “constancia gloriosa para no perder la fe en su causa”.⁷ En cambio, “Charnay parece sentir un placer malévolamente en acumular los detalles deshonrosos de [la] vida privada y de [la] acción política” de Miramón.⁸

Esa visión es en parte corroborada por el de un abad, Charles Brasseur de Bourbourg (1814-1874), cofundador de la Sociedad Etnográfica Americana y Oriental y motor de la revista ilustrada *Les Nouvelles Annales des Voyages*. Etnólogo y misionero, Brasseur realiza varios viajes a México entre 1848 y 1863. En 1859 es recibido por los dos dirigentes rivales. Miramón le parece “emprendedor y lleno de valor”, pero “demasiado militar y demasiado español” para poder gobernar adecuadamente. Por el contrario, alaba la “firme honestidad” y la estatura de hombre de Estado del “hombre de talento” que es Juárez para él. Pese a su condición eclesiástica, afirma que la guerra entre las dos partes no puede reducirse a “la lucha abierta entre liberales y gente de la Iglesia”, pues comporta dimensiones sociales e involucra a las oligarquías “turbulentas” y a un alto clero” en los cuales “la raza conquistadora no ha hallado sino mucho apoyo”.⁹

Estas declaraciones dan fe de un nuevo tono en los relatos de viaje, que hasta entonces hablaban sobre todo de la vida política del “México

⁷ *Ibid.*, pp. 11, 145.

⁸ P. Mongne, en su comentario a la obra de Charnay, *op. cit.*, p. 329.

⁹ J. Chassin, “Le Mexique et les Nouvelles Annales des voyages ou les avatars d’une représentation (1819-1872)”, en L. Andriés y L. Suárez de la Torre, *Impression du Mexique et de France*, Ed. de la MSH, París, 2009, p. 321.

desgraciado”, como una sucesión de golpes militares, rebeliones y guerras civiles, en los que podía darse la razón a cualquiera de los protagonistas. En términos generales, las élites francesas que se decían “hombres de progreso”, como la gran mayoría de la comunidad francesa en México,¹⁰ se mostraban partidarias del bando liberal, de los artesanos de las Leyes de Reforma. Pero esas élites se encontraron pronto ante un dilema, cuando estalló la guerra entre México y Francia. Así, aunque Charnay mantiene sus elogios hacia Juárez, aprueba la intervención de las tropas francesas.

Según algunos, la participación de Francia no puede ir sino en el sentido de la “civilización”.¹¹ Por ello, la expedición militar es apoyada por otro viajero, el economista sansimoniano Michel Chevalier (1806-1879), quien sueña con hacer que el istmo de Tehuantepec sea atravesado por un camino de hierro y un canal. Chevalier espera la conclusión de una alianza entre Francia —a la que atribuye el despertar de “la raza latina” europea— y el Estado latino de México. Esta alianza, bajo la égida francesa, debía hacerse contra “la raza germánica y anglosajona”. Retomando ciertas ideas que circulaban en aquella época, el intelectual preconizó una suerte de conflicto de civilizaciones entre los anglosajones protestantes y los latinos, desde luego católicos,¹² pero regenerados por las “ideas de 1789”. Así, paradójicamente, las Leyes de Reforma hacen que México sea digno de ser ocupado por el ejército francés. Chevalier está consciente de lo difícil de su postura, pues afirma que el respeto de la libertad de los mexicanos constituye la clave para un posible éxito, y se muestra muy reservado respecto de la personalidad de Maximiliano.¹³

Los opositores al Segundo Imperio, tanto liberales como conservadores, adoptan una postura más clara. Sus diarios, pese a la amenaza de suspensión o de supresión, señalan que si bien Francia está en su derecho al reclamar a México que pague sus deudas, deja de estarlo cuando

¹⁰ Charnay, *op. cit.*, p. 88.

¹¹ J.-Fr. Lecaillon, *Napoléon III et le Mexique, les illusions d'un grand dessein*, Harmattan, París, 1994.

¹² Lo cual, desde la perspectiva sansimoniana de un “nuevo cristianismo” hostil a Roma, constituía una desventaja.

¹³ Véase Ph. Régner, “Le point de vue sur le Mexique de l'intellectuel saint-simonien Michel Chevalier”, en Andriés y Suárez de la Torre (eds.), *op. cit.*, pp. 325-342.

toma eso como pretexto para querer “elevar un trono sobre las ruinas de la República” (*La Presse*, 13 de febrero de 1862). Un mes más tarde, el 13 de marzo, el diputado republicano Jules Favre denuncia ante la tribuna del Cuerpo Legislativo la expedición militar y el turbio papel que había desempeñado el banquero suizo Jecker en el inicio de la misma. El periódico mexicano *El Monitor Republicano* (13 de abril) admira en Jecker a la “Francia democrática”, que está sinceramente “con la justicia de nuestra causa”. El diario francés *Le Siècle* va en ese mismo sentido, cuando escribe: “El gobierno de Juárez representa en México las ideas liberales y los principios de 1789”. En cambio, “sus adversarios”, de los que Francia se jacta para justificar su intervención, son “partidarios de la preeminencia clerical” (20 de mayo de 1862).¹⁴

El elemento común entre los partidarios y los adversarios franceses de la intervención consiste en que ambos relacionan la consideración otorgada a México con el hecho de que éste adopte las ideas liberales “francesas” que creen encontrar en las Leyes de Reforma.¹⁵ Esta representación de la transferencia de una cultura política se juzga, así, en un solo sentido. Se trata de una visión en la que, a partir de la Revolución francesa, se ve a Francia como la nación portadora por excelencia de los valores universales.¹⁶ De hecho, el carácter “civilizado” de un país se mide con base en su proximidad a los valores provenientes de Francia. Desde esta perspectiva, México es alabado por haber sabido si no imitar, cuando menos inspirarse en Francia y, gracias a las Leyes de Reforma, aplicar principios idénticos.

Sin embargo, debemos distinguir entre los dos enfoques. El de los liberales y de los republicanos opuestos a la intervención es menos unívoco

¹⁴ L. Andriés, “Regards croisés sur l’expédition française au Mexique”, en Andriés y Suárez de la Torre, *op. cit.*, pp. 343-368. Luego de que la derrota francesa en Puebla (5 de mayo de 1862) se dio a conocer (14 de junio del mismo año), los periódicos de oposición se vieron obligados a acallar sus críticas, temiendo ser acusados de atentar contra el honor del ejército, lo que podría llevar a que simple y sencillamente se prohibiera la publicación de sus diarios.

¹⁵ Con lo que se ignora tanto la dinámica propia de la historia mexicana como la influencia de Estados Unidos.

¹⁶ Esta visión francocéntrica se encontrará, a largo plazo, en muchos franceses y es algo que sorprende a los observadores no franceses de Francia. Véase, en particular, A. Toscano, *Critique amoureuse des Français*, Hachette, París, 2009.

que el de Chevalier. Para ellos la ocupación de México es una de las pruebas de la contradicción entre la Francia ideal del 89, que el régimen reivindica, y la Francia de ese tiempo. México aplica las ideas de 1789, mientras que la Francia imperial las traiciona. México puede entonces recordar a Francia sus propios valores y permitir, retomando la terminología durkheimiana, que la “sociedad ideal” se convierta en la “sociedad real”.

Ese recorrido autocrítico se concreta en el célebre cuadro de Edouard Manet, *La ejecución de Maximiliano*: mientras que en la primera versión los soldados del pelotón llevaban el traje y el sombrero de los republicanos mexicanos, en la versión final aparecen (paradójicamente) vestidos con los uniformes del ejército imperial francés e incluso el sargento que porta un quepis rojo tiene los rasgos de Napoleón III. Frente a la opinión pública francesa, que en su mayoría se mostró indignada ante la negativa de los mexicanos a indultar a Maximiliano, Manet quiere dar a entender que para él el verdadero responsable es Napoleón III y, a través de él, la Francia imperial.

EL CARÁCTER EJEMPLAR DE LA SEPARACIÓN DE MÉXICO PARA LOS PROMOTORES DE LA LEY DE 1905

“En muchos sentidos —escribe Annick Lempérière— la ‘Reforma’ [de 1859 en México] es un caso único en la América hispánica.” Gracias a ella, ese país “se vuelve, antes que Francia, una república moderna”. “Al decretar en 1859 la separación definitiva entre la Iglesia y el Estado, los liberales [mexicanos] consiguen lo que la III República, fundada en la idea de la laicidad desde la década de 1880, no logrará [...] sino hasta 1905. La “República [mexicana] ‘restaurada’ de 1867 [...] pone en obra, antes que Francia, una legislación escolar que privilegia (cuando menos en los textos), la escuela pública, laica y obligatoria,¹⁷ y que se propone materializar la idea de un individuo-ciudadano republicano”.¹⁸

¹⁷ Esta expresión no es muy exacta ni para México ni para Francia, pues es la instrucción la que es decretada obligatoria, y es la escuela pública la que es laica. Como lo indica, además, la propia Annick Lempérière, la libertad de enseñanza es admitida en los dos países (y, por tanto, la escuela pública laica no es “obligatoria”).

¹⁸ Annick Lempérière, “Mexico fin de siècle”, en Lempérière *et al.*, *op. cit.*, p. 387.

Ahora bien, en esta época algunos republicanos laicos percibieron que existía un “modelo mexicano”, por lo que, en lo que a México se refería, se retractaron de la percepción de una América Latina situada “en los márgenes de la civilización”. La creación de una Francia moderna, en el proceso descrito por Durkheim, para “concebirse” correctamente tenía que pedir préstamos al México dotado de las Leyes de Reforma. De esta manera, la transferencia de la cultura política, la aportación civilizatoria, podía darse también de México hacia Francia.

Así, en 1881, el Ministerio de Asuntos Extranjeros francés pidió al embajador de México en Francia que le transmitiera los textos de ley mexicanos relativos a la separación de la Iglesia y el Estado.¹⁹ Para justificar su petición le refiere que los franceses están “impresionados con los maravillosos resultados de esa legislación”.²⁰ La idea de fondo es que efectuar la separación no es cosa simple y que estudiar la legislación mexicana ayudaría entonces a Francia a realizar su propia separación de las Iglesias y el Estado. Sin embargo, los republicanos en el poder pronto pondrían a dormir esa parte de su programa, al juzgar que el concordato era necesario para poder vigilar a la Iglesia católica.²¹

Cuando el tema de la separación vuelve a cobrar interés, el ejemplo mexicano es invocado de nuevo.²² Desde 1903, una de las iniciativas de ley más importantes, presentada por Francis de Pressensé, presidente

¹⁹ El uso del singular (la Iglesia) para México y del plural (las Iglesias) para Francia viene del hecho de que antes de la separación, la Iglesia católica era en México la única legítima, mientras que en Francia se estableció en 1802 un sistema pluralista de “cultos reconocidos”.

²⁰ Citado por J.-A. Meyer, “L’Amérique Latine”, en J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme*, t. 12, Desclée-Fayard, París, 1990, p. 965.

²¹ Véase J. Lalouette, *La séparation des Églises et de l’État. Genèse et développement d’une idée 1789-1905*, Le Seuil, París, 2005, p. 322 y ss.

²² Sabemos que en la época porfiriana existió una gran atracción por Francia, a la cual se conoce como “afrancesamiento”. Francia vigilaba muy de cerca sus intereses, aun cuando ello fuera en contra de sus principios. Con Émile Combes, se compromete a aplicar una política de “laicidad integral”, que se traduce particularmente en la prohibición de impartir enseñanza a las congregaciones. No obstante, el Ministerio de Asuntos Extranjeros, en nombre de la influencia francesa, expide pasaportes a unas hermanas de la congregación de San José, de Lyon, para que viajen a México (que era un país anticongregacionista), donde se les llama “damas de compañía” para facilitar su ingreso al país (información proporcionada por C. Foulard).

de la Liga por los Derechos del Hombre, y firmada también por Aristide Briand y Jean Jaurès, se refiere explícitamente en su preámbulo al ejemplo de México. En 1904, cuando el proceso de separación toma cuerpo, aparece una obra titulada *L'Église et les États; trois exemples de séparation: Belgique-États-Unis-Mexique*.²³ Su autor, Pierre-Georges (de) la Chesnais (1865-1948), es crítico e historiador de literatura.²⁴

La estructura de su libro, ampliamente difundido en los medios republicanos, sobre todo entre los francmasones, expresa claramente la orientación de la misma: va del sistema de separación menos laico al sistema más laico. La separación a la belga no se libera realmente del “clericalismo”, aunque sí lo debilita. La separación norteamericana da prueba de “libertad”, pero la Iglesia católica intenta convertirse en una “potencia política” y el autor prevé futuras disputas entre clericalismo y anticlericalismo. En cambio, la separación mexicana supo resolver el problema clerical: una legislación separatista “completa y vigorosa” que “es aplicada sin dificultad”.

Por tanto, el camino a seguir es trazado por la separación mexicana. De acuerdo con La Chesnais, “pese a algunos motines”, las Leyes de Reforma “fueron bien recibidas” en “la mayor parte del país”. “La reacción fue vencida y Juárez fue reelecto presidente.” Sin embargo, prosigue, “los clericales no quisieron rendirse” y esparcieron por Europa “la leyenda” de un México donde “los demagogos” eran quienes hacían la ley. “Napoleón III ofreció un ejército.” El autor considera “inútil contar esta historia”, al considerar que sus lectores la conocen, y también, tal vez, porque puede ser susceptible de interpretaciones diversas por parte de ellos. En su opinión, lo esencial es que en 1867 “la revolución mexicana estaba concluida”, las Leyes de Reforma, a partir de entonces, “aplicadas, la Iglesia, en tanto potencia política, vencida y México [...] entraba en una era de trabajo, organización y prosperidad”. Algunos años más tarde, en 1874 —prosigue el autor—, las leyes orgánicas estabilizaron definitivamente la separación de la Iglesia y el Estado en México. La Chesnais expone las “disposiciones esenciales” y afirma que

²³ P.-G. La Chesnais, *L'Église et les États; trois exemples de séparation Belgique-États-Unis-Mexique*, Pages Libres, París, 1904.

²⁴ Destaca su traducción y comentario al francés de las obras completas del escritor noruego Henrik Ibsen.

dejan al clero “todos los medios necesarios para que pueda consagrarse exclusivamente... al ejercicio de su ministerio sagrado”. La “regla general invariable” es “la más perfecta independencia entre los asuntos del Estado y los asuntos meramente eclesiásticos”. De esta forma, son, en su opinión, leyes de libertad.

La Chesnais nos ofrece enseguida una descripción bastante idílica de la situación de México en su época:²⁵ una “sociedad ideal” en el sentido de Durkheim. Pero poco importan esos distanciamientos de la realidad empírica; lo que nos interesa es la presentación al lector de un modelo mexicano de separación, en el momento en que este tema se vuelve crucial en el debate político francés.

“El clericalismo —afirma— no juega ya ningún papel”, dado que el clero ya ha aceptado “los hechos consumados”. “Al fin tranquilo [...] el feliz país mexicano [pudo] ocuparse de sus asuntos” y resolver “los vastos problemas de los cuales dependía su futuro”. Ahora, “el crédito se ha restablecido [...] Se han construido [...] ferrocarriles. El comercio se ha desarrollado, los ingresos públicos se han más que duplicado [...] y] los excedentes [presupuestarios] están creciendo”. La pequeña propiedad, derivada de la “nacionalización de los bienes del clero”, ha traído consigo una “maravillosa valoración” de la tierra y “una prodigiosa transformación social”. Por último, “las escuelas públicas son, por mucho, las más numerosas y a las que más se sigue. [...] El peligro de la enseñanza clerical no existe”.

Para La Chesnais, a la propia Iglesia católica mexicana le beneficia la separación. La situación de los curas de parroquias rurales mejora y, en 1857, las iglesias, “muy deterioradas y mal comunicadas”, recobran su esplendor”. La “fortuna” eclesiástica sigue siendo “aún bastante considerable”, pero “ya no permite que el clero siga ejerciendo [...] una presión política”. Por último, siendo éste un asunto crucial en el debate francés,²⁶ se mantiene “la jerarquía eclesiástica”. De esta forma, concluye el autor, la separación mexicana, “al asegurar la paz y [al] hacer po-

²⁵ La única crítica que La Chesnais se permite hacer es que, en ciertos aspectos, México sigue estando “atrasado, a pesar de todo” y que “la libertad de prensa sigue siendo ahí bastante teórica”.

²⁶ Véase, en particular, J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Le Seuil, París, 2004, p. 98 y ss.

sible el desarrollo normal del país, tras medio siglo de trastornos debidos a la acción clerical [...], restableció al mismo tiempo el propio culto en su antiguo esplendor”.

México realiza así el ideal que preconizara Cavour: “Una Iglesia libre en un Estado libre”. Y el autor plantea una pregunta a los “anticlericales”: “¿Acaso quieren destruir la fe y el sentimiento religioso?”, ¿o solamente atacan “el clericalismo, el poder temporal de la Iglesia, su acción política y su intento de acción económica”? El “apuro” en el que los pone responder a esa pregunta no es de sorprender, afirma La Chesnais, pues la Iglesia se ha “ingeniado para confundir el espíritu clerical y el sentimiento religioso”. Pero, agrega, siendo ésta una de las últimas frases de su libro: “Es importante distinguir claramente entre la religión y el clericalismo, pues esta distinción está en los hechos. Y si el problema fuera combatir la fe, lo más adecuado sería de nuevo hacer esta distinción muy sinceramente y no combatir *solamente* el clericalismo”.

El fondo de estos propósitos es muy importante. En Francia, una separación liberal asustaba mucho a los republicanos, quienes estimaban que ella reforzaría el poder de la Iglesia católica. Por tanto, algunos dudan en abolir el sistema del concordato y las posibilidades de vigilancia que permite;²⁷ otros proponen un tipo de separación que reafirme tal vigilancia, separar de hecho a la Iglesia católica francesa de Roma y se proponga “enfeudar la Iglesia al Estado” (crítica de Clemenceau); mientras que otros quieren combatir la religión y defienden medidas que llevarían, según Briand, a la “supresión de las Iglesias por el Estado”.²⁸ A todos ellos, La Chesnais les asegura que México es la prueba de que una separación que deja a la Iglesia católica libre en el ámbito religioso, a la vez que conserva cierto poder, resuelve en cierta medida el “asunto clerical” y permite abordar con éxito otros problemas. Él aporta un punto de vista que no es otro más entre varios, sino uno que pretende ser una demostración basada en hechos. La “sociedad ideal” debe

²⁷ Por la adjunción, realizada por Napoleón Bonaparte, de los Artículos Orgánicos en la ley que votó en 1802 el Cuerpo Legislativo.

²⁸ La primera postura tenía partidarios en el centro-izquierda (la Unión Democrática); la segunda (aquella criticada por Clemenceau) no era nada menos que el proyecto de ley presentado por el presidente del Consejo, Émile Combes; y la tercera postura (que atrajo la réplica de Briand) era defendida por el socialista M. Allard.

parecer cargada de realidad empírica para que pueda actuar en la sociedad real.²⁹

Siguiendo a este autor, algunos líderes radicales, como Clemenceau, y francmasones ven “en el ‘modelo’ mexicano un ejemplo para la República francesa”.³⁰ Aristide Briand, en el Informe de la Comisión Parlamentaria, redacta un capítulo sobre las “legislaciones extranjeras”. Empieza por los países en los que existe una “religión de Estado”, después aborda aquellos que, como Francia, se encuentran en el “estadio” de la “semilaicidad”, y al final “estudia [...] algunos países de Europa” y “varias grandes repúblicas americanas” en las que “el Estado es realmente neutral y laico” y “las Iglesias están separadas del Estado”.

Briand se detiene en particular en Estados Unidos y México, con el que cierra su capítulo. Su planteamiento se inspira en gran medida en la obra de La Chesnais y concluye:

México posee [...] la legislación laica más completa y armónica que nunca antes se haya puesto en vigor hasta nuestros días. Se ha liberado después de treinta años del problema clerical y ha podido consagrarse por entero a su desarrollo económico; conoce realmente la paz religiosa. Además, la Iglesia católica no parece haber sufrido con ese régimen legal bastante estricto pero no opresivo bajo el que vive. [...] el gobierno del presidente Porfirio Díaz no ha cesado de aplicar, sin hostilidad hacia la Iglesia pero con firmeza, la legislación de 1874; [...] siempre opuso un rechazo terminante a las gestiones oficiosas que muy a menudo hacía la Santa Sede en vista de la conclusión de un nuevo concordato.³¹

La influencia de México en la separación de 1905 no es exclusiva, pues también actuó un “modelo americano”.³² Sin embargo, dicha in-

²⁹ Se halla aquí una perspectiva importante para descifrar numerosos errores históricos, por ejemplo.

³⁰ J.-P. Scot, *L'État chez lui, l'Église chez elle*. *Comprendre la loi de 1905*, Le Seuil, París, 2005, p. 321.

³¹ Desde 2005, el Informe de Briand puede consultarse muy fácilmente en el sitio de internet de la Liga de la Enseñanza, <www.laicite-laligue.org>.

³² Sobre todo en la formulación del artículo 4. Véase M. Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, The Macmillan Press, Londres, 1974, pp. 175 y ss, 275.

fluencia es innegable. La apreciación que Briand hace de México como el país que posee “la legislación laica más completa y más armónica” y que, gracias ella, goza de “la paz religiosa” no puede ser subestimada. Y la idea de Jaurès de que una separación liberal, que podrían aceptar las propias Iglesias, permitiría liberar definitivamente a Francia de la “cuestión clerical” para poder resolver, al fin, la “cuestión social”,³³ despertaba una credibilidad irrefutable: al poner de relieve el ejemplo mexicano se “probaba” que tal cosa era posible, pues ya se había logrado en otra parte.³⁴ México facilitó el surgimiento de lo que Briand llamaba una laicidad de “sangre fría”.

¿Y QUÉ OCURRE HOY?

El México laico fue de nuevo citado como un ejemplo a seguir para Francia por una importante personalidad laica, Jean Cornec, en 1965.³⁵ Sin embargo, en la reedición de 2005 del Informe Briand, la Asamblea Nacional francesa eliminó el capítulo consagrado a las “legislaciones extranjeras” y, por ende, las páginas relativas a México, con lo que se confirmaba la idea de una laicidad ideal que era “excepción francesa”.³⁶ En 2007, el Alto Consejo para la Integración, un organismo oficial, escribe al inicio de un informe para redactar la Carta de la Laicidad: “Objeto de sorpresa para el mundo entero, la ley [francesa] de separación suscitó émulos y dio lugar a imitaciones [sobre todo] en México.³⁷ El Alto Consejo quiso hacer creer que los mexicanos habían “imitado” el ejem-

³³ Véase J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Le Seuil, París, 1990, p. 73.

³⁴ Y la representación de la “sociedad ideal” siempre requiere en mayor o menor medida de referencias con pretensiones empíricas para afirmar que lo que propone es posible.

³⁵ Véase J. Cornec, *Laïcité*, SUDEL, París, 1965, p. 274. Cornec era el inamovible presidente de la Federación de Consejos de Padres de Familia de Escuelas Públicas, a tal grado que ésta se llegó a conocer como la “Federación Cornec”.

³⁶ Assemblée Nationale, *Le Rapport Briand*, prólogo de J.-L. Debré (facsimil incompleto del Informe publicado en 1905 por la Imprenta de la Cámara de Diputados).

³⁷ Haut Conseil à l'Intégration, *Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis*, París, La documentation française, 2007, p. 192. Lo que está en la mira es, naturalmente la Constitución de 1917.

plo francés para llevar a cabo su separación,³⁸ si bien muy fácilmente podría haber sabido que, por el contrario, México era el que había influido en la ley de 1905, pues historiadores de diversas tendencias lo habían señalado en ocasión del centenario de 2005.³⁹

La publicación truncada del informe Briand por la Asamblea Nacional francesa da cuenta de una concepción de la “sociedad ideal” estrechamente nacionalista. La afirmación de que México había imitado a Francia constituye un retorno a la percepción de América Latina como una “periferia” de la “civilización”, representación derivada del Siglo de las Luces y que la III República ya había dejado atrás. Se inscribe en el discurso nacionalista de una separación francesa creada de la nada y de una Francia institutriz de naciones. El hecho de presentar el origen de la laicidad y la separación como exclusivamente francés y no como parte de un conjunto recíproco de transferencias culturales permite que el Alto Consejo para la Integración redacte su Carta de la Laicidad desde una óptica implícitamente asimilacionista, en la que sólo los migrantes y sus descendientes son quienes han de recorrer el camino y en la que Francia no tiene nada que recibir, pues ella ya lo ha inventado todo. Es por ello que, durante la conmemoración de las Leyes de Reforma, México podrá hacer a la Francia de 2009 un favor análogo al que le hizo a la Francia de 1905: ayudarla a comprender que ella, por sí sola, no podría ser “universal” y ayudarla a vencer sus miedos y a abrirse más al mundo.

³⁸ Recordemos que, de cualquier forma, la transferencia cultural nunca es una simple “imitación”.

³⁹ Véase, por ejemplo, R. Blancarte, “Un regard latino-américain sur la laïcité”, en J. Baubérot y M. Wieviorka (eds.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2005, p. 252; Scot, *op. cit.*, p. 319 y ss; J. Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2006, p. 178 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

- Andriés, L., “Regards croisés sur l’expédition française au Mexique”, en Andriés y Suárez de la Torre, *Impression du Mexique et de France*, Ed. de la MSH, París, 2009.
- Andriés, L., y L. Suárez de la Torre, *Impression du Mexique et de France*, Ed. de la MSH, París, 2009.
- Assemblée Nationale, *Le Rapport Briand*, prólogo de J.-L. Debré (facsimil incompleto del Informe publicado en 1905 por la Imprenta de la Cámara de Diputados).
- Baubérot J., “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa”, en R.J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 47-58.
- , “Cultural Transfert and National Identity in French Laicity”, *Diogenes*, 55(2), 2007, pp. 17-25.
- , “Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française”, *Diogenes*, 218, abril-junio de 2007, pp. 18-58.
- , *Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 2005.
- , *Histoire de la laïcité en France* (5a. ed.), PUF, París, 2010.
- , *Vers un nouveau pacte laïque?*, Le Seuil, París, 1990.
- , *L’intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d’Aigues, L’Aube, 2006.
- Blancarte, R. “Un regard latino-américain sur la laïcité”, en J. Baubérot y M. Wiewiorka (eds.), *De la séparation des Églises et de l’État à l’avenir de la laïcité*, La Tour d’Aigues, L’Aube, 2005, pp. 247-258.
- Charnay, D., *Voyage au Mexique. 1858-1861* (reed.), Gingko Editeur, París, 2001.
- Chassin, J., “Le Mexique et les Nouvelles Annales des voyages ou les avatars d’une représentation (1819-1872)”, en Cornec, J., *Laïcité*, SUDEL, París, 1965, p. 274.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (6a. ed.), PUF, París, 2008.
- Foulard, C., *Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux*, tesis de doctorado, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne (dirigida por A. Lempérière), enero de 2009.
- Guerra, François-Xavier, “LEuroamérique: constitution et perceptions d’un espace culturel commun”, en K. Matsuura, A. Jalali y J. Baubérot (eds.), *Les civilisations dans le regard de l’autre*, UNESCO, París, 2002.
- , “Introduction”, en A. Lempérière et al., *L’Amérique latine et les modèles européens*, LHarmattan, París, 1998, pp. 3-15.

- Haut Conseil à l'Intégration, *Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis*, La documentation française, Paris, 2007.
- La Chesnais, P.-G., *L'Église et les États; trois exemples de séparation Belgique-États-Unis-Mexique*, Pages Libres, Paris, 1904.
- Lalouette, J., *La séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Le Seuil, Paris, 2005.
- Larkin, M., *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, The Macmillan Press, Londres, 1974.
- Lecaillon, J.-Fr., *Napoléon III et le Mexique, les illusions d'un grand dessein*, Harmattan, Paris, 1994.
- Lempérière, Annick, *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Meyer, J.-A., "L'Amérique Latine", en J.-M. Mayeur et al., *Histoire du christianisme*, t. 12, Desclée-Fayard, Paris, 1990.
- Péron, M., *Le Mexique, terre de mission franciscaine (xvi-xix siècle)*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- Régnier, Ph., "Le point de vue sur le Mexique de l'intellectuel saint-simonien Michel Chevalier", en Andriés y Andriés y Suárez de la Torre, *Impression du Mexique et de France*, Ed. de la MSH, Paris, 2009.
- Scot, J.-P., *'L'État chez lui, l'Église chez elle' Comprendre la loi de 1905*, Le Seuil, Paris, 2005.
- Suárez de la Torre (eds.), *Impression du Mexique et de France*, Ed. de la MSH, Paris, 2009, pp. 325-342.
- Toscano A., *Critique amoureuse des Français*, Hachette, Paris, 2009.

OTRAS FUENTES

<www.laicite-laligue.org>.

MÉXICO VISTO DESDE EL VATICANO
EN LA ÉPOCA DE LA REFORMA
(SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Riccardo Cannelli

La atención del Vaticano sobre México va creciendo durante la segunda mitad del siglo XIX y se da en el marco de una estrategia más general con el fin de fomentar un acercamiento entre las Iglesias latinoamericanas y la sede apostólica. A lo largo del siglo se produce una paulatina romanización de la antigua Iglesia colonial, en medio de agudos conflictos entre las nuevas élites liberales latinoamericanas y la Iglesia católica.

El contraste con la Iglesia interesó en el siglo XIX a las élites de todas las repúblicas latinoamericanas, asumiendo el significado de una lucha entre modernidad y *ancien régime*. El resultado final se tradujo en un nuevo y fatigoso equilibrio entre los dos poderes —el temporal y el espiritual—, redefiniendo las modalidades de las relaciones recíprocas y el espacio respectivo de intervención en la sociedad. Si este proceso comprendió también a Europa, sobre todo a las naciones neolatinas, en las repúblicas nacidas de la caída de los imperios coloniales el conflicto resultó más dramático por la necesidad advertida por las nuevas clases dirigentes de construir la identidad nacional, pensada casi siempre en contraposición a aquel pasado colonial del cual la Iglesia era considerada la guardiana y depositaria.

LA HERENCIA DEL PATRONATO REGIO
Y LA CRISIS DE LA IGLESIA DESPUÉS DE LAS INDEPENDENCIAS

Los agitados acontecimientos en las nuevas naciones americanas, surgidas de un proceso de emancipación que —salvo el caso de Brasil— fue

pagado al precio de más de 10 años de sanguinarias guerras contra España, llevaron por primera vez a la Santa Sede a ocuparse directamente de aquellas lejanas tierras. En el siglo XIX, el centro romano descubre el catolicismo iberoamericano, conoce de cerca sus rasgos y dificultades, así como se asume el peso de sus problemas durante una larga etapa marcada por la crisis. Libertad y crisis: son los dos términos que mejor definen la nueva condición a la que se enfrenta el catolicismo latinoamericano después de las independencias.

La Iglesia en su conjunto —centro y periferia, Vaticano y jerarquía de las antiguas colonias— tenía más de un motivo para alegrarse del fin de un sistema que, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVIII, le había traído penas y sufrimientos. El Patronato Regio había sido por siglos el elemento cardinal del sistema de relaciones entre las autoridades temporal y espiritual de los imperios coloniales ibéricos. Sin embargo, en la última fase del periodo colonial el sistema del patronato había entrado en una crisis profunda. Los monarcas de la Península eran llevados, cada vez más, a concebir como un derecho aquello que los papas desde los tiempos de Cristóbal Colón habían considerado como una concesión, siempre revocable en caso de que los soberanos hubieran dejado de ejercer el rol de defensores y propagadores de la fe católica. Con base en los nuevos principios del jurisdiccionalismo, según los cuales la Iglesia y el Estado no se encuentran en el mismo plano, el regalismo del siglo XVIII había afirmado la supremacía del monarca.¹

La ofensiva de los Borbón de España y del marqués de Pombal habían golpeado la Iglesia en el plano jurídico, pero los efectos habían sido devastadores también en el plano pastoral. La expulsión de los jesuitas en 1767 había representado una brusca y grave interrupción de la acción misionera de la Iglesia católica en todas las colonias iberoamericanas.²

¹ Sobre la influencia de las teorías de la Ilustración en la América española durante la segunda mitad del siglo XVIII, véase W. Mueller y O. Koheler (comps.), *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, vol. VII de la colección Storia della Chiesa, guiada por H. Jedin, Milán, 1981 (1a. ed. en alemán 1970), pp. 309-316. Sobre la política regalista de los reyes de España y su concepción del Patronato, véase I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Universidad de Navarra Ediciones, Pamplona, 1991, pp. 110-286.

² R. Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 21.

El Patronato Regio de las Indias es la herencia de los monarcas ibéricos a las nuevas repúblicas. Con esta herencia, los pontífices deben confrontarse en la primera mitad del siglo XIX. Los gobiernos republicanos tienden a reivindicar todo el conjunto de privilegios otorgado por la Santa Sede a los reyes católicos: el *ius praesentandi*, el *exequatur* sobre decretos conciliares, bulas, breves y rescriptos del pontífice, como la facultad de establecer la repartición territorial de la Iglesia y de forma más general un estrecho control sobre las instituciones eclesiásticas. En contrapartida, los nuevos gobiernos podían ofrecer a la Iglesia mucho menos de aquello que en su tiempo habían concedido las monarquías ibéricas. En las primeras décadas después de la independencia, entre los problemas institucionales relativos al sistema de relaciones entre el Estado y la Iglesia, además del reconocimiento de las nuevas repúblicas por parte del Vaticano, el nudo gordiano que había que desatar era justamente aquel de la herencia del patronato. Al afrontar la cuestión, Roma mostraría cierta flexibilidad, según los países con los cuales entablaría negociaciones, haciendo en algunos casos concesiones, rechazando en otros las pretensiones jurisdiccionalistas de los gobiernos.

La Iglesia en América Latina, mucho más que en Europa, debe confrontarse con una nueva élite liberal que concibe las relaciones con las instituciones religiosas en términos de control de jurisdicción más que de separación. Es esta formación regalista de las nuevas clases dirigentes la que ha llevado a algunos historiadores a hablar de jurisdiccionalismo aconfesional:

... en la edad liberal... el jurisdiccionalismo no sólo desconoce a la Iglesia como una sociedad soberana, independiente, con poderes legislativos, sino que en muchos casos no le concede ni siquiera los derechos que corresponden a las sociedades privadas, y que son atribuidas normalmente al régimen separatista (derecho de propiedad)... casi siempre, al menos en las naciones latinas, los liberales han aplicado criterios rigurosamente jurisdiccionalistas mientras continuaban hablando de separación: la fórmula era convertida en una etiqueta que escondía mercancía de contrabando, una palabra amada por los liberales que cubría auténticas lesiones a la libertad. Desde este punto de

vista, surge siempre más verdadera la tesis de Tocqueville, sobre la continuidad histórica entre el régimen absoluto y la sociedad liberal.³

La construcción del Estado, que por doquier, al menos en la América Latina de lengua española, asume el aspecto de un largo y fatigoso parto, lleva a la luz las debilidades estructurales de una institución —la católica— que no puede confiarse más a la tutela estricta y paradójicamente tranquilizadora del Patronato Regio. Los conflictos por la independencia, que tocan todas las regiones de la América hispánica, contribuyeron a desarticular una jerarquía ya de por sí poco sólida. Muchos obispos de origen español, después de la derrota de la madre patria, abandonan sus diócesis y retornan a España. En el transcurso de dos décadas la Iglesia latinoamericana conoce un radical y violento proceso de desarticulación y desmembramiento de la unidad del *corpus ecclesiale*. Los seminarios son cerrados, las ordenaciones sacerdotales suspendidas.

Un dato cuantitativo sintetiza esta decadencia: de los seis arzobispos y los 32 obispos que componen la jerarquía católica al inicio de la guerra de independencia, en 1826 han quedado en toda la América española solamente un arzobispo y nueve obispos. Las distancias, las vías de comunicación casi inexistentes, las condiciones geográficas ambientales, lo inaccesible del territorio, determinan en aquel gran continente un contexto ambiental hostil. Las diócesis al mismo tiempo que inmensas, son sobre todo pobres. Los obispos viven una condición de aislamiento, no se comunican entre ellos y, al menos hasta las guerras de independencia, tienen como únicos puntos de referencia a Madrid y a Lisboa.

Hay que agregar que en el siglo XIX, las diócesis latinoamericanas son privadas a menudo, aun por largos periodos, de sus legítimos pastores. La sede vacante, más que una condición extraordinaria, representa la normalidad.

En el Vaticano son pocos los prelados que han visitado aquellas tierras y que conocen por experiencia directa sus problemas políticos, sociales y religiosos. Durante más de tres siglos, la Iglesia colonial había sido una suerte de “apéndice periférico”, por demás desconocida por el

³ G. Martina, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1980, p. 48.

aparato eclesiástico romano. Los obispos residenciales, de hecho, habían sido exonerados de la obligación de las visitas *ad limina*, a causa de la enorme distancia entre sus sedes y la ciudad eterna. Madrid y Lisboa se habían convertido en “las nuevas Roma”, obligando a la Iglesia de las colonias a vivir una especie de autocefalia.

Después de las independencias, se añade el grave problema del clero. Sobre todo el regular está en total decadencia. Durante la época colonial, el Nuevo Mundo había sido la meta de un clero predominantemente misionero. Se trataba de hombres de acción, más que de pensamiento y meditación, que no podían dar vida a un clero intelectualmente relevante y dotado de gran cultura teológica. No por casualidad, las órdenes contemplativas “brillaban por su ausencia”. El cristianismo colonial, nacido de la Contrarreforma y del Concilio de Trento, había sido fuerte más no particularmente profundo, más exterior que espiritualmente intenso. Un importante cardenal español de la curia romana, el campeón de la lucha antimodernista, Vives y Tuto, había comentado, no sin sarcasmo, que los católicos iberoamericanos eran “carne sin huesos. Si no son sostenidos, no se mantienen de pie”. En Roma se atribuían al clero del nuevo continente dos “taras morales”: la preocupación excesiva por los asuntos seculares y la pasión por la militancia política.

La decadencia del clero se puede medir también en términos cuantitativos: en 1810, la arquidiócesis de Caracas contaba con 547 sacerdotes, en 1881 quedaban 115, 393 en toda Venezuela.⁴ En México, país donde la Iglesia resiste mejor en la primera mitad del siglo, el número de sacerdotes, diocesanos y regulares, pasa de los 7 341 en 1810 a los 3 232 en 1850. En el mismo lapso la población pasa de poco más de seis a alrededor de ocho millones.⁵ En Brasil, a mitad del siglo, poco más de 1 000 sacerdotes deben asistir a 10 millones de fieles.⁶ Se estima que el clero diocesano y regular disminuya, en 25 años, entre 35 y 60% según las regiones.

⁴ J. Meyer, *Les chrétiens d'Amérique Latine. XIX^e-XX^e siècle*, Desclée-Mame, París, 1991, p. 78.

⁵ H.-J. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Universidad de Navarra Ediciones, Salamanca, 1985, p. 489.

⁶ G. Martina, *op. cit.*, p. 68.

Estos datos causan aún más impresión si se comparan con los del hemisferio septentrional americano, donde el catolicismo del siglo XIX se distingue por su dinamismo y crecimiento: en Estados Unidos el ingente flujo de inmigrantes hace aumentar el número de católicos de aproximadamente 600 000 (4%) en 1840 a 4 500 000 (11%) en 1870. Para atender las necesidades espirituales de una población en constante crecimiento, los obispos recurren a un clero de emigración. Monseñor Spalding en 1857 promueve la fundación de un seminario en Lovaina para formar sacerdotes irlandeses, belgas, holandeses y alemanes para enviar al otro lado del océano. Pío IX secunda este esfuerzo instituyendo en Roma el Colegio Americano, en 1859. En este periodo se forjaron las que actualmente siguen siendo las características más sobresalientes del catolicismo estadounidense: dinamismo organizativo, concentración sobre las cuestiones temporales, un sustancial conservadurismo y una cierta condescendencia hacia la mentalidad dominante de la sociedad.

También en Canadá los católicos experimentan un gran crecimiento, pasando de los 650 000 en 1840 al 1 600 000 en 1870 (40%).

LA ROMANIZACIÓN DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA: DE LA PERIFERIA AL CENTRO

A partir de la independencia, Roma empieza a ocuparse de aquellas tierras que el patronato había sustraído de su control. Los pontificados de Gregorio XVI, Pío IX y León XIII marcan las etapas de una paulatina romanización de la antigua Iglesia colonial. Al comienzo, la apuesta que está en juego es la ocupación del espacio vacío dejado por la desaparición del patronato, del cual las nuevas repúblicas se proclaman herederas. Gregorio XVI, con el reconocimiento de las nuevas repúblicas, asesta el golpe de gracia a las últimas esperanzas de España de volver como dueña a sus antiguas posesiones. Al mismo tiempo, reivindica para sí todas las prerrogativas jurisdiccionales del patronato, contra la orientación de los nuevos gobiernos que quisieran continuar controlando a las autoridades eclesiásticas.

El fortalecimiento de la autoridad pontificia sobre el catolicismo latinoamericano no es sólo el efecto de una política conducida por el cen-

tro y por la cúpula. La presión por una presencia romana fuerte y directa proviene también de la periferia y de la base. Son los mismos obispos quienes piden ayuda del pontífice frente a la ofensiva jurisdiccionalista y liberal. El movimiento revolucionario de 1848, que de hecho inaugura una larga etapa de supremacía cultural y política del liberalismo, imprime una aceleración al proceso de romanización de la Iglesia local. El fenómeno no afecta sólo a América Latina, sino también a Europa.

La Iglesia alemana, que en el congreso de Ems de 1871 había expresado posiciones abiertamente hostiles a Roma, atraviesa por un profundo cambio de mentalidad que la conduce a dirigir siempre más hacia el Papa. El *Kulturkampf* de Bismarck no hace otra cosa más que reforzar esta tendencia. En Francia las posiciones están más articuladas —el catolicismo liberal está representado por laicos como Montalembert y eclesiásticos como Dupanloup y Maret— pero las posiciones ultramontanas de Louis Veuillot desde las columnas de su periódico *L'Univers* son extremadamente populares.

En América Latina, la romanización se vuelve más incisiva a causa de la debilidad de las instituciones eclesiásticas y de la virulencia del anticlericalismo, que después de 1848 se radicaliza y se aleja cada vez más de la tradición regalista y jurisdiccionalista, para llegar a una concepción nueva del Estado laico, mayormente acentuada sobre la rígida separación de las esferas religiosa y política y sobre la libertad de conciencia.

La lucha por la emancipación de la tutela de la Iglesia conoce su fase más aguda después de la mitad del siglo. Es la época de la Reforma, programa de secularización del Estado actuado con vigor, a veces después de sangrientas guerras, para reducir drásticamente el espacio y la influencia de la Iglesia: “Privatizar al religioso y secularizar al profano, desde siempre unidos —ha observado Émile Poulat con respecto al enfrentamiento entre liberalismo y catolicismo en el siglo XIX— desocializar al primero y desteologizar al segundo: justamente ésta ha sido la ambición y la empresa —utopía— de la edad moderna”.⁷ En México, Venezuela, Colombia, Guatemala y en menor medida en otras naciones,

⁷ E. Poulat, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

los liberales impusieron constituciones que introducían la libertad religiosa, la enseñanza laica, el registro civil, la prohibición de las órdenes religiosas. Con excepción del régimen teocrático de García Moreno en Ecuador, las repúblicas latinoamericanas avanzaron juntas por la vía de la secularización de las instituciones.

Las guerras civiles —piénsese en México o en Colombia— contribuyen a definir con mayor claridad los nuevos partidos políticos, liberal y conservador, y conducen a la Iglesia a colocarse al lado del segundo. Esto explica por qué en América Latina no se desarrollan al interior del catolicismo aquellas corrientes liberales que, si bien son minoritarias en términos numéricos, ejercen en Europa una gran influencia también sobre algunos sectores eclesiásticos. América Latina a menudo ha conocido, hasta 1848, la figura del clérigo “liberal”, empapado de principios regalistas y galicanos, a veces miembro de una logia masónica, convencido de la necesidad de someter la Iglesia a la joven república que se estaba construyendo. En México, después de la Independencia, era posible encontrar a muchos de estos clérigos: fray Servando Teresa de Mier, José María Luis Mora, José María Alpuche, Miguel Ramos Arizpe. Se podrían citar muchos otros nombres de otros países. Pero después de 1848, este sacerdote es una especie en vía de extinción, sin que ocupe su lugar un nuevo modelo de eclesiástico convencido de que es posible conciliar la fe con las nuevas ideas liberales. La unión con el sucesor de Pedro es facilitada por la impotencia a la que son reducidos muchos pastores. Durante la Guerra de Tres Años, se encuentran en Roma exiliados cinco obispos mexicanos: Labastida, Munguía, Espinosa, Barajas, Vereá. Las ocasiones para encontrarse con el Papa y discutir los problemas mexicanos son frecuentes.⁸

Estos impulsos desde la base, o si se prefiere, desde la periferia, son secundados y fortalecidos por Roma, que elabora una estrategia precisa de control y dirección: durante el pontificado de Pío IX se prohíben los concilios nacionales, mientras que los resultados de los sínodos provinciales deben recibir la aprobación romana; el Papa funda en 1858 el Colegio Pío Latino Americano, cuya tarea es formar una nueva generación de sacerdotes “romanos”; las congregaciones romanas intervienen

⁸ M. Cuevas, *Historia de la Iglesia mexicana*, Ediciones Cervantes, El Paso, 1928, vol. v, pp. 329-330.

en las cuestiones locales con más frecuencia que en el pasado. También el Dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854, con el cual Pío IX pretende subrayar la primacía del orden sobrenatural en contraste con las condiciones naturalistas y racionalistas, es un signo fuerte de la avanzada ultramontana.

Con la promulgación del Syllabus en 1864, Pío IX da cumplimiento al proceso de rechazo radical de la modernidad que había comenzado con la condena de las nuevas ideas liberales, sancionada en 1831 en la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI. La celebración del Concilio Vaticano en 1869-1870, con la definición de la infalibilidad del Papa y de su primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia, refuerza el proceso de centralización y romanización, justo en el momento en el que el pontífice es sometido a fuertes ataques.

Junto a esta incisiva obra de centralización interna, Pío IX desarrolla una diplomacia fuertemente centrada sobre el instrumento concordatario. Cuando joven, Mastai Ferretti había visitado América Latina. En 1823 había acompañado en Argentina y Chile al legato pontificio Giovanni Muzi, en la que puede ser definida como la primera misión de la Santa Sede en Iberoamérica. Mastai Ferretti había quedado vivamente impresionado por el agresivo regalismo republicano, por la creciente influencia de la masonería, también al interior de la Iglesia, y por las dramáticas condiciones del clero. Estas impresiones juveniles contribuyeron a determinar, una vez convertido en Papa, su posición respecto a la política eclesiástica llevada adelante por los gobiernos latinoamericanos. Pío IX no renuncia al ideal de una sociedad oficialmente cristiana, fundada sobre el entendimiento entre Iglesia y Estado, y a tal fin orienta la diplomacia vaticana hacia la firma de concordatos, con miras a garantizar a la Iglesia libertad de acción y los privilegios derivados del apoyo del brazo secular. Entre 1847 y 1862 fueron firmados 16, siete de ellos en América Latina: Guatemala y Costa Rica en 1852; Nicaragua y Honduras en 1861; Ecuador, Venezuela, El Salvador en 1862.

Con el pontificado de León XIII se da un decidido cambio de ruta en la política vaticana hacia América Latina.

León XIII es el primer Papa después de muchos siglos que tiene que gobernar sin el poder temporal: “Precisaba ser Papa en una forma nueva y sin soberanía —ha escrito Andrea Riccardi— pero ésta no era la

única dificultad. En cierto modo, todo el catolicismo vivía en condiciones de ‘huésped’ en un siglo que parecía haber perdido o estar destinado a perder su propio carácter tradicional cristiano”.⁹

A la posición de enfrentamiento contra el “siglo liberal” asumida por Pío IX, seguiría en los años del papa Pecci la búsqueda de arreglos para proteger y fortalecer un catolicismo que, en muchas áreas del mundo, había sufrido un fuerte debilitamiento. El nuevo pontífice, manteniendo vigentes las condenas del *Syllabus*, trata sin embargo de asegurar un lugar adecuado a la Iglesias y a sus instituciones dentro del nuevo orden de cosas. Reconocimiento diplomático y, donde se pueda, concordato son los dos ejes principales de esta política de normalización de las relaciones con los gobiernos.

El interés por la situación del subcontinente latinoamericano fue uno de los aspectos más importantes del pontificado leonino. El Papa era consciente de las consecuencias, especialmente de orden pastoral, producidas por décadas de luchas contra la Iglesia en el nombre de los principios liberales. Por si fuera poco, estaba el aislamiento de los obispos. Todavía en 1880, Roma tenía esporádicos contactos con los episcopados latinoamericanos, que además carecían de una conciencia unitaria y continental. Para dar fin a aquello que se advertía como un peligroso proceso de decadencia, el pontífice se comprometió en un proyecto de renovación, a desarrollar en dos directrices: en el plano internacional, el papa Pecci persiguió con tenacidad una política de normalización con los gobiernos latinoamericanos, realizable predominantemente a través de concordatos y de la apertura de representaciones diplomáticas de la Santa Sede. Al interior de esta estrategia diplomática, como se verá más adelante, México ocupa un puesto de primer nivel. En el plano interno, impulsó la reconstrucción y el fortalecimiento institucional de las Iglesias locales, invitando a los pastores a individualizar y precisar sus respectivos objetivos pastorales. Este esfuerzo culminaría con la celebración en Roma del Primer Concilio Plenario Latinoamericano en 1899.¹⁰ El concilio será la conclusión de esta primera etapa del proceso de romanización. La Iglesia latinoamericana,

⁹ A. Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 3-4.

¹⁰ V.Q. Aldea y E. Cárdenas, *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo xx en España, Portugal y América Latina*, vol. x, Herder, Barcelona, 1987, pp. 465-552.

de quien hoy se habla tan frecuentemente como de un sujeto unitario —baste pensar en el Celam y en los encuentros continentales desde Río de Janeiro en 1955 hasta Aparecida en 2007— tiene sus raíces en este diseño romano llevado adelante por León XIII. En este sentido, el proceso de romanización del siglo XIX, objeto de tantas críticas por parte de quienes lo consideran sobre todo una injerencia romana tendente a destruir la especificidad y las peculiaridades del catolicismo latinoamericano, puede ser visto bajo una luz más positiva: la base sobre la cual se sostiene una Iglesia que durante el siglo XX, por así decirlo, se ha vuelto adulta.

PÍO IX Y MÉXICO

Desde marzo de 1856 a mayo de 1861 los liberales mexicanos realizaron con determinación su programa de construcción de las nuevas instituciones del Estado. Además de una Constitución que seguiría en vigor con pocas modificaciones hasta 1917, en aquellos años decisivos fue producido aquel conjunto de leyes conocido bajo el nombre de Código de la Reforma: 174 leyes, de las cuales 126 promulgadas durante la administración de guerra de Benito Juárez.

La Santa Sede había observado con inquietud la evolución de la situación política mexicana, desde la afirmación de los liberales en 1855. En mayo de 1856, monseñor Labastida, arzobispo de Puebla, partía al exilio hacia Roma, donde por muchos años peroraría la causa de la Iglesia mexicana cerca de Pío IX. Todavía antes que terminaran los trabajos de la Asamblea Constituyente, el Papa había pronunciado, a fines de 1856, una dura alocución contra el estatuto que los liberales se preparaban a votar y lo había declarado carente de valor para los católicos. Los intentos conciliatorios de Comonfort —el cual deseaba llegar a un *modus vivendi* con la Iglesia— no fueron acogidos por la corte pontificia. En mayo de 1857, el presidente había enviado a Roma al ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos en calidad de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario, pero sus credenciales no habían sido aceptadas.¹¹

¹¹ V.L. Medina Ascencio, “La Iglesia en la formación de los nuevos Estados”, en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina. México*, vol. V, Editorial Sígueme México, 1984, p. 219.

Cualquier posibilidad de entendimiento fue anulada después del torpe golpe de Estado intentado por Comonfort. La Iglesia mexicana, que por boca de los obispos había levantado inmediatamente su protesta contra la Constitución, no se mantuvo al margen del conflicto y puso a disposición su influencia y sus riquezas para sostener las huestes de los conservadores.¹²

El enfrentamiento asumió entonces connotaciones de guerra de religión —la primera de estas proporciones en la historia mexicana— en la cual los conservadores, apoyados por el clero, lucharon por el mantenimiento de las estructuras y de los caracteres de la sociedad colonial, mientras que los liberales lo hicieron por la afirmación de un Estado laico.

El Papa, respondiendo a una carta de Zuloaga, se había alegrado de que el nuevo gobierno hubiese querido abrogar inmediatamente la legislación liberal, oficializando así el apoyo de la Santa Sede a los conservadores. Una vez concluida la guerra, Pío IX confirmaría la condena del régimen liberal mexicano, comparando la persecución religiosa en el país latinoamericano con la que se estaba desarrollando en el recién constituido Reino de Italia.¹³

La condena al liberalismo y a todas sus expresiones, que se estaba delineando cada vez más claramente y que culminaría en breve en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus*, se alimentó también del conflicto mexicano. En la posición de Pío IX también influía ciertamente monseñor Labastida, que desde su exilio romano informaba constantemente a la Secretaría de Estado acerca del desarrollo de la crisis político-religiosa mexicana.¹⁴

El ejército liberal salió vencedor de la Guerra de Reforma, gracias también al apoyo de Estados Unidos. El primer acto de Juárez, después de su ingreso a la capital, fue el decreto de expulsión del delegado apostólico, monseñor Luigi Clementi, y de los obispos De La Garza y Balleste-

¹² *Ibid.*, pp. 223-225. Prién rileva gli stretti legami tra i capi militari conservatori e il clero, e la parzialità di quest'ultimo che addossava la responsabilità delle violenze soltanto alle armate liberali. Cfr. H.J. Prién, *La historia del cristianismo en América Latina*, Universidad de Navarra Ediciones, Salamanca, 1985 (1a. ed. in tedesco 1978), pp. 481-482.

¹³ Cfr. Alcalá Alvarado, "El triunfo del liberalismo", en CEHILA, *Historia general...*, op. cit., p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

ros, Munguía, Espinosa y Barajas. Melchor Ocampo notificó la expulsión a Clementi, informándolo de que “el presidente interino constitucional no puede no considerarle como uno de los enemigos de su gobierno, por los esfuerzos que Usted ha cumplido en favor de los rebeldes usurpadores que han ocupado la ciudad en los últimos tres años”.¹⁵

La tentativa extrema de los conservadores y del clero de alcanzar el poder, originada por graves dificultades financieras del gobierno de Juárez, suscitó en la Santa Sede grandes esperanzas, prontamente seguida por una profunda decepción. La ocupación francesa permitió desempolvar el viejo proyecto iturbidista de las tres garantías —Religión, Unidad, Independencia— implantando una monarquía moderada, hereditaria, católica. Los obispos mexicanos y la Santa Sede habían depositado muchas expectativas sobre Maximiliano, que el 29 de mayo de 1864, antes de llegar a México, había manifestado sus sentimientos de devoción a la Iglesia, yendo a visitar al Papa. En Roma había la convicción de que Maximiliano estuviese dispuesto a estipular un concordato muy favorable a la Iglesia. En diciembre del mismo año, llegó a México monseñor Meglia, en calidad de nuncio apostólico, con el encargo de realizar el concordato. Sin embargo, las esperanzas de Roma y del episcopado mexicano sufrieron una desilusión. El proyecto que Maximiliano sometió al representante pontificio constituía un ensayo perfecto de regalismo del siglo XVIII: el gobierno toleraría todos los cultos, pero se comprometería a conceder su protección especial a la religión católica; proveería al mantenimiento de los ministros de la Iglesia —considerados por ende como funcionarios de la administración pública— y a costear los gastos para el culto; el clero administraría gratuitamente los sacramentos; la Iglesia cedería al gobierno las rentas frutos de sus bienes nacionalizados durante la época republicana; el emperador y sus sucesores gozarían *in perpetuum* de los mismos derechos concedidos por el Papa a los reyes de España sobre las Iglesias americanas (se trataba más que nada del derecho de presentación de los candidatos a los beneficios eclesiásticos y del *exequatur* sobre los documentos pontificios); los sacerdotes serían comisionados por el gobierno para atender

¹⁵ J. Bravo Ugarte, *Historia de México*, t. III, parte II, Jus, México, 1982 (1a. ed., 1959), p. 63.

al registro civil de los nacimientos, de los matrimonios y de las defunciones; la administración de los cementerios sería de la exclusiva competencia de la autoridad civil.¹⁶

La Santa Sede consideró inaceptable el inicio de una negociación sobre estas bases e hizo volver al nuncio a Roma. Maximiliano, mientras se mantuvo en el poder, conservó no sólo la legislación eclesiástica que había recibido de la república federalista, sino que también agregó a ésta el *exequatur*, la secularización de los cementerios y la introducción del registro civil. Su fusilamiento, acaecido en junio de 1867, marcó también el fin del partido conservador que, aunque con desagrado, había dado su apoyo al príncipe Habsburgo.

Las Leyes de Reforma conferían a las relaciones entre el Estado y la Iglesia una configuración jurídica que iba más allá de un sistema clásico de separación. Más que de independencia de los dos poderes, se trataba de la afirmación de la supremacía del Estado frente a la Iglesia y del derecho a ejercer una estrecha vigilancia sobre la vida y el funcionamiento de las estructuras eclesiásticas centrales y periféricas. La lógica, la mentalidad del patronato —es decir del carácter subalterno de la Iglesia con respecto al Estado— continuó asomándose bajo las nuevas vestiduras del Estado laico. La separación no implicaba para la Iglesia la adquisición de una plena libertad de acción, a causa de una inseguridad jurídica que consentía a las autoridades perseguir penalmente hasta la expulsión a obispos, curas, congregaciones religiosas cada vez que quedaran expuestos a la acusación de desempeñar actividades antipatrióticas. La Santa Sede era considerada por el gobierno mexicano como una potencia extranjera enemiga, cuya autoridad no era reconocida ni en el plano temporal ni en el espiritual. La aplicación de las Leyes de Reforma dificultaba el contacto de los obispos con Roma, constituyendo una limitación objetiva de su libertad para ejercer el ministerio pastoral. El gobierno buscó en vano cortar los lazos entre la Iglesia y la autoridad romana. El caso más sonado fue la tentativa de crear una Iglesia nacional, independiente de Roma, por parte de un pequeño grupo

¹⁶ Las fases de la compleja e improductiva negociación con Maximiliano son relatadas con detalles en la minuta de una relación sobre la historia de las relaciones entre México y la Santa Sede, preparada por la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, sin fecha mas posiblemente de 1880, ASS, AAEESS MESSICO, fasc. 7.

de curas sostenidos por Juárez. Las tentativas escisionistas se prolongaron por algunos años, hasta que los fieles de la Iglesia Apostólica Mexicana decidieron adherirse a la Iglesia Episcopaliana.¹⁷

Aunado a esto, contaba también el apoyo otorgado por las autoridades a las Iglesias protestantes provenientes de Estados Unidos, que justamente en los años de Juárez pusieron las bases de una pequeña pero significativa presencia en México. Juárez impulsó abiertamente la penetración protestante, con la esperanza de que los movimientos evangélicos fungieran como contrapeso a los católicos.¹⁸ Fue de Juárez, afirma Justo Sierra, el auspicio “que el protestantismo se mejicanizase conquistando a los indios; éstos tienen necesidad de una religión que los obligue a leer y no que los constriña a gastar sus ahorros en las velas para los santos”.¹⁹

Estas orientaciones del gobierno fueron favorecidas también por la rigidez manifestada por la Iglesia desde la promulgación de la Constitución. La defensa intransigente de sus privilegios y bienes, la reafirmación del carácter católico de la nación acompañada del rechazo a la tolerancia de otros cultos, la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta y como tal superior al poder temporal, constituyeron otros tantos obstáculos a la posibilidad de encaminarse sobre la vía de la conciliación.

El rechazo en bloque de la reforma liberal, aun de sus aspectos no relacionados con la esfera religiosa, alimentó las instancias más anticlericales de la revolución liberal, que terminaron así por imponerse sobre el elemento moderado.

Benito Juárez, durante su segundo mandato presidencial —de 1867 a 1871— se preocupó sin embargo de no recrudecer las tensiones religiosas. Resistió a las presiones de los sectores más anticlericales, que le pedían llevar hasta las últimas consecuencias la obra legislativa iniciada con las Leyes de Reforma. Algunas medidas —como la restitución del

¹⁷ Cfr. J. Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México 1974, pp. 318-320; y Prién, *op. cit.*, pp. 772-773.

¹⁸ Sul sostegno di Juárez, Lerdo de Tejada y Díaz alle Chiese protestanti e sullo sviluppo del protestantesimo in Messico, *cfr. Ibid.*, pp. 770-784, y J.P. Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, Casa de Publicaciones Unidas, México, 1983.

¹⁹ J. Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, UNAM, México, 1950 (1a. ed., 1900-1902), p. 275.

derecho al voto a los miembros del clero y el reconocimiento civil de los matrimonios religiosos celebrados durante el Imperio— mostraban su voluntad de no dar pretextos que fomentaran nuevos desórdenes de carácter religioso.²⁰ Es significativo que Juárez no quiso incluir las Leyes de Reforma en la Constitución. Quizás las consideraba un instrumento necesario, pero transitorio, del cual poder prescindir una vez que el clero hubiese aceptado definitivamente el nuevo orden institucional.

El historiador jesuita Gutiérrez Casillas comenta así la ambivalencia del régimen de separación introducido por Juárez: “De la ruptura oficial, la Iglesia obtenía la ventaja de su independencia definitiva y ponía fin a las fastidiosas cuestiones del pase regio, de la presentación de los obispos y a los otros obstáculos del patronato. Sin embargo, su inseguridad jurídica quizás fue la más grande de la América hispánica”.²¹

LA NUEVA POLITICA DE LEÓN XIII

Al comienzo del pontificado de León XIII empieza una nueva etapa en las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. León XIII es el primer Papa después de muchos siglos que tiene que gobernar sin el poder temporal. A la posición de enfrentamiento contra el “siglo liberal” asumida por Pío IX, seguiría en los años del papa Pecci la búsqueda de arreglos para proteger y fortalecer un catolicismo que, en muchas áreas del mundo, había sufrido un fuerte debilitamiento. El nuevo pontífice, manteniendo vigentes las condenas del *Syllabus*, trata sin embargo de asegurar un lugar adecuado a las Iglesias y sus instituciones dentro del nuevo orden de cosas. Reconocimiento diplomático y, donde se pueda, concordato son los dos ejes principales de esta política de normalización de las relaciones con los gobiernos latinoamericanos. Al interior de la Iglesia, el Papa se preocupa por fortalecer las estructuras y las instituciones eclesíásticas, puestas a prueba por décadas de conflictos y expoliaciones. Los episcopados son invitados a desarrollar la sintonía con la Santa Sede y una conciencia continental unitaria. La celebración

²⁰ Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 259.

²¹ Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, p. 336.

del Concilio Plenario Latinoamericano en Roma en 1899 será la conclusión de esta primera etapa del proceso de romanización.

En la estrategia de continentalización y romanización de estas Iglesias locales, México ocupa un lugar privilegiado. Esta nación es considerada por la Santa Sede como el antemural católico y latino frente a la civilización protestante anglosajona. Ya en 1878, al empezar su pontificado, León XIII había enviado una nota al gobierno de Porfirio Díaz para auspiciar medidas que permitieran superar la interrupción de relaciones amistosas entre la Santa Sede y México.²² A poco más de 10 años de la derrota del proyecto imperial franco-Habsburgo, era manifiesto que también el proyecto de los conservadores mexicanos había sido definitivamente derrotado. Sus jefes se habían alejado de la lucha política, refugiándose en el periodismo y en la literatura. La jerarquía de la Iglesia había exhortado en 1875 al respeto de la autoridad y a expresar la protesta contra las Leyes de Reforma exclusivamente con medios legales. El advenimiento de Porfirio Díaz y el sucesivo fortalecimiento de su régimen mostraban una aspiración generalizada de la nación a la paz y al orden. Ya se vislumbraba la clave del éxito de un régimen que iba a durar 34 años: la reconciliación. Reconciliación entre liberales y conservadores, entre republicanos y monárquicos, entre católicos y anticlericales, entre juaristas, lerdistas y porfiristas. La rebelión de los religioneros contra el presidente Lerdo de Tejada, poco antes de que Díaz asumiera el poder, había alertado a este último acerca de los riesgos de una política abiertamente anticlerical y de enfrentamiento frontal contra la Iglesia. Empezaba así una larga época de tolerancia que iba a permitir al catolicismo en los años siguientes recuperarse del trauma de las guerras perdidas y de reconquistar, con modalidades nuevas, un espacio importante dentro de la sociedad mexicana. Entre 1867 y 1913 se fundaron 13 diócesis nuevas, creció el número de parroquias, seminarios y sacerdotes; las congregaciones religiosas triplicaron su número, a pesar de las Leyes de Reforma que teóricamente prohibían su existencia.

La mutación del clima fue advertida pronto por la Santa Sede. En 1880, la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios,

²² J. Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1981, p. 102.

en una importante reunión de sus miembros, examinaba las perspectivas de la Iglesia, a la luz de las señales de conciliación de los primeros cuatro años de gobierno de Porfirio Díaz.²³ En Roma actuaba como cónsul de México un italiano, Enrico Angelini, muy bien relacionado con el episcopado mexicano y con la Secretaría de Estado del Vaticano. Poco después de la reunión vaticana, Angelini transmitió a monseñor Domenico Iacobini, secretario de la congregación, su juicio sumamente positivo sobre la conducta de Díaz para con la Iglesia, fortaleciendo la opción vaticana de tomar alguna iniciativa.²⁴ En los meses sucesivos, monseñor Iacobini pedía a monseñor Labastida, arzobispo de Ciudad de México, averiguar las condiciones para un eventual acuerdo con el gobierno. El obispo mexicano, aunque subrayase los progresos registrados en el terreno de las relaciones con la Iglesia, afirmó no creer en la posibilidad de establecer relaciones diplomáticas.²⁵ Tenían que pasar todavía algunos años para que se presentara la ocasión propicia.

Una primera señal se dio en 1887, cuando se trató de nombrar al nuevo obispo de Oaxaca, una de las diócesis más importantes del país. Díaz transmitió indirectamente a la Santa Sede su deseo que fuera nombrado monseñor Eulogio Gillow, un prelado que desde hacía algunos años mantenía muy buenas relaciones con el presidente.²⁶ Gillow, hijo de un rico terrateniente de origen inglés, había cumplido sus estudios en Europa, terminándolos en la Academia Eclesiástica de los Nobles de Roma. El joven sacerdote había jugado un papel importante en la vida familiar de Porfirio, cuando éste había tomado la decisión de casarse en segundas bodas con Carmen Romero Castelló, un matrimonio que fue interpretado por la jerarquía eclesiástica mexicana como un aporte ulterior a la política de conciliación de don Porfirio. Quizá con un exceso de confianza, se consideró a la esposa del presidente como una poderosa arma para influenciar la política religiosa, al punto que monseñor

²³ Minuta de la relación de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, sin fecha pero posiblemente en 1880, en ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 7.

²⁴ Noticias sobre la República Mexicana, enviadas por Angelini a Iacobini, 19/8/1880, en ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 7.a

²⁵ Cartas de monseñor Labastida del 19/9/1881 y del 22/1/1883, en ASS, AAEISS MESSICO, carpetas 11 y 12.

²⁶ En H. Menéndez Rodríguez, *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, Conaculta, México, 1995, p. 103.

Labastida solía definirla “nuestra Jenovefa”, aludiendo a la santa patrona de París.²⁷

La Santa Sede accedió a este *desiderata* de Díaz, como premisa de ulteriores pasos de acercamiento. Gillow trabajó en los años sucesivos en la perspectiva que Roma había entrevisto, consciente de las expectativas puestas en él y que el aspecto político de su nombramiento iba a llevar su compromiso más allá de las fronteras de Oaxaca.²⁸

De manera inesperada, en 1893 llegó a Roma, pasando por Washington, la primera expresión directa del interés de don Porfirio por establecer un contacto directo con el Vaticano. En la capital estadounidense, en efecto, tuvo lugar un primer contacto directo, reservado y a alto nivel, entre un representante de la Santa Sede y uno del gobierno mexicano. Monseñor Satolli, jefe de la recién inaugurada delegación apostólica, con la intermediación del embajador francés Patenôtre, había entregado un proyecto de concordato al embajador mexicano Matías Romero. Se trataba de una iniciativa personal de Satolli, que informó la Secretaría de Estado solamente unos meses más tarde, después de recibir por el diplomático mexicano un contraproyecto, preparado por don Porfirio y por el ministro de Relaciones Exteriores, Ignacio Mariscal.²⁹ Algunas concesiones hechas a la Iglesia hacían de este texto una base suficiente para la apertura de negociaciones formales. Entre varios puntos, destacaba la disposición a reconocer los efectos civiles del matrimonio religioso y la libertad de la Iglesia de celebrar actos de culto fuera de los templos. Además, se consideraba la posibilidad de enviar a Roma un representante del gobierno.³⁰

La Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios examinó atentamente las propuestas del gobierno. Dos eran los principales nudos problemáticos: el mantenimiento del régimen de separación y,

²⁷ El episodio y otras noticias biográficas sobre monseñor Gillow en J.F. Iturrigaría, *La política de conciliación del general Díaz y el arzobispo Gillow*, “Historia Mexicana”, vol. XIV, julio-septiembre de 1964, núm. 1, pp. 83-88.

²⁸ Copia de la carta escrita por Gillow a Angelini, traducida en italiano y enviada al Vaticano, 15/5/1887, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 23.

²⁹ Monseñor Satolli al cardenal Rampolla del Tindaro, secretario de Estado, 21/8/1893, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 42.

³⁰ Contraproyecto de Concordato presentado por el gobierno mexicano, 12/8/1893, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 42.

sobre todo, la exigencia hecha al clero de un solemne juramento de obediencia a la Constitución y a las leyes de la república. El juramento había sido uno de los detonadores de la guerra civil al final de los años cincuenta. Sin embargo, la ponencia preparatoria a la reunión, escrita por la congregación, valoraba positivamente un proyecto que en su conjunto pedía a la Iglesia conceder menos de lo que se había acordado con otros países.³¹ Los miembros de la congregación resolvieron no aceptar el contraproyecto, por varias razones. En primer lugar, la falta de preparación vaticana para llevar a cabo una negociación con México. Las iniciativas de monseñor Satolli y de don Porfirio habían representado una sorpresa para Roma. Los cardenales de la curia ni siquiera conocían el texto de monseñor Satolli. Sobre todo, el escollo más importante era el de la Constitución. El contraproyecto no hacía mención de la posibilidad de modificaciones a la carta constitucional. Además, premiaba la convicción en la congregación que, comparando las de otras naciones latinoamericanas, las condiciones religiosas de México eran mucho mejores. A pesar de los acontecimientos negativos de las décadas anteriores, el catolicismo mexicano no presentaba los aspectos de desolación y debilidad tan frecuentes en otras repúblicas del subcontinente. En Roma se cultivaba la esperanza de una restauración católica del país, es decir: proclamación del catolicismo como religión del Estado, régimen concordatario, relaciones diplomáticas estables. Era un plan ambicioso que requería, según los cardenales romanos, el recíproco envío de representantes con amplios poderes para empezar una negociación.

El cardenal Rampolla del Tindaro, secretario de Estado, instó Mons. Satolli a proseguir con sus contactos, comunicando a Matías Romero la respuesta vaticana al contraproyecto: rechazo de un acuerdo que no fuera precedido por profundos cambios constitucionales; plena disponibilidad a entablar pronto relaciones diplomáticas.³² De esta manera, el Vaticano pretendía distinguir dos aspectos que la propuesta mexicana presentaba unidos: el acuerdo o concordato y las relaciones diplomáti-

³¹ Ponencia preparada por la sesión n. 725 de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios del 16/11/1893, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 42.

³² Instrucciones de la Secretaría de Estado a monseñor Satolli con respecto a las gestiones empezadas para restablecer relaciones oficiales con México y para llegar a la conclusión de un Concordato, 22/11/1893, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 43.

cas. Con cierta ingenuidad, Roma había creído que Díaz quería comprometerse a enviar un representante oficial, cuando para el presidente no era más que una hipótesis. A esta interpretación equivocada había contribuido también Matías Romero, que en más de una ocasión había manifestado su opinión favorable al intercambio de representantes. Conversando con monseñor Satolli, el embajador mexicano había afirmado que tenía “confianza plena que el presidente decidirá cuanto antes nombrar un Enviado Extraordinario Plenipotenciario al Santo Padre para negociar oficialmente los acuerdos entre la Iglesia y el Estado”.³³ En aquellos mismos días, Matías Romero reiteraba a Porfirio Díaz su convicción de que pronto se llegaría al intercambio de representantes oficiales.³⁴ Los acontecimientos siguientes se encargarían de desmentirlo.

Durante algunos meses, la propuesta vaticana no obtuvo respuesta. Díaz salió de su silencio en mayo de 1894, explicándole a monseñor Gillow por qué había suspendido los contactos: las leyes no le permitían recibir a un nuncio, ni tampoco firmar un concordato. En realidad, Gillow compartía muchas de las opiniones de su amigo el presidente. Él también consideraba imposible que México pudiera reconocer oficialmente a la Santa Sede:

Considero difícil, por no decir imposible —escribía Gillow al cardenal Rampolla— que México pueda volver a tener un gobierno propiamente católico. El resultado de una lucha larga y sangrienta en la cual se han agotado los elementos conservadores parece indicar que en el terreno práctico conviene prescindir de las aspiraciones del pasado y, guardando íntegros los principios, establecer un *modus vivendi*. . . adaptándose a las circunstancias. La situación es tan anormal que se comprende bien como se hayan suspendido las relaciones recién aunadas.³⁵

Lo que Gillow consideraba posible, coincidiendo en esto con don Porfirio, era el envío por parte del Vaticano de un delegado apostólico sin carácter diplomático que, paulatinamente y de manera discreta hubiera

³³ Satolli a Rampolla del Tindaro, 12/12/1893, ASS, AAEESS MESSICO, carpeta 44.

³⁴ Matías Romero a Díaz, 10/12/1893, CPD, XVIII, carpeta 35, hoja 17490 (archivo conservado en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México).

³⁵ Gillow a Rampolla del Tindaro, 21/6/1894, ASS, AAEESS MESSICO, carpeta 44.

podido crear las condiciones para cambiar también la legislación. Gillow era partidario de una solución, llamémosla así, “norteamericana”: tomar como modelo el sistema de separación entre la Iglesia y el Estado en Estados Unidos que, en su opinión, explicaba el florecimiento que la Iglesia católica estaba conociendo en aquel país.³⁶ El arzobispo de Oaxaca no creía en el sistema concordatario, apoyando su convicción en las dificultades que registraban otras Iglesias latinoamericanas donde existía este régimen jurídico. Además, él personificaba una sensibilidad fuertemente presente en la época porfiriana: la atención a la conservación del orden y de la paz social, unida a una curiosidad hacia los logros de la ciencia y de la revolución industrial. Podríamos decir, simplificando un poco, que Gillow era un obispo que compartía el espíritu positivista del final del siglo. Era un eclesiástico integrado en el sistema de poder construido por Díaz y consideraba esta integración, quizás con algún fundamento, como el medio más eficaz para fortalecer la política de conciliación del presidente.

La solución “norteamericana” no ejercía ninguna fascinación en la Santa Sede, sin embargo el mismo Gillow iba a ser en los dos años siguientes el representante oficioso de los intereses vaticanos cerca del gobierno mexicano.

Reunidos en noviembre de 1894, los miembros de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios adoptaron una solución intermedia: no se consideraba oportuno el envío de un delegado apostólico sin carácter diplomático, pero nada impedía la misión de un visitador apostólico, con la tarea de acelerar el proceso de reconstrucción de la Iglesia mexicana. De manera oficiosa, él se preocuparía de mantener vivo el diálogo con el gobierno, preparando el terreno para el establecimiento de relaciones diplomáticas.³⁷

Gillow y don Porfirio expresaron su favor a esta solución de bajo perfil, que minimizaba una negociación que, en caso de que hubiera sido oficializada, podría desatar las críticas de la prensa y de los sectores más anticlericales de la clase política.³⁸

³⁶ Anexo a la carta de Gillow a Rampolla del Tindaro, 21/6/1894, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 44.

³⁷ Rampolla del Tindaro a Gillow, comunicando las decisiones tomadas por la Congregación, 30/11/1894, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 44.

³⁸ Díaz a Gillow, 8/5/1895, ASS, AAEISS MESSICO, carpeta 44.

El visitador apostólico, monseñor Nicola Averardi, llegó a Ciudad de México en marzo del 1896. Las instrucciones recibidas por la Santa Sede tenían un carácter fuertemente pastoral y se referían a la preparación del inminente Concilio Plenario Latinoamericano, a la exigencia de efectuar una repartición nueva de las circunscripciones eclesiásticas, preparando la creación de nuevas diócesis, y más en general a fortalecer los lazos entre la jerarquía eclesiástica y Roma. Era una misión que se inscribía en el marco de la fuerte preocupación vaticana por el aislamiento y la debilidad sufridos por todas las Iglesias del subcontinente. Había también un aspecto diplomático y político: continuar de manera oficiosa y reservada la relación con el presidente empezada en 1893, ahora sí de manera directa y personal.³⁹ Había la confianza de que con la presencia en la capital mexicana de un representante de Roma, don Porfirio no hubiera podido seguir con su actitud dilatoria. Sin embargo, durante los tres años de la presencia de Averardi en México no hubo progresos importantes en el delicado asunto. Díaz mantuvo la actitud asumida desde el comienzo de los contactos y nunca fue más allá de vagas promesas acerca de un futuro en que se darían relaciones oficiales.⁴⁰ Los nudos cruciales de orden institucional y jurídico no fueron tocados en las conversaciones reservadas que Averardi pudo tener con don Porfirio, limitando la relación a un tono de cortesía y respeto. Además, Averardi no quiso contar con el apoyo de monseñor Gillow, que en las instrucciones vaticanas era indicado como el eclesiástico que podía darle acceso al presidente y al gobierno. Entre los dos prelados pronto maduró cierta frialdad e incluso antipatía. Al finalizar la misión, todos los problemas quedaban en la mesa, sin que Díaz asumiera ningún compromiso preciso en relación con futuras negociaciones. Hay que considerar que la posición del visitador desde su llegada fue muy difícil, debido a los frecuentes ataques dirigidos contra él por la prensa liberal más hostil a la Iglesia, que le acusaba de estar en México para preparar con el clero y con el apoyo del presidente una conspiración

³⁹ Minuta de las instrucciones de la Sacra Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios a monseñor Averardi, ASS, AAEES MESSICO, carpeta 54.

⁴⁰ Así se expresaba el presidente en una de sus conversaciones con Averardi, casi al final de su misión diplomática. Averardi a Rampolla del Tindaro, 10/3/1899, ASS, AAEES MESSICO, carpeta 71.

secreta para dismantelar la Reforma. Por otra parte, la opinión pública católica, a través de sus periódicos, reivindicaba abiertamente la revisión de la Constitución. La polarización de la prensa y de la opinión culta fue un elemento no secundario que explica la falta de resultados de la misión del visitador apostólico.

El último intento significativo llevado a cabo por la Santa Sede para avanzar en una negociación se dio en 1902, con la misión en México de un enviado extraordinario, monseñor Ricardo Sanz de Samper. El emisario vaticano tuvo tres encuentros con Porfirio Díaz, en los tres meses de su estadía mexicana.⁴¹ El presidente justificó su inmovilidad con los argumentos tradicionales: él no tenía la autoridad suficiente para modificar el marco legislativo y constitucional del país. En una de estas conversaciones, don Porfirio quiso hablar de manera más detallada de las perspectivas político-religiosas de la nación. Admitió que él no iba a poder ver el final del conflicto con la Iglesia, a raíz del juramento prestado sobre la Constitución. Confesó sentirse cansado y querer retirarse de la política, renunciando a la reelección en la contienda que tendría lugar en 1904. Indicó también el nombre del sucesor que había escogido.

Ya en Roma se abría camino la convicción de que la negociación podía considerarse agotada y que con Díaz en la presidencia no se iban a registrar ulteriores progresos. Dos años después, la Santa Sede iba finalmente a abrir la delegación apostólica, que obraría en una perspectiva de trabajo interno a la Iglesia mexicana, para fortalecer sus estructuras, en vista de tiempos menos estables políticamente, y alentar sus actividades, sobre todo las nuevas iniciativas sociales del catolicismo mexicano, inspiradas en la nueva doctrina social de la *Rerum Novarum*. Al comienzo del siglo xx, el Vaticano empezó a ejercer una influencia directa sobre el catolicismo mexicano como nunca antes. Fue la consecuencia del proceso de romanización culminado en el Concilio Plenario Latinoamericano; fue también un efecto de aquella política de *ralliement* hacia el régimen de Porfirio Díaz que había llevado a un interés más cercano de Roma por las condiciones de la Iglesia mexicana. El movimiento católico social en muchos países había recibido un empuje importan-

⁴¹ El contenido de los tres encuentros, en el largo informe que Sanz de Samper envió desde México a León XIII al final de su misión, 10/7/1902, ASS, AAEESS MESSICO, carpeta 86.

te del centro romano. Esto es muy cierto con respecto al movimiento social de los católicos mexicanos, que se desarrolló significativamente durante la primera década del siglo xx, como testimonia la celebración de varios congresos, que por primera vez involucraban a los sectores laicales más activos. Durante muchos años la política vaticana había sido dominada por la preocupación de llegar a acuerdos diplomáticos; sin embargo, cuando en 1904 llegó a México el primer delegado apostólico, monseñor Serafini, esta expectativa dejaba ya lugar a cierta resignación. Además, en Roma, con el nuevo pontificado de Pío X iba afirmándose una sensibilidad nueva con respecto a las relaciones con los Estados. El nuevo Papa parecía orientado a privilegiar menos que su predecesor la diplomacia como instrumento eficaz para proteger los derechos y la libertad de la Iglesia. En Francia, una separación traumática entre el Estado y la Iglesia estaba sancionando el fracaso de la política de *ralliement* tenazmente perseguida por León XIII. Entre 1904 y 1911, los tres delegados apostólicos que se sucedieron en México (monseñores Serafini, Ridolfi y Baggiani) decidieron no tomar ninguna iniciativa diplomática, convencidos de que el presidente no iba a dar a la Iglesia nada más de lo que, en su benignidad, ya había concedido. Los contactos con Díaz se dieron, por decirlo así, en el marco de una política normal de buena vecindad.

La primera conversación que monseñor Serafini tuvo con Díaz, hizo comprender a Roma que el viento iba cambiando. Don Porfirio evitó cualquier palabra que pudiera parecer como un reconocimiento del delegado, nunca mencionó al Papa y reafirmó la sabiduría del sistema de separación mexicano. El prelado comentó a sus interlocutores vaticanos que la esperanza de tener cualquier acuerdo entre la Iglesia y el gobierno estaba muy lejana.⁴²

Algunas medidas legislativas permitidas por Díaz para contentar a los sectores más anticlericales cerraban definitivamente la puerta a las esperanzas que el Vaticano había venido acariciando desde hacía años. Se aprobó una ley sobre beneficencia privada, favorable a las obras de caridad sin carácter religioso, que amenazaba la existencia misma de las

⁴² Monseñor Serafini al cardenal Merry del Val, secretario de Estado, 26/3/1904, ASV, ANM, carpeta 11.

obras católicas. Los obispos Orozco y Jiménez, Ruiz y Flores y Plancarte fueron a visitar al presidente para expresar su protesta. Porfirio respondió que la Iglesia podía estar tranquila, era suficiente con no denunciar las obras y seguir administrándolas.⁴³ Y fue lo que se hizo, un episodio más de la tolerancia religiosa durante el Porfiriato. En 1906, una circular prohibió al clero recibir a los difuntos a la entrada de los cementerios, permitiendo el rito solamente en las capillas de los mismos y no en las parroquias. Considerando que en muchos camposantos no existían capillas, la función religiosa sólo se podía celebrar en las casas privadas.⁴⁴

La *entente cordiale* empezada en 1893 se consumía así, sin rupturas clamorosas, más bien por agotamiento. En el fondo, don Porfirio había logrado su objetivo: la neutralidad e incluso en muchos casos el apoyo a su política por parte de la Iglesia durante casi 20 años. También la Iglesia, al ocaso del Porfiriato, sin duda salía fortalecida. El clima de tolerancia había sido propicio para ir de nuevo a la conquista de la sociedad, con un proyecto y un método nuevos. No se puede aceptar completamente el juicio severo de aquellos católicos mexicanos que vieron en la dictadura porfiriana solamente un régimen de persecución insidiosa, disfrazada de tolerancia. Ciertamente es comprensible que muchos miembros de la Iglesia, a la luz de los trágicos acontecimientos sucesivos, adoptasen esta lectura interpretativa. Algunos católicos han comparado la ambigüedad de la época de don Porfirio con la claridad dramática de la persecución. El obispo Lara y Torres, en plena tempestad revolucionaria, afirmaba preferir “el guante de hierro de Carranza y Obregón al guante perfumado de Barreda y Limantour”.⁴⁵ Y en 1915, el futuro obispo de Querétaro, monseñor Banegas Galván, interpretaba un estado anímico muy presente entre los católicos, al trazar un balance muy negativo del periodo de Díaz:

Las leyes de Reforma con su insoportable opresión suspendidas sobre nuestras cabezas; la exclusión sistemática de los católicos (en favor de

⁴³ Serafini a Merry del Val, 30/9/1904, ASS, AAEES MESSICO, carpeta 373.

⁴⁴ Monseñor Ridolfi, delegado apostólico, a Merry del Val, 8/8/1906, ASS, AAEES MESSICO, carpeta 407.

⁴⁵ En J. Meyer, *La cristiada*, Siglo XXI, México, 1980 (1a. ed., 1973), vol. II, p. 56.

los liberales) de la participación a la vida pública y a los encargos de gobierno; las leyes que han destruido la personalidad jurídica de la Iglesia; la amplia protección a la prensa anticatólica; el impulso a la organización de la enseñanza pública como arma contra el catolicismo, por fin, las leyes y reglamentos opresivos sobre la beneficencia católica; todas estas cosas constituyen la obra de Díaz contra la religión popular. ¿Qué cuenta en comparación el *laissez faire* de su política hacia la Iglesia?⁴⁶

Sin embargo, si el movimiento católico en los años veinte demostraría una inesperada energía en su oposición al nuevo orden revolucionario, esto se debió —al menos en parte— al fortalecimiento acontecido a la sombra de la ambigua e insoportable tolerancia de Porfirio Díaz.

Hay que decir que la Santa Sede no consiguió sus objetivos diplomáticos. Una estrategia de 20 años acababa sin resultados. A la luz de la estudiada y voluntaria falta de concreción de don Porfirio, Roma no podía sentirse demasiado responsable de este fracaso. Quizás podía reprocharse cierta ingenuidad inicial, que condicionaría las gestiones diplomáticas sucesivas. Quizás la disponibilidad del presidente había sido sobrestimada. En los últimos años el encanto se desvaneció. Se empezó a considerar que la omnipotencia del presidente, lejos de constituir un beneficio para la Iglesia, era desventajosa, porque le permitía a Díaz una gestión totalmente arbitraria y personalista de la cuestión religiosa, fuera de cualquier marco jurídico.⁴⁷ Se hizo cada vez más claro que 30 años de política religiosa se podían resumir en una continua maniobra entre el derecho y el hecho. Sobre la arbitrariedad del general, hacia el final de su régimen florecían anécdotas cuyas huellas se encuentran a menudo en los informes que los representantes pontificios enviaban a Roma. Monseñor Ridolfi en 1908 contaba un episodio elocuente:

En estos últimos años los frailes y las religiosas se han multiplicado, hasta superar el triple de los que existían antes de las leyes de reforma.

⁴⁶ F. Banegas Galván, *El por qué del Partido Católico Nacional*, Jus, México 1960 (1a. ed., 1915), p. 30.

⁴⁷ Esta era la evaluación del delegado apostólico, en un informe enviado a la Secretaría de Estado. Serafina a Merry del Val, 24/4/1904, *ASV*, ANM, carpeta 10.

Y esto no es un misterio por las autoridades, que conocen perfectamente todos los conventos y monasterios. En efecto hace algún tiempo un jacobino encarnizado presentó al presidente un listado de las comunidades religiosas de esta capital, con la intención de denunciarlas formalmente. El presidente le contestó que el listado no era completo, porque faltaban algunas casas religiosas que él conocía: y así terminó todo.⁴⁸

Pero más allá de las anécdotas, en el delegado prevalecían las inquietudes por un futuro sobre el cual no se podía hacer ninguna previsión. Se acercaba el momento en que don Porfirio iba a salir de la escena política, sin haber encontrado quien le sustituyera. Al pobre monseñor Ridolfi no le quedaba más que preguntarse: “Desaparecido este astro, ¿cuál será el porvenir político-religioso de la nación? ... Es una verdadera y penosa incógnita”.⁴⁹

El dictador envejecía, pero la solución de los problemas de la Iglesia era postergada a un futuro indeterminado y sumamente incierto. Era la incógnita siempre más urgente a raíz de la edad del presidente y de las imperceptibles, pero no menos reales, señales de deterioro de su régimen.

Díaz es un protagonista de la historia mexicana muy controvertido desde un punto de vista historiográfico. Entre muchas críticas y acusaciones, hay también la de su política religiosa. A través de su sistema de relaciones con algunos medios eclesiásticos, informales y a la vez eficaces, instauró un *modus vivendi* con la Iglesia. Sin embargo, y a pesar de los juicios severos por ellos mismos pronunciados, muchos representantes del establecimiento político mexicano en el periodo sucesivo a la revolución han imitado de hecho su esquema de relaciones con las autoridades religiosas, especialmente las católicas. Este esquema se basa, a mi parecer, sobre algunos ejes: sustancial no aplicación de la Constitución en materia de política religiosa; abstención de la Iglesia en el terreno de la lucha política a cambio de una moderada tolerancia hacia su acción social; persistencia de un anticlericalismo tradicional, de estilo decimonónico.

⁴⁸ Ridolfi a Merry del Val, 24/4/1908, ASS, AAEESS MESSICO, carpeta 443.

⁴⁹ *Ibidem*.

Entre 1938 y 1992, el esquema porfiriano fue aplicado a menudo por las autoridades políticas. Evidentemente la Santa Sede siempre buscó un equilibrio ulterior más sólido, fundado sobre un marco jurídico claro y seguro. Es justamente lo que no pudo lograr durante el Porfiriato y que iba a quedarse como el objetivo a lograr durante todo el siglo xx.

BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, A., *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e pensiero, Milán, 1991.
- Adame Goddard, J., *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1981.
- Aguilera Murguía, R., *La Iglesia y el Estado en tiempos de Porfirio Díaz*, en "Umbral XXI", Publicación de los programas de investigación y posgrado de la Universidad Iberoamericana, México, 1990, núm. 3, pp. 32-39.
- Aldea, Q., y E. Cárdenas, *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo xx en España, Portugal y América Latina*, vol. x, Herder, Barcelona, 1987.
- Alvear Acevedo, C., *La Iglesia en la historia de México*, Jus, México, 1975.
- Antoniuzzi, G., y G. de Rosa (a cura di), *L'enciclica Rerum Novarum e il suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991.
- Banegas Galván, F., *Historia de México*, 3 vols., Buena Prensa, Morelia, 1923.
- , *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Jus, 1960 (1a. ed., 1915).
- Bastian, J.P., *Protestantismo y sociedad en México*, Casa de Publicaciones Unidas, México, 1983.
- , *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE, 1990.
- Bazant, J., *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*, El Colegio de México, México, 1971.
- Blancarte, R. (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, 1996.
- , *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, FCE, México, 1992.
- Boeta Vega, A., *La legislación de culto en México*, UNAM, México, 1961.
- Bravo Ugarte, J., *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1515-1939*, Buena Prensa, México, 1941.
- , *Historia de México*, Jus, México, 1959.
- Bulnes, F., *El verdadero Díaz y la Revolución*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México, 1920.

- Cannelli, R., *Nazione cattolica e Stato laico. Il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione (1821-1914)*, Guerini e Associati, Milán, 2002.
- Cantelar Rodríguez, F., "Patronato y vicariato regio español en Indias", en *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1989.
- Cardoso, C. (coord.), *Formación y desarrollo de la burguesía en México. Siglo XIX, Siglo XXI*, México, 1978.
- Ceballos Ramírez, M., *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, tesis de doctorado, México, 1990.
- Chávez Sánchez, E., *La Iglesia de México entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*, Porrúa, México, 1998.
- , *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)*, tesis en la Universidad Gregoriana, Roma, 1986.
- Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. v, Editorial Sígueme, México, 1984.
- Cosío Villegas, D., *Historia moderna de México*, 10 vols., El Colegio de México, México, 1955-1972.
- Costeloe, M., *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate. 1821-1857*, Royal Historical Society, Londres, 1978.
- Cuadernos del Instituto de Historia, *Entrevista Díaz-Creelman*, UNAM, México, 1963.
- Cuevas, M., *Historia de la Iglesia Mexicana*, 5 vols., Ediciones Cervantes, El Paso, 1928.
- De Marchi, G., *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1957.
- Del Re, N., *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1970.
- Díaz Moreno, J., "Actitud de la Iglesia en la Independencia de los países de expresión española y subsiguientes relaciones Iglesia-Estado", en *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1989.
- Díaz, P., *Memorias*, 2 vols., Conaculta, México, 1892.
- Dussel, E., *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Queriniana, Brescia, 1992.
- Esparza, M., *Gillow durante el Porfiriato y la revolución en Oaxaca. 1887-1922*, Aufgest, Oaxaca, 1985.

- Farriss, N., *La Corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995.
- Galeana de Valadés, P., *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, UNAM, México, 1991.
- García Cantú, G., *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental (1810-1859)*, t. I, UNAM, México, 1986.
- , *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental (1860-1926)*, t. II, UNAM, México, 1987.
- García Gutiérrez, J., *Acción anticatólica en México*, Jus, México, 1939.
- , *Apuntamientos de historia eclesiástica mexicana*, Imprenta Victoria, México, 1922.
- Gatt Corona, G., y M. Ramírez Trejo, *Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, 1995.
- Gillow y Zavalza, E., *Reminiscencias*, El Heraldo de México, Los Ángeles, 1920.
- Gobiernos de Comonfort y Juárez, *Leyes de Reforma*, Empresas Editoriales, México, 1947.
- Gómez Ciriza, R., *México ante la diplomacia vaticana. El periodo triangular. 1821-1936*, México, 1977.
- Gómez Quiñones, J., *Porfirio Díaz, los intelectuales y la Revolución*, El Caballito Ediciones, México, 1981.
- Guerra, François-Xavier, *Le Mexique: de l'Ancien Régime à la Révolution*, Editions L'Harmattan, París, 1985.
- Gutiérrez Casillas, J., *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1974.
- Hale, C., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853, Siglo XXI*, México, 1972.
- Hennesey, J., *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai giorni nostri*, Jaca Book, Milán, 1985.
- Iturribarria, J., "La política de conciliación del general Díaz y el arzobispo Gillow", *Historia Mexicana*, XIV(1), julio-septiembre de 1964.
- Krauze, E., *Porfirio Díaz. Místico de la autoridad*, FCE, México, 1987.
- Lecaillon, J.F., *Napoléon III et le Mexique*, L'Harmattan, París, 1994.
- López-Portillo y Rojas, J., *Elevación y caída de Porfirio Díaz*, Porrúa, México, 1921.
- Márquez, O., *Monseñor Ramón Ibarra y González*, Jus, México, 1973.
- Martina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1980.
- Martínez Assad, C. (coord.), *A Dios lo que es de Dios*, Aguilar, México, 1994.
- Martínez de Codes, R., *La Iglesia católica en la América independiente*, Mapfre, Madrid, 1992.

- Matute, A., E. Trejo y B. Connaughton, *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, Porrúa, México, 1995.
- Mecham, J.L., *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1966.
- Medina, A., *México y el Vaticano. La Iglesia y el Estado liberal, 1836-1867*, 2 vols., Jus, México, 1984.
- Menéndez Rodríguez, H., *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, Conaculta, México, 1995.
- Meyer, J., *La cristiada*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1974.
- , “Le catholicisme social au Mexique jusq’en 1913”, en *Revue historique*, 102 année, t. CCLX, julio-septiembre de 1978, pp. 143-159.
- , *Les chrétiens d’Amérique Latine, XIX^e-XX^e siècle*, Desclée-Mame, París, 1991.
- Mora, J.M., *El clero, la milicia y las revoluciones*, Empresas Editoriales, México, 1951.
- Morales, F., *Clero y política en México (1786-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, 1975.
- Mueller, W. y Koheler (comps.), *La Chiesa nell’epoca dell’assolutismo e dell’illuminismo*, vol. VII de la colección Storia della Chiesa, guiada por H. Jedin, Milán, 1981.
- Ocampo, M., *La religión, la Iglesia y el clero*, Empresas Editoriales, México, 1958.
- Orozco Linares, F., *Porfirio Díaz y su tiempo*, Hispanic Book Distributors Incorporated, México, 1986.
- Pazstor, L., *Guida delle Fonti per la Storia dell’America Latina negli Archivi della Sede e negli Archivi Ecclesiastici d’Italia*, Città del Vaticano, 1970.
- Peña, J., *La legislación mexicana en relación con la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1965.
- Pérez Herrero, P., *Porfirio Díaz*, Aims International Books Corporation, Madrid, 1987.
- Pérez Memén, F., *El Episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, Jus, México, 1977.
- Podan, M., *Don Porfirio y sus tiempos*, 2 vols., La Prensa, México, 1940.
- Portes Gil, E., *La lucha entre el poder civil y el clero. Estudio histórico y jurídico*, México, 1934.
- Portillo, M., *El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México*, Costa-Amic Editores, México, 1982.
- Poulat, E., *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.
- Prien, H., *La historia del cristianismo en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

- Quirarte, M., *El problema religioso en México*, INAH, México, 1967.
- Reyes Heróles, J., *El liberalismo mexicano*, 3 vols., FCE, México, 1957-1961.
- Riccardi, A., *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Roeder, R., *Hacia el México moderno: Porfirio Díaz*, 2 vols., FCE, México, 1983.
- Romero de Solís, J., *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica, México, 1994.
- Rouquié, A., *La América Latina*, Mondadori Bruno, Milán, 2000.
- Ruiz y Flores, L., *Recuerdo de recuerdos*, Buena Prensa, México, 1942.
- Sánchez Bella, I., *Iglesia y Estado en la América española*, Universidad de Navarra Ediciones, Pamplona, 1990.
- Sierra, J., *Evolución política del pueblo mexicano*, UNAM, México, 1900-1902.
- Sosa, F., *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Illmos. Señores Arzobispos de México*, 2 vols., Hesiquio Iriarte y Santiago Hernández Editores, México, 1962.
- Staples, A., "El Estado y la Iglesia en la República Restaurada", en *El dominio de las minorías. República Restaurada y Porfiriato*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1989.
- , *La Iglesia en la primera república federal (1824-1835)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1976.
- Tamayo, J. (introducción, selección y notas), *Benito Juárez. Antología*, UNAM, México, 2007.
- Toro, A., *La Iglesia y el Estado en México*, El Caballito, México, 1927.
- Tramontin, S., *Un secolo di storia della chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, 2 vols., Studium, Roma, 1980.
- Valadés, J., *El Porfirismo. Historia de un régimen*, 2 vols., UNAM, México, 1948.
- Valverde Téllez, E., *Bio-bibliografía eclésiastica mexicana*, 3 vols., Jus, México, 1949.
- Villegas Revueltas, S. (introducción y selección de textos), *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio (1853-1867)*, UNAM, México, 2008.
- Zea, L., *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, 2 vols., FCE, México, 1943-1944.

ARCHIVOS CONSULTADOS

- ASV, ANM Archivi Segreti Vaticani, Archivio Nunziatura Messico, Città del Vaticano (Archivos Secretos Vaticanos, Archivo Nunciatura México, Ciudad del Vaticano).

- ASS, Archivi della Segreteria di Stato, Archivio della Congregazione degli
AAEES Affari Straordinari per il Messico, Città del Vaticano (Archivos de la
MESSICO Secretaría de Estado, Archivo de la Congregación para los Asuntos
Eclesiásticos Extraordinarios para México, Ciudad del Vaticano).
- CPD Colección Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana, Ciudad de Mé-
xico.

LOS APORTES INTERNACIONALES AL LAICISMO Y AL ANTICLERICALISMO MEXICANOS

Carlos Martínez Assad

La verdad es, a la vez, enemiga del poder como de quienes lo ejercen; entre más se extiende, éstos pueden engañar menos a los hombres. Cuando más fuerza adquiere, las sociedades tienen menos necesidad de ser gobernadas.

MARIE-JEAN-ANTOINE, BARÓN DE CONDORCET

EL SENTIDO DE UNA REVOLUCIÓN

Tiene algo de fatalidad que el gran historiador de la Revolución francesa, Michelet, naciera cuatro años después del Thermidor en una iglesia desafectada del barrio de Les Halles en París. En ese santuario de donde Dios había sido exiliado el niño estuvo en contacto con símbolos e imágenes religiosas que aún no habían sido retirados. Lugar con algo de utopía y escaso acondicionamiento para servir de casa habitación aún cuando se tratara de un edificio casi destruido. Su origen influyó en el sentido romántico con el que escribió su historia, entre las más bellas páginas de la literatura francesa del siglo XIX, porque desde allí contempló algunos de los pasajes más apasionados de esa Revolución. El libro lo escribió pensando en su padre, para quien su obra es una suerte de restitución de un bien que él concibió. “La Revolución tuvo su finalidad en nombre de todos esos hombres oscuros que no han tenido el tiempo de vivir, el tiempo de hacerse un nombre y que fueron tragados en el amplio silencio de los siglos”.¹

¹ Claude Mettra, “Présentation”, Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Éditions Robert Laffont, París, 1979, p. 7.

La Revolución dio a la historia otra dimensión porque impuso una cierta fatalidad al ser humano; lo que logró ver Michelet de 1789 fue una Francia vinculada a las intrigas, entre otras la de los sacerdotes, por ejemplo. En París había una veintena de Bastillas y solamente en seis de ellas habría unos 300 prisioneros. Todas esas prisiones de Estado al final de Luis IV estaban gobernadas por los jesuitas. Tuvieron en sus manos instrumentos de suplicio para los protestantes y los jansenistas. Fueron confesores en la Bastilla y en otras prisiones, y los prisioneros muertos eran enterrados con nombres falsos en su iglesia. Por eso el historiador se preguntaba: ¿qué es el antiguo régimen: el rey y el cura? La tiranía en nombre de la Gracia. ¿Qué es la Revolución? La reacción de la igualdad, el advenimiento tardío de la justicia eterna.

Para los revolucionarios, los que más daño han hecho al mundo son los falsos intérpretes de los divinos oráculos, quienes se han consagrado al despotismo y han hecho a Dios cómplice de los tiranos. Hay que dar al César lo que es del César pero lo que no es de él hay que darlo en libertad a la naturaleza humana. La Revolución es concebida como el fin de los sacerdotes y el nacimiento del ciudadano. Contra los privilegios será la divisa.

La convocatoria a los Estados generales en 1789 es la verdadera era del nacimiento del pueblo porque se le llamó al ejercicio pleno de sus derechos; a partir de entonces puede escribir sus quejas, sus deseos y elegir a sus electores, porque se trata todavía de la democracia indirecta. Todos los pueblos, aun los más rurales, y ciudades pueden elegir; se asegura entonces que cinco millones de hombres puedan participar en las elecciones, aunque el asiento de la Revolución se localizará en París.

El individuo liberado de todas las ataduras responderá sólo a su racionalidad con el hecho científico dirigiendo sus pensamientos y sus acciones. Con el principio de volver a la naturaleza. Fue el grupo de los jacobinos el que se erigió en el resguardo de esos principios. Los clubes de jacobinos eran parte de las clases distinguidas aunque secundarias, presionando por estar en los primeros rangos: entre ellos el abogado, el cirujano. Los clubes de jacobinos no pueden vanagloriarse de ser una oficina de leyes, un laboratorio para prepararlos. Son los jacobinos una reunión de distinguidos, de letrados. La literatura francesa estaba allí en

mayoría con los escritores famosos de la época. En seguida se convierte en un gran comité de policía revolucionaria.

Como tal, publica el periódico *Boca de fierro* del círculo social de la Federación de Amigos de la Verdad, un título agresivo y que suscitaba temor. Completando su capacidad de divulgación estaban las mujeres: “¡Qué poder! Con tales auxiliares, qué necesidad hay de la prensa —decía Michelet—. ² Su palabra es un vehículo muy eficaz. Verdadera fuerza, tanto más fuerte que ella no tiene nada que perder, cede, es elástica... Dile una palabra al oído, y ella corre, va, reacciona, en el día o en la noche, en la mañana, en la cama, en la casa, en el mercado, en la tarde, delante de las puertas, por todas partes, respecto al hombre, al niño, a todos. Tres veces el hombre que se le resista”. ³

La asamblea dio por terminadas sus labores para proponer una Constitución en septiembre de 1791, de donde resultó el legislativo dividido en dos fuerzas; por una parte se colocaron los girondinos; toman su nombre del lugar de procedencia de sus directivos moderados que representan a las provincias y establecen alianza con la nobleza y el clero. Los jacobinos se identifican como la Montaña porque ocupan la parte alta del salón de sesiones, se conforman con los clubes de artesanos y de obreros de París; se expresaban a favor de la reforma social y pugnaban por el ateísmo.

El diputado Romme, de la Convención, propuso la reforma del calendario para borrar en las divisiones del tiempo las huellas del catolicismo. Una comisión fue la que propuso el cambio de calendario a partir del 22 de septiembre de 1792. Se abolieron los nombres de los santos. Las semanas eran de 10 días, que se designaron primidi, duodi, tridi, cuartidi... para acabar con los rastros religiosos. La división del año se estableció así: otoño: vendimiario, brumario, frimario; invierno: nivoso, pluvioso, ventoso; primavera: germinal, floreal, pradiar; estío: messidor, thermidor y fructidor.

Aun cuando la Convención opuso resistencia a la lucha antirreligiosa, el cierre de las iglesias comenzó en el Nivoso (noviembre-diciembre) de 1793. El 20 de noviembre de ese año, en Notre Dame, se erigió un

² Michelet, *op. cit.*, t. 1, p. 375.

³ *Idem.*

pontífice máximo de la nueva religión que instauraría el nuevo culto: el de la Razón. Se nos cuenta que la joven que representaba a la nueva diosa entró al recinto “vestida apenas con una túnica blanca que recubría una clámide flotante de color azul celeste, fue llevada al son de músicas al pie del altar; siéntase en el sitio en que poco antes los fieles veían encerrar la eucaristía. Detrás de la diosa se ostentaba una antorcha colosal que significaba la luz de la filosofía, destinada a iluminar de allí en adelante el recinto de los templos”.⁴

EL ENCUENTRO CON EL ANTICLERICALISMO

No obstante todas esas manifestaciones, el anticlericalismo surgió tiempo después. Es decir, el anticlericalismo como una ideología que moviliza y ordena ideas a través de una arquitectura relativamente coherente. Se trata de una ideología política, aunque desborda el campo de la política. Es el poder el campo de enfrentamiento entre los clericales y los anticlericales porque para ambos el objetivo último es el alma de los fieles y el espíritu de los ciudadanos.

El anticlericalismo se interesa en el orden social, en la enseñanza, en las ideas y en las normas; su historia toca igualmente a la de la cultura y la de la religión. El término *anticlerical*, contrariamente a lo que uno pueda pensar, es de aparición relativamente reciente y no se empleó durante la Revolución francesa, aunque muy probablemente sí pudo hablarse de antijesuitismo. Es en 1852 cuando aparece el concepto para sancionar lo que para los republicanos es el compromiso del clero con el poder surgido de una violación a la Constitución. Su uso se expandió a partir de 1859 por una coincidencia cargada de sentido: se trata de la irrupción de la cuestión romana o más claramente, el resurgimiento de la intervención en la vida política francesa y las intervenciones públicas del episcopado protestando contra la política italiana del gobierno imperial.

Coincide también con el caso Mortara en 1858, la historia de Edgardo (1851-1940), quien siendo un niño judío fue bautizado en secre-

⁴ Germán List Arzubide, *Prácticas de educación irreligiosa* (1933), Ediciones ¡Uníos!, México, 1999, pp. 186-187.

to en el seno de la Iglesia católica por la sirvienta y a partir de allí fue arrebatado de su familia y su educación decidida por Pío IX, quien lo envió a una institución de educación católica. El mismo Papa avaló los hechos y participó en la crianza del niño, provocando un gran escándalo en Europa, porque el objetivo fue logrado, cuando el niño creció y se hizo sacerdote.

El uso del concepto *anticlericalismo* fue imponiéndose desde que George Weil usó el término *clerical* en un sentido desfavorable desde 1848, hasta que alguien tan conocido como Victor Hugo también lo empleó, inquieto por la influencia que la Iglesia buscaba restaurar. Pero es en 1868 cuando Sainte-Beuve denunció desde la tribuna del Senado los avances del partido clerical. Después apareció la definición de *anticlerical* como quien se opone al partido clerical o como pasión anticlerical.⁵

La noción de clericalismo se aplica en efecto a las relaciones entre la fe de los individuos y su comportamiento en sociedad o todavía más, en las relaciones entre sociedad eclesial y sociedad civil. Se trata de evitar la confusión de los dos órdenes: el de lo religioso y lo civil, el de la vida privada y la vida pública.

Algo difícil de entender para la Iglesia, que se convirtió en un Estado dentro del Estado. Al lado de la constitución jerárquica de la Iglesia y su carácter monárquico, el anticlericalismo se torna en una suerte de antipapismo, y más entre el ultramontanismo se afirma en la Iglesia, el anticlericalismo encuentra motivos para alarmarse por la independencia nacional.

EL LAICISMO COMPLEMENTARIO

De la Francia republicana viene la idea de laicismo, si se quiere como contrapeso al radicalismo irreligioso. Como coincidencia, en México anticlericalismo y laicismo coinciden inicialmente en los años identificados con Benito Juárez.

⁵ René Remond, *L'anticléricisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, Francia, 1976.

Para muchos es el verdadero creador de la República y, sobre todo, el constructor de la nación porque le dio un sentido a la vida de los connacionales que se las vivían en eternas querellas sin más interés que sus ambiciones personales. Otros lo han denostado, y entre los más famosos estuvo Francisco Bulnes, quien con su libro *El verdadero Juárez*, publicado en 1904, provocó en el país una de las polémicas más importantes de la historia cultural del siglo xx, en la que participaron por la defensa renombrados personajes como Justo Sierra y escritores de todas las regiones de México.

Su vida del encierro provinciano terminó cuando Santa Anna lo hizo apresar en San Juan de Ulúa para luego exiliarlo a La Habana y Nueva Orleans. La proclamación del Plan de Ayutla le permitió regresar en 1855. Al ser declarado el general Juan Álvarez presidente de la República, Juárez fue nombrado ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Entonces el Partido Liberal inició su vasto programa de reformas, y entre las divisiones internas que llevaron a Juárez a insistir en la necesidad de crear un gobierno “del pueblo por el pueblo”.

La Ley de Administración de Justicia, que sería conocida como Ley Juárez, suscitó gran interés no por sus notables contenidos sobre la administración de la justicia, sino porque suprimía los privilegios y tribunales especiales del clero y del ejército. Comonfort, se dice que con el débil carácter que tenía, se asoció con los conservadores y logró, apoyado por varios motines, desplazar a Álvarez para erigirse en presidente.

Las pugnas por el poder continuaron, pero la Reforma ya seguía su curso. Juárez, aunque había tenido una educación religiosa al lado del padre Salanueva, a quien sirvió siendo todavía un niño salido apenas de Guelatao, y después estudió en el Seminario Pontificio, percibió la necesidad de establecer las diferencias entre el poder civil y el poder eclesiástico. A la amenaza de la pérdida de privilegios, el arzobispo de México, en un oficio dirigido a los gobernadores de la diócesis el 20 de marzo de 1857, decía “... cuando los que hicieren el juramento de la Constitución se presenten al tribunal de la penitencia, los confesores, en cumplimiento de su deber, han de exigirles previamente que se retracten del juramento que hicieron”.⁶

⁶ Todas las citas de Benito Juárez proceden de Jorge L. Tamayo, *Escritos juaristas, Obras I-IX*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1980-1986.

Por supuesto se trataba ya de una sanción clara a la Constitución proclamada el 5 de febrero de ese año. La jerarquía fue más lejos aún al declarar por boca de Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, que ni los eclesiásticos ni los fieles podían jurar la Constitución. “Y no queriendo hacernos responsables ante Dios del juramento que por falta de advertencia prestasen algunos de nuestros diocesanos, a quienes tenemos obligaciones de dar en todo la santa doctrina, disponemos que por nuestra secretaría se diga a todos los párrocos, para que lo tengan entendido y lo hagan entender a los fieles: que no es lícito firmar la Constitución.”

Juárez era ya parte del corazón de la política que latía en México y aún tuvo que soportar varios avatares, como otro encarcelamiento, cuando, después de promulgar Félix María Zuloaga el Plan de Tacubaya, Comonfort se convirtió en dictador y él de nuevo fue encarcelado pero para salir con honor de la prisión y ser declarado presidente por una coalición de estados de acuerdo con la Constitución. Estableció su gobierno en Guanajuato, después en Guadalajara, luego se trasladó a Manzanillo y se embarcó rumbo a Panamá para regresar a México. Se estableció en Guanajuato y en 1858 fue reconocido presidente de la República por todos los estados; sin embargo su gobierno tiene que ser itinerante para sortear a las diferentes facciones, va a Guadalajara, a Veracruz, porque las fuerzas constitucionales estaban dispersas por todo el territorio, pero finalmente el 11 de enero de 1861 entró en la ciudad de México después de que fueran derrotadas las fuerzas de Miramón por el ejército liberal.

La promulgación de leyes inspiradas por Lerdo de Tejada y por Ocampo suscitó la reacción del clero, aliado con los conservadores, unidos para reanimar la lucha e impedir las realizaciones del gobierno de Juárez, que enarbolaba la bandera de la Constitución de 1857.

Es importante que aun habiendo estudiado en un seminario y educado como católico, no tenía empacho en esgrimir las siguientes ideas con el fin de que los ciudadanos enterraran a sus muertos en los cementerios civiles:

Todos los pueblos que viven contentos con sus preocupaciones religiosas, oponen fuerte resistencia a la Reforma, aunque ésta sea conforme al dogma cristiano y a la convivencia social. Lo que en ellos fue una vez

obra de la necesidad o efecto de la ignorancia, después lo reputan como una verdad que les parece indisputable; y cuando los encargados de ilustrarlos olvidan este deber y fomentan directa o indirectamente el error, arraigan más y más la preocupación y hacen que para destruirla sea necesario un esfuerzo extraordinario.

Los conservadores, sin embargo, no aceptaron su desplazamiento de la vida política, y en asociación con la jerarquía eclesiástica creyeron encontrar en un príncipe extranjero la posibilidad de volver a ganar antiguas posiciones. La primera incursión del ejército francés, fundamentada en un adeudo de México con Inglaterra y Francia, trajo más triunfos a los valores que el régimen juarista enarbolaba. El 5 de mayo de 1862 en Puebla el ejército constitucionalista, con el mando de militares como Ignacio Zaragoza y Porfirio Díaz, derrotó a ejércitos disciplinados y mejor pertrechados. Pero sólo un año se pudo mantener esa situación porque los franceses volvieron a posesionarse de esa estratégica ciudad.

Desde 1861 un grupo de conservadores mexicanos había visitado a Maximiliano, de la casa de los Habsburgo, para ofrecerle la corona de México. Después de varias negociaciones con Francia y con el Imperio austrohúngaro, incluido el compromiso familiar por el que renunciaba a sus derechos sobre el trono de su familia y a la corona griega, aceptó la encomienda el 10 de abril de 1864. Creyó contar con el apoyo de Napoleón III de Francia, quien había enviado tropas a México. Maximiliano y su esposa desembarcaron en el puerto de Veracruz el 28 de mayo de 1864 y el 12 de junio entraron en la ciudad de México.

Los republicanos liberales, encabezados por Benito Juárez, le opusieron una resistencia sin cuartel, logrando poner en jaque a las fuerzas del Imperio hasta que Napoleón retiró su ejército, permaneciendo solamente la guardia de Maximiliano, que no pudo hacerles frente. Maximiliano fue aprehendido en Querétaro, junto con Miguel Miramón y Tomás Mejía, y fueron fusilados en el Cerro de las Campanas el 19 de julio de 1867, desoyendo llamadas de clemencia de figuras tan prestigiadas como el mismo Victor Hugo.

De nuevo la intentona de crear un segundo imperio le dio mayor fuerza a la propuesta juarista y frente a la invasión el pueblo se aglutinó en su entorno, creando una considerable fuerza. La Nación estaba sal-

vada y salía más fortalecida, como se demostraría en los años siguientes, que al fin garantizaban un periodo de estabilidad.

Lograr el consenso no fue tarea fácil porque el costo social, político y económico fue alto, pero Juárez salió airoso y constituyó un gobierno respetable no sólo en México sino en el extranjero, incluidas las grandes potencias, que tuvieron que aceptar el precio de la muerte del príncipe extranjero.

La República establecía también la tradición del buen gobierno y en varios discursos Juárez señaló sus propósitos en ese sentido: “Al gobierno cumple cuidar que los caudales públicos sean manejados con pureza y que no se inviertan en objetos que la ley no haya señalado”. El gobierno deberá redoblar “su vigilancia en el cuidado del tesoro que se le ha confiado, se abstendrá de tocarlo para objetos que la ley no haya señalado y el resultado será que los caudales públicos se administren con pureza”.

Un hecho sin precedentes fue el restar al clero su influencia en la vida civil e insistir en la necesidad de mantener separadas las esferas entre lo público y lo privado. Con ese fin la enseñanza laica se convirtió en uno de los propósitos que debían contribuir a la formación de los mexicanos, y algo fundamental es que nunca la concibió como panacea de superación económica, como se entendería a partir del Porfiriato. Juárez y los liberales se propusieron cortar el exclusivismo de la enseñanza del clero, pero él mismo argumentaba: “El deseo de saber y de ilustrarse es innato en el corazón del hombre. Quiténsele las trabas que la miseria y el despotismo le oponen, y él se ilustrará naturalmente, aun cuando no se le dé una protección directa”.

La Iglesia católica, como es obvio, debía su descrédito al clero que fácilmente tomaba partido por los poderosos. Eso llevó a la confusión para distinguir entre lo evangélico y la actuación terrenal del clero. Éste actuaba como intelectual tradicional, según la definición de Antonio Gramsci y la institución destinaba poca atención a la feligresía.

REVOLUCIÓN

Según la tradición filosófica o política a la que se recurre, *revolución* es un concepto que puede tener varios matices, pero en el fondo no es sino el acontecer de “[...] profundos cambios en las relaciones políticas,

en el ordenamiento jurídico constitucional y en la esfera económica”.⁷ Por ello resulta paradójico hablar de la revolución en la actualidad, cuando parece tratarse de una palabra confinada al olvido y apenas rescatada en un sentido celebratorio para reconciliar a los vivos con los muertos.

Con la Revolución cubana se replanteó ese camino para los países llamados del Tercer Mundo, y la producción teórica del momento la utilizó como uno de sus paradigmas. Sus ecos se escucharon aun en los movimientos estudiantiles de los años sesenta y en los de liberación nacional de países latinoamericanos, africanos y asiáticos. En la siguiente década, la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci, coincidente con la acción de los partidos socialdemócratas y con la revisión del marxismo y del leninismo, permitió caracterizar académicamente a la revolución como la capacidad de una clase en potencia revolucionaria para hacer consciente sus necesidades, para generar un proyecto de sociedad, una concepción del mundo que cuestione la visión de la clase en el poder y posibilite que la sociedad, en su conjunto, vuelque sus capacidades creadoras.

La discusión de entonces no se orientaba en forma exclusiva a la caracterización de una revolución proletaria, aunque había de considerársela por las condiciones propias de los países pobres, sumidos en la órbita de un imperialismo rapaz en acuerdo con las burguesías locales. Sin embargo, la crisis económica mundial coincidió con la debacle de los valores y de las ideas prevalecientes. Se hizo la crítica al socialismo “realmente existente”, las izquierdas revaloraron los principios del parlamentarismo, y el concepto de revolución —incluso socialista— resultó con claridad afectado. Lo novedoso del gobierno fue que la Unidad Popular en Chile no resistió el embate del conservadurismo, que ganaba terreno en Europa y Estados Unidos. Y más tarde, en Nicaragua, la caída del dictador por la acción de los sandinistas fue conceptualizada por los medios de información como “ofensiva” o “insurgencia”. El concepto de revolución se había devaluado, además, por los excesos del poder en los países socialistas. De allí al reformismo no había sino un paso, reforzado por las corrientes parlamentaristas que estaban marcando un nuevo rumbo en Europa. Se desembocó así en una transición que podría enunciarse de la Revolución a la Reforma.

⁷ N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1985.

Por eso, el discurso prevaleciente es el de la modernización política; es decir, de las representaciones, de las organizaciones y de las acciones. La perspectiva es la legitimización del poder, rescatando la democracia —desprovista, hasta cierto punto, de su valoración burguesa—, pero sin revolucionar, sin violentar, pese a lo inaceptable de las desigualdades sociales prevalecientes. Se recurre a la democracia política, pero no se puede dar cumplimiento a la democracia social. El objetivo de las revoluciones sólo está resuelto parcialmente.

No obstante, la revolución se festeja y el clímax lo dio el segundo centenario de la Revolución francesa en 1989. En ese ambiente festivo y restaurador, la cultura revolucionaria a la que dio origen apareció confinada al pasado, formando parte del museo de las antigüedades y desvinculada de los aportes del marxismo del siglo XIX y del XX. Fue por ello fundamentalmente la democracia, el contenido genérico de la sociedad burguesa, lo más rescatable de esa celebración.

En palabras de François Furet —considerado el “sacerdote” de dicha celebración— “Francia es ese país que se inventa por medio de la Revolución, la cultura democrática, y que revela al mundo una de las conciencias fundamentales de la acción histórica”.⁸ Es esa incidencia la que va a extenderse a otras revoluciones, incluso la rusa y la mexicana, es su acepción cultural más amplia la que define a la democracia vinculada a la libertad y a la igualdad, es decir, a la creación de un hombre nuevo opuesto a los antiguos privilegios y consciente de la creación de una sociedad de hombres libres, de ciudadanos.

La revolución es, ante todo, un cambio cultural que afecta al conjunto de la sociedad; es, además, la realización de un proyecto colectivo que reestructura las relaciones sociales y económicas en el marco de una nación y acepta la dirección de un Estado que se articula en el transcurso del movimiento. Sin embargo, y siguiendo a Antonio Gramsci, esa revolución puede ser pasiva si no revoluciona las superestructuras y no instaura un nuevo aparato de hegemonía en el transcurso de un movimiento de largo alcance.

Gramsci teorizó desde la perspectiva del análisis concreto de la Revolución francesa y concluyó que los jacobinos no se conformaron con

⁸ François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1988.

hacer de la burguesía una clase dominante, sino que crearon el Estado burgués, hicieron de la burguesa la clase social dirigente y hegemónica; dieron así al Estado una base permanente, y crearon la unidad compacta de la nación francesa moderna.

EL JACOBINISMO ORIGINAL

En uno de sus primeros escritos, Antonio Gramsci decía: “La historia necesita tanto de mártires y derrotados como de triunfadores. Se nutre de la sangre de los héroes y del sacrificio de las multitudes”.⁹ Su referente empírico era, entonces, la Revolución francesa, a la que casi al mismo tiempo Lenin tomaba como ejemplo histórico necesario para entender la revolución que él mismo emprendió. El teórico italiano aludía así a los maximalistas rusos: “Muchos burgueses imprecaban aún al jacobinismo francés de la Gran Revolución y no se han convencido todavía de que sin aquellas monstruosas injusticias, sin aquella sangre, incluso inocente, ellos serían aún siervos y sus mujeres, antes de serlo, habrían pagado el derecho de pernada a los señores feudales”.¹⁰ En tiempos de la revolución se decía una consigna que prevalece: no se puede hacer bien la guerra sin entusiasmo.

En ese radicalismo vehemente de los primeros años, Gramsci igualaba a los jacobinos con los bolcheviques, porque tratan a la historia “[...] como la revelación de la verdad absoluta, que se realiza porque cierto número de ciudadanos de buena voluntad se ha puesto de acuerdo, porque han jurado llevar el pensamiento a la realidad”.¹¹

La misma idea, aunque no tan radicalizada, se ha mantenido y la historiografía actual considera todavía que: “En poco tiempo, en 1793, los jacobinos se convirtieron en lo que la Revolución francesa tuvo de más parecido a un partido político, monopolizando ese poder fundamental de decidir quién era el amigo y quién el enemigo”.¹² Aquí, el “sa-

⁹ Antonio Gramsci, “Wilson y los maximalistas rusos”, *El grido del Popolo*, 2 de marzo de 1918.

¹⁰ Antonio Gramsci, “La política del ‘If’”, *El grido del Popolo*, 29 de junio de 1918.

¹¹ Francois Furet, “El club de los jacobinos”, *Nexos*, junio de 1989.

¹² Francisco J. Múgica, *Las causas sociales de la reforma constitucionalista*, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1936, p. 23.

cerdote” del bicentenario, Francois Furet, coincide con la tradición del marxismo-leninismo sobre la necesaria conducción del proceso histórico por un partido que asegure la hegemonía.

En esa capacidad de diferenciar entre el amigo y el enemigo se encuentra una de las aportaciones más claramente aplicables a la comprensión de la Revolución mexicana, cuyo momento fundador se extiende desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando se habló de limitar los privilegios de la Iglesia y el programa reformista tuvo sus efectos en la organización política nacional. La Constitución de 1857 dejaba como antecedentes de enorme importancia la separación definitiva de la Iglesia y el Estado, fundamentada en las libertades, entre las que destacaban la religiosa y la de enseñanza.

El jacobinismo mexicano encontró su origen en la convulsión de la segunda mitad del siglo XIX y en los hombres de la Reforma. Pero fueron los revolucionarios constitucionalistas, designados jacobinos por el radicalismo de sus posiciones, quienes lo aplicarían. Ese grupo definió abiertamente su pretensión de ahondar la brecha entre la Iglesia y el Estado, para evitar que la primera interviniera en la organización de la nueva sociedad y se erigiera en un poder capaz de disputar el Estado.

La influencia de la cultura francesa en México se tradujo en la enseñanza del positivismo de Augusto Comte, difundido por los científicos. La generación que creció bajo ese sistema de ideas fue una “generación desposeída” y “amargada”, por lo cual tenía que ser “revolucionaria”, según la caracterización de Francisco J. Múgica:

Los que nacimos entonces [durante el porfiriato] a la vida de nuestro país, nos encontramos con una situación de transición con las ideas del liberalismo clásico. Los ideales intransigentes de quienes habían definido y hecho la Reforma, habían sido sucedidos por las ideas de conciliación con el clericalismo, que vinieron a establecer una transacción, un *modus vivendi* que destruyó las aspiraciones del pueblo, que cegó toda aspiración individual, que detuvo todo progreso del país y consiguió para una sola clase social una situación privilegiada que duró hasta el año de 1910.¹³

¹³ Héctor Fix Zamudio, *De las garantías constitucionales. Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos comentada*, UNAM, México, 1985.

Hasta cierto punto, Francisco I. Madero coincidió con esa apreciación, preocupado por la necesidad de libertades, como la ola que invadió Europa después de la Revolución francesa. Su posición conciliadora, sin embargo, condujo al cuartelazo como el primer gran tropiezo de la revolución que se iniciaba. Las consecuencias de su acción reforzaron las tendencias jacobinas y el principio, levantado por el obregonismo, de que el poder no se comparte.

El jacobinismo a la mexicana representará a la corriente política más activa de la Revolución, creadora del nuevo Estado e instigadora de la nueva ideología. Su concepción del poder fue definitivamente moderna en la medida que buscó la hegemonía y orientó la política en una sola dirección unificadora y centralista de un país fraccionado por los diferentes poderes que se disputaban al país, incapaz de otorgar las bases programáticas necesarias para el tránsito que se iniciaba.

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN

La Revolución francesa dio al ciudadano una identidad desconocida hasta entonces; su acta de nacimiento fue la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Su influencia será notable en las cartas constitucionales que han regido en diferentes países y, en particular, las de la nación mexicana, con una orientación iusnaturalista. La de Cádiz, en su artículo cuarto, la obliga a “[...] conservar y proteger por leyes sabias y justas, la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que le componen”. Dos años más tarde, en 1814, la de Apatzingán dispuso: “La felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad. La íntegra conservación de estos derechos es el objeto de la institución de los gobiernos y el único fin de las asociaciones políticas”.¹⁴

Es el hombre, gozando de todos sus derechos en libertad, el fundamento de una doctrina que prevaleció en las constituciones de la Repú-

¹⁴ Antonio Manero, *El antiguo régimen y la Revolución*, Tipografía y Litografía La Europea, México, 1911.

blica mexicana y que la de 1917 asumió. Ese proceso tendría consecuencias específicas en México para entender los cambios que se estructuraban, primero en la aplicación del programa liberal de Díaz, y luego, en la caída y crítica al antiguo régimen, porque si los franceses lo habían tenido, ¿por qué nosotros no? Como dato curioso puede señalarse que de 1911 data el libro de Antonio Manero, *El antiguo régimen y la Revolución*.¹⁵

Lo más importante para los revolucionarios era, entonces, hacer efectiva la separación entre la Iglesia y el Estado, así como poner en práctica una verdadera enseñanza laica. Se trataba, desde luego, de cortar de tajo las ideas retardatarias y todos los lastres que se opusieran a la formación de la nueva sociedad revolucionaria. La regeneración del ciudadano pasaba necesariamente por la escuela. El control de la educación que el Estado hizo obligatoria en su nivel básico desde que Juárez asumió el poder, se constituyó en uno de los puntos esenciales de esa discusión, porque para crear una nación se debía aspirar a la unidad, la cual resultaba inviable con la contradicción de una Iglesia que pretendía formar a los jóvenes en los principios del conservadurismo, y un Estado que buscaba hacerlo con las bases del liberalismo.

Jesús Muñoz publicó en *El Hijo del Ahuizote*, el 21 de noviembre de 1901, los 10 mandamientos de las Leyes de Reforma, entre los que destacaban: “2°. No protestarás en vano las Leyes de Reforma”, “6°. Tomarás familia para no seguir el mal ejemplo de papas, cardenales, obispos y demás frailes...”¹⁶ Se borraba la línea fronteriza entre laicismo y anticlericalismo.

Cuando la Revolución de 1910 abrió de nuevo la posibilidad de discutir la educación, en el Constituyente de Querétaro se enfrentaron dos posiciones: la de los liberales de filiación carrancista y la de su desprendimiento, que al término del congreso serían identificados como jacobinos.¹⁷ El proyecto de reforma de la educación, expuesto por los pri-

¹⁵ Héctor Fix Zamudio, *op. cit.*

¹⁶ Carlos Monsiváis, *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, Debate, México, 2006, p. 331.

¹⁷ Luis Barrón, en *Carranza. El último reformista porfiriano*, Tusquets, México, 2009, afirma que tales bloques no existieron en el Constituyente de Querétaro, pero varios autores han hecho alusión a ellos. En todo caso hubo propuestas educativas más radicales que se pusieron en práctica.

meros, consideraba el término laico en su acepción de neutralidad, mientras que para los segundos el artículo tercero tendría que adquirir un sentido más agresivo para evitar que la educación fuera puntal de la influencia de la Iglesia en la sociedad. Su contenido fue radicalizándose a partir de entonces hasta llegar a 1934, en que, de acuerdo con una iniciativa del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Nacional Revolucionario la educación se definió como socialista “[...] en sus orientaciones y tendencias; la cultura que ella proporcione estará basada en las doctrinas del socialismo científico y capacitará a los educandos para realizar la socialización de los medios de producción económica. Deberá, además, combatir los prejuicios y dogmatismos religiosos”.¹⁸

El Estado mexicano había ganado la partida, fundamentado en un racionalismo acorde con los principios divulgados por la Revolución francesa: “Un pueblo ilustrado es un pueblo libre”. La consigna del barón de Condorcet, de difundir las luces para desaparecer el poder, prevaleció. La sociedad, en un profundo proceso de secularización, todavía se enfrentaría a varias disyuntivas cuando, en 1926, la nación se desgarró en cuando menos dos posiciones sin equilibrio posible. Esa secuela de la Revolución fue el intento de restauración más acabado para volver a una situación prerrevolucionaria, e incluso anterior a los principios que la Reforma había defendido medio siglo atrás.

Durante el periodo conocido como la Cristiada se reforzaron esas configuraciones ideológicas heredadas de la Revolución francesa, incluso las referidas a su periodo del terror. Si al general Álvaro Obregón se le acusó de permitir a sus tropas saquear iglesias y conventos, para después dejar usar los objetos sacros como arneses de la caballada, al general Plutarco Elías Calles se le vio como el promotor de las burlas del clero y, por lo tanto, de la Iglesia. Incluso se decía que fueron pintados murales, como el que describe Graham Greene en *El poder y la gloria*,¹⁹ donde en Tabasco se hacía aparecer al clero en actitudes lúdicas frente a imágenes religiosas. No obstante, la Sorbona de París conserva ejemplos de la depreciación del clero: asnos con mitra de obispos vestidos con casulla sacerdotal y la multitud que celebra lo que no es sino la caída de uno más

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Graham Greene, *La puissance et la gloire* (traducción de Marcelle Sibar), Robert Laffont, París, 1948.

de los poderes del antiguo régimen. Surgió así la espontaneidad de un pueblo ideologizado por la cultura secular, cómplice del mito del poderío de la Iglesia católica, pero que finalmente aceptaría la consigna que el Estado imponía: el poder no se comparte.

Con el tiempo prevaleció la separación jurídica pero el grueso de la población se mantuvo católica o, en un sentido más amplio, creyente. Curiosamente eso aconteció tanto en Francia como en México, aunque éste acató las enseñanzas de la Revolución. Si el siglo XVIII creó esa Revolución y el XIX instituyó la República, en el XX ese círculo se cerró con el mantenimiento del laicismo aun con la presión de manifestaciones religiosas de diferente signo que buscan prevalecer.

LOS IMPACTOS

Con la Revolución francesa la identidad de una sociedad alcanza e incluso aspira a la trascendencia, a la inmortalidad. Se diseña, por ejemplo, un nuevo calendario; ¿no se trata, acaso, de una ruptura histórica como la del nacimiento de Cristo o el descubrimiento de América? Por eso los revolucionarios cambiaron no sólo los nombres de los pueblos y de las calles sino los de los nuevos ciudadanos. Costumbre que también se adoptaría en México: la calle de San Francisco es nombrada Francisco I. Madero, y Francisco Villa se encargó personalmente de colocar el nuevo letrero para enaltecer al presidente mártir; Corpus Christi no podía adquirir nombre más antagónico que el de Benito Juárez; San Juan Bautista, la capital de Tabasco, recobró su antigua designación de Villahermosa. En ese estado, las festividades religiosas fueron cambiadas por ferias agrícolas-ganaderas, de tal forma que la Semana Mayor fue el tiempo designado para celebrar la feria regional más importante.

Francia y México identificaron un antiguo régimen antes que su Revolución. Tuvieron que enfrentarse con un siglo de diferencia a la necesidad de una centralización político-administrativa por razones distintas, aunque en esencia se trataba del ejercicio del poder. Las regiones, por su desarrollo, por su pasado cultural y por otras razones, contuvieron varias revoluciones. En Francia surgió en París, en el centro más

desarrollado en términos urbanos y corazón de la monarquía. En México vino del norte y fue apoyada por la sociedad rural. Se originó en la oposición a la dictadura, que mostraba demasiadas fisuras, y luego por la intransigencia de un grupo incapaz de responder con lealtad, y casi inmediatamente surgió la identificación de un grupo para llevar adelante el programa revolucionario y evitar los intentos de restauración.

Ambas revoluciones expresan la ruptura con el orden previo; con el tiempo las dos restañan las heridas, y con un sentido contrario a las ideas que les dieron nacimiento identificaron, por medio de la larga duración, un hilo conductor que les permite con el continuismo hacer de varias historias una sola historia. Los intereses de los campesinos y de los obreros coincidieron con un proyecto de la burguesía en Francia; en México, las clases subalternas aportaron la materia prima para el desarrollo capitalista que los menos disfrutaron. En uno como en otro, aunque con dos sistemas políticos definidos como centralista y federal, respectivamente, se privilegió en la práctica el Estado unitario. En Francia, desde luego, hubo un mayor equilibrio regional que en México y, no obstante, tuvo serias disidencias.

La historia oficial en ambos casos desvirtuó e hizo “ojo de hormiga” algunos de sus pasajes y de sus personajes, no tan fácilmente conciliables con una versión global y única. En esto, México se adelantó cuando pudo conciliar las figuras de Villa y de Zapata con sus adversarios Carranza y Obregón; aunque no sucedió lo mismo con Bernardo Reyes o alguno de los numerosos “héroes” locales cuyas posturas resultan “incorrectas” en la historia oficial. En Francia, el asunto parece más reciente y las insustituibles figuras de Robespierre y Danton —empañadas por los breves años de terror— dejan el sitio a Condorcet y a Sieyès, sin duda menos radicales. El *Diccionario crítico de la Revolución francesa*, coordinada por Francois Furet y Mona Ozouf,²⁰ no tiene, en el capítulo de los actores, entrada para el terrible, pero real, Saint-Just, y lo que parecería un olvido involuntario parece no serlo cuando el concepto de capitalismo tampoco aparece, como bien lo ha hecho notar Francois Dosse.

²⁰ Publicado por Flammarion, París, 1988.

LA PRÁCTICA DEL ANTICLERICALISMO

Contra el catecismo tradicional divulgado en Francia, surgió en 1913 *El catecismo anticlerical* que, entre otros puntos, comprende éstos, cuyos contenidos vale la pena reproducir:

Capítulo preliminar

Pregunta: ¿Es usted cristiano?

Respuesta: No, soy librepensador

P: ¿Qué es un librepensador?

R: Es el que no cree y no admite sino la autoridad de la ciencia

P: ¿Qué es la ciencia?

R: La ciencia es el conjunto de conocimientos humanos verdaderos

P: ¿A qué le llama conocimientos verdaderos?

R: Aquellos que han sido y siempre pueden ser controlados por el cálculo

P: ¿Cómo se adquieren los conocimientos verdaderos?

R: Se adquieren instruyéndose, es decir frecuentando la escuela neutra y poniendo toda la inteligencia en los libros de física, de química y de historia natural

Capítulo I: El mundo

P: ¿Sólo Dios tiene el poder de crear y destruir?

R: No creo en Dios

P: ¿Por qué?

R: Porque para creer en Dios es necesario situar en el tiempo y en el espacio lo que es material, es decir aquello que no es Dios

P: ¿Los cristianos no hacen inmaterial a Dios?

R: Imposible, y la prueba es que ellos dicen que los malos serán privados de la vida de Dios, en tanto que los buenos serán sentados a la diestra...

El apartado sobre la familia es muy importante por sus implicaciones escolares:

Capítulo VIII: La familia

P: ¿Quiere usted a sus hijos?

R: Amo a mis hijos como a mí mismo

P: ¿Cómo los educa?

R: Los educo según el método racional

P: ¿A qué puede uno oponer el método racional?

R: Puede oponerse al método autoritario preconizado por la Iglesia

P: ¿Cuáles son los principios fundamentales del método tradicional?

R: Los principios fundamentales del método racional son: 1] en lo que concierne a la instrucción: verificación y pasar de lo simple a lo complejo; 2] en lo concerniente a la educación: sensibilidad y amor

P: ¿Tendrá usted a sus hijos alejados de toda religión?

R: Sí, hasta que cumplan 16 años. Leerán obras relativas a las religiones y, después de discutir las conmigo, tomarán la religión que ellos decidan o ninguna.²¹

Se buscaba, por lo tanto, la capacidad de discernir cómo defender la libertad de conciencia. El anticlericalismo mexicano, haciendo a un lado sus exageraciones, buscó los mismos objetivos.

Los racionalistas impusieron en el sureste la educación que llamaron precisamente racionalista y, como en otros momentos los franceses, los tabasqueños hablaron también de las mentiras de la Iglesia. Su lucha contra el clero fue atroz, ya con la herencia del *xix* francés más que de la Revolución francesa. Así, aunque ésta instauró el molde radical y la necesidad de implantar el iluminismo para contrarrestar el idealismo, el anticlericalismo como tal se afianzó posteriormente. La disputa era por quién debía dirigir la educación de los jóvenes. México conoció los excesos de los Camisas Rojas —el bloque de jóvenes revolucionarios que se formó en Tabasco bajo la égida de Tomás Garrido Canabal—, con un bagaje cultural anticlerical y racionalista. Sus acciones, de enorme impacto social, sobre todo fuera del contexto de Tabasco, las exageró la prensa conservadora. Pero a fin de cuentas su sello fue la intolerancia porque no era la libertad el motivo de su defensa sino la imposición de sus normas.

Puede decirse que la inspiración del autor provino de los programas educativos de la Escuela Racionalista de origen anarquista catalán

²¹ René Remond, *op. cit.*, pp. 215-216.

como fueron aplicados en Tabasco, donde el anticlericalismo y la enseñanza irreligiosa alcanzaron su grado más alto, seguidos por otros estados del sureste, como Veracruz y Yucatán. Mucho de lo acontecido en ese estado parecía tomado de las enseñanzas de los enciclopedistas franceses, aunque con una aplicación de la forma más elemental.

En México como en Francia también se escribió un catecismo para oponerse a la fe. Fue Germán List Arzubide, del grupo de los estridentistas, quien en 1933 como inspector de las escuelas primarias de la SEP publicó *Práctica de educación irreligiosa*, sin duda con los ecos del catecismo francés. Después de las consabidas declaraciones antirreligiosas y anticlericales, el libro comenzaba con las lecciones para los niños menores de 10 años. El maestro, decía:

debe, en primer lugar, hacer que toda enseñanza que se relacione con la cuestión religiosa descansa solamente sobre pruebas absolutas que no dejen lugar a la duda, para que el niño no pueda ser imbuido en la idea de que la escuela miente o se equivoca. Aun en aquellos temas como el origen del universo, por ejemplo, que todavía es impreciso para la ciencia, es necesario hacerles comprender que el hombre está en los primeros peldaños del conocimiento...²²

Para él había que despojar al niño de las mentiras que trae de su casa o del medio ambiente porque es importante “Que los niños adviertan cómo, gracias a los progresos de la ciencia, lo que antes se consideraba un castigo de Dios, hoy se puede contener y vencer...”²³

Nótese, de acuerdo con las ideas de los jacobinos, la importancia de la divulgación, cuando List Arzubide propone que “Los niños de los años superiores deben fundar los círculos antirreligiosos y hacer propaganda entre los niños de los años inferiores... para que se afilien a estos círculos...”²⁴ Después venían 10 lecciones con sus prácticas: El sol entre los primitivos, El sol en el antiguo Egipto, Las leyendas religiosas comparadas con los fenómenos de la naturaleza, Las semejanzas de las leyendas religiosas por los mismos orígenes naturales, así hasta la nove-

²² Germán List Arzubide, *op. cit.*, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 85.

na lección: Las fiestas católicas y su comparación con las religiones paganas, y proponía, como ejemplo: “El mismo día que la Iglesia celebra su festividad, hágase a los alumnos un relato de cuál era la costumbre del paganismo al celebrar tales fechas y, de ser posible, entéreseles de la raíz del culto natural que lo creó. Como por ejemplo, al celebrar la Pascua, el Pentecostés, la huida de Egipto, el nacimiento de Cristo”.²⁵

PARA CERRAR

Durante los momentos de la historia de México, de la Reforma a la Revolución, y de ésta a la posrevolución y a la época actual, el laicismo ha generado grandes confusiones de las que no ha resultado fácil desprenderse por el uso exagerado de anticlericalismo. El Estado mexicano que surgió en el siglo XIX prefirió mantenerse alejado y limitar la acción del clero que desde luego debilitaba a la Iglesia. No obstante, ésta fue ganando terreno en la medida que la feligresía no aceptaba o no entendía la puesta en práctica de un precepto que reguló la relación original entre las esferas de poder.

Del Estado juarista al callista la intención clara fue la de mantener separadas las dos esferas de poder para que desde la política se normara la vida pública y desde la religión la privada. Con sus particularidades, ambos fueron jacobinos. No parecía exagerado delimitar las acciones en un territorio donde la Iglesia católica había alcanzado semejante poder, lo cual si se duda de su veracidad, de cualquier forma resultaba una ideología movilizadora. Esta delimitación fue pivote importante del desarrollo social e incluso cultural de México en la medida que auspició el proceso de secularización. Sería prácticamente imposible entender nuestro país sin la dinámica de la sociedad que llevó a un cambio de mentalidades que influyó tanto en la vida familiar como en la educación.

Así, fue quedando claro que la religiosidad era un hecho privado y que la Iglesia católica debía permanecer alejada de la vida política. El proceso costó mucho en vidas y la Cristiada (1926-1929) fue la prueba irrefutable de las dificultades de la convivencia, máxime cuando la tra-

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

dición de la Iglesia romana buscaba la cooperación entre ambas esferas, como insistieron los papas Gregorio XVI y León XIII hasta desembocar en el Concilio Vaticano II, cuando en 1965 sostuvo que tanto la Iglesia como la comunidad política podrían cumplir mejor sus funciones si era más sana la cooperación.

Sorprendida por la modernización de México, la Iglesia católica reaccionó frente a las nuevas manifestaciones culturales, el cambio en los sistemas de valores y en la normatividad de la vida cotidiana, y su primera preocupación fue el cine. Ideó algo semejante al *Índice* de los libros prohibidos, para buscar evitar la influencia perniciosa del cine —el medio más influyente en la formación de una nueva moral— en los hogares cristianos, antes del uso intensivo de la televisión. Para ello contó con la Legión Mexicana de la Decencia, que elaboró un *Catálogo de los espectáculos censurados por la Legión Mexicana de la Decencia de 1931 a 1958*²⁶ con la venia de un asesor episcopal. La idea era evitar que las buenas conciencias se expusieran ante las ideas contrarias a la idiosincracia más conservadora. Aun los personajes más admirados del cine pudieron ser afectados; así, difícilmente el público mexicano podía ver una película de Dolores del Río porque, por ejemplo, *María Candelaria* y *Flor Silvestre* fueron calificadas como B-2, es decir que podían ser vistas por "... mayores con inconvenientes..." debido a que "... las manifestaciones amorosas son de tal naturaleza que no inquieten seriamente a los adolescentes..."²⁷ Contrariamente a lo que podría pensarse desde nuestro tiempo, Dolores no tuvo mucha suerte con la Iglesia porque la mayoría de las películas que filmó fueron catalogadas como prohibidas, por ejemplo *Volando a Río* y *La malquerida* tuvieron calificación C-2, porque se hacen "... con complacencia, exposiciones de los vicios, de los crímenes o de la vida irregular..."

Igual suerte corría María Félix con la misma calificación para *Doña Bárbara*, *Doña Diabla* y *French-Can-Can*. A Pedro Infante no le iba peor con *Ustedes los ricos*, clasificada con C-1; desaconsejable porque

... Se colocan en esta categoría las películas que pueden ser nocivas para la generalidad de los adultos, ya sea a causa de su tendencia o ideas

²⁶ Sin editorial y sin fecha de publicación, aunque la carta de aprobación del asesor episcopal está fechada el 20 de marzo de 1959.

²⁷ *Idem*.

falsas, ya sea a causa de elementos netamente contrarios a la moral, o ya sea también por razones de su ambiente deprimente y malsano. La impresión de conjunto es peligrosa, aunque no sea verdaderamente nociva y aunque esté atenuada por su carácter histórico o un desarrollo humorístico. Las películas de este género no pueden menos que ejercer una perniciosa influencia sobre el conjunto de los espectadores y por lo tanto influir en el ambiente espiritual y moral de la sociedad...²⁸

Para entonces se estaba ya en el ambiente mexicano de “Cristianismo Sí, Comunismo No”, engomados que aparecen pegados en las ventanas y puertas de las casas, que también exhibían la leyenda: “Este hogar es católico”. Es el momento de la recuperación de la Iglesia católica, que vuelve por los antiguos fueros perdidos durante la secuela de los gobiernos posrevolucionarios. La moralina que se trata de imponer no coincide con esos tiempos de secularización que después de la segunda Guerra Mundial aceptan los nuevos arreglos matrimoniales, y ya en los sesenta se consigue el libro de texto gratuito que, pese a las manifestaciones en contra de la Unión de Padres de Familia, heredera de la Liga de la Decencia, pretendió frenar una enseñanza más próxima a la verdad que puede constatar la ciencia. Como en tiempos de Narciso Bassols, que desde la Secretaría de Educación pública pretendió introducir libros de higiene, que la añeja moral asimiló con un manual de educación sexual y que a Bassols le valió su salida del ministerio en 1934, para 1958 y 1960 con dificultad se concebía una enseñanza que no fuese orientada por la moral difundida por Iglesia católica.

En el contexto actual de México no está de más recordar nuestra historia, sobre todo porque los costos fueron elevados. Juárez fue religioso por su formación, pero demostró que si bien la religiosidad era componente de los valores de los mexicanos, también era saludable la administración laica despojada de la influencia de la Iglesia católica; ahora se podría añadir: y de otras Iglesias.

Una nueva constatación se ha establecido ahora, de nuevo, con estrechos vínculos con el pensamiento francés, cuando René Rémond afirma: “La religión es eminentemente política y la política es esencial-

²⁸ *Idem.*

mente una cuestión religiosa... Una religión de nuestros tiempos debe ser política... uno no debe identificar la religión con la Iglesia, ni la política con el Estado”.²⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Barrón, Luis, *Carranza. El último reformista porfiriano*, Tusquets, México, 2009.
- Bobbio, Norberto, y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1985.
- Fix Zamudio, Héctor, *De las garantías constitucionales, Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos comentada*, UNAM, México, 1985.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1988.
- , “El club de los jacobinos”, *Nexos*, junio de 1989.
- Gramsci, Antonio, “Wilson y los maximalistas rusos”, *Il grido del Popolo*, 2 de marzo de 1918.
- , “La politica del ‘If’”, *Il grido del Popolo*, 29 de junio de 1918.
- Greene, Graham, *La puissance et la gloire* (traducción de Marcelle Sibar), Robert Laffont, París, 1948.
- List Arzubide, Germán, *Prácticas de educación irreligiosa (1933)*, Ediciones ¡Uníos!, México, 1999.
- Manero, Antonio, *El antiguo régimen y la Revolución*, Tipografía y Litografía La Europea, México, 1911.
- Merkel, Peter H., y Ninian Smart (eds.), *Religion and Politics in the Modern World*, New York University Press, Nueva York y Londres, 1985.
- Mettra, Claude, “Présentation”, Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Éditions Robert Laffont, París, 1979.
- Monsiváis, Carlos, *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, Debate, México, 2006.
- Múgica, Francisco J., *Las causas sociales de la reforma constitucionalista*, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1936.
- Remond, René, *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, Francia, 1976.
- Tamayo, Jorge L., *Escritos juaristas, Obras I-IX*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1980-1986.

²⁹ Peter H. Merkel y Ninian Smart (eds.), *Religion and Politics in the Modern World*, New York University Press, Nueva York y Londres, 1985, p. 47.

ACTUALIDAD DE LAS LEYES DE REFORMA;
VIEJOS PROBLEMAS Y NUEVOS RETOS
PARA EL ESTADO MEXICANO

Roberto J. Blancarte

AYER Y HOY; LA REFORMA COMO NECESIDAD

En los tiempos que vivimos, nada hay más actual que las Leyes de Reforma. Más de alguno quisiera calificar el esfuerzo de Juárez y los hombres de esa generación como luchas decimonónicas, superadas por la historia. Pero si hacemos un breve repaso de nuestra situación actual y la que vivieron esos próceres liberales, podríamos decir que, si bien las circunstancias son en muchos sentidos distintas, en el fondo tienen rasgos comunes. Con nuevos escenarios, con nuevos retos, los problemas parecen regresar y las batallas parecen ser las mismas: un erario desgastado, violencia generalizada, descomposición social, corrupción política, escasez de ideales y ausencia de una visión de Estado de largo plazo. El gobierno federal y los gobiernos estatales sólo parecen interesados en resolver el ingreso fiscal del próximo año. Su máximo horizonte político es el de 2012. El futuro del país, en el 2009 como hace 150 años, está en juego. Necesitamos hacer entonces un ejercicio comparativo de objetividad y medida. Dejemos afuera panegíricos, elegías, apologías e himnos patrióticos. Analicemos la situación histórica que vivieron los liberales y observemos su actualidad.

Si hay algo que llama la atención en la lectura de las Leyes de Reforma, de la justificación hecha por sus contemporáneos y del contexto histórico del momento es que los liberales tenían, no sólo algunas propuestas legislativas para reformar ciertas áreas económicas o políticas, sino todo un programa de transformación del país. No se trataba de ponerle unos parches al régimen, para que sobreviviera algunos años, sino

de abolir, de manera legal y en lo posible pacífica, a través de lo que fue una nueva Constitución, todo el pasado colonial, que la propia independencia no había eliminado y en algunos casos había incluso reforzado. Pensemos por ejemplo en el artículo 3° de la Constitución de 1824, el cual sostenía que la religión de la nación mexicana era y sería perpetuamente la católica, apostólica, romana y que la nación la protegía por leyes sabias y justas, prohibiendo el ejercicio de cualquier otra. En pocas palabras, nuestra primera constitución fue oficialmente intolerante.¹ Entonces, desde la perspectiva liberal, una reforma parcial no tenía ningún sentido. Se requería una transformación profunda que entrelazara actividades productivas y una nueva estructura social con los ideales libertarios de la república independiente. La justificación de las Leyes de Reforma, hecha “por el gobierno constitucional a la nación” y firmada por Juárez, Ruiz, Ocampo y Lerdo de Tejada, constituía un programa completo para transformar el país.² En primer lugar, de manera significativa, se anunciaba el programa de separación o “la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos”, lo cual suponía medidas más bien intervencionistas en la vida de la Iglesia, como la supresión de corporaciones masculinas de regulares, la extinción de las cofradías, o el cierre de los noviciados en los conventos de monjas, tanto como medidas que apuntaban a la creación de un nuevo orden económico, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, de tipo judicial, como la eliminación del fuero eclesiástico, o de enorme impacto político, como era dejar que el sostenimiento del culto fuese hecho por los propios fieles. Cuando hoy vemos que algunos países en América Latina y Europa todavía sostienen a los ministros del culto mayoritario, con cargo al erario público y reforzando privilegios inequitativos, contrarios a la verdadera libertad religiosa, podemos apreciar el valor de esta medida.

¹ Estados Unidos Mexicanos, *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, 4 de octubre de 1824, en <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12148085130100492976402/index.htm>>.

² “Justificación de las Leyes de Reforma; El gobierno constitucional a la nación”, 7 de julio de 1859, en *Benito Juárez; Documentos, discursos y correspondencia*. Jorge L. Tamayo, selección y notas de Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, UAM-Azcapotzalco–Gobierno del Distrito Federal, México, 2006, t. II, doc. 1, pp. 12-29.

Pero el conjunto de preceptos anunciados en las Leyes de Reforma no se circunscribían al aspecto religioso. En su carta del 7 de julio de 1859, el Presidente y sus principales ministros anunciaban un programa que incluía la eliminación de los fueros, la atención a la seguridad en caminos y poblaciones, el cumplimiento del derecho de tránsito, el respeto a la libertad de prensa y el establecimiento del registro civil. Aunado a ello, se delineaba un plan completo de reformas de administración pública, económicas y fiscales, como el fomento de la minería, del comercio exterior, la justa distribución de rentas entre los estados y el centro, la capitalización de las pensiones, la ya mencionada enajenación de las fincas y capitales del clero, la puesta en circulación de terrenos baldíos y nacionales, el arreglo consecuente de la deuda exterior, la disminución del tamaño del gobierno, la atribución y provisión de empleos bajo criterios que no fuesen de partido, la posibilidad de adopción de contratos con empresas particulares para impulsar la obra pública, la construcción de ferrocarriles, la mejora del sistema penal y carcelario, el fomento de la inmigración, el establecimiento de una buena policía preventiva y de seguridad, la subdivisión de la propiedad territorial e incluso la formación de una base informativa estadística para el mejor conocimiento del estado que guardaba la nación. No eran pues medidas disparatadas ni inconexas, ni mucho menos cortoplacistas. Se trata de un programa integral de reforma de la nación, basado en leyes interconectadas que habrían de cambiar la faz de la sociedad mexicana: la separación, completada luego por la libertad de cultos, impulsaría tanto el libre comercio como la inmigración. La desamortización de los bienes eclesiásticos y la puesta en circulación de los terrenos baldíos y nacionales fomentarían la industria y las artes. Las medidas económicas, destinadas a la creación de riqueza, se entrelazaban con las fiscales y con las políticas. Dicho de otra manera, a los liberales de mediados del siglo XIX les quedaba clara la conexión entre, por un lado, un Estado autónomo y soberano que hoy llamamos laico, con su separación neta, sus libertades de culto, de prensa, de circulación y de pensamiento y, por el otro, la serie de medidas políticas tendientes a favorecer el desarrollo económico como la migración, el impulso de la minería y del comercio exterior, la seguridad interna y por supuesto la movilización de los bienes de manos muertas. Sabían dónde estaban los enemigos de ese modelo y los atacaron en sus mismas bases.

LAS ALTERNATIVAS DE POLÍTICA

En ese entonces, las alternativas no eran muy distintas a las de hoy; o el país se endeudaba, o se llevaba a cabo una reforma interna de fondo que le diera sustento a la nación.³ En esa época el dinero lo tenía la Iglesia católica y ésta apoyaba a los conservadores. En junio de 1856, como ahora, el principal problema del gobierno era el tributario. En la circular de ese año que el ministro de Hacienda y Crédito Público envió a los gobernadores de los estados, Miguel Lerdo de Tejada justificó la desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas, “como una medida indispensable para allanar el principal obstáculo que hasta hoy se ha presentado para el establecimiento de un sistema tributario, uniforme y arreglado a los principios de la ciencia, movilizandando la propiedad raíz, que es la base natural de todo buen sistema de impuestos”.⁴ Se trataba de poner en circulación una enorme masa de bienes raíces que en ese momento se hallaban estancados y formar “una base segura para el establecimiento de un sistema de impuestos”. Ahora bien, si por lo menos en un principio el programa económico liberal no funcionó como planeado, a mediano plazo estableció las bases para un nuevo orden económico. Como señala Josefina Zoraida Vázquez:

Las ganancias obtenidas por el gobierno fueron reducidas, lo que hizo fracasar la vieja meta liberal de convertir la desamortización en el instrumento para liberar al país de la bancarrota. Tampoco se logró que los bienes generaran pequeños propietarios. No obstante, la desamortización y la nacionalización contribuyeron a la modernización de la economía y al saneamiento de la hacienda pública...⁵

³ Ralph Roeder, *Juárez y su México*, FCE, México, 1972. Véase en particular la segunda parte, “La guerra civil”, pp. 247-399.

⁴ Miguel Lerdo de Tejada, ministro de Hacienda y Crédito Público, “Circular dirigida a los señores gobernadores”, 28 de junio de 1856, en “150 años de lucha por un Estado laico”. Partido Revolucionario Institucional. Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesquicentenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana (México, 2009), p. 9.

⁵ Josefina Vázquez, “Benito Juárez y la consolidación del Estado mexicano”, en Secretaría de Hacienda y Crédito Público. *Juárez, memoria e imagen*, p. 106.

En buena medida, como todos sabemos, fue el régimen de Porfirio Díaz el que habría de llevar a cabo dicho programa liberal, por lo menos en aspectos como la modernización económica, el fortalecimiento del Estado y la integración nacional. Más importante aún: independientemente de los resultados económicos alcanzados, la revolución liberal era portadora de un ideal que en buena medida podía sustituir dichos resultados por otras conquistas, no siempre tangibles, como la de la libertad, pero igualmente transformadoras a mediano y largo plazo. Lo mismo podría decirse de otras experiencias revolucionarias. En los nacientes Estados Unidos de América, el ideal libertario de Thomas Jefferson, de una república rural basada en pequeños propietarios granjeros, agrupados en una confederación sin mayores poderes coercitivos sobre los estados, fue rápidamente sustituido por el de una federación, crecientemente urbana e industrial, la cual centralizaba más el poder que la monarquía de la que los patriotas se habían deshecho.⁶ Pero eso no importaba, pues si bien el resultado económico y social era distinto, el ideal republicano de los independentistas norteamericanos permitía alimentar un proyecto nacional compartido por la gran mayoría. Eso es lo que, de manera similar, las Leyes de Reforma obtuvieron de buena parte de sus compatriotas y de lo que carecemos en la actualidad.

Hoy en día, por imprevisión, por falta de voluntad política, por populismo, por el mantenimiento de privilegios y por miopía, el Estado mexicano carece por ejemplo de una política fiscal coherente, justa y visionaria. Las discusiones giran alrededor de impuestos regresivos que solucionarían a corto plazo el problema de liquidez de los gobiernos estatales y el federal, pero no resuelven ciertamente el de una base fiscal necesaria para impulsar el desarrollo del país. Es difícil decir si lo que observamos en nuestros cuerpos legislativos, en nuestros gobiernos federales, estatales y municipales es ausencia de visión o es el resultado de percepciones y proyectos políticos distintos. Hoy podemos preguntarnos con ánimo de objetividad: ¿requerimos otra Guerra de Reforma, aunque sea en términos más simbólicos que militares? ¿Podemos por vez

⁶ R.B. Bernstein, *Thomas Jefferson*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2003.

primera arreglar nuestras diferencias y construir un camino común a partir del interés público? ¿Si ése es el caso, cómo vamos a definirlo? ¿Tienen los políticos actuales la capacidad intelectual, la magnanimidad, la honestidad emprendedora y sobre todo la estatura para hacerlo? Pero más allá de eso, ¿existe una visión integral del México que se quiere construir o seguimos, como en otras épocas, viviendo una disociación entre el desarrollo económico y el programa de libertades sociales y políticas? ¿Podemos identificar con la misma facilidad que hace 150 años quiénes son los enemigos del progreso y las libertades? ¿Tiene algo que ver en esto la todavía existente influencia política de la jerarquía católica o del conservadurismo mexicano?

LA RE-CONFESIONALIZACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

No es por azar que la primera de las Leyes de Reforma es la “Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado”, emitida el 12 de julio de 1859.⁷ Ese día, Juárez le remitió a don Pedro Santacilia, su futuro yerno, el decreto que acababa de expedir y le señaló que lo más importante que contenía era la independencia absoluta del poder civil y la libertad religiosa. “Para mí —le dijo— estos puntos eran los capitales que debían conquistarse en esta revolución y si logramos el triunfo me quedará la satisfacción de haber hecho un bien a mi país y a la humanidad”.⁸ Hoy en día todos los políticos mexicanos, de izquierda, de centro y hasta de derecha, hablan del Estado laico. Pero muy pocos saben defender al mismo tiempo esos dos elementos centrales que Juárez enfatizó: la independencia absoluta del poder civil y como consecuencia de ello, la libertad religiosa. La verdadera libertad religiosa, no la que algunos grupos proponen y que no esconde más que búsqueda de privilegios, tratos preferenciales y reconfesionalización del espacio público. Aunque parezca paradójico, el Estado laico es, por el contrario, la principal garantía de la libertad

⁷ “Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado”, en *Benito Juárez...*, *op. cit.*, t. II, doc. 2, pp. 30-35.

⁸ *Ibid.*, “Comunica a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma”, 12 de julio de 1859. Documento 4, p. 44.

religiosa.⁹ En lugar de su defensa y construcción, tenemos discursos vacíos sobre Juárez y el Estado laico, emitidos por aquellos que los desprecian y que quisieran más bien darle una connotación diversa al proyecto de los liberales y en consecuencia a la actual laicidad del Estado mexicano.

De hecho, podemos decir que la resucitada ultraderecha se ha vuelto, una vez más, el instrumento del clero más retrógrado de este país. Los ejemplos llenarían libros enteros. Desde el descarado intento por utilizar el dinero público para la construcción de un magno templo dedicado a los cristeros, hasta la cancelación de libros de texto con educación sexual para adolescentes, pasando por la ignominiosa abolición de los derechos de las mujeres a través de la aprobación en muchas constituciones estatales de la tan famosa como difusa “protección de la vida, desde la concepción hasta la muerte natural”. La “guanajuatización” de México no es, desafortunadamente, la recuperación de tantos valores liberales y democráticos surgidos de ese estado, sino que significa la más vulgar derechización del país alrededor del modelo político trasnochado, desarrollado en el Bajío.

Pero más allá de la preocupación de la derecha por moldear las legislaciones y las políticas públicas a partir de doctrinas religiosas, lo más preocupante en la actualidad es que dicho interés está acompañado por la ignorancia de la mayor parte de los políticos y funcionarios públicos acerca de las razones y sentido de la laicidad, incluso de partidos que son herederos del laicismo mexicano. Utilizo con toda intención el término “laicismo”, que es una actitud combativa, en lugar de “laicidad”, para señalar una diferencia importante, que no siempre ha sabido ser recorrida por partidos y militantes, anclados tanto en el anticlericalismo como en el pragmatismo carente de principios.

LAICIDAD Y LEYES DE REFORMA

La laicidad es, en cambio, un tipo de régimen que puede o no tener ese nombre, pero que esencialmente se ha construido para defender la libertad de conciencia, así como otras libertades que se derivan de ella (de

⁹ Véase al respecto Roberto J. Blancarte, *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*. Cuadernos de la Igualdad, núm. 9, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2008.

creencias, de religión, de expresión, etc.).¹⁰ Es una forma de organización político-social que busca establecer en la medida de lo posible la igualdad y la no-discriminación, para lo cual se requiere una autonomía de lo político frente a lo religioso. Por lo mismo, se puede decir que es un instrumento jurídico-político que las sociedades han creado para que la pluralidad y la diversidad pueda ser vivida de manera pacífica y armoniosa. Podemos entonces hablar de laicidad cuando hay presencia de estos tres elementos centrales en un determinado régimen: respeto de la libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley, así como no-discriminación.

Además de los anteriores, existe otro elemento que me parece central en la definición de laicidad: se trata del origen de la legitimidad del poder del Estado. En otras palabras, lo que la laicidad supone es una transición de un régimen con una autoridad basada en el poder sagrado, hacia otro cuya autoridad ya no proviene de lo religioso, sino que se sostiene, esencialmente, en la soberanía o voluntad popular. En la era moderna hay un cambio importante en el origen de la autoridad política; el soberano ya no es el monarca absoluto, sino el pueblo, sea bajo la forma de monarquía constitucional, sea bajo la forma de una república. Lo central entonces es que la legitimidad de las nuevas instituciones políticas, de los gobiernos y de sus acciones, se basa esencialmente en la “soberanía popular”, expresada en diversas formas democráticas. Esta transición de la fuente de la autoridad política y de la legitimidad de las acciones de los gobernantes es esencial para entender el surgimiento de regímenes laicos. Ahora los gobernantes dependen del nuevo soberano que, por lo menos en teoría, es el pueblo.

De allí que la democracia moderna y la laicidad tengan elementos comunes de identidad: no puede haber una real laicidad sin una democracia constitucional y una democracia, para ser tal de manera cabal, requiere ser laica. Lo anterior significa que la laicidad no es tampoco la imposición absoluta de la voluntad de la mayoría a toda la población, sino que supone el respeto de los derechos humanos de todos y en par-

¹⁰ Este apartado recupera brevemente una explicación más amplia sobre la laicidad, desarrollada en Roberto Blancarte, *Para entender el Estado laico*, Nostra Ediciones, México, 2008.

ricular el respeto de los derechos de las minorías, sean éstas religiosas, étnicas, de género, por preferencia sexual, o de cualquier otro tipo. Es por eso que la laicidad defiende el respeto a la libertad de conciencia y la igualdad de todos sin discriminación. Para alcanzar esa meta, uno de los requerimientos esenciales es que el Estado laico tenga una autonomía real frente a cualquier doctrina religiosa o filosófica específica, con el objeto de garantizar el bien común y el interés público. Y éste no puede ser alcanzado si el Estado se convierte en el protector o el impulsor de una corriente de pensamiento religiosa o filosófica particular, en detrimento de los otros sectores de la sociedad, sean éstos mayoritarios o minoritarios. El Estado laico es entonces ese moderno instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un Estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino al del interés público, es decir el interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos.

La anterior definición de laicidad, centrada en la idea de la transición entre una legitimidad otorgada por lo sagrado a una forma de autoridad proveniente esencialmente del pueblo, nos permite entender que la laicidad, como la democracia, es un proceso más que una forma fija o acabada en forma definitiva. Y en ese proceso se insertan las reacciones que pueden minar al régimen laico. La principal amenaza no proviene de las instituciones religiosas, sino de la propia clase política. Y esto es porque existe una tendencia de los regímenes políticos, sobre todo entre aquellos que carecen de legitimidad, a apoyarse en elementos extrapolíticos, léase sagrados o religiosos. Me parece que desde esta perspectiva tenemos que analizar la actualidad de las Leyes de Reforma y la necesidad de avanzar en la construcción de un Estado verdaderamente laico, que garantice, desde una absoluta autonomía, las libertades de todos.

LA GUERRA DE SÍMBOLOS

No se trata entonces de hacer elogio del anticlericalismo ni de la irreligiosidad. La religión nunca fue un problema para los liberales del siglo XIX y no tiene sentido que lo sea para nosotros. Lo anterior, sin embargo,

tampoco debe conducirnos a olvidar la importancia de los símbolos en el caminar de las sociedades. Las instituciones religiosas entienden muy bien el lenguaje simbólico: no es por azar que la arquidiócesis de Guadalajara quiera celebrar a los santos cristeros el 20 de noviembre o que el episcopado pida revisar la historia de México para reivindicar que Hidalgo no murió excomulgado. La guerra no ha terminado. Continúa bajo formas menos evidentes, más soterradas, pero igualmente efectivas en el plano simbólico. Un billete conmemorativo de 200 pesos con el estandarte de la Virgen de Guadalupe no es más que la respuesta a cientos de estatuas del cura Hidalgo con un estandarte apenas visible, como el de tantas plazas mexicanas, o el abiertamente borrado en Dolores de Hidalgo, Guanajuato.

En su momento, Juárez y los hombres de su generación también entendieron el poder de los símbolos. Las Leyes de Reforma, por ejemplo, fueron publicadas con la rúbrica “Dios y Libertad”, lo que anunciaba una alianza entre el cristianismo y las libertades, que pensadores como Felicité de Lammenais habían propuesto y ciertamente contrastaba con el grito de “religión y fueros”. El decreto del gobierno por medio del cual se declaraba qué días debían tenerse como festivos, con excepción del 16 de septiembre y el día de año nuevo, incluía casi exclusivamente fechas religiosas: los domingos, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el Jueves de Corpus, el 1 y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre.¹¹ Hay que recordar que se trataba de racionalizar las innumerables festividades religiosas de los pueblos, en lo cual estaba de acuerdo desde fines del siglo XVIII el clero ilustrado. No había todavía, en esa época, un verdadero calendario cívico, el cual se ha venido construyendo a lo largo de nuestra historia: la revolución produjo sus propias efemérides y otras, como el 21 de marzo, se incorporaron tan tardíamente como en 1948, gracias a la provocación de la Unión Nacional Sinarquista, cuando cubrió la cabeza de la estatua de Juárez con un paño negro.¹² A pesar de nuestro laicismo, en México no hemos llegado

¹¹ “Decreto del gobierno en que se declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia”, 11 de agosto de 1859, en *Benito Juárez...*, *op. cit.*, t. II, doc. 11.

¹² José Rogelio Álvarez, “21 de marzo, día de descanso obligatorio; breve historia de un decreto legislativo reivindicador”, en *150 años de lucha por un Estado laico*. Par-

a secularizar el calendario de origen religioso, como lo han hecho los uruguayos, llamando “Semana de Turismo” a la Semana Santa, “Día de la Familia” a la Navidad, “Día de los Niños” al día de los Reyes Magos o Día de las Playas al de la Inmaculada Concepción.¹³ Pero si bien no somos tan dados a la guerra simbólica como los uruguayos, que rodearon a la catedral de Montevideo con símbolos masónicos, desde mediados del siglo XIX hemos aprendido a deslindar lo público y lo privado, el Estado y la Iglesia y la política frente a la religión. El mismo decreto que se refería a los días festivos, publicado el 11 de agosto de 1859, señalaba que se derogaban todas las leyes, circulares y disposiciones, cualesquiera que fuesen, “emanadas del legislador, de institución testamentaria o de simple costumbre por las cuales había de concurrir el cuerpo oficial a las funciones públicas de las Iglesias”. Para que no quedara duda, la Ley sobre Libertad de Culto, publicada en diciembre de 1860, reiteró que: “Aunque todos los funcionarios públicos en su calidad de hombres gozarán de una libertad tan amplia como todos los hombres del país, no podrán con carácter oficial asistir a los actos de un culto, o de obsequio a sus sacerdotes, cualquiera que sea la jerarquía de éstos. La tropa formada está incluida en la prohibición que antecede”.¹⁴ Ése es el origen de nuestro actual artículo 25 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, el cual señala que las autoridades antes mencionadas no podrán asistir con carácter oficial a ningún acto religioso de culto público, ni a actividad que tenga motivos o propósitos similares. Con esto no sólo se ayudó a eliminar la confusión entre creencias religiosas personales y función pública, sino también la legitimación religiosa del poder político. La abolición del *Te Deum* simboliza entonces, por esta ausencia de sacralización religiosa del poder, el surgimiento del Estado laico en México.

tido Revolucionario Institucional, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesquicentenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana, México, 2009, pp. 30-31.

¹³ Sobre la laicidad uruguaya, consúltese el libro de Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919)*; *Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, Taurus, 1997.

¹⁴ “Ley sobre Libertad de Culto”, en Benito Juárez..., *op. cit.*, t. III, doc. 48, pp. 121-127.

SACRAMENTOS, CONTRATOS Y PROPIEDAD

Se podría hacer el ejercicio de lo que seríamos sin las Leyes de Reforma: el Estado y la Iglesia católica no estarían separados, por lo tanto no habría libertad de cultos, ni tolerancia, ni pluralidad religiosa reconocida; el clero sería todavía dueño de la mayor parte de la riqueza nacional; no habría registro civil y por lo tanto quienes no fueran católicos no podrían registrar sus nacimientos; no habría el matrimonio como contrato civil y tampoco divorcio, ni mucho menos la posibilidad de pensar en las sociedades de convivencia, etc.; a los que no son católicos no los podrían enterrar en los cementerios; no tendríamos la actual política de población, ni la de salud, ni la de educación, ni la científica. No habría condones y el sida se estaría propagando (más que ahora); las mujeres no tendrían derecho a abortar ni siquiera cuando fuesen violadas, habría una política para que no trabajen fuera de casa y se dediquen a su hogar, etc.

Lo vuelvo a decir entonces: no hay nada más actual que las Leyes de Reforma. Todo el debate sobre las sociedades de convivencia, uniones civiles, o matrimonio entre personas del mismo sexo (asunto que ciertamente Juárez no previó) puede darse en la actualidad gracias al establecimiento del matrimonio como contrato civil, independientemente de que los creyentes y fieles de las Iglesias lo consideren un sacramento. No se trata de un asunto que tenga que ver exclusivamente con posiciones religiosas; se trata de un problema relacionado con la propiedad. Porque matrimonio y propiedad son dos nociones e instituciones que van unidas. Y el respeto a la propiedad nos obliga a vigilar de cerca la institución matrimonial. Como señala el maestro Émile Poulat (en *La solution laïque et ses problèmes*) “para el Estado, el matrimonio es un acto civil con consecuencias sociales y económicas sobre la condición de las personas (los esposos, pero también los niños), sobre el régimen de bienes (de la separación total a la comunidad universal), el derecho de propiedad, las reglas de sucesión y de parentesco, etc. Sin estado civil, no hay existencia legal para el individuo; sin ser no hay tener, y sin individuo reconocido no hay bienes propios”. No es, por lo tanto, para efectos sociales, un asunto sacramental y del control de los ritos primordiales de la existencia humana; se trata de reglamentar tam-

bién el problema del patrimonio que se une en el momento del matrimonio o que se genera a lo largo de él. Parafraseando al maestro Poulat, en realidad las leyes del matrimonio no se interesan ni en el amor ni en las creencias: únicamente arreglan intereses y derechos.

Por lo demás, desde que se estableció en México (como en otros países) el matrimonio como contrato civil, la discusión entre el Estado y las Iglesias gira también alrededor del tema de la familia. Las Iglesias (la católica en particular) tienen una idea muy específica de lo que es la familia nuclear (un papá, una mamá y los niños que Dios les dé) y por lo tanto de lo que debe ser el matrimonio, que en principio está en la base de la familia. Sin embargo, el Estado laico, que ya no es el de la Iglesia, está obligado a respetar y a construir el entramado jurídico de las nuevas formas de concebir la familia y de las nuevas formas de convivencia social. ¿Cuál es esta nueva realidad de los hogares mexicanos? Según estimaciones del Consejo Nacional de Población, basadas en la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica realizada en 1997, uno de cada tres hogares mexicanos (32.7%) no tienen una estructura tradicional nuclear, sino que son extensos, compuestos, o formados por personas sin parentesco legalmente reconocido. Los datos preliminares del Censo General de Población y Vivienda 2000 indican una tendencia creciente de hogares encabezados (económicamente, se entiende) por una mujer. Es el caso de al menos uno de cada cinco hogares (20.6%) en México.

Si el matrimonio no fuese un contrato y por el contrario estuviese ligado a una concepción religiosa en nuestra sociedad, muchos no podrían casarse y otros no podrían divorciarse, como es todavía el caso en lugares como Israel o lo fue hasta hace poco en Chile. Por lo mismo, la concepción de la familia también cambia, pues ya no necesariamente ese contrato tiene que amparar y proteger exclusivamente a la pareja heterosexual, sino que puede extenderse bajo otras formas a mujeres solas, madres solteras, hombres y mujeres del mismo sexo que desean unirse en relaciones estables y duraderas, etcétera.

En el campo de la biogenética sucede algo parecido. La definición del embrión y sus posibles manipulaciones para motivos terapéuticos o de reproducción, el trabajo con las células madre y otras investigaciones de punta con posibles implicaciones para el futuro de la especie huma-

na, son todas cuestiones que se deciden, en principio, bajo normas éticas seculares, no necesariamente asociadas a las concepciones morales de una determinada religión. Pero llegar a esto implicó un largo camino iniciado con la creación de institutos científicos, ajenos a las especulaciones teológicas y morales.

Incluso algo tan banal como nos podría parecer ahora el registro civil, ha sido crucial para nuestra vida política. Antes del mismo, la ciudadanía mexicana estaba intrínsecamente ligada a la Iglesia católica, en la medida que era dicha institución la que llevaba los registros de nacimiento. No se podía ser mexicano, por lo tanto, si no se pertenecía a esa Iglesia. La creación del registro civil permite a los mexicanos ser ciudadanos reconocidos de la nación, independientemente de sus creencias religiosas o su adscripción eclesial. Así que la posibilidad de disentir, de pensar de manera distinta, de creer en lo que uno quiera, es parte esencial de la actualidad de las Leyes de Reforma. La creación del registro civil, del matrimonio como un contrato civil y la secularización de los cementerios son por ello parte central de las Leyes de Reforma, que abrieron precisamente la posibilidad de una existencia ciudadana no normada por una moral religiosa.

LA RESISTENCIA AL CAMBIO

La capacidad de las Leyes de Reforma para impactar a la sociedad mexicana contemporánea es directamente proporcional al conocimiento que se tenga de ellas, tanto para recordarlas, como para interpretar los nuevos retos sociales que se nos presentan. Hay casos extremos, como el de San Nicolás Hidalgo, en el Valle del Mezquital, donde, desde hace más de una década, la comunidad llegó al acuerdo, puesto en actas, de que “los evangelistas no tendrán derecho al agua potable, ni al drenaje, mucho menos al panteón”. Así, ante la negligencia y el desinterés de las autoridades municipales, estatales y federales (después de todo, no son más que evangélicos, se pensará), la libertad de cultos, la secularización de los cementerios y otras normas establecidas en las Leyes de Reforma son completamente ignoradas. Los casos de intolerancia y de abierta violación a la libertad de cultos y a la libertad religiosa en todo el país

son, desafortunadamente, más numerosos de lo que se conoce y difunde. Pero además de estos hechos, que algunos podrán calificar como resabios y otros como signos alarmantes de la persistencia de una cultura de intolerancia, hay situaciones actuales que únicamente requerirían un pequeño recordatorio de lo escrito en las Leyes de Reforma para concluir con los diferendos. La reciente irrupción de policías federales en un templo católico en Michoacán, en medio de una ceremonia religiosa, para capturar a presuntos narcotraficantes, generó una polémica tan innecesaria como desinformada. Ya en 1860, la Ley sobre Libertad de Cultos en su artículo 8º sostenía: “Cesa el derecho de asilo en los templos, y se podrá y deberá emplear la fuerza para aprehender y sacar de ellos a los reos declarados o presuntos, con arreglo a las leyes, sin que en esta calificación pueda tener intervención la autoridad eclesiástica”. Si nuestros gobiernos, nuestros dirigentes religiosos, nuestros medios de comunicación y nuestros especialistas tuvieran en mente las Leyes de Reforma, no habría habido ni asomo de polémica.

Pero si los hechos anteriores pueden ser motivo de inquietud para quienes ven en las Leyes de Reforma y el Estado laico elementos esenciales para la garantía, protección y ampliación de las libertades en México, existen otros indicios todavía más preocupantes de que algunas organizaciones religiosas o sectores conservadores dentro de ellas, buscan revertir lo alcanzado. Tomemos un ejemplo de ello a manera de ilustración. De acuerdo con un texto de Javier Ibarrola, dentro de la obra colectiva titulada *Culturas e identidades*, publicado por El Colegio de México en la colección Los Grandes Problemas de México en 2010, el cardenal y arzobispo de México, Norberto Rivera Carrera, acudió al Centro de Estudios Superiores Navales para dictar una conferencia bajo el nombre: “La Iglesia católica mexicana y su importancia en las relaciones e integración social”. Más allá del hecho simbólico del inusitado diálogo en nuestro país entre cualquier sector de las fuerzas armadas y alguna dirigencia religiosa, el acto se inscribe en una reanimada ofensiva clerical para ocupar espacios del Estado mexicano, en este caso particular a través de las llamadas capellanías militares. El cardenal sugirió en su ponencia la necesidad de evangelizar las distintas fuerzas armadas para transformarlas desde adentro, particularmente en las escuelas de formación y escuelas militares para que la semilla del evangelio produjera “el

respeto a los derechos humanos, el amor al prójimo, así como deseos de paz y libertad”. El cardenal también señaló, como lo ha hecho recientemente la jerarquía católica, sobre todo con motivo del bicentenario, la necesidad de dar un paso hacia delante en una mejor comprensión de nuestra historia, para “no ser prisioneros del pasado” y emprender así “la purificación de la memoria”. Por si esta necesidad de reacomodar la historia bajo una perspectiva confesional no fuese suficientemente preocupante, el cardenal Rivera centró la última parte de su intervención en la necesidad de proteger a “la familia” como un factor de seguridad nacional. Después señaló que la fidelidad a la patria pasa por la fidelidad a la propia familia y que por lo tanto ésta constituye un asunto de seguridad nacional, así como la garantía de que nuestra nación conserve con orgullo su identidad. No se requiere mucha perspicacia para entender que, si por acaso las palabras del cardenal tuvieran algún eco o aceptación en las fuerzas armadas, el peligro para las libertades de muchos y muchas que no comparten el concepto de familia de la jerarquía católica, sería muy grande. No se requiere ni siquiera apelar al fantasma de las feroces tiranías que la unión entre la Iglesia y las fuerzas armadas han producido en muchos países de América Latina. Si una cierta concepción de la familia se une a la de seguridad nacional, los riesgos de ver derrumbarse lo que las Leyes de Reforma y el Estado laico han construido, son enormes.

RECUPERAR LA AUTONOMÍA DEL ESTADO

Permítanme, sin embargo, alejarme de cualquier tentación anticlerical. Rememorando algunos de los elementos teóricos sobre la laicidad que antes mencioné, se puede decir que en una sociedad moderna y democrática, con un Estado laico, el verdadero peligro no viene de las pretensiones de algunos sectores de las Iglesias y religiones que desearían nunca haber salido del Estado y que quisieran que las legislaciones y políticas públicas fuesen moldeadas de acuerdo a su muy particular doctrina o visión religiosa. El problema proviene más bien de la tentación de muchos partidos, organizaciones políticas e individuos o funcionarios públicos, de acudir a las instituciones religiosas o a lo religioso en ge-

neral, para encontrar una legitimidad que han perdido. Sucede entonces que las organizaciones políticas y sus líderes están buscando en lo sagrado o en las instituciones eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso e impropio respecto a su fuente real de autoridad. En un Estado laico, los dirigentes eclesiales tienen por supuesto todo el derecho a expresarse y buscar incluso influir en las políticas públicas. Ello no sólo no afecta, sino que fortalece la convivencia democrática. La condición para que así sea, es que los dirigentes políticos, los representantes populares y los funcionarios de gobierno recuerden que su autoridad política no proviene de los dirigentes religiosos, sino de los ciudadanos. El verdadero peligro para nuestras libertades proviene entonces de nuestros desinformados e ideologizados políticos, adoctrinados en cuestiones como la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural. El peligro para nuestras libertades y la forma de convivencia basado en ellas, viene de ese neo-conservadurismo disfrazado de valores eternos, de una moral pública supuestamente inmutable y de las verdades establecidas, que se imponen por encima de los derechos de todos aquellos que no las comparten. Pero el problema ahora, como hace 150 años, no son las dirigencias religiosas o la jerarquía católica. El mayor riesgo viene del creciente grupo de políticos que ahora claman por la libertad religiosa y el derecho a la vida, así como a mediados del siglo XIX gritaban “religión y fueros”. El problema es que ahora observamos cómo, debido a la acción ignorante e irresponsable de muchos de nuestros políticos, el Estado pierde a pasos agigantados una autonomía que se había ganado de manera difícil, penosa y en ocasiones hasta sangrienta, a partir de las Leyes de Reforma. La tragedia es que en esta postura ahora confluyen miembros de todos los partidos políticos. Un examen rápido del origen de los votos que han llevado a 16 estados de la república a tener constituciones que establecen la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural, nos permite mostrar que en prácticamente todos los casos las modificaciones a las mismas se deben a una conjunción de propósitos del PAN y el PRI (con algunas honrosas excepciones individuales), en más de alguna ocasión apoyados por el Panal, el Verde Ecologista, el PT y en un caso (San Luis Potosí), hasta por el PRD. De esa manera, en el mismo momento en que hablo, los derechos de las mujeres, así como las libertades de todos, están siendo socavados.

Podemos decir entonces que la Guerra de Reforma no ha terminado, aunque ahora se manifiesta en la lucha por los símbolos, los espacios y las leyes de la nación. Los motivos por los cuales las Leyes de Reforma fueron promulgadas siguen vigentes, hoy más que nunca, así como las razones para seguir construyendo un Estado laico, pese a sus enemigos. Muchas veces me he preguntado cómo explicar entonces a las nuevas generaciones que las grandes libertades que a veces damos por sentadas no existirían en nuestro país si no fuera por la claridad ideológica y la voluntad inquebrantable de quienes redactaron e impulsaron las Leyes de Reforma. ¿Cómo decirles que sus derechos políticos, sus libertades sexuales, su posibilidad de expresarse con independencia las deben en gran medida a estas leyes? No tengo más que una respuesta: ciertamente mostrando su legado. Pero sobre todo (y éste es para mí el punto más importante) demostrando que los problemas que enfrentamos en la actualidad son en cierto sentido los mismos de hace 150 años; que entonces como ahora tenemos que seguir luchando contra la deshonestidad, contra los privilegios, contra la discriminación y contra los que desean imponernos sus normas morales y doctrinales, resistiéndose a la ampliación de nuestras libertades.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernstein, R.B., *Thomas Jefferson*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2003.
- Blancarte, Roberto J., *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*. Cuadernos de la Igualdad, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, núm. 9, México, 2008.
- , *Para entender el Estado laico*, Nostra Ediciones, México, 2008.
- Caetano, Gerardo, y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919); Catolicismo y privatización de lo religioso*, Taurus, Montevideo, 1997.
- Partido Revolucionario Institucional, *150 años de lucha por un Estado laico*, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesquicentenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana, México, 2009.
- Poulat, Émile, *La solution laïque et ses problèmes: fausses certitudes, vraies inconnues*, París, 1997.

Roeder, Ralph, *Juárez y su México*, FCE, México, 1972.

Tamayo, Jorge L., “Justificación de las Leyes de Reforma; El gobierno constitucional a la nación”, 7 de julio de 1859, en *Benito Juárez; Documentos, discursos y correspondencia*, selección y notas de Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de la edición digital, UAM-Azcapotzalco–Gobierno del Distrito Federal, México, t. II, doc. 1, 2006.

Vázquez, Josefina, “Benito Juárez y la consolidación del Estado mexicano”, en Secretaría de Hacienda y Crédito Público, *Juárez, memoria e imagen*.

OTRAS FUENTES

Estados Unidos Mexicanos, *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, 4 de octubre de 1824, en <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12148085130100492976402/index.htm>>.

*Las Leyes de Reforma y el Estado laico:
importancia histórica y validez contemporánea*
se terminó de imprimir en diciembre de 2013
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.,
Matamoros 112, Col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Portada de Pablo Reyna.
Tipografía y formación a cargo de
Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Pasado y presente: este libro tiene un objetivo doble y muy preciso: mostrar la importancia histórica para México de la construcción de la laicidad en el país, y entender la relevancia contemporánea de dicho concepto para las libertades en nuestra nación y en el mundo.

La obra gira alrededor del acontecimiento múltiple y central en la historia de México que constituyó la elaboración y promulgación de las llamadas “Leyes de Reforma”. Momento crítico en el desarrollo de un sistema de libertades prácticamente inexistentes en la primera mitad del siglo XIX y ahora reconocidas en nuestro país: libertad de conciencia, de expresión, de religión, de participación política, de voto, de circulación, de tener la preferencia sexual que se desee, de unirse en matrimonio independientemente de ésta, de decidir sobre lo que sucede en nuestro cuerpo, de vivir y de morir con dignidad, entre otras cuestiones. El contexto histórico y político ciertamente ha cambiado, pero no lo han hecho ni las condiciones sociales y culturales que le dieron origen, ni las oposiciones teológicas y filosóficas que se le han enfrentado. Para decirlo con otras palabras, no siempre estas libertades han gozado de la simpatía de todo el mundo, ni han podido avanzar sin sobresaltos, interrupciones y retrocesos. La tradición, “la verdad” teológica o doctrinal y, en suma, el conservadurismo, se han empeñado en cerrarle el paso, con mayor o menor éxito, según las variadas circunstancias geográficas, sociales y políticas. De allí la importancia de reconstruir la memoria, de regresar y revisar nuestra historia, para distinguir y resaltar la experiencia generadora de la situación que vivimos actualmente.

ISBN: 978-607-462-564-6



C EL COLEGIO
M DE MÉXICO