



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**“NO CREO EN DIOS NI EN LA JUSTICIA”: LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN
LA CÁRCEL DE BELÉN Y LA PENITENCIARÍA DE LECUMBERRI (1874-1914)**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA:

MARÍA FERNANDA SIGÜENZA VIDAL

TUTOR: ELISA SPECKMAN GUERRA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

MÉXICO, D. F. ENERO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Principalmente quiero agradecer a la doctora Elisa Speckman Guerra por el tiempo, las enseñanzas, los consejos y la paciencia que me brindó amablemente durante los años de elaboración de la presente tesis.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Posgrado en Historia por darme la oportunidad de realizar mis estudios de maestría y por haberme beneficiado con una beca para llevar acabo mi trabajo de investigación de tiempo completo.

Mis más sinceros agradecimientos para la doctora Antonia Pi-Suñer por las lecturas y cometarios que hizo a todos los capítulos de este trabajo durante los seminarios que cursé con ella. Igualmente agradezco a las doctoras Marta Eugenia García Ugarte, Rosalina Ríos Zúñiga y Graciela Flores Flores por sus cuidadosas lecturas y acertados comentarios que sirvieron para mejorar mi tesis. También quisiera agradecer a mis compañeros en los seminarios de investigación, quienes con sus comentarios me ayudaron a mejorar mi trabajo.

Finalmente agradezco a mis padres, tíos, y primos, especialmente a mi mamá y mis abuelas quienes me han apoyado y alentado siempre. A los amigos que siempre están conmigo y me brindan buenos momentos, primordialmente a Zyanya por su gran apoyo.

ÍNDICE

Introducción	1
---------------------------	----------

1. Entre la rigidez y la tolerancia: las leyes en torno a la práctica de la religión en las cárceles (1874-1914).....	13
--	-----------

1.1. El impacto de la laicidad del Estado mexicano para la religiosidad católica. Rigurosidad lerdista, relajamiento porfiriano y la llegada del anticlericalismo carrancista.....	17
--	----

1.2. Apertura carcelaria para la moralización religiosa: las prácticas religiosas en las prisiones según la legislación.....	37
--	----

2. La opinión de los expertos: criminólogos, penitenciarios y católicos ante las prácticas religiosas de criminales y reos.....	47
--	-----------

2.1. Decisión, biología o ambiente ¿la religiosidad influye en el crimen?.....	50
--	----

2.1.1. La adopción de las escuelas criminológicas en México.....	52
--	----

2.1.2. Guerrero y Roumagnac: la inmoralidad y el arrepentimiento en los criminales.....	58
---	----

2.2. La presencia de las prácticas religiosas en los modelos penitenciarios.....	74
--	----

2.2.1. El sistema Filadelfia.....	75
-----------------------------------	----

2.2.2. El sistema Auburn.....	79
-------------------------------	----

2.2.3. Lecumberri y el sistema Croffton.....	82
--	----

2.3. La defensa del catolicismo como moralizador del pueblo.....	86
--	----

3. Fuera de la ley, pero dentro de la cárcel: prácticas y moralización religiosas de los reos de la cárcel de Belén y de la Penitenciaría de Lecumberri.....	92
3.1. El consuelo religioso para los condenados a la pena de muerte en la cárcel de Belén.....	95
3.2. “Una obra Santa”: la moralización y la ritualidad religiosa de los reclusos.....	103
3.2.1. La acción de grupos religiosos en las cárceles y los supuestos beneficios para la moralización.....	105
3.2.2. “La entrada está en tus manos y la salida en las de Dios”: los sacramentos católicos y las fiestas religiosas dentro de la cárcel de Belén.....	123
3.3. Las prácticas religiosas propias de los presos.....	138
Conclusiones.....	145
Fuentes.....	150

INTRODUCCIÓN

Desde que la cárcel de la ex Acordada comenzó su segunda etapa en 1831, se dictaron una serie de cambios legislativos que buscaban hacer de las prisiones lugares donde los delincuentes lograran modificar su conducta y costumbres hasta convertirse en sujetos útiles para la sociedad. Es decir, las cárceles dejaron de ser vistas como sitios en que el criminal esperaba su castigo para ser entendidas como lugares de castigo en sí mismas y, sobre todo, como el sitio en donde el delincuente podría regenerarse.

Varias fueron las estrategias propuestas en el marco de la reforma carcelaria que recorrió la mayor parte del siglo XIX mexicano. Sin duda la que tuvo más repercusiones fue el establecimiento de talleres en los que se enseñaban oficios y aprecio por el trabajo, aunque no se debe dejar de reconocer que la educación y la separación entre los presos también fueron constantemente recomendados. El problema con éstas y todas las medidas que se dictaron para conseguir la renovación carcelaria fue que nunca se aplicaron con regularidad pues en ningún momento se instalaron talleres y escuelas, y por ello, si atendemos a lo que se decía en la época, las cárceles continuaban siendo un lugar para que los delincuentes perfeccionaran sus técnicas delictivas.

Además de trabajo e instrucción, en la época se habló de educación moral para los reos. Y dentro de esta educación, mucho se debatió sobre la conveniencia o inconveniencia de la educación o moralización religiosa. Durante el siglo XIX, hasta 1874, especialmente en las cárceles de la ex Acordada y de Belén, se consideró que la educación religiosa era

importante y las prácticas religiosas figuraban entre las actividades cotidianas de los presos.¹

No obstante, esta situación cambió oficialmente a partir de 1873 y 1874 cuando, con el triunfo de las ideas reformistas, se optó por la secularización y la laicidad del Estado, al elevarse a rango constitucional las Leyes de Reforma, para después dictar una reglamentación para las mismas. Uno de los dictámenes de dicha reglamentación fue la prohibición del ejercicio de prácticas y educación religiosas en los establecimientos oficiales, entre ellos, las cárceles. De tal forma que la posibilidad que tenían los curas católicos y los ministros protestantes de ingresar a la cárcel se limitó a casos extremos, como era la preparación para la muerte.

La legislación no se respetó de forma cabal. El transcurrir de los años y el relajamiento de las medidas reformistas durante el gobierno de Porfirio Díaz hicieron posible en 1900, cuando se inauguró la Penitenciaría de la Ciudad de México, conocida como Lecumberri, que el reglamento del novedoso establecimiento carcelario dejara una pequeña posibilidad a los reclusos para que en algunas ocasiones pudieran efectuar sus actividades religiosas y se concedió permiso para que ingresaran los sacerdotes a la Penitenciaría, para que el preso que así lo solicitara, tuviera contacto con él y pudieran

¹ La cárcel de Belén fue fundada al cierre de la ex Acordada en 1862. En el caso de la ex Acordada hay que recordar que fue una prisión colonial, situada en la calle de Corpus Christi (hoy avenida Juárez), que abrió sus puertas como cárcel del Tribunal de la Acordada de 1759 a 1813, cuando, por la abolición del tribunal el inmueble se convirtió en un cuartel militar. Años después, en 1831, el edificio volvió a su función de prisión, pero como Cárcel Nacional de la ex Acordada. Por otro lado, es importante mencionar que ejercicios espirituales, ejercicios religiosos, auxilios espirituales, auxilios religiosos, prácticas religiosas o prácticas del culto católico o protestante, fueron formas en las que durante la época se le llamaban a las actividades religiosas de los reos, es decir al ejercicio de cualquier ritual religioso, especialmente aquellos en los que estuviera involucrado un ministro religioso. En este trabajo utilizaré con más frecuencia el término prácticas religiosas, sin embargo se intentará respetar la manera en que las fuentes llaman a determinadas acciones religiosas.

llevar a cabo algún tipo de ceremonia religiosa. Así, entre 1900 y 1914 se nota un clima de conciliación entre el Estado y la Iglesia que fue interrumpido en 1914 por la llegada al poder de los constitucionalistas y sus políticas anticlericales se retomaron y se aplicaron nuevamente las leyes restrictivas.

En este trabajo abordaré el periodo que va de 1874, cuando se prohibieron por vez primera las prácticas religiosas al interior de los establecimientos carcelarios, hasta 1914, año en que se nota un cambio en las políticas gubernamentales y una mudanza en la actitud de las autoridades carcelarias y, como resultado, las leyes se respetan y termina el relajamiento que había caracterizado al periodo anterior.

Estudiaré tanto los ordenamientos en torno a las prácticas religiosas en los establecimientos penales (los más importantes de la capital fueron la cárcel de Belén y la Penitenciaría de Lecumberri),² como los debates que se dieron respecto a este asunto, la aplicación o la inobservancia de las leyes por parte de las autoridades y los teóricos (quienes veían a la religión como una medida de rehabilitación o regeneración moral del reo) y la religiosidad de los propios reos (para quienes, seguramente, constituía un refugio espiritual que les ayudaba en su difícil estancia en prisión). En este sentido, resulta interesante rastrear la manera en que los reos practicaban su religión, esto, teniendo presente que los reclusos vivían una situación extrema, la cárcel, y que posiblemente por ello las manifestaciones religiosas no eran las comunes.

² La Cárcel de Belén funcionó desde 1862 hasta 1933, cuando los presos que ahí vivían fueron llevados a Lecumberri y el inmueble se demolió para dar paso a la creación de un centro educativo. Por su parte, la Penitenciaría de la Ciudad de México, Lecumberri, fue inaugurada en 1900 y setenta y seis años después, en julio de 1976, dejó de funcionar como cárcel y los reos fueron trasladados a los Reclusorios Preventivos que se inauguraron en distintos puntos de la ciudad.

Cabe señalar que me interesa estudiar tanto las prácticas religiosas católicas como las protestantes. Como el resto de los mexicanos, la mayoría de los presos en las distintas cárceles se declaraban católicos. Sin embargo, el protestantismo tuvo un gran impulso en el México de la segunda mitad del siglo XIX y los misioneros protestantes buscaron ganar espacios en las prisiones. Algunos de los reclusos eran protestantes o se convirtieron al nuevo credo y así se comenzaron a dar nuevos servicios espirituales dentro de la cárcel, o por lo menos eso era lo que argumentaban los ministros presbiterianos al exigir la igualdad entre ellos y los católicos para el acceso a la prisión de Belén en 1879.³ Argumento que encajaba bien dentro de las leyes de libertad de cultos y la política, al menos la aparente, de los gobiernos mexicanos.

La investigación parte de las siguientes preguntas o hipótesis. Primero me pregunto si existió un acuerdo entre las leyes federales (los legisladores federales), los reglamentos de las prisiones y los teóricos. Las disposiciones oficiales de 1874 limitaron las prácticas religiosas, pero los reglamentos carcelarios en 1900, no las negaron del todo. Esta diferencia se explica considerando la postura de los teóricos (penitenciarios, algunos criminólogos y, por supuesto, de la prensa religiosa), que discrepaban de las disposiciones nacionales y que obedecían a la secularización, pues la rehabilitación moral del delincuente se hacía más sencilla mediante el uso de los valores religiosos, especialmente del catolicismo. Este punto resulta interesante, pues muestra el choque entre una legislación heredada de la época reformista (que por algunos era considerada como utópica) y las visiones que durante la época se tenían de la problemática carcelaria, desde la rehabilitación de los reos hasta la reincidencia y la creciente criminalidad, que al final se mostraban en los

³ Archivo Histórico del Distrito Federal, Ayuntamiento Gobierno del D. F., Cárceles en General, vol. 502, exp.799, 1879.

distintos discursos producidos por juristas y criminólogos que llevaron a la reglamentación de la Penitenciaría de Lecumberri.

Una de las discrepancias entre la legislación de 1874 y la reglamentación de Lecumberri, como ya se señaló, fue la absoluta negación en la ley del ejercicio de las prácticas espirituales, mientras que, en el reglamento, uno de los artículos posibilitaba que los reos solicitaran el acceso de los sacerdotes a la penitenciaría, aunque con algunas limitantes que se analizarán más adelante. Esta diferencia entre la ley y el reglamento es muestra de la influencia de las propuestas teóricas en la concepción y construcción de Lecumberri, ya que, si bien en 1874 se había prohibido el acceso de los sacerdotes a las cárceles, en 1900 el contacto entre reos y ministros religiosos se estipuló dentro del reglamento de la Penitenciaría, tal y como ciertos modelos penitenciarios proponían.

La segunda interrogante de esta investigación estuvo dirigida a conocer la observancia o contravención de las leyes (aún mitigadas en los reglamentos), pues el hecho de que se hubieran promulgado aquellas leyes de ninguna manera garantizó la aplicación y el correcto funcionamiento de las mismas, por ello fue necesario para el presente trabajo prestar atención en sí dichas ordenanzas afectaron la vida de las instituciones carcelarias y por tanto la de los reclusos.

Considerando lo antes dicho, es necesario expresar que este trabajo partió de una hipótesis central: en lo referente a las prácticas religiosas dentro de las prisiones, en 1874 se dio un corte radical a nivel legal con la ley que prohibió los cultos religiosos en las cárceles, sin embargo eso no se reflejó en la cotidianeidad, pues, en los primeros años que siguieron a la prohibición, el acceso de los ministros religiosos se seguía permitiendo en la cárcel de

Belén, especialmente en el caso de los curas católicos. De ser correcta la hipótesis anterior, surge la siguiente interrogante: ¿por qué a los católicos se les siguió permitiendo la entrada a la cárcel aún con la promulgación de la ley de 1874? A ello es posible contestar que, se debió al peso social del catolicismo y, sobre todo, a la importancia que las modernas teorías penitenciarias le daban a la moral religiosa.

Una tercera pregunta se desprende de la hipótesis central ¿los católicos tuvieron mayor o menor espacio que los protestantes en las cárceles? Es posible conjeturar que la cárcel significó un espacio de pugna entre católicos y protestantes, aunque el grupo católico parece ceder ese espacio, pues no concedió mucha importancia a predicar en las cárceles.

Y la cuarta pregunta gira en torno a las prácticas religiosas cotidianas de los reos, de ahí las primeras palabras del título de este trabajo, “No creo ni en Dios, ni en la justicia”, que fueron tomadas de una recopilación que, en 1908, hizo el periodista Guillermo Mellado de algunos enunciados de las paredes de la cárcel de Belén.⁴ Para intentar conocer el papel que jugaron los reos en el rubro de las prácticas religiosas es importante saber si la legislación o las teorías penitenciarias y criminológicas afectaron su cotidianeidad. Por tanto resultó fundamental acercarse a la vida cotidiana de la cárcel de Belén y de la Penitenciaría de Lecumberri con el fin de rastrear alguna pista sobre la religiosidad de los presos, cotejando esa manera de vivir la religión con las disposiciones oficiales que se daban respecto a los cultos religiosos en el interior de las cárceles y al supuesto apoyo que podían dar dichos cultos en la rehabilitación de los reclusos. La verificación de la relación entre ambos niveles (legislativo y práctico), ayudó también a detectar la posibilidad de que en algún caso fueron los reclusos y sus exigencias quienes modificaron los reglamentos

⁴ Guillermo Mellado, “Belén por dentro y por fuera”, en *Criminalia*, México, Núm. 8, agosto, 1959, p. 430.

acerca de la religión al interior de las cárceles o si realmente las disposiciones oficiales marcaron la pauta para las prácticas religiosas de los reos.

Por otra parte, aunque fueron pocos los ejemplos que se hallaron para retratar las prácticas religiosas de los reos dentro de la cotidianeidad de dichas cárceles, en los casos presentados es posible reconocer particulares actividades religiosas que fueron propias de los reos y que estuvieron ligadas a las dificultades de la vida en el encierro, pero al mismo tiempo, otra vertiente de prácticas que estuvieron ligadas a la presencia de representantes religiosos. En ambas, además, se puede observar que en pocas ocasiones se obedecieron las disposiciones oficiales en torno a la negativa de llevar a cabo prácticas religiosas en las prisiones, esto es especialmente notorio en el caso de la cárcel de Belén y el decreto que prohibía los cultos religiosos al interior de los establecimientos oficiales.

Hasta ahora ningún texto ha abordado de cerca el tema aquí planteado, aunque algunos tienen cierta relación con la cuestión de la moralidad, mientras que otros se ocupan de los reglamentos carcelarios. Quizá el trabajo más cercano a lo que aquí se presenta es el libro *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico* de Antonio Padilla,⁵ quien toca el tema de las reformas penitenciarias y de la moralización, pero solamente aporta un par de referencias sobre la religión en la cárcel, pues el autor no está interesado en analizar esta práctica como medio de rehabilitación para el delincuente, sino en la reforma carcelaria en general, desde los debates sobre el deplorable estado de las cárceles hasta los problemas más comunes de los marginados de la población mexicana decimonónica. Otra perspectiva desde la que se ha analizado la relación entre la moral y la

⁵ Antonio Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*, México, Archivo General de la Nación, 2001.

delincuencia es la de Robert Buffington, quien en su libro titulado *Criminales y ciudadanos en el México moderno*,⁶ hace un recuento acerca de la criminología en México, y en algunas ocasiones se enfoca en la idea que compartían ciertos sectores de la sociedad mexicana, a finales del siglo XIX y principios del XX, sobre la correspondencia existente entre la pérdida de la moral social y las limitaciones puestas a los católicos para que no se entrometieran en los asuntos estatales.

También Francisco Javier Piña y Palacios en su texto “Cárceles de México en 1875”⁷ examina los problemas de los inmuebles carcelarios de la ciudad de México desde la época colonial hasta los primeros años de la prisión de Belén. La cárcel más analizada en este escrito es la de Belén. Gracias a observaciones detalladas de los espacios más significativos de la institución, el autor va poniendo atención en los factores que imposibilitaron o posibilitaron la higiene mental y física de los reclusos. En este sentido, hay que decir que en el texto la higiene mental está directamente relacionada con la aplicación de medidas reglamentarias que ayudaran a los reclusos a obtener valores morales, pero nada se menciona a propósito de las prácticas religiosas.

En lo que se refiere al cambio del sistema penitenciario, Martín Barrón en *Una mirada al sistema carcelario mexicano*,⁸ aporta mucha información acerca de la cárcel de Belén y del camino que llevó a la planificación y construcción de Lecumberri; profundiza en disposiciones oficiales y en estadísticas del número de reos y sus crímenes, sin embargo la religiosidad al interior de la cárcel no es explorada, y en el análisis de los ordenamientos

⁶ Robert M. Buffington, *Criminales y ciudadanos en el México Moderno*, trad. Enrique Mercado, México, Siglo XXI editores, 2001.

⁷ Francisco Javier Piña y Palacios “Cárceles de México en 1875” en *Criminalia*, México, Núm. 8, agosto 1959.

⁸ Martín Gabriel Barrón Cruz, *Una mirada al sistema carcelario mexicano*, México, Instituto Nacional de las Ciencias Penales, 2002.

carcelarios, al igual que en el proceso de cambio al régimen penitenciario, se ignora el asunto de la religión, aunque se da cabida a la moralización por otros medios como el trabajo y la educación. Por su parte, en el capítulo titulado “De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de México”,⁹ Elisa Speckman explora la vida cotidiana de los reclusos, las problemáticas que tenían que sortear dentro de una prisión tan deteriorada como la de Belén, y el miedo que experimentaban los reos cuando la penitenciaría de Lecumberri iba a comenzar a funcionar, especialmente porque sabían del nuevo sistema de encarcelamiento solitario, sin embargo tampoco es del interés de la autora abordar las costumbres religiosas de los presos.

Por otra parte, también debe tomarse en cuenta un artículo de Antonio Padilla titulado “Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México”.¹⁰ En él, el autor se sumerge en un tema que tiene que ver con el efecto de la laicidad del Estado mexicano en las cárceles y lugares de beneficencia, pues muestra cómo se limitó el acceso de asociaciones caritativas religiosas a las prisiones y otros lugares de ayuda a los pobres. Además hace referencia al proceso de reforma penitenciaria en la ciudad de México especialmente durante el porfiriato.

Así, es posible señalar que en la presente investigación estudio tres temas que hasta ahora no han sido abordados por la historiografía: el impacto de la legislación laica en las prisiones, los discursos sobre la importancia de la religión como medio de rehabilitación de los reclusos de la cárcel de Belén y de la Penitenciaría de Lecumberri, las prácticas

⁹ Elisa Speckman, “De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de México” en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, Pilar Gonzalbo y Verónica Zárate coords., México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

¹⁰ Antonio Padilla, “Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México”, en *Secuencia*, México, núm. 27, 1993.

religiosas permitidas o prohibidas por las autoridades y la religiosidad de los presos. Se trata de un trabajo que permite conocer más el proceso de expedición de las leyes de secularización, las diferentes posturas de los propios juristas y legisladores y por ende las contradicciones en la propia reglamentación, y la aplicación o alcance de estas medidas. Además del plano legislativo, el trabajo abona en el terreno de los trabajos sobre las relaciones del Estado mexicano y los grupos religiosos del país, pues, a través de las disposiciones que se analizaron, se podrá notar cuándo se dieron mayores permisos a los religiosos de participar en la vida pública del país y cuándo esa posibilidad se vio limitada. Así como acercarse de manera tangencial al tema de la entrada del protestantismo en México y su búsqueda de espacios de acción e influencia.

En el texto es posible reconocer algo de la diferencia entre las prácticas religiosas de los ministros y la educación religiosa, y una religiosidad popular mostrada a través de los reos. A partir de las prácticas devocionales de los reclusos se pueden imaginar las del gran grueso de la población, de quien los presos fueron unos cuantos representantes de ciertos sectores sociales y devociones particulares.

Como ya se ha venido advirtiendo, este trabajo está dividido en dos grandes temas: las leyes y las secciones de los proyectos penitenciarios que tocan la religión dentro de las cárceles, su aplicación y las prácticas religiosas al interior de las cárceles y la religiosidad de los presos. Por ello se emplearán conceptos propios del derecho penitenciario y otros de la teoría de la religión para analizar la información tomada de las diversas fuentes. Dichos conceptos —como modelo penitenciario, rito y objeto ritual— serán explicados cuando resulten fundamentales para entender el sustento teórico de lo que se esté presentando en el cuerpo de los capítulos.

Para la elaboración de la presente tesis se revisaron fuentes de archivo, hemerográficas y bibliográficas. Los archivos consultados fueron el Archivo General de la Nación en sus fondos Justicia, Justicia Imperio, Secretaría de Justicia, Gobernación Legajos, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Distrito Federal; el fondo Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal del Archivo Histórico de la Ciudad de México, “Carlos de Sigüenza y Góngora”, en las secciones Cárceles en General, Libros de registro e inventario y Penitenciaría libro registro reos; y el Archivo Histórico del Arzobispado de México, del cual se revisaron los fondos Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1892-1908) y José Mora y del Río (1908-1928).

La hemerografía fue muy importante para esta investigación. Ejemplo de ello son los periódicos que durante la época se editaron y que con distintos objetivos se acercaron a las cárceles, dejando una buena variedad de notas en las que se habla de la cárcel de Belén y la Penitenciaría de Lecumberri desde las perspectivas religiosas o bien con una visión laica. Algunos de estos diarios fueron *El amigo de la verdad*, *El demócrata*, *El diario del hogar*, *La Voz de México*, *El abogado cristiano ilustrado* y *El Faro*. Otros que también resultaron fundamentales son los diarios y revistas especializados en asuntos legales y criminales, como *El Foro*, editado durante la época, y *Criminalia*, donde se encontraron estudios más modernos sobre algunos de los temas aquí analizados, pero también reediciones de autores del porfiriato.

En cuanto a los libros que fueron publicados durante la época fueron muy importantes las publicaciones de Carlos Roumagnac, pero de igual forma se tomaron en cuenta los trabajos de Julio Guerrero y de José Diego Fernández. La *Memoria de la*

Sociedad Católica Mexicana también fue una fuente muy valiosa, lo mismo que los testimonios de personajes allegados a la cárcel, tales como Heriberto Frías, Gregorio Cárdenas, Sergio García Ramírez, Guillermo Mellado y Ángel de Campo.

Atendiendo a los objetivos presentados en la primera parte de este trabajo trataré las leyes que se generaron en torno a las prácticas religiosas en las cárceles; en la segunda sección presentaré las visiones de criminólogos, penitenciaristas y religiosos sobre la necesidad de la religión para la rehabilitación de los reos; y en el tercer apartado coloqué las prácticas religiosas al interior de las cárceles, tanto las que fueron propias de los reos como las que necesitaban de los ministros religiosos.

1. ENTRE LA RIGIDEZ Y LA TOLERANCIA: LAS LEYES EN TORNO A LA PRÁCTICA DE LA RELIGIÓN EN LAS CÁRCELES (1874-1914)

Las Leyes de Reforma buscaron secularizar a la sociedad mexicana.¹¹ Para los liberales esto era una necesidad, pues el poder de la Iglesia católica no se restringía al ámbito religioso, su alcance llegaba a la economía, la política, la ideología y la educación; en general la concepción de la sociedad mexicana todavía correspondía a la de antiguo régimen, lo que significaba un choque con las propuestas liberales.

El concepto de sociedad que se tenía en México hasta antes de la llegada del liberalismo decimonónico se fundaba principalmente en la idea del orden trascendente y la importancia de la corporación. Es decir, las normas básicas y la constitución material de la sociedad se creían dadas por la divinidad, por ello la voluntad humana quedaba fuera, el poder temporal y la justicia no tenían más función que conservar y garantizar lo que el orden “eterno” ya había establecido. Uno de esos dictámenes divinos era la primicia de la

¹¹ El concepto secularización tiene diversas interpretaciones, pero de manera generalizada secularización hace referencia al paso de lo religioso, espiritual o sagrado hacia lo mundano, terrenal o laico. La secularización también implica la separación del poder civil y el religioso, formando espacios de poder y acción separados y demarcados para cada uno. Los espacios religiosos y laicos pueden convivir en una sociedad, pero para que la secularización sea efectiva deben mantenerse separados, el poder civil no puede tomar parte en las decisiones y funcionamientos de las asociaciones religiosas, mientras que el único espacio que se deja para éstas en el ámbito espiritual, su injerencia en el funcionamiento de la vida civil de la sociedad debe ser nula. Para ampliar el concepto secularización véase: Karel Dobbelaere, *Secularización un concepto multi-dimensional*, trad. Eduardo Sota, México, Universidad Iberoamericana, 1994. *El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West*, introducción y notas de Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpwn, trad. José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid, Editorial Trotta, 2011.

comunidad, según este ideario las personas no existían como individuos, solamente adquirirían presencia cuando formaban parte de una colectividad.¹²

Evidentemente esta postura chocaba con el orden liberal que parte de ideas muy diferentes, principalmente de la separación de las esferas espiritual y temporal, de la necesidad de conformar sociedades de individuos, no de cuerpos, y de que son los hombres quienes crean su propio orden social basados en la igualdad, entre sí mismos y ante la ley, no en preceptos divinos de ningún tipo. Así pues, en el orden liberal las acciones que llevaban a cabo los religiosos y que estaban fuera de lo espiritual se les tenían que prohibir, los fueros especiales a ciertas corporaciones no podían existir y lo que ahora debía garantizar el Estado no era la voluntad divina sino los derechos de los individuos, de manera que la justicia ya no significara dar a cada quien lo que le corresponde por mandato de Dios, sino asegurar las libertades de los ciudadanos mediante la persecución de lo que se opusiera a las leyes que se pactaran socialmente.¹³

En la sociedad de antiguo régimen la Iglesia como institución temporal tenía un papel protagónico, pues era la receptora, traductora y guardiana de los preceptos divinos que regían a la sociedad, sus labores incumbían muchos más espacios que no tenían que ver con la vida espiritual. Sin embargo, cuando los individuos crean sus propias leyes para conducirse social y particularmente, el papel de la Iglesia se reduce solamente al nivel espiritual. Este proceso de secularización de la sociedad mexicana resultó mucho más grave

¹² Alejandro Agüero, "Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional", en *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Marta Lorente (coord.), Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2007, pp. 25-27.

¹³ Elisa Speckman, "La refundición de los conventos de monjas. Un episodio en el proceso de aplicación de las leyes antieclesiásticas a las órdenes religiosas femeninas", en *Religión y sociedad*, Núm. 5, Enero-abril, México, 1999. Luis Prieto Sanchís, *Ideas fundamentales de la Filosofía penal Ilustrada*, Lima, Palestra editores, 2007.

para la Iglesia católica cuando la tolerancia religiosa entró en el escenario, pues para el liberalismo uno de los derechos que el Estado tenía que garantizar era la libertad de creencia religiosa y que los individuos pudieran realizar los actos cotidianos de sus vidas, lejos de cualquier culto religioso si así lo decidían.

En México de la segunda mitad del siglo XIX se conformaron dos posturas principalmente. Al primer grupo se denominó “liberales” ellos buscaban la separación tajante entre el Estado y la Iglesia, que la sociedad estuviera formada por individuos, descorporativizada, y que en ella existiera la igualdad jurídica y no los fueros especiales. A la segunda postura se le llamó “conservadora” que en general no rechazaba todas las propuestas liberales, pero que se detenía ante la tentativa de atacar a la Iglesia como corporación y a la religión como la única matriz de la moral social, siendo estos puntos el espacio de conflicto entre los dos grupos.¹⁴

Fundamental en todo el proceso de secularización fue la laicización de la educación y la moral. La religión había fungido como la formadora moral para todos los grupos que integraban a la sociedad novohispana y pos independiente. Las Leyes de Reforma, al intentar romper con aquel principio de organización, pretendieron arrebatar la educación de las manos del clero (aunque en todo momento existieron centros religiosos manejados por religiosos e incluso se negoció con ellos), sino que también buscaron deshacer el monopolio eclesiástico de la formación moral. Por ello la laicidad estatal, al tomar bajo su tutela lo que consideraba un asunto netamente terrenal, no permitía la inclusión de cuestiones religiosas en los establecimientos que pertenecían al Estado. Ejemplo de ellos fueron los lugares de corrección para los criminales.

¹⁴ Speckman, *óp. cit.*

Ante dichas circunstancias una de las mayores preocupaciones se dio en torno a la moral que el pueblo pudiera adquirir sin la guía religiosa. El sector conservador de la sociedad y los miembros del clero tenían la fuerte convicción de que las normas reformistas iban a afectar la moral social, especialmente porque el programa liberal no estaba acompañado de una nueva propuesta moralizadora. Arzobispos, obispos, sacerdotes de menor jerarquía, la prensa católica y algunos laicos muy apegados a la vida religiosa, consideraban que la ausencia de su religión en la educación y en la vida diaria de los mexicanos traería consecuencias lamentables, siendo una de ellas el aumento de la criminalidad. De ahí el debate sobre si la religión debía seguir rigiendo la moral social o al menos emplearse en la corrección de quienes ya habían cometido acto ilícitos, los reos de las prisiones.

A lo largo de las siguientes páginas se hará un análisis de las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica desde 1874, cuando las Leyes de Reforma se incorporaron a la Constitución, hasta 1914. De esta manera se contextualizarán las leyes que regían la presencia de las iglesias y la religión en la sociedad y a partir de ello las prácticas religiosas al interior de las cárceles, todo esto en el marco de un Estado laico que esperaba, mediante sus leyes, llegar a la secularización de la sociedad y sus instituciones, en este caso, las prisiones.

1.1. El impacto de la laicidad del Estado mexicano para la religiosidad católica. Rigurosidad lerdistista, relajamiento porfiriano y la llegada del anticlericalismo carrancista

La relación entre la Iglesia y el Estado mexicano fue complicada desde el nacimiento de éste, especialmente cuando se le intentó dirigir mediante las propuestas liberales. El conflicto acerca de quién debía ser el heredero del regio patronato fue el primer punto problemático entre el poder espiritual y el terrenal. A éste siguieron constantes enfrentamientos que la mayoría de las veces se debieron a la unión de la Iglesia con uno de los bandos que se encontraron en permanente conflicto político, y muchas veces armado, durante el siglo XIX, pues éstos si defendían su corporativismo y su hegemonía en la dirección de la moral social. Primero defendiendo la postura de centralistas y luego la de conservadores, el clero apoyó golpes de Estado, la Guerra de Reforma desde 1857 y durante los tres años que duró el combate, un año después la Intervención francesa y en 1863 el Imperio de Maximiliano, además de algunas rebeliones al interior de la República. Como resultado de las constantes derrotas de las causas defendidas por la Iglesia y del encumbramiento de liberales puros en el poder, opositores al poderío eclesiástico y defensores del nuevo orden social, la Iglesia perdió muchos de sus privilegios, el mejor ejemplo de ello son sus fueros, mientras dejaba de ser la corporación que dictaba las normas para la conformación y el funcionamiento social.

De manera que en el México decimonónico, la publicación y vigencia de leyes que afectaran a la Iglesia dependían de la visión que de ella se tuviera en el grupo en el poder. Así, es posible hablar de etapas en la legislación que se ocupó de dar un nuevo lugar a la Iglesia acorde con el proyecto de sociedad que se quería llevar a cabo, la primera de ellas

sería la de 1833. Antes de abordar rápidamente estas etapas hay que decir que los objetivos de secularización que cada una de ellas perseguía no se dieron acumulativamente, pues los vaivenes políticos del país hacían que esas leyes no siempre se aplicaran de la misma forma y con la misma intensidad, ni siquiera dentro de los gobiernos con orientación liberal.

Antes de entrar al tema de las pugnas decimonónicas entre los poderes religioso y político, sirve hacer referencia al primer momento en que éstos tuvieron un enfrentamiento por acrecentar o mantener su influencia sobre el espacio que hoy conocemos como México y sus pobladores. La época de las Reformas Borbónicas no solamente significó un cambio sustancial en la administración económica de la Nueva España, también representó un periodo en donde se buscó el fortalecimiento del poder monárquico sobre el de la nobleza y el del clero.¹⁵ Pero el intento monárquico de sobreponerse a la Iglesia no simbolizó una separación entre ambos, ya que los miembros del clero fueron vistos como instrumentos de predicación de las políticas borbónicas, como del “trabajo, la productividad y la obediencia civil”;¹⁶ y al mismo tiempo, desde el interior de la Iglesia católica, existió una corriente clerical, los jansenistas, que se alió a los designios de los virreyes reformistas para reducir y reformar las manifestaciones públicas de religiosidad, mismas que ellos despreciaban por ser la muestra de “la cultura espiritual e intelectual del catolicismo barroco postridentino.”¹⁷

¹⁵ Brian F. Connaughton, “De la monarquía a la nación católica en la América española: Las disonancias de la fe”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de Investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 382-383, consultado en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia014.pdf> el 28 de septiembre.

¹⁶ *Ibidem*, p. 383.

¹⁷ David A. Brading, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Zoraida Vázquez coord. *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las Reformas Borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 200-201.

De manera que la diferencia entre la intención de las políticas borbónicas contra la Iglesia y las de los liberales decimonónicos, dan pauta para considerar estos dos momentos como tiempos de tensión entre el poder político y el religioso, pero con una marcada divergencia, pues, según lo anotado en páginas anteriores acerca de la secularización,¹⁸ la fase borbónica no respondería totalmente a dicho concepto, ya que no buscó la separación entre las esferas de acción del poder político y del religioso, solamente planteó la posibilidad de robustecer el poder del monarca frente al del clero, lo que no forzosamente significó la demarcación de espacios de acción y de facultades. En lo que al liberalismo se refiere, como se verá en adelante, sí existió el objetivo de separar y demarcar los espacios de acción del Estado y la Iglesia.

De manera que, el primer golpe que se dio a la Iglesia bajo el marco del liberalismo fue la publicación en 1833 de varios decretos por el vicepresidente liberal Valentín Gómez Farías quien, mientras suplía en el mandato al presidente Antonio López de Santa Anna, ordenó la secularización de las misiones jesuitas californianas y de los bienes de las misiones en Filipinas. Se suprimió la coacción civil para el cumplimiento del diezmo y del voto monástico, se prohibió al clero dar sermones con contenido político, se ordenó el cierre de la Universidad de México y se pidió que se cedieran los edificios de ciertos colegios para destinarlos a la educación pública.¹⁹ La mayoría de las leyes de Gómez Farías se derogaron muy pronto, por ejemplo, la Universidad fue reabierta al año siguiente.

Es importante resaltar un par de cuestiones de esta primera etapa de la secularización en México, especialmente en lo relacionado a la educación. En primer lugar,

¹⁸ Véase nota 11.

¹⁹ Brian F. Connaughton, "La Iglesia y el Estado en México, 1821-1856", en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Editorial Planeta-De Agostini, 2002, p. 309.

así como las propuestas de Gómez Farías se pueden inscribir en el proceso de secularización nacional, de igual forma son un momento en el trayecto de los proyectos educativos mexicanos, uno que recorre buena parte de la primera mitad del siglo XIX.²⁰ En segundo término, hay que decir que las propuestas presentadas por el grupo dirigido por Gómez Farías en 1833, no dejaron fuera de los nuevos establecimientos públicos las prácticas religiosas, condición que cambió con la radicalización de la postura liberal. Finalmente, resulta significativo apuntar que algunos de dichos intentos reformistas fueron retomados durante los años de la Reforma por Juárez, ya que se seguía confiando en que la educación ayudaría al país a llegar al anhelado desarrollo.

Años después, en 1855, con el triunfo de la revolución de Ayutla, se inició la segunda etapa en la legislación que buscaba la secularización. Sin duda ésta fue la más radical y constante, por ello se extendió hasta el inicio del gobierno de Porfirio Díaz en 1876. La primera ley de tipo anticlerical que se dictó fue la del 23 de noviembre de 1855, la llamada Ley Juárez, es decir, la “Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación del Distrito y Territorios”. En ella Benito Juárez como secretario de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, limitó la injerencia de los tribunales especiales en los asuntos civiles; el tribunal militar y el eclesiástico solamente

²⁰ Según Rosalina Ríos las reformas de 1833 comparten características con un grupo de proyectos educativos que fueron planteados desde 1821 hasta 1854. Algunas de esas características eran la intención de crear un sistema educativo bajo el control de las autoridades, dejar fuera a la Iglesia de las instituciones educativas y la introducción de saberes modernos de la mano de profesores laicos, entre otras. Rosalina Ríos, “Ausencia y presencia de colegios jesuitas en la educación superior en México: San Ildefonso y San Gregorio (1800-1856), en https://www.academia.edu/6402779/_Ausencia_y_presencia_de_colegios_jesuitas_en_la_educacion_superior_en_Mexico_San_Ildefonso_y_San_Gregorio_1800-1856, consultado: 23 septiembre de 2014.

podían intervenir en cuestiones internas de sus grupos y no en los del orden civil.²¹ Esta es considerada la primera Ley de Reforma.

El 25 de junio del año siguiente, Miguel Lerdo de Tejada redactó la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de la República, que determinaba la venta forzosa de todos aquellos bienes inmuebles que pertenecían a las corporaciones (no solamente a la Iglesia) y que no eran utilizados para las funciones de las mismas; a partir del 11 de abril de 1857 la Ley sobre aranceles parroquiales para el cobro de derechos y obvenciones comenzó a regular las obvenciones parroquiales, buscándose prevenir que en los bautizos, amonestaciones, matrimonios y entierros, los pobres tuvieran que pagar a la Iglesia. Además la misma ley estipuló a quién se podía considerar pobre y los castigos a los que los clérigos se podrían hacer acreedores al no obedecer la ley.²²

Después de quitar a la Iglesia atribuciones que creía propias por origen divino, como el fuero o el pago de las obvenciones, en la política nacional comenzó a generarse el debate en torno a la libertad de cultos. Iniciado formalmente durante la elaboración de la Constitución de 1857, la presencia de este tema entre los políticos e intelectuales de la época dio muestra de que una parte de la sociedad estaba a favor de que se llevara la secularización hasta las últimas consecuencias. Sin embargo, todavía no era el momento

²¹ “Ley de administración de justicia y orgánica de los tribunales del la nación, del distrito y territorios” en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1855LEJ.html>. consultado: 19 de junio de 2013.

²² Alberto Patiño Reyes, *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica*, en Biblioteca Jurídica Virtual, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, consultado el 19 de junio de 2013.

para tomar una medida tan radical para la sociedad mexicana que aún tenía rasgos de sociedad de antiguo régimen, y que como tal no aceptaba todas las propuestas liberales.²³

Todos los intentos por expedir leyes que redujeran el poder eclesiástico en el ámbito social se vieron cristalizados a partir de 1859 con las Leyes de Reforma, y sus devastadores golpes a la Iglesia mexicana en la mayoría de sus actividades cotidianas. Bajo el gobierno de Benito Juárez, más que en ningún otro momento, se expidieron leyes que buscaron reducir el ámbito de acción de la Iglesia como institución en el plano espiritual, es decir, alejarla de la organización social de los mexicanos.²⁴ Entonces fue posible la promulgación de la Ley sobre libertad de culto el 4 de diciembre de 1860, donde, entre muchas otras cosas, se estipula que el Estado protege a la religión católica como a todas las que se establezcan en el país, para garantizar la libertad religiosa que se considera un derecho natural del hombre y que solamente tenía por límites el derecho de terceros y las exigencias del orden público.²⁵ Esta idea sirvió para que se defendiera la libertad de culto de los presos en las cárceles mexicanas, esto se abordará más adelante.

Las Leyes de Reforma fueron uno de los resultados del clima de conflicto que se vivía entre la Iglesia y el Estado desde muchos años atrás. Los enfrentamientos entre estos dos poderes fueron cobrando intensidad conforme el liberalismo tomó fuerza política. La cumbre del conflicto entre estas dos potencias durante la Guerra de Reforma o de Tres años, de diciembre de 1857 a enero de 1861. No obstante, aún con la derrota de los

²³ Andrés Lira y Anne Staples, "Del desastre a la reconstrucción republicana, 1846-1876" en *Nueva Historia General de México*, Erik Velásquez García, et.al., México, El colegio de México, 2010.

²⁴ Marta Eugenia García Ugarte, "Anticlericalismo en México 1824-1891" en *El Anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo coords., México, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, 2008, pp. 332-339.

²⁵ "Ley sobre libertad de culto" en http://www.inehrm.gob.mx/pdf/documento_libertad1.pdf, consultado: 6 de octubre de 2013.

conservadores durante esa guerra, sus intentos por hacerse del poder siguieron, de manera que ayudados por el capital eclesiástico, el ejército francés y el monarca Napoleón III lograron instaurar en 1863 una monarquía. Sin embargo, ésta representó una nueva derrota, pues el hombre al que confiaron la cabeza del Imperio mexicano resultó ser un seguidor del liberalismo, y mantuvo las leyes que tanto habían afectado a la Iglesia. Además los liberales se definieron como defensores de la patria por oposición al grupo conservador que había intentado dejar el país en manos de los extranjeros, lo que desprestigió más a este grupo.

Por ello, para 1873, año en que Sebastián Lerdo de Tejada incorporó las Leyes de Reforma a la Constitución de 1857, la Iglesia católica se encontraba muy debilitada por las constantes derrotas que había sufrido frente a los liberales, ya fuera en sus finanzas por el apoyo prestado a los conservadores durante la Guerra de Reforma y la nacionalización de sus bienes, por el liberalismo de un emperador que creían podía ayudarles a mejorar su situación ante el poder del gobierno civil, por la pérdida de la influencia en la educación y por el avance, aunque fuera moderado, de las denominaciones protestantes.

El 29 de mayo de 1873, el Congreso aprobó la inclusión de las Leyes de Reforma a la Constitución, meses después se obligó a los funcionarios y empleados públicos a que juraran respetar y hacer respetar las adiciones constitucionales.²⁶ Ante dicha exigencia, el alto clero respondió inmediatamente con una alternativa para sus feligreses: se les permitía hacer dicho juramento, pero con algunas condiciones. Una de ellas era que, antes de pronunciar el juramento se dijera “pero sin perjuicio de mis creencias” o que al finalizar la protesta se mencionara “sí, como católico”. De hacer el juramento sin citar esas sencillas

²⁶ Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso: México siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2010, pp. 1500-1501.

fórmulas, el creyente tendría que redactar un escrito en el que se arrepintiera de su falta a la Iglesia, después debía presentarlo ante un confesor y dos testigos. Los católicos que hubieran hecho el juramento sin decir las frases y que no hubieran elaborado su escrito no podían recibir el sacramento religioso de la penitencia, es decir, la confesión. A pesar de todas esas previsiones, muchos empleados públicos se negaron a hacer la protesta y por ello perdieron sus puestos.²⁷

El catolicismo que de manera personal profesaban tanto el presidente Lerdo de Tejada como los miembros del Congreso no se contrapuso a que, como liberales y miembros del Estado laico, siguieran atacando a la Iglesia como la institución que en mucho frenaba el desarrollo del país. El 14 de diciembre de 1874 se publicó la ley que reglamentó las adiciones constitucionales, entre muchas otras medidas, señaló desde el artículo 1º de la primera sección, lo que se cita a continuación: “El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. No podrán dictarse leyes estableciendo ni prohibiendo religión alguna; pero el Estado ejerce autoridad sobre todas aquellas, en lo relativo á la conservación del orden público y á la observancia de las instituciones.”²⁸

Ya se ha visto que con las disposiciones expedidas hasta ese momento lo que se pretendía era la secularización de la sociedad mexicana, y que en ese sentido uno de los factores más importantes siempre había sido la educación. Por ello en el decreto de 1874 se puso atención en este rubro, y se abrió de tal manera que además de incluir la expulsión de la Iglesia de las instituciones educativas, buscó llevar la secularización a todos los establecimientos públicos oficiales, lo que por demás es importante para el tema de la

²⁷ García Ugarte, *Poder político...*, p. 1504.

²⁸ “Ley del 14 de diciembre de 1874”, en *Legislación federal complementaria del derecho civil mexicano*, Dir. y Estudio Preliminar de Jacinto Pallares, México, Tipografía Artística de Ramón F. Riveroll, 1897, p. 727.

religiosidad en las prisiones. Así, el artículo 4º de dicha ley establecía que: “La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto quedan prohibidas en todos los establecimientos de la Federación, de los Estados, y de los municipios. Se enseñará la moral en los que por la naturaleza de su instrucción lo permitan, aunque sin referencia á ningún culto.”²⁹ Las cárceles, como una dependencia del gobierno civil, se vieron trastocadas por este decreto. La aplicación de esa ley dejaba a los reos sin la posibilidad de practicar dogmáticamente su religión, pues prohibía la entrada a los sacerdotes que hasta entonces acudían al inmueble, reduciendo las prácticas religiosas de los presos a la individualidad, lo que resulta muy difícil de rastrear.

Como ya se ha mencionado, la enseñanza religiosa había sufrido, gracias a Valentín Gómez Farías y a los proyectos educativos anteriores, un ligero atentado, que duró solamente un año, sin embargo en la Ley de Instrucción Pública de 1867, que sustituye la enseñanza religiosa y confesional (obligatoria desde 1853) por cursos de moral, se encuentra el claro antecedente al artículo cuarto de la Reglamentación de las Leyes de Reforma arriba presentado. Desde 1867, quizá desde 1833, se puede vislumbrar la importancia de secularizar las escuelas como establecimientos públicos para poder brindar una educación laica, básica según los liberales, para llevar al país al progreso. Al intentar llevar la educación laica a la mayor parte de la población, los liberales creían contar con la ayuda necesaria para “crear lealtad y compromiso con el orden republicano” buscaban formar una nueva mentalidad en la juventud, una que estuviera fuera de la influencia clerical y directamente relacionada con el nuevo Estado y su propuesta de organización

²⁹ “Ley del 14 de diciembre de 1874”, *op. cit.*

social liberal.³⁰ Pues se veía en la educación mexicana dos factores que se relacionaban con el atraso del país: por un lado, la hegemonía de la Iglesia sobre la instrucción moral de la población mexicana, que para los liberales representaba una atadura para el país; mientras que, por otro lado, se creía que la deficiente educación del pueblo era el motivo principal de las vicisitudes de la política nacional.³¹

En el caso de las escuelas, pero también en los establecimientos públicos en general, y para la cárcel en particular, no había un precedente en leyes que prohibieran los cultos religiosos. Al contrario, en lo que se refiere a las cárceles, hasta antes de 1874, siempre se había buscado el auxilio religioso para los presos, pues se consideraba importante para la vida en prisión.³²

La carta pastoral con la que el alto clero contestó a la ley de 1874 muestra la preocupación que ésta causó, sobre todo en lo que se refería a la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas. A pesar de que el clero ya había sido golpeado en este ámbito, el decreto del 14 de diciembre lo dejaba fuera de la enseñanza pública, es decir, de la que recibían los niños mexicanos que tenían acceso a ella. Ante esta ordenanza, los prelados propusieron a los fieles que, para que México no tuviera toda una generación de niños sin ningún tipo de moral, llevaran a sus hijos a las escuelas particulares en las que les dieran instrucción católica. Los obispos, conocedores de lo difícil que resultaría para la mayoría de las familias costear una escuela particular, ordenaron a los sacerdotes que organizaran a su feligresía para que entre todos mantuvieran las escuelas particulares

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

³¹ María de Lourdes Alvarado, "Ley de instrucción pública de 1867. Antecedentes y características fundamentales", en *Los tiempos de Juárez*, Celia Martín ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Bibliotecas, 2007, p. 23.

³² Ver apartado 1. 2.

católicas, prometiendo a cada apoyo económico su indulgencia proporcional. De esta manera la jerarquía eclesiástica mexicana pretendía aliviar el golpe que le daba el gobierno lerdista.³³

Comparado con esta preocupación, el hecho de que se prohibieran las prácticas religiosas en las cárceles no fue motivo de consternación para dicha jerarquía. Ello por dos posibles razones; o porque no veían en los presos el futuro de su Iglesia, mientras que en los niños sí, o porque en realidad sabían que por lo arraigado que estaba el culto católico entre los mexicanos, justamente por la educación recibida, no iba a dejar de tener presencia en las cárceles, especialmente si consideramos la purga de una condena en la cárcel como una situación extrema en la vida de la mayoría de las personas. Por otra parte, la Iglesia tenía mayor preocupación por su salida de las escuelas que de las cárceles porque cuantitativamente la influencia que estaba poniéndose en peligro era mucho mayor: los estudiantes representaban una cantidad superior a la del número de presos, al prohibirse las prácticas de cualquier culto en la cárcel, la Iglesia perdía la relación cercana, solamente en la ciudad de México, con aproximadamente 7 404 feligreses que con seguridad ya tenían interiorizado el culto religioso, mientras que si se le obligaba a salir de la educación primaria perdería mucha influencia en la educación de cerca de 27 800 niños, futuros portadores de la moral social.³⁴ No obstante, no hay que olvidar que no todos los niños asistían a la escuela y que para la mayoría el acercamiento con el culto religioso se daba

³³ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981, p. 91.

³⁴ Para las cifras de los presos *Estadísticas sociales del porfiriato 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, 1956, p. 208-209. Consultado en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas/porfi/ESPIV.pdf, 28 de noviembre de 2013, pág. 200-207, para las de la educación José Díaz Covarrubias, *La instrucción pública en México; estado que guardan la instrucción primaria, la secundaria y la profesional en la República. Progresos realizados, mejoras que deben introducirse*, México, Imprenta de Gobierno, 1875, p. 197, consultado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080019716/1080019716.html> el 12 de octubre de 2014.

desde el hogar o en las propias iglesias, es decir en otro tipo de espacios cotidianos. Sin embargo, es menester decir que en las acciones de la jerarquía católica a partir de la prohibición de 1874 se hizo evidente que tuvieron un mayor interés por participar como formadores de la sociedad que como correctores, ya que, como se verá en las siguientes páginas, la restricción de su entrada a las cárceles parece no haber generado una reacción combativa por parte del clero.

A principios de enero de 1875, la exclaustración de las Hermanas de la Caridad también fue un duro golpe del presidente Lerdo contra la Iglesia católica. Su antecesor Benito Juárez había resuelto en 1863, a pesar del decreto que suspendía todas las comunidades religiosas, respetar a las hijas de San Vicente Paul, para que pudieran continuar en sus labores caritativas. Sin embargo, Lerdo de Tejada consideró que debían seguirse con firmeza las disposiciones legales, y que la ley no podía contrariarse por los servicios de asistencia que las monjas prestaban a la comunidad. Por eso, a principios de 1875, después de serios debates en el Congreso, en los que el importante jurista Antonio Martínez de Castro se había convertido en el defensor de la congregación, las Hermanas de la Caridad salieron del país rumbo a San Francisco y Europa, dejando un gran hueco en la beneficencia mexicana.

Aunque es obvio que la expulsión de la congregación de las Hermanas de San Vicente de Paul no fue un decreto que dañó directamente a los presos, es de imaginarse que la ausencia de las monjas afectó especialmente a los reos enfermos, pues el Hospital de San Pablo y en el de San Juan de Dios eran atendidos por las hijas de San Vicente Paul. Al primero llegaban los presos, varones en su mayoría, que estuvieran gravemente enfermos;

mientras que en el segundo, se recibían a las presas sifilíticas.³⁵ Es de entenderse que, después de la salida de las Hermanas de la Caridad, las condiciones de los dos hospitales, que de por sí ya eran deplorables, decayeron aún más, pues los presos enfermos se quedaron sin el único apoyo caritativo que recibían. Este puede ser un buen ejemplo de cómo el gobierno laico intentó, al tiempo que despojaba a la Iglesia de los espacios, resolver las necesidades de la población con nuevas políticas e instituciones estatales, en el caso de los hospitales, sustituyó a los religiosos que trabajaban para la beneficencia con enfermeras y doctores pagados con fondos públicos.³⁶

La rigurosidad con la que se había tratado a la Iglesia duró hasta que Porfirio Díaz, a partir de 1877, tuvo un trato menos conflictivo con la institución religiosa más importante del país, casi la única. A partir de ese momento, la Iglesia católica gozó de relaciones más cordiales con el gobierno, aunque las Leyes de Reforma siguieron vigentes. Dicha conciliación volvió a truncarse con otro intempestivo cambio político, la Revolución de 1910.

La llegada de Porfirio Díaz al poder tras la revolución de Tuxtepec, modificó la relación entre la jerarquía católica y el Estado mexicano. Con el tiempo se fue haciendo más evidente que las leyes anticlericales iban a seguir vigentes pero que no se aplicarían con la misma rigurosidad que en el gobierno liberal inmediatamente anterior. Y es que lo permisivo del régimen se fincó en la voluntad del presidente, no en cambios legislativos

³⁵ Luis González y González, "La escala social", en *Historia Moderna de México. La República Restaurada*, México, Hermes, 1957, p. 395.

³⁶ Las funciones del Estado como benefactor son más reconocidas para el porfiriato, pero desde el gobierno de Juárez ya se perseguía este fin, aunque es importante reconocer que durante el porfiriato se favoreció mucho más a los pobres "menos corruptos y redimibles". Ver: María Dolores Lorenzo, *El Estado como benefactor: los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México, 1877-1905*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio Mexiquense, 2011.

que traicionaran los principios liberales que hasta ese momento seguían siendo defendidos por muchos. También hay que apuntar que la tolerancia dependió del sometimiento de la Iglesia al régimen, así como a su distanciamiento de los asuntos de orden público.³⁷

La Iglesia, legalmente, seguía muy limitada en sus derechos. Según Moisés González Navarro el respeto a las Leyes de Reforma durante el porfiriato se fue aminorando cada vez más porque lo único que Díaz quería era que el clero no se metiera en la política y en la economía del país, no era su intención ni desaparecer de México a la Iglesia ni herir los sentimientos de la población católica.³⁸ Hay que apuntar que tampoco este era objetivo de Juárez y Lerdo. Al mismo tiempo, es importante recordar que las circunstancias del porfiriato son muy distintas a las de los dos gobiernos anteriores. Cuando en 1876 Porfirio Díaz fue presidente las reacciones, de conformidad o inconformidad, ante las Leyes de Reforma aún se encontraban en algunos personajes, pero en general el proceso de aplicación de las mismas ya se había efectuado; quizá no de una manera total y exitosa, pero la posible transformación de la sociedad de antiguo régimen a la propuesta por los liberales se había intentado en mucho rubros.

Por otra parte, hay que reconocer que la Iglesia sirvió de apoyo político para el presidente, y que esto de ninguna manera significó un retroceso en la laicidad de la esfera gubernamental mexicana. Así, la mayor libertad de la que gozó la Iglesia católica durante el porfiriato fue en el rubro de las manifestaciones externas del culto, lo que aligeró en mucho las tensiones con el gobierno, provocadas por las limitantes legales que antes le

³⁷ Edgar Danés Rojas, *Noticias del Edén: la Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, M. A. Porrúa, 2008, p. 30.

³⁸ González Navarro, *op. cit.*, p. 480.

habían sido impuestas.³⁹ En relación con la presencia de los religiosos en la cárcel, cabe aclarar que Díaz mantuvo la ley que les prohibía la entrada. El 21 de octubre de 1879 publicó el “Comunicado de Prohibición de las prácticas religiosas de cualquier culto en el interior de las prisiones”,⁴⁰ aunque la vida dentro de las cárceles, por lo menos en las dos más importantes de la Ciudad de México durante el porfiriato (Belén y Lecumberri), muestra que con el paso de los años este comunicado se fue olvidando.

A pesar de esta prohibición, para algunos críticos del régimen porfirista, recurrentemente periodistas, las políticas tolerantes que estaba siguiendo Porfirio Díaz hacia las manifestaciones externas significaban una traición a los valores de la República.⁴¹ A lo que el presidente respondía diciendo que la tolerancia era indispensable para la paz, y que el primer mandatario no pretendía ser el presidente de un sólo partido sino el de una nación entera.⁴² Liberales como Juan A. Mateos no aceptaban la política conciliatoria presidencial y siguieron presentando ante el Congreso iniciativas de leyes anticlericales. Continuaron insistiendo en la expulsión de los sacerdotes extranjeros y naturalizados, en declarar consolidada la propiedad del Estado sobre los templos religiosos.⁴³ Las propuestas de Mateos y otros radicales no tuvieron mayor resonancia, pues los puntos de separación entre la Iglesia y el Estado y la intensión de conformación de la sociedad bajo el orden liberal ya se habían estipulado, por lo menos legalmente.

³⁹ Adame Goddard, *op. cit.*, pp. 157-158.

⁴⁰ “Comunicación de 21 de octubre de 1879. Prohibición de las prácticas religiosas de cualquier culto al interior de las prisiones” en *Legislación federal complementaria del derecho civil mexicano*, pp. 733-737.

⁴¹ “Los protestantes. Un tercero en discordia en la discusión entre liberales y conservadores sobre la tolerancia religiosa durante el gobierno de Manuel González (1880-1884)”, *Cultura liberal, México y España: 1860-1930*, editores, Aurora Cano Andaluz, Manuel Suárez Cortina, Evelia Trejo, España, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 245-276.

⁴² Adame Goddard, *op. cit.*, p. 104.

⁴³ González Navarro, *op. cit.*, p. 479.

La comunicación entre el arzobispo de México, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, su sucesor, Próspero Alarcón y Sánchez de la Barquera y, el obispo de Antequera, Eulogio Gillow y Zavala, con el presidente de la República fue constante. El nuevo estilo de gobernar en el que el régimen de Díaz permitía que las autoridades religiosas administraran a sus feligreses con mucha libertad, pero sin entrometerse en cuestiones políticas, generó entre la jerarquía eclesiástica y los altos mandatarios civiles un clima de concordia y reciprocidad.⁴⁴ Hay que resaltar que las muestras de amistad se dieron a nivel personal, no institucional. Ejemplo de ello fue el arreglo del matrimonio religioso entre Carmen Romero Rubio y Díaz, al que mucho aportó el obispo Gillow, ayudando así a que su amigo y paisano Porfirio Díaz se mantuviera con mayor estabilidad en el poder.⁴⁵

También por parte del arzobispo Labastida existieron algunas muestras de apoyo hacia el gobierno de Díaz. Por ejemplo, en 1884 el Papa León XIII publicó la encíclica *Humanum genus* que tenía un fuerte contenido contra la masonería. Ante el hecho de que Díaz y muchos otros liberales pertenecían a asociaciones de este tipo, el arzobispo, aprovechando la poca relación que México tenía con la Santa Sede, decidió no publicar el comunicado papal con el fin de que se pudiera mantener la paz entre católicos y liberales.⁴⁶ Como éstas, muchas otras muestras de amistad hicieron que el clero mexicano comenzara a vislumbrar la posibilidad de una reconciliación con la Santa Sede,⁴⁷ a lo que el presidente

⁴⁴ García Ugarte, *Poder político y religioso...*, p. 1539.

⁴⁵ González Navarro, *op. cit.*, p. 481.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 480.

⁴⁷ Desde el gobierno de Maximiliano la Santa Sede y México rompieron relaciones diplomáticas. A finales de 1864 el nuncio Pier Francesco Meglia había llegado a México, sin embargo el trato que mantuvo con el Emperador no fue bueno. A los pocos días de estar en México el nuncio rechazó la propuesta que Maximiliano daba para solucionar los asuntos relacionados con el patronato (problema que se mantenía desde la Independencia), a lo que el gobierno mexicano respondió mandando una comisión especial a Roma, ésta tampoco tuvo éxito y el último intento, también fallido, lo realizó el capellán de Maximiliano, el padre Agustín Fischer, como enviado personal ante el Papa. En junio de 1866 Fischer salió de Roma y con él

Díaz se negó rotundamente y los católicos respondieron argumentando que la respuesta que estaba dando el presidente hacía indigna la conciliación con el régimen, pues se ponía de por medio el sacrificio de la moral y la fe.⁴⁸ No obstante la negativa de permitir una relación diplomática con el Papado, la relación de la Iglesia mexicana y el régimen gubernamental era buena. Así lo expresó en 1900 el obispo Ipano Acaico, para quien la vigencia de las Leyes de Reforma en el país no menguaba a la floreciente situación de la Iglesia católica.⁴⁹

La apertura de Porfirio Díaz para con la Iglesia, que no era absolutamente permisiva como ya se ha visto, no gustaba a todos los miembros de la sociedad, sin embargo no era el único problema del régimen, desde la trinchera social y democrática, principalmente, existieron varios reclamos para don Porfirio, mismos que llevaron a buena parte del pueblo mexicano a sumarse a una lucha contra el gobierno, que después devino en una guerra entre las diferentes facciones revolucionarias.

En el ocaso del régimen porfiriano y en vísperas de la revolución se abrió un nuevo espacio de acción para la población católica que estaba interesada en la política del país, que fue la creación del Partido Católico Nacional en 1911. Desde su fundación, los militantes tenían un claro objetivo que, obviamente, estaba relacionado con la situación política de la Iglesia. Así, el PCN tuvo, desde sus inicios, la meta de promover cambios que solucionaran las injusticias de que consideraban había sido víctima la Iglesia desde la

la última representación oficial de México en la Santa Sede. Las relaciones entre los dos Estados se reactivaron oficialmente hasta 1992. Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso...*, pp. 1702-1704.

⁴⁸ Adame Goddard, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁹ González Navarro, *op. cit.*, p. 483.

Reforma de los liberales.⁵⁰ Las elecciones llevadas a cabo ese mismo año significaron el inicio de las relaciones cordiales entre el Partido Católico y el candidato presidencial, Francisco I. Madero. Los militantes católicos lo acogieron como el candidato que apoyarían para llegar a la presidencia, ya que veían en él a un presidente que podría dar la garantía de respetar los derechos de la Iglesia y de sus feligreses. Dichas expectativas estaban fundadas en las propias ideas de Madero pues, según su contemporáneo Roque Estrada, en un discurso en Durango admitió que “consideraba la aplicación de dichas leyes [las de Reforma] atentatorias para las libertades públicas, y que el goce de estas libertades debía ser absoluto”,⁵¹ lo que seguramente generó muchas expectativas entre los católicos, y los liberales defensores del anticlericalismo, sobre la posible derogación de las leyes reformistas.

Por su parte, cuando Madero ya ocupó la presidencia a partir de 1911, vio en la existencia de dicho partido un buen ejemplo de la democracia reinante en el país, ya que el PCN mostraba uno de los muchos beneficios que se habían obtenido con la Revolución. En este sentido los católicos también estaban de acuerdo con el presidente de la República, pues la buena recepción de los candidatos de su partido en algunos distritos y municipios de

⁵⁰ Adame Goddard, *op. cit.*, p. 131. Esta agrupación aglutinó a muchos defensores laicos del catolicismo que acusaron los que ellos consideraban males causados por la falta de religión católica en la conformación y funcionamiento social del país. A pesar de que el partido siempre estuvo claramente dirigido por la alta jerarquía católica esta relación se intentaba ocultar para que se acusara a la Iglesia de entrometerse en cuestiones políticas. Pablo Serrano Álvarez, “Dios, patria y libertad”, el lema del Partido Nacional Católico, a cien años” en *Expedientes Digitales INEHRM*, <http://www.inehrm.gob.mx/Portal/PtMain.php?pagina=exp-partido-catolico-nacional>, consultado: 5 de noviembre de 2013.

⁵¹ Raúl González Schmal “La Constitución y el anticlericalismo educativo”, en *El Anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo coords., México, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, 2008, p. 207.

México les indicaba que la Revolución les había traído la abierta posibilidad de participar en la vida política del país.⁵²

La armonía entre la Iglesia y el Estado no se rompió con la fase armada de la Revolución maderista ni con las elecciones de 1911, tampoco durante el principio del nuevo gobierno, pues para las relaciones oficiales entre estos dos poderes la conciliación, practicada desde el porfiriato, fue la estrategia elegida por Francisco I. Madero.⁵³ Sin embargo, el “Apóstol de la democracia” iba poniendo en marcha políticas generales poco satisfactorias que, según los católicos, sobre todo los miembros del Partido Católico, mostraban la debilidad del régimen y les hacían temer por el futuro del país, ya que la guerra civil era bastante previsible.⁵⁴

Los católicos tuvieron razón y en 1913 el presidente Madero y el vicepresidente Pino Suarez fueron asesinados en uno de los patios traseros de la Penitenciaría de la Ciudad de México. Después de traicionar al presidente, Victoriano Huerta, viejo militar porfirista, accedió a la presidencia generando un descontento generalizado entre los revolucionarios, quienes comenzaron una cruenta lucha contra el presidente espurio. Si bien las facciones revolucionarias no se redujeron al carrancismo, hay que reconocer que este grupo fue el único que logró llegar al poder y, por lo tanto, el único que estableció una relación como Estado con la Iglesia católica. En 1914, después de arrebatar el poder a Victoriano Huerta, y durante la lucha con las otras facciones revolucionarias, los constitucionalistas comenzaron a gobernar el caótico país, y una de sus principales políticas fue el anticlericalismo. El argumento que daban para enfrentar al clero católico era la alianza de

⁵² Adame Goddard, *op. cit.*, pp. 174-177.

⁵³ Gloria Villegas, “Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios”, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1996, p. 186.

⁵⁴ Adame Goddard, *op. cit.*, p. 179.

éste con Huerta, por ello, “dispuestos a poner fin al régimen ‘usurpador’, declararon también la ‘guerra a muerte’ al clero mexicano.”⁵⁵ Sin embargo, para Marta Eugenia García Ugarte, la oposición del constitucionalismo hacia el clero no fue absoluta, solamente se combatió con fuerza a aquellos que hubieran financiado y apoyado el golpe de estado de Huerta, de manera que los constitucionalistas tuvieron buena relación con ciertos clérigos, por ejemplo, el canónigo Paredes, a quien los propios constitucionalistas le entregaron el 17 de agosto de 1914 la administración de la catedral de México como un agradecimiento por haber celebrado honras fúnebres por la muerte del presidente Madero.⁵⁶ Así, aunque los constitucionalistas se inspiraron en la reforma juarista para atacar a la Iglesia, su combatividad hacia ésta se asemeja más a la rigurosidad que caracterizó la época de Lerdo. Ante las acciones del gobierno civil el clero también respondió con fuerza, logrando con ello una explosiva combinación que pronto detonó en un conflicto de mayor envergadura entre el Estado y la Iglesia católica.

Los problemas de las cárceles pasaron inadvertidos durante la Revolución, nunca estuvieron presentes en las demandas de los grupos revolucionarios. En general las leyes que se habían dictado durante el porfiriato respecto a las cárceles y su funcionamiento se mantuvieron vigentes durante el conflicto armado y después de él.

⁵⁵ Villegas, *op. cit.*, p. 186.

⁵⁶ Marta Eugenia García Ugarte, “Jerarquía católica y laicos durante la Revolución”, en *1810-1910-2010 Independencia y Revolución. Contribuciones en torno a su conmemoración*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2010, pp. 244-246.

1.2. Apertura carcelaria para la moralización religiosa: las prácticas religiosas en las prisiones según la legislación

En la Ciudad de México una de las cárceles a las que tocó aplicar la prohibición de prácticas religiosas fue la de Belén. Inaugurada como prisión en 1862, fue un intento por mejorar las condiciones en que vivían los presos. Belén pronto presentó los mismos problemas de hacinamiento, insalubridad y ociosidad entre los reos, que habían sido recurrentes en su antecesora la ex Acordada, sin embargo la diferencia entre estas dos cárceles estribó en que “en Belén convergieron los esfuerzos de los políticos mexicanos por crear un régimen moderno de cárceles.”⁵⁷ Las recurrentes composturas del inmueble y el impulso, muchas veces momentáneo, de establecer talleres y escuelas fueron las estrategias con las que se pretendía mejorar y modernizar dicha cárcel. Sin embargo, en muy poco ayudaron a la transformación de Belén en una moderna penitenciaría. A esta cárcel, que no respondía a los ideales de los juristas de la época, llegó en 1879, cuatro años después de ser publicada, la circular de prohibición de cultos religiosos, encontrándose con un lugar muy desorganizado que lejos de acercarse a la anhelada penitenciaría seguía siendo un ejemplo de la decadencia de las cárceles mexicanas, seguía siendo una prisión de antiguo régimen de la que sería difícil desarraigar la religión.

Muchos años más tarde, el 29 de septiembre de 1900 se inauguró la Penitenciaría de la Ciudad de México, con ella comenzó una nueva etapa en la justicia mexicana. *La peni, el Palacio Negro* o simplemente *Lecumberri*, fueron algunos de los nombres con los que se

⁵⁷ Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri...* p. 218.

conoció a la primera penitenciaría de México,⁵⁸ que cesó sus funciones como cárcel hasta 1976. Para la planeación del funcionamiento de dicho establecimiento se estudiaron varias teorías penitenciarias y ciertos proyectos arquitectónicos; en los debates y en el resultado final, estuvo presente la religión, esto se verá en el siguiente capítulo. En este apartado se hará un seguimiento de las leyes y reglamentos que tratan el tema de la religión en la cárcel, esto con la finalidad de analizar la presencia de este tema en los documentos y sus relación con lo ocurrido en el plano político y social en el país, también para intentar corroborar, en capítulos más adelante, esa realidad teórica expuesta en las leyes con las costumbres de los presos.

Los reglamentos y el conjunto de leyes específicas para las prisiones estuvieron más cercanos a lo que ocurría en las cárceles que las teorías penitenciarias y la Ley del 14 de diciembre de 1874. Aunque algunas de las disposiciones que se presentarán en este apartado fueron diseñadas especialmente para Belén o Lecumberri, también se tomaron en cuenta otras más generales, como el Código Penal de 1871 o la propia Ley de 1874, esto porque resultan fundamentales para complementar el contexto legal penitenciario y porque al ser la prohibición de prácticas espirituales una medida gubernamental también es importante rastrear sus cambios y ver si es que éstos influyeron en la legislación propiamente carcelaria.

Cuando en 1874 se dictó el artículo que prohibía la práctica de cultos religiosos en los establecimientos públicos, lo que incluyó a las cárceles, en Belén regía un reglamento

⁵⁸ Si se quiere hacer un recuento histórico estricto de los edificios llamados penitenciarías, en México, Lecumberri no fue el primero. Antecedieron a ésta las penitenciarías de Guadalajara, Salamanca, León y Puebla, sin embargo ninguna de ella funcionó conforme a un régimen penitenciario moderno, como si lo hizo Lecumberri, es por eso que se le considera la primera verdadera penitenciaría de México. Miguel S. Macedo, "Los establecimientos penales", en *Criminalia*, México, núm. 7, julio, 1954, p. 435.

que no atendía las actividades cotidianas de los reos. En ese texto, publicado en 1869, resultaba más importante establecer los sueldos y las funciones de los empleados.⁵⁹ El antecedente más cercano a un reglamento que rigiera todas las actividades de los presos en las cárceles de la Ciudad de México fue el que se hizo en 1844 para la ex Acordada, mismo que se justificó en el alto grado de insubordinación en el que vivían los reos por la falta de un reglamento detallado sobre cómo debía tratárseles para su corrección.⁶⁰ En 1862 cuando se estaban llevando a cabo todos los trámites para la inauguración de Belén como cárcel, la Junta de vigilancia de cárceles dictó un reglamento en el que solamente se elaboraron unos cuantos artículos destinados a mejorar las condiciones de insalubridad y hacinamiento de los reos, por ejemplo se establecía que el Ayuntamiento proveería de ropa a los presos que por miseria no tuvieran qué ponerse y que se establecería talleres especiales para mujeres; pero sobre las actividades cotidianas de los reclusos no se decía nada, solamente se comentó que se debía “poner en práctica lo que se pueda del reglamento del 24 de junio de 1844”⁶¹, seguramente porque es el que contiene una estipulación más clara de las actividades dentro de la prisión.

Es difícil saber qué fue exactamente lo que se puso en práctica del antiguo reglamento, además a propósito de las prácticas religiosas resulta un poco más complicado hacer una reconstrucción a través del reglamento porque el artículo 33 del documento comienza diciendo que los “ejercicios espirituales cotidianos” debían seguir administrándose como hasta aquel momento, sin decir cómo era que se administraban, sin embargo podemos darnos una pequeña idea de las actividades porque el propio artículo

⁵⁹ José M. del Castillo Velasco, *Colección de leyes, supremas órdenes, bandos, disposiciones de policía y reglamentos municipales de administración del Distrito Federal*, el 17 de julio de 2013 en: <http://archive.org/details/coleccindeleyes00velagoog>.

⁶⁰ AGN, Gobernación Legajos, legajo, 1029, caja 1232, exp. 7, foja 93, 1860.

⁶¹ AHDF, Ayuntamiento Gobierno del D.F., Cárceles en general, vol. 499, exp. 393, 1862.

establece la necesidad de que la capellanía que tenía la cárcel debía contar con un capellán y que procurar el establecimiento de uno era la labor de la junta inspectora de cárceles. El siguiente artículo, el 34, también se destina al culto religioso y dice que en los días de fiesta se darían dos misas por la mañana para que después de ellas los reos pudieran seguir con sus actividades programadas, como limpiar el inmueble o asearse y lavar su ropa.⁶²

Este es el antecedente reglamentario más cercano a la ley de 1874, sin embargo para completar este recorrido legal hay que tomar en cuenta lo propuesto por el Código Penal de 1871, sin olvidar que lo dicho por el documento en materia carcelaria no se llevo a cabo. El tipo de encarcelamiento establecido en el Código fue el de aislamiento absoluto o parcial. En el primero solamente se permitiría la comunicación con un ministro religioso, el director de la cárcel, algunos trabajadores de la misma y el médico; en el segundo se les tendría en aislamiento absoluto en algunas horas del día y podrían tener contacto con sus compañeros de prisión y con personas que fueran “capaces de instruirlos en su religión y en la moral”.⁶³ Como ya se ha dicho, estas disposiciones no tuvieron trascendencia práctica, sin embargo considero importante incluirlas porque veo en ellas el primer momento en que oficialmente se propone a la religión como un factor en la rehabilitación de los presos, ya no es únicamente un consuelo para los desvalidos de la prisión, la satisfacción de una costumbre propia del pueblo mexicano o mucho menos una obligación implantada por las autoridades carcelarias y religiosas. La justificación que da Antonio Martínez Castro, principal redactor del Código, al procurarle presencia a la religión dentro de la cárcel representa una visión totalmente diferente a lo que se venía dando dentro de las cárceles y a lo que se dará a partir

⁶² AGN, Gobernación Legajos, legajo 1029, caja 1232, exp. 7, foja 93, 1860.

⁶³ Aarón Hernández López, *Código Penal de 1871 (Código de Martínez de Castro)*, comentarios a la ley penal de 1871 por Aarón Hernández López, presentación Juan Luis González Alcántara y Carrancá, México, Porrúa, 2000, p. 67.

de Lecumberri, sin embargo eso se verá después cuando sea comparado con las opiniones de otros expertos en materia criminológica y carcelaria.

Volviendo a las disposiciones legales hay que decir que para las cárceles, por lo menos las de la ciudad de México, la ley del 14 de diciembre de 1874 no tuvo la fuerza necesaria para realmente expulsar a los ministros religiosos de los inmuebles, pues se creía que la condición de encierro de los moradores atenuaba aquella ley. Prueba de ello es que en 1879 la Secretaría de Justicia tuvo que lanzar un comunicado en el que prohibía las prácticas religiosas oficiales específicamente al interior de las cárceles, ya que en ellas se estaba dando una situación especial: como el artículo 4 de la ley de 1874 decía que no se podían practicar oficialmente cultos religiosos dentro de establecimientos estatales, pero las personas que los habitan podían ir a los templos religiosos, en las cárceles no se estaba siguiendo rigurosamente la prohibición porque obviamente los reos no podían salir a ningún templo, por ello aplicarla significaría privarlos absolutamente de sus cultos religiosos. De manera que, los curas católicos seguían entrando a la cárcel de Belén, aunque a los protestantes sí se les aplicó la ley argumentando que su presencia en el inmueble sólo era un acto de proselitismo, lo que trajo como consecuencias una discusión acerca de la permanencia de cualquier culto en la cárcel, así fue cómo surgió la “Comunicación de 21 de octubre de 1879. Prohibición de prácticas religiosas de cualquier culto en el interior de las prisiones”, con la que gobernador de la Ciudad de México, Protasio Tagle, finalizó la discusión entre protestantes, católicos y las autoridades carcelarias.⁶⁴

⁶⁴ “Comunicación de 21 de octubre de 1879. Prohibición de prácticas religiosas de cualquier culto en el interior de las prisiones” en *Legislación federal complementaria del Derecho... op. cit.*, pp. 733-735.

Aquí es importante detenerse a reflexionar acerca de la prohibición, porque si bien, no permite la práctica oficial de ningún culto al interior de la cárcel, existieron dos posturas que no estaban de acuerdo con tal medida. La primera fue la del diputado Anbry, quien durante las discusiones para la creación del artículo de 1874, planteó la problemática que se iba a suscitar precisamente en las cárceles, pues los reos no podrían salir a los templos religiosos y la intención de las leyes era proteger el derecho de cualquier persona de ejercer cualquier culto religioso, no “desterrar a todas las religiones.”⁶⁵ La otra postura que se mostró a la defensiva de la permanencia de las prácticas al interior de la cárcel fue la de los miembros de la Junta de Vigilancia de cárceles, pues en 1879 cuando los protestantes pidieron permiso para entrar a Belén y la Junta resolvió que no, argumentaron que ellos sólo causarían desórdenes porque no tenían feligreses entre los presos, pero que la presencia de los curas católicos era fundamental porque todos los presos eran católicos y el Código Penal de 1871 consideraba la enseñanza religiosa brindada por los representantes de las “sectas religiosas” como uno de los fundamentos de la enmienda y la corrección del delincuente.⁶⁶

La siguiente vez que se legisló en torno a la cárcel, y de manera tangencial, a la religión dentro de ella, fue con la creación de Lecumberri. Antes, en 1880, solamente se generó, a petición del Alcaide de la Cárcel Nacional, una recopilación de las disposiciones sobre las cárceles.⁶⁷ Fue elaborada por Miguel Macedo y se tituló *Prontuario de cárceles. Colección de leyes, reglamentos y acuerdos relativos a las prisiones*,⁶⁸ lo que resulta interesante de esta compilación es que el autor presenta las disposiciones que seguían

⁶⁵ *Ibídem*, p. 736.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 734.

⁶⁷ AHDF, Ayuntamiento Gobierno del D.F., *Cárceles en general*, vol. 794, 1880.

⁶⁸ Miguel S. Macedo, *Prontuario de cárceles. Colección de leyes, reglamentos y acuerdos relativos a las prisiones*, México, Imprenta Poliglota, 1880.

rigiendo en las cárceles y deja ver las modificaciones que se les fueron haciendo con la llegada de nuevas leyes. En el apartado titulado “Instrucción y culto religioso” se encuentra la ley de 1874, a la cual se le quitó la parte en que decía que los habitantes de los inmuebles podían salir a practicar sus religiones y sólo se le incluyó un fragmento en que se especificaba que en casos de extrema necesidad, es decir cuando se estuviera en peligro de muerte, se permitiría el acceso a los ministros de su religión.⁶⁹ El *Prontuario* también incluye la prohibición de 1879 y en el apartado donde se atienden las peculiaridades del proceso de pena de muerte, se especifica que el condenado tenía un plazo de entre 3 días y 24 horas para que se le administraran los auxilios espirituales que él solicitara y además tenía derecho a que el ministro de su culto estuviera presente durante la ejecución de la pena.⁷⁰ *Prontuario de cárceles* es la última muestra del viejo uso de la religión en las cárceles de la Ciudad de México, pues aún presenta a la religión como un consuelo para el preso, no como un ejemplo o un aliado en la rehabilitación del mismo.

Un año después de la publicación del *Prontuario de cárceles*, la Junta conformada especialmente para la creación de la Penitenciaría de la Ciudad de México elaboró las “Bases generales para el reglamento de la Penitenciaría o Código Penitenciario” con las que se pretendía dictar las líneas para el funcionamiento de la prisión, desde las labores del director hasta los premios que podían recibir los presos cuando mostraran buen comportamiento. Esta no es propiamente una disposición oficial, pero es una muestra de la manera en que se pensaba integrar la religión a la cárcel. Propone que en todas las fases de

⁶⁹ *Ibimen*, p. 34.

⁷⁰ *Ibimen*, p. 69.

reclusión se procurara y favoreciera “la relación entre presos y sacerdotes reconocidos y bien conceptuados en su culto.”⁷¹

En el “Reglamento de la Penitenciaría de México” de 1900 hay cierto seguimiento de las propuestas hechas en 1881 en las Bases generales, el documento solamente establece la comunicación entre presos y sacerdotes para el primer periodo de encarcelamiento, el de aislamiento, ya fuera absoluto o parcial.⁷² Al resto de los presos se les permitía que solicitaran la entrada del sacerdote de su culto una vez al mes máximo, lo verían en un locutorio para evitar que se interrumpieran las actividades de los demás prisioneros, pero las prácticas religiosas oficiales de cualquier culto estaban prohibidas dentro de la penitenciaría y la moralización que recibirían semana a semana no sería religiosa.⁷³ De manera que, la prohibición de cultos religiosos se seguía llevando a cabo, quizá no absolutamente, pero los cultos religiosos oficiales continuaban siendo prohibidos, aunque al mismo tiempo uno de los elementos con que se pretendía ayudar a rehabilitar a los presos era el contacto con un sacerdote o ministro de su culto religioso, es decir se estaba reiterando el uso rehabilitador de religión para los presos.

Considero que en los cambios con los que se presenta la religión en los reglamentos y disposiciones en torno a la cárcel es posible notar cómo pasó de ser una práctica espiritual únicamente necesaria y, quizá, representativa para el preso, a un factor regenerativo, que independientemente de la significación a nivel personal, o quizá debido a ella, participaba activamente en la rehabilitación de los criminales.

⁷¹ “Bases generales para el reglamento de la Penitenciaría o Código Penitenciario”, en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2000, p. 152.

⁷² “Reglamento de Penitenciaría de México” en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad... op. cit.*, p. 168.

⁷³ *Ídem*. Para una explicación más completa de los periodos establecidos para la Penitenciaría véase el capítulo 2 de esta tesis.

En este sentido, es decir en el viraje del uso de la religión dentro de la cárcel, se puede ver la influencia dos factores que, si bien, uno de ellos no fue totalmente desarrollado en este apartado, los dos son visibles en la legislación.

El primero es la tolerancia de cultos del Estado mexicano, de la que ya se habló. Ciertamente había una ley que prohibía las prácticas religiosas en la cárcel, pero también existía otra que establecía que cualquier persona tenía derecho de practicar el culto de su preferencia, de esta manera se justifica la postura que buscó el restablecimiento de las prácticas religiosas para los presos, pues la vía que dejaba la ley de 1874 para que las personas salieran de los establecimientos a las iglesias de su religión, era absolutamente imposible para los reos por su condición de encierro; de manera que considero que a la tolerancia de cultos se pueden ligar los pequeños permisos que reglamentariamente se les dieron a los reos para que practicaran sus cultos religiosos, en Lecumberri por ejemplo.

No obstante, no hay que perder de vista que los ritos oficiales al interior de las cárceles, por lo menos a nivel legal y reglamentario, seguían siendo prohibidos, la presencia religiosa solamente tenía una encomienda moralizadora, no sacramental.

El segundo elemento que puede verse como un animador para la nueva misión de la religión en las cárceles fue la rehabilitación de los reos, que ya se abordará en el siguiente apartado y que se mostró someramente en la legislación a partir de la redacción del Código Penal de 1871 y especialmente en el Reglamento de Lecumberri. Donde se permite la entrada de los ministros religiosos, pero limitándola a la tarea de moralizar al delincuente, no tiene el permiso para ningún tipo de ritual religioso.

El análisis hasta ahora realizado hace posible decir que por lo menos al nivel teórico de los dictámenes legales la prohibición de las prácticas religiosas al interior de las prisiones se respetó hasta el porfiriato y aún con la creación de un nuevo modelo penitenciario, es decir con Lecumberri. Pero también se pudo ver que la religión, entendida como un sistema de creencias, no quedó fuera de la cárcel, se intentó utilizar para la rehabilitación de los presos. Sin embargo, este nuevo uso no surgió de la nada, contribuyeron a él las novedosas teorías acerca del estudio y la corrección de los criminales: la criminología y el penitenciarismo.

2. LA OPINIÓN DE LOS EXPERTOS: CRIMINÓLOGOS, PENITENCIARISTAS Y CATÓLICOS ANTE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE CRIMINALES Y REOS

La estabilidad política experimentada en buena parte del gobierno de Porfirio Díaz posibilitó una serie de transformaciones en todo el país. Uno de los ejemplos al que comúnmente se recurre al hablar del progreso porfiriano es el gran aumento en extensión de las líneas ferroviarias,⁷⁴ sin embargo éste no es el único espacio en el que se puede percibir la modernización ocurrida en la época, la ciudad de México, la urbe más grande del país y sede del poder federal, también fue objeto de grandes transformaciones.

Durante el porfiriato se experimentó el mayor crecimiento urbano del siglo XIX, la centralización del poder en la figura de Díaz provocó el despunte de la ciudad de México como espacio de poder político, económico y cultural. La capital, como punto céntrico de la red ferroviaria del país, pronto se consolidó como la plaza comercial y económica más importante, atrayendo a grandes cantidades de migrantes que de los estados aledaños, principalmente, llevan a instalarse a la gran ciudad, generando el incremento poblacional y espacial de la urbe.⁷⁵

⁷⁴ Al inicio del porfiriato, en 1876, la red de transporte ferrocarrilero del país tenía 638 kilómetros de vías férreas, para 1910 las vías ya rebasaban los 19 000 kilómetros. Hira de Gortari Rabiela, "La modernización de las ciudades: del porfiriato a la Revolución", en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Editorial Planeta-De Agostini, 2002, p. 177.

⁷⁵ En 1885 de los 315 261 habitantes de la ciudad 141 097 eran migrantes, para 1900 de los 351 115 pobladores 225 815 no habían nacido de la ciudad de México. Hira de Gortari Rabiela, "¿Un Modelo de urbanización? La ciudad de México de finales del siglo XIX", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, Instituto Mora, Núm. 08, mayo – agosto, 1987, p. 50. Por otro lado menciona Dolores Morales que la ciudad pasó de tener 8.5 a 40.5 kilómetros cuadrados entre 1858 y 1910. María Dolores Morales, "La expansión de la ciudad de México en el siglo XIX: el caso de los fraccionamientos" en Alejandra Moreno Toscano (coord.) *Ciudad de México: ensayo de construcción de una historia*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional De Antropología e Historia, 1978, p. 235.

Como resultado de la centralización política, económica y demográfica, así como de los proyectos de modernización y secularización, el paisaje urbano se modificó por el nuevo uso que se le dieron a los bienes desamortizados a las corporaciones civiles y eclesiásticas, la desintegración de conventos o de fincas de las órdenes religiosas puso en movimiento propiedades antes estancadas, de manera que se formaron nuevas colonias, se construyeron nuevos edificios o se dieron diferentes usos a los predios que antes pertenecían a la Iglesia.⁷⁶ No obstante, no todos los sectores de la ciudad fueron igual de atractivos para las nuevas y opulentas construcciones, el crecimiento urbano durante la época se dio principalmente hacia el poniente y el sur, ahí se formaron las lujosas colonias Juárez, Roma y Cuauhtémoc. Por el contrario, el oriente, cercano al Lago de Texcoco, tenía un suelo pantanoso, muy propenso a las inundaciones y demasiado próximo al desagüe y sus miasmas, por ello, fuera de la Penitenciaría, nunca se pensó en construir importantes edificios en aquel rumbo. Aunque el hecho de que la élite porfiriana no construyera sus casas en aquellos terrenos no impidió que las clases más pobres si lo hicieran, generándose así una segregación poblacional según el espacio que se habitara en la ciudad.⁷⁷

El desabasto de los servicios en algunas de las nuevas colonias, la creciente segregación de los sectores populares y la criminalidad citadina fueron solo algunas de las problemáticas a las que se enfrentó la capital porfiriana con la expansión de la ciudad de México.⁷⁸ Aunque todas ellas rompían la correspondencia entre el ideal de orden y progreso que tanto enaltecían las élites y el paisaje urbano, fue la criminalidad la que generó mucha

⁷⁶ Morales, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 236. Gortari, "¿Un Modelo de urbanización?...", p. 51.

⁷⁸ Morales, *op. cit.*, p. 254.

más preocupación, de ahí que su detección y erradicación ocupara a muchos de los intelectuales del régimen.

En este segundo capítulo se analizarán dos de los puntos de atención de la mayoría de los intelectuales del porfiriato que estuvieron interesados en la criminalidad de las ciudades, el primero de ellos es la etiología del crimen y el segundo el castigo y la rehabilitación de los criminales; es decir, se revisarán los trabajos criminológicos y los proyectos penitenciarios de la época. Aunque, como ya se verá en las siguientes páginas, existió una contradicción entre las propuestas de la mayoría de los criminólogos y la creación de una penitenciaría donde se rehabilitara a los delincuentes, en ambos discursos se pueden hallar alusiones al papel que jugaron las prácticas religiosas tanto en la vida de los delincuentes como en la rehabilitación de los presos. Además se incluirá un breve análisis de las opiniones vertidas desde el catolicismo ante el problema de la criminalidad, su corrección y prevención.

Primero se partirá del estudio de la criminología, desde el punto de vista de la criminología liberal, más o menos representada en este texto por José Diego Fernández, para después llegar a las posturas surgidas de las teorías positivistas, especialmente vistas en las obras de dos de los criminólogos más importantes del porfiriato: Julio Guerrero y Carlos Roumagnac. Después se compararán con las propuestas que se dieron en tres proyectos penitenciarios distintos: Filadelfia, Auburn y Croffton. Todo esto visto a través del espacio que ocuparon las prácticas religiosas en cada uno de ellos. Finalmente se expondrán las opiniones de los católicos a través de tres de sus publicaciones periódicas: *La voz de México*, *El Tiempo* y *El amigo de la verdad*. De manera que al final del capítulo se tendrá un cuadro más o menos completo del espacio que se le dio a la moralización

religiosa de los criminales desde la laicidad de los estudios sobre el crimen y el castigo de los delincuentes, hasta la defensa de la necesidad religiosa por parte de algunos miembros de la comunidad católica.

2.1. Decisión, biología o ambiente ¿la religiosidad influye en el crimen?

Según Robert Buffington en México ha existido una tendencia a relacionar la criminalidad con el proceso de urbanización de las ciudades. Según el autor, desde la década de los treinta del siglo XIX se comenzó a hablar de la estrecha relación existente entre la modernización de la ciudad y la criminalidad imperante en las calles de la capital mexicana.⁷⁹ Sin embargo, resulta difícil creer que esta postura siguiera imperando durante el porfiriato, cuando la ciudad, y principalmente su modernización, se tomaron como una de las imágenes de la fortaleza, estabilidad y progreso traídos por el gobierno en turno.

En el porfiriato tardío la criminalidad se convirtió en uno de los puntos centrales en las discusiones de la mayoría de los intelectuales y de las élites políticas; se debatía en torno a las funciones del castigo, las cárceles y las conductas que debían ser condenadas, siendo siempre los objetivos de estas discusiones encontrar la manera de mantener la estabilidad del régimen y establecer los preceptos para una reforma social destinada a moralizar y disciplinar a los mexicanos para que fueran adaptándose al progreso.⁸⁰ En la ciudad de México estos discursos tuvieron una importancia sin precedentes, pues la

⁷⁹ Buffington, *op. cit.*, p. 41. El autor no limita este fenómeno al siglo XIX, fija sus inicios en el proceso de urbanización llevado a cabo por los borbones en el siglo XVIII.

⁸⁰ Gerardo González Ascencio, "Positivismos penal y reforma penitenciaria en los albores de la Revolución. Una aproximación a la obra de los doctores Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara", en *Alegatos*, núm. 75, mayo-agosto, 2010, p. 531. Y Pablo Piccato, "La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad", en *Historia Mexicana*, vol. 47, núm. 1, julio- septiembre, 1997, p. 136.

jerarquía de ésta así lo exigía, no cabía la posibilidad de compatibilidad entre la imagen de modernidad que ostentaba la ciudad y los “despliegues bochornosos de mendigos, borrachos y delincuentes.”⁸¹ Siendo éstas algunas de las motivaciones generales para numerosas observaciones sobre el crimen, así como para las propuestas que pretendían erradicarlo.

El otro marco del que parten las explicaciones de los observadores de la criminalidad es sin duda la “realidad”. Evidentemente el número de delitos cometidos en la ciudad de México despertó la curiosidad entre los observadores, ya que efectivamente las cifras sobre la delincuencia fueron aumentando desde 1871 hasta 1910, aunque de 1881 a 1885 ocurrió un pequeño decrecimiento en las cifras de los procesados, la preocupación del régimen por perseguir y erradicar el crimen puede verse en los números sobre la delincuencia en la ciudad. Aunque resulta interesante resaltar que el aumento de la criminalidad no fue proporcional al crecimiento poblacional de la ciudad.⁸²

Aunado a esto, la marcada desigualdad en las condiciones de vida entre los sectores altos de la sociedad citadina y los más paupérrimos habitantes, también nutrieron las investigaciones y reflexiones acerca del crimen, las cuales estaban basadas e inspiradas en

⁸¹ Piccato, *op. cit.*, p. 142.

⁸² En 1877 los procesados en el Distrito Federal fueron 34870 mientras que para 1885 esta suma descendió a los 29350 procesados. Los delitos más cometidos eran los Delitos contra la vida y la integridad corporal con el 36.09 por ciento (lesiones, homicidios, parricidios, infanticidios, abortos y abandono de persona); seguido de Delitos en contra de las personas en su patrimonio con el 25.22 por ciento (robo, abuso de confianza, fraude, delitos por los comerciantes sujetos a concurso, despojo de cosa inmueble o de aguas y daño en propiedad ajena); el tercer lugar lo ocupaban los delitos contra el honor con el 18.71 por ciento (golpes y violencias físicas, injurias, difamación y calumnia); finalmente el cuarto lugar era para los Delitos sexuales con el 2.04 por ciento (atentados al pudor, estupro, violación, rapto y adulterio). *Estadísticas sociales del porfiriato 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, 1956, p. 208-209. Consultado en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas/porfi/ESPIV.pdf, 28 de noviembre de 2013, pág. 200-207. Piccato, *op. cit.*, p. 169.

las novedosas teorías de corte positivista sobre la etiología del crimen. Todas ellas traídas del extranjero para gozar de gran éxito entre los estudiosos del crimen en México.

2.1.1. La adopción de las escuelas criminológicas en México

La importancia dada al fenómeno criminal durante el porfiriato se tradujo en una buena cantidad de trabajos que hablaron del tema, muchos de ellos, si no es que todos, influidos por las teorías positivistas sobre el crimen, pero no lejanos de las posturas que sobre la criminalidad, su origen y la manera de combatirla ya se tenían en México desde años antes y que era la imperante en la legislación, la heredera del discurso liberal.⁸³

Congruente con la idea de sociedad integrada por individuos, el liberalismo también caracterizó el crimen en función de la individualidad, de manera que se entendía como un acto que, por muy irracional que fuera, era llevado a cabo por un sujeto que decidía exclusivamente por su libre albedrío, por ello lo que era objeto de estudio para estas personas era el delito en sí mismo. Y aunque el liberalismo también fundamentaba sus propuestas en la igualdad, contradictoriamente consideraba que la mayor parte de los actos delictuosos eran cometidos por personas pertenecientes a las capas bajas de la sociedad e incurría en un excesivo causalismo.⁸⁴

Al margen de estas propuestas pronto llegaron desde Europa las teorías criminológicas basadas en el positivismo. Para los positivistas el estudio del delito no tenía sentido, lo que resultaba importante era el estudio del criminal y lo que lo había llevado a

⁸³ Buffington y Padilla Arroyo la llaman criminología clásica en lugar de liberal. Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberry*.

⁸⁴ Buffington, *op. cit.*, pp. 25 y 27.

delinquir, de ahí que siempre buscaran la etiología del crimen. Para las teorías positivistas un criminal era un estorbo para la evolución del cuerpo, es decir la sociedad, de tal forma que la ley y las autoridades no tenían por cometido respaldar los derechos individuales de nadie en particular, sino proteger al cuerpo social en su conjunto.⁸⁵ En cuanto a los estudios realizados sobre la criminalidad desde el positivismo, también vale la pena rescatar el método utilizado por los criminólogos, quienes al pretender igualar el estudio de las sociedades y sus integrantes con los de los organismos vivos, intentaron tomar el método de las ciencias naturales y aplicarlo a los fenómenos sociales, dando explicaciones a las “patologías sociales” tomando como autoridad la ciencia positivista.⁸⁶

En Europa, el discurso positivista al incluirse en los estudios de la etiología del crimen generó dos posturas que, si bien no repercutieron con la misma magnitud en México, de las dos se generaron trabajos muy interesantes sobre la criminalidad en la ciudad de México; por un lado se encuentra la escuela italiana de antropología criminal y, por el otro, la francesa sociología criminal. Sin duda la que tuvo un impacto mucho mayor entre los intelectuales mexicanos fue la antropología criminal, que fue creada por el médico italiano Cesare Lombroso, quien en su obra proponía la existencia de un criminal nato que era una clase de ser humano distinta psíquica y orgánicamente del resto de los humanos, cuya diferencia se hacía visible en anomalías fisiológicas (craneales, cerebrales o viscerales) que eran transmitidas mediante la herencia atávica.⁸⁷ Uno de los discípulos más

⁸⁵ Elisa Speckman, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 82 y 106.

⁸⁶ Piccato, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁷ El atavismo quería decir que la herencia no tiene una relación absolutamente inmediata con los padres, la criminalidad podía heredarse de una o dos generaciones atrás sin que se hubiera presentado en ningún miembro de la familia. Por su parte algunos expertos al intentar buscar el origen de la herencia criminal llegaron a épocas muy remotas y basándose en teorías darwinianas argumentaban que los delincuentes

distinguido de Lombroso fue Enrico Ferri, quien matizó las propuestas de su maestro incluyendo en sus teorías algunos aspectos que tenían que ver con el medio social en el que el delincuente se desarrollaba. Por su parte, la escuela de la sociología criminal fundamentaba el origen del crimen justamente en la influencia que los factores sociales, culturales y ambientales tenían en la formación del delincuente.⁸⁸

En general la propuesta de antropología criminal sobre la “jerarquía racial evolucionista”, es decir, la idea de la supremacía de ciertas razas por el hecho de haber evolucionado más que otras, basada en estudios empíricos de los criminales y su anatomía resultó mucho más atractiva para los criminólogos nacionales, quienes ya desde la época en que el liberalismo proponía igualdad entre todos los individuos se habían empeñado en hacer mucho más hincapié en la relación de la criminalidad con los estratos de la sociedad más bajos.⁸⁹ Además, hacer una interpretación absolutamente sociológica forzosamente llegaría al punto de establecer el origen del crimen en las profundas desigualdades socioeconómicas del país, lo que no era la mejor propaganda para un régimen liberal como el de Díaz.⁹⁰

El hecho de que las propuestas propias del determinismo orgánico fueran tan bien acogidas entre las élites porfirianas no significa que fueran aplicadas exactamente igual a los estudios de la criminalidad de la capital. La criminología del porfiriato se caracteriza por ser ecléctica, mantuvo algunas ideas de la criminología liberal, se nutrió de las teorías de la corriente de antropología criminal y al mismo tiempo tomó en cuenta la influencia que

pertenecían a una misma raza no evolucionada que se quedó en la barbarie (por eso presentan ciertas características, como la resistencia al dolor). Lombroso fue uno de los autores que creyó que se podía ligar a los delincuentes con esa raza. Ver Speckman, *Crimen y castigo...*, pp. 98 y 99.

⁸⁸ *Ibidem.*, pp. 94-103.

⁸⁹ Piccato, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁰ Padilla, *op. cit.*, p. 102.

sobre el delincuente ejercía el medio en el que se desarrollaba, tal y como lo decía la escuela de sociología criminal. En principio hay que decir que la influencia del medio sobre el criminal ya había sido incluida someramente por algunos italianos seguidores de la corriente antropológica, ejemplo de ello fue Enrico Ferri, como ya se mencionó; además los especialistas mexicanos no querían detener sus estudios en las observaciones fisionómicas y craneométricas, tenían que introducirse en el mundo del crimen y el vicio que ante sus ojos, en las calles de la ciudad de México se desplegaba.⁹¹ Por otra parte, el hecho de que los criminólogos siguieran incluyendo las propuestas liberales del libre albedrío junto a teorías deterministas del criminal nato resulta sin duda contradictorio, sin embargo es necesario comprender que de fondo tiene la necesidad de la élite política de seguir respetando y enzarzando la tradición liberal sobre la que se fundamentaba el régimen porfiriano, justo aquel que traía la posibilidad de abrir el conocimiento de la sociedad mexicana a la ciencia.⁹²

Esta unión del liberalismo y el positivismo resultó muy popular entre un buen grupo de interesados en la criminalidad, generándose así una tercera corriente criminológica conocida como escuela ecléctica. Los eclécticos tomaron del liberalismo la idea de que el problema de la criminalidad estaba limitado al sujeto, es decir, no existía el determinismo, mientras que del positivismo heredó la inquietud por encontrar el origen del crimen, así como la aplicación del método científico a los estudios sobre la criminalidad. En las causas que hallaban para la criminalidad también se puede ver la mezcla de teorías criminológicas, pues para los eclécticos la delincuencia estaba causada por factores como el alcoholismo, la

⁹¹ Piccato, *op. cit.*, p. 162.

⁹² Speckman, *Crimen y castigo...*, p. 83.

falta de educación, la inestabilidad política, la miseria o los rasgos culturales propios de los indígenas y los mestizos.⁹³

Otro aspecto que es importante tratar desde ahora es el de la posibilidad de rehabilitación, pues si bien es cierto que en el discurso liberal ésta era posible, al igual que entre los eclécticos, evidentemente para el determinismo positivista no lo era, o no de la misma manera.

Al hablar de rehabilitación no se puede entender un concepto uniforme que hubiera permeado en todos los expertos de la época, más bien parece una idea con muchos matices a propósito de lo que debería de lograrse en el delincuente después de que recibiera su castigo. En general se buscaba corregirlo, prepararlo para que se reincorporara a la libertad y a la sociedad, regenerar su moral. Rehabilitar al reo significaba volverlo educado, trabajador, higiénico, moralizado, etcétera, es decir, hacer que su comportamiento correspondiera con los ideales de las élites políticas; significaba, para el liberalismo, volver a crear un individuo que fuera capaz de tomar decisiones adecuadas para no dañar los derechos, propiedades y libertades de los demás individuos. Sin embargo, no hay que perder de vista que las posibilidades de rehabilitación están directamente vinculadas con la imagen que se tenga del delincuente, de manera que para ciertos criminólogos, los que estuvieran de acuerdo con la teoría de la causalidad biológica, la rehabilitación no estaría ligada a dotar al reo de las características que antes se han mencionado, el único medio de rehabilitación se encontraría en una intervención quirúrgica que modificara aquellos rasgos o mal formaciones físicas que determinaban al criminal. En México hay adeptos a estas propuestas criminológicas, no obstante el penitenciarismo se basó en la confianza en la

⁹³ *Ibidem*, pp. 86-93.

capacidad de corrección del individuo, es decir se formó un sistema de corrección de los criminales basado en la idea de que el delincuente tenía libre albedrío y por lo tanto era corregible, esto se tratará con más atención en el siguiente capítulo.⁹⁴

Por su parte, para el positivismo la rehabilitación de un sujeto solamente sería posible si, en el caso de los de postura sociológica, se transformara el medio de la persona; o para los partidarios de la antropología, al modificar el organismo del delincuente, pues de no ser así, éste lo seguiría determinando.⁹⁵ El liberalismo por su parte, al considerar que el crimen solamente es un acto de decisión ve la posibilidad de educar al delincuente para que aprenda a tomar buenas decisiones. En general en el porfiriato se mantuvo para este rubro la posición de los liberales, a ello se debe la construcción de la Penitenciaría de Lecumberri, sin embargo entre los estudiosos del crimen también se siguieron los preceptos de la antropología criminal.

Ahora bien, hasta el momento no se ha dicho nada de la criminalidad durante la Revolución, pues por obvias razones la situación del país no era la adecuada para las cavilaciones sobre la criminalidad, la falta de publicación de revistas o textos especializados no permiten que se conozcan las opiniones de los especialistas de la época, lo que se modificó cerca de 1925.⁹⁶

Ya se han plasmado las líneas generales de la criminología durante el porfiriato, ahora resultará interesante conocer lo ocurrido con trabajos específicos que pusieron en marcha estos preceptos, para así poder rastrear cómo estos autores plantearon la dicotomía

⁹⁴ Speckman, *Crimen y castigo...*, pp. 53-54, 132-133. Graciela Flores Flores, *La configuración del individuo moderno a través de la institución penitenciaria: cárcel de Belem (1863-1900)*, Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 107-108.

⁹⁶ Piccato, *op. cit.*, p. 136.

entre liberalismo y positivismo, pero centrando el análisis en el papel que éstos dieron a la religión en la formación y trayectoria de los criminales.

2.1.2. Guerrero y Roumagnac: la inmoralidad y el arrepentimiento en los criminales

En número de intelectuales que durante el porfiriato atendieron el problema de la criminalidad en sus escritos es abundante, Elisa Speckman contabilizó en su libro *Crimen y castigo* 45 abogados que, como funcionarios del régimen, profesores, teóricos del derecho penal y la criminología o como litigantes produjeron una serie de trabajos que, desde diferentes perspectivas, analizaron la delincuencia.⁹⁷ De todos ellos sin duda pueden rescatarse a muchos hombres de gran importancia para el derecho, la cultura y la política mexicana, ejemplo de ello son Miguel Macedo, Justo Sierra, Emilio Rabasa o Porfirio Parra. Sin embargo, para este apartado, elegí a Carlos Roumagnac, a Julio Guerrero y a José Diego Fernández pues desde mi opinión los dos primeros se pueden tomar como ejemplo de cómo en México se abordó el fenómeno criminal desde las novedades que para la criminología había traído el positivismo, en este caso Roumagnac con una mirada muy cercana a la antropología criminal y Guerrero desde la sociología; mientras que el escrito de José Diego Fernández muestra una posición mucho más impregnada del liberalismo.

Julio Guerrero publicó en 1901 su obra criminológica llamada *La génesis del crimen en México. Ensayo de psiquiatría social*, que resultó ser uno de los pocos ejemplos de visión de la escuela de sociología criminal en México. El autor consideraba que el crimen no podía ser visto a través del individuo, ya que era un fenómeno que afectaba a

⁹⁷ Speckman, *Crimen y castigo...*, p. 72.

toda la sociedad, de manera que los delincuentes eran aquellas personas que, ineptos para resistir los embates de la vida e influenciados por el medio físico y social, no podían luchar más por acceder al bienestar social y se abandonaban a la delincuencia, pues habían perdido todo el sentido de responsabilidad colectiva, convirtiéndose, finalmente, en un estorbo para la evolución del cuerpo social.⁹⁸ Aunque Guerrero reconoció que la criminalidad se daba solamente en algunos individuos, propuso que la manera de entenderla solamente sería analizando la sociedad entera, el decir “el medio” que producía a aquellos seres, de manera que sus estudios no resultaron nada halagadores para el “carácter del mexicano” de quien mostró todos los aspectos criminales.⁹⁹

Desde una rara mezcla de geografía, historia y ciencias naturales este criminólogo partió para estudiar a la sociedad en sus conjunto, sin embargo las diferenciaciones visibles en ella, según Guerrero, hicieron posible una clasificación social en función de las costumbres conyugales. De manera que dividió a la sociedad citadina en cuatro grupos: promiscuos sexuales, aquellos que sin llegar a la promiscuidad practicaban la poligamia, los que solamente estaban casados civilmente y los que estaban casados bajo los preceptos del catolicismo. Obviamente la división hecha por Guerrero también tenía una fuerte carga racial y clasista, así consideraba que la promiscuidad sexual era un rasgo propio de, en primer lugar, los indios y los miserables que sin una habitación fija dormían en las calles de la ciudad, mientras que en la cima de su estratificación colocó a aquellos que para casarse acudían al registro civil y a la fe católica, pero solamente los representó con profesionistas, grandes comerciantes, hacendados, altos jefes militares y empleados superiores del

⁹⁸ Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México. Ensayo de psiquiatría social*, México, Editorial Porrúa, 1977, pp. v-xii.

⁹⁹ Buffington, *op. cit.* p. 87.

gobierno.¹⁰⁰ También hay que tomar en cuenta que para Julio Guerrero esta clasificación solamente fue posible a través de un análisis minucioso de las condiciones físicas, climatológicas y territoriales de la ciudad de México, así como una observación muy precisa de las costumbres y la historia de los pobladores de la capital mexicana.

Desde la clasificación que Guerrero hace de las personas según el tipo de relaciones conyugales que mantengan se puede ver el gran peso que da al matrimonio católico, solamente las altas élites contraen matrimonios de este tipo. Así mismo, en el resto de su explicación sobre el origen del crimen hay una sólida teoría acerca de la presencia del catolicismo en la vida de los criminales, para él uno de los motivos de la elevada cifra de criminalidad en la ciudad era que la Reforma había retirado de la moralización a la Iglesia católica sin poner en su lugar nada que cubriera el trabajo antes hecho por los sacerdotes y su dogma:

[...] ni la moral científica reemplazó a las virtudes cristianas; la sociedad, al consumarse con el triunfo de la Reforma, la destrucción de la vieja sociedad colonial, se encontró sin filosofía, ni caridad, ni consejeros, ni conciencias para discernir el bien del mal, en los momentos precisos en que aventuraba a una nueva vida, y tan libre de restricciones, que para no delinquir requería virtudes excelsas y conciencias ilustradísimas.¹⁰¹

Según el criminólogo Julio Guerrero el mal de la secularización reformista no residía solo en el hecho de que hubiera dejado a las clases más bajas, y más necesitadas de moral, sin instituciones de beneficencia, ni filosofía y ni buenos consejos, sino que el gran error estaba en la laicización de la instrucción pública. El problema no era que no se

¹⁰⁰ González Navarro, *op. cit.*, pp. 384-386.

¹⁰¹ Guerrero, *op. cit.*, p. 258.

hubiera generado una inmediata y efectiva sustitución de la moral católica por otra, el traspie había estado en la incapacidad de lograr que la educación en general tuviera moral y que ésta descansara en el dogma católico. Para Guerrero si eso se hubiera llevado a cabo se habría conseguido una conjunción perfecta entre la “Ética católica”, las ciencias, el trabajo y la libertad que alejaría al pueblo de la criminalidad.¹⁰²

Uno de los principales factores corruptivos que el autor encontró fue que, “a la sombra de un grupo reducidísimo de pensadores eminentes, surgió una secta inmensa de escépticos y metafísicos inmorales” quienes, educados por la instrucción pública secularizada, que solamente confiaba en la ciencia, dieron muestra del gran vacío que la instrucción tenía, pues aumentaba la inteligencia a expensas del carácter y los sentimientos, imposibilitando el desarrollo armónico del espíritu al suprimir del todo la enseñanza de cualquier código de moral privada.¹⁰³ De esta manera, la educación liberal no solamente era criticada por la deficiencia que generaba en los jóvenes, sino que se la culpaba, en buena parte, del aumento delictivo en la sociedad.

Parte de la relación que hay en *La génesis del crimen* entre la educación liberal y la criminalidad está fundamentada en los preceptos liberales que la primera evoca y en la idea que los positivistas tenían de ellos. Si bien había en los intelectuales porfirianos una tendencia a mantener y seguir honrando las leyes liberales que daban base al régimen, cuando el positivismo entró a éste círculo las comparaciones con el liberalismo no se hicieron esperar, y menos las críticas desde una marcada postura positivista, tal y como lo muestra nuestro criminólogo:

¹⁰² *Ibidem*, p. 314.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 316.

La ofuscación producida por la ambigüedad de los términos, el enredo de los conceptos por falta de análisis y clasificación en asuntos complejos; la ineptitud para definir las palabras de acuerdo con la naturaleza de las cosas que designan; la ausencia de datos; el desprecio sistemático por los hechos, y el diletantismo por los periodos rimbombantes y huecos de verdad, de razón, de justicia, de interés, y aún de objeto muchas veces; son los caracteres distintivos de la literatura política de esas épocas, y revelan el estado intelectual embrionario de las concepciones metafísicas; es decir de las ideas abstractas y extrañas á las realidades de la vida.¹⁰⁴

Estas ideas metafísicas que, propuestas por el liberalismo, según Guerrero, eran la fuente de la destrucción moral de las masas, no les transmitían ningún ideal de amor y deber que les ayudara a contener sus actos y voluntades, lo que, aunado al medio social y físico en el que habitaban así como a la proclividad racial de delinquir, generaban la alta criminalidad entonces experimentada en el país.¹⁰⁵ Julio Guerrero no fue el único que acusó las ideas metafísicas del liberalismo, en general el positivismo criticó constantemente las propuestas liberales, como las leyes, por considerar que habían atendido a preceptos teóricos en lugar de basarse en la realidad que se pretendía legislar o modificar.¹⁰⁶

Ahora es importante presentar las características y cualidades del catolicismo que, según Julio Guerrero, tanto bien hacían a la moral de los mexicanos. Aprovechándose de la extraña mezcla de temas que compone su texto, el autor comienza por hacer un balance histórico de la moralidad novohispana. Así nos muestra una sociedad idílica, donde las

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 314. Como ejemplo de los intelectuales del porfiriato siempre se ha tomado a Justo Sierra, él también habló de lo caduco del liberalismo: “La vieja escuela liberal que ha pasado de moda [...] es la escuela que cree que una sociedad se regenera gracias a dogmas políticos enlazados con dogmas metafísicos, que sin tener en cuenta la verdad de los hechos, ni la experiencia, ni las condiciones en que el pueblo vive, hace leyes ficticias, que no son producto de las necesidades sociales, [...] lo que es un error científico.” Justo Sierra, “‘La Libertad’ y el señor Vigil”, en *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*, introducción y nota Charles Hale, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 62.

¹⁰⁵ Guerrero, *op. cit.*, p. 366.

¹⁰⁶ Véase, Elisa Speckman, *Crimen y castigo*.

generaciones de jóvenes son tranquilas, inocentes y felices, lo cual tenía como única explicación la profunda influencia en la moralidad de los dogmas católicos:

La Filosofía Católica, aunque estuviera envuelta en cánones arcaicos y dogmas incomprensibles para el vulgo, en liturgias simbólicas, y en jerarquías absorbentes y absolutistas, formaba pues una especie de capelo de luz, donde evolucionaba el intelecto criollo. Allí se desarrolló la sociedad de nuestros abuelos, compuesta de generaciones tranquilas, cándidas y felices, lejos de toda influencia exótica que pudiera perturbar el mecanismo completamente artificial, pero armónico y delicado, progresista para la época, y sobre todo eminentemente moralizador de sus preceptos.¹⁰⁷

Según el análisis elaborado por Julio Guerrero, gracias a las enseñanzas religiosas de los sacerdotes, las personas se sentían todo el tiempo en presencia del Dios severo y omnipotente, y por ese temor, procuraban alejarse de los vicios o por lo menos hacerlos clandestinos. Pasada la Reforma, cuando ese eje rector se vio tan limitado, los vicios y delitos habían comenzado a ser mucho más frecuentes, pues ya nadie se cuidaba de no caer en lo que la religión marcaba como indebido. De tal suerte que, al alejar a la Iglesia de la moralización, solamente se causó que las inteligencias inferiores de las masas quedaran a merced de la miseria, el vicio, la prostitución y el crimen, pues ya no estaba la moral social para salvar a todo ese “enjambre de pecadores”.¹⁰⁸

Sin embargo, una parte que es muy importante rescatar en lo escrito por el criminólogo, es el papel moralizante del sacerdote. Para Guerrero, la autoridad con la que predicaban los curas y la credibilidad que se les daba antes de la Reforma hacía que sus preceptos de no hurtar o no matar fueran efectivos, resultaban un sistema educativo de

¹⁰⁷ Guerrero, *op. cit.*, pp. 263-264. Cursivas de la fuente.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 264-275, 377.

masas muy superior al de las escuelas laicas o las instituciones ateas. “Predicarlos [los preceptos de no hurtar y no matar] en forma imperante, con la autoridad del sacerdocio [...] es y será por consiguiente durante mucho tiempo en México, una obra de alta civilización; cuyos méritos en gran parte recaen sobre el clero católico”.¹⁰⁹ Como se ve, la moralización del pueblo no está fundamentada únicamente en la repetición de los dogmas o en las prácticas religiosas en sí mismas, sino en la autoridad moral que representa el sacerdote para el individuo. Esta fue, como se verá páginas adelante, una de las herramientas con las que se buscó rehabilitar a los presos en las cárceles, justamente a partir de esta época.

Para Guerrero el catolicismo contaba con un sistema infalible de moralización que constaba de dos pasos, el primero era el establecimiento de un código completo de moral pública y privada que se predicaba desde el púlpito por los sacerdotes. Estas enseñanzas inculcadas “por medio de una oratoria casuista, llena de apólogos y ejemplos, insinuante, sencilla y tierna; [...] con diestras promesas de premios y amenazas de castigos en la vida eterna de ultratumba”,¹¹⁰ iban a monitorear el espíritu de los católicos todo el tiempo, de manera que en el momento en que se presentaran las tentaciones y malos pensamientos, toda la moralización difundida por los sermones darían fuerza al espíritu del creyente para no caer. La segunda parte del sistema católico de moralización consistía, según Guerrero, en el análisis y la infracción hecha por la inteligencia superior de los sacerdotes en el confesionario, ya que esto “produce el reproche que el creyente mismo se dirige al exponer las circunstancias y consecuencias de su falta.”¹¹¹

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 282.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 279.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 280.

Las predicaciones desde el púlpito tenían para el criminólogo Guerrero mucho más peso en la moralización llevada a cabo por el catolicismo, pues al inculcar entre los mexicanos el amor constante y ardiente por una divinidad pura, omnipotente y bondadosa, ya que a su decir, “ha sido tan útil á México, como puede serlo hoy la aplicación de la electricidad á sus industrias”.¹¹² Consideraba así que la doctrina católica, además de servir de base para las civilizaciones pacíficas y armónicas, también ahorra “crímenes en la sociedad y terrores en el espíritu.”¹¹³

Ahora bien, aquel catolicismo que los liberales habían quitado de la moral del pueblo no era absolutamente ideal. Si bien parece que Guerrero lo consideraba como el mejor retenedor de las malas pasiones de los hombres, también le encontró varios errores, sin embargo es de apuntar que éstos principalmente tenían que ver con la manera en que se predicaba el catolicismo. El único error que tiene que ver con el contenido de las predicaciones es el de la glorificación y predicación de la pobreza, pues esto no permitía que las clases menesterosas buscaran su propio progreso, generando un retraso en la evolución de la sociedad completa.¹¹⁴ En general, durante la época, la introducción de las doctrinas positivistas en los círculos intelectuales significó una modificación en la idea de pobreza, que poco a poco se fue identificando como un estado social que bien podía ser voluntario, involuntario o ambos; voluntario porque el progreso del país posibilitaba la ocupación en buenos y redituables empleos y solamente algunos individuos no querían tomar esas oportunidades; en el caso de los pobres involuntarios, se tomaban en cuenta factores biológicos, hereditarios y hasta morales que impedían que una parte de la

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ibidem*, pp. 280-281.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.294.

población llegara a una etapa superior en la evolución social. Ante estos elementos que “animaban” a los pobres a continuar en su situación de precariedad se enfatizaron, mediante la educación, la importancia de factores positivos como el trabajo honrado y el ahorro, considerado que de tal forma se disminuiría notoriamente la pobreza de la población mexicana.¹¹⁵ Así resulta más comprensible que Julio Guerrero hallara tan negativo el ensalzamiento de la pobreza por parte de los religiosos.

Por otro lado, según Guerrero, el problema de la moralización de los sacerdotes era su individualidad. Las técnicas de moralización del catolicismo no tenían manera de llegar a un público más amplio, pues no habían desarrollado algún método efectivo de publicidad. Y finalmente, otro gran problema era que el catolicismo no había hallado la forma de mostrar a sus feligreses que la justicia y el castigo humanos eran implacables, no había manera de escapar de ellos. Según *La génesis del crimen* hacía falta que se generara un temor al castigo civil exactamente igual al que se tenía para el castigo divino.¹¹⁶

Para finalizar con este pequeño análisis de la moralidad religiosa en la obra de Guerrero basta con decir que desde su perspectiva la Iglesia, especialmente sus ministros, debía participar conjuntamente con el Estado en la moralización secular del pueblo, dejando de lado su férreo dogma. Así, juntos lograrían que la sociedad se multiplicara con individuos sanos, fuertes, inteligentes y buenos.¹¹⁷

Pasemos ahora al criminólogo y periodista Carlos Roumagnac. Si bien comparte con Guerrero la preocupación por el aumento y persistencia del crimen en la ciudad de México, su adhesión al positivismo y el uso que los dos hacen de la estadística para sus

¹¹⁵ Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri...*, pp. 30-31.

¹¹⁶ Guerrero, *op. cit.* pp. 294-304.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 306.

estudios, el enfoque con que Roumagnac elaboró su trabajo es muy contrario al de Guerrero. Para empezar, su “laboratorio” de investigación no fue el medio en el que se desarrolla la sociedad, sino la cárcel, espacio en el que creía debía estudiarse a los delincuentes.¹¹⁸

Para Roumagnac, el interés en los criminales estaba dado por la necesidad de “proporcionar los elementos necesarios para encontrar la multitud de motivos que contribuyen a la génesis y a la subsistencia y siempre creciente desarrollo de esa criminalidad.”¹¹⁹ Al escribir sobre los vicios y problemas de los criminales pretendía que los lectores se interesaran por el problema y tuvieran un poco de caridad y preocupación por los delincuentes que había entrevistado.¹²⁰ Sus textos están fundamentados en sus experiencias en las prisiones de la ciudad de México, a las que entró en ocasiones como reo y otras tantas sólo como observador.¹²¹ Sus estudios tienen un marcado énfasis en las prácticas sexuales de los presos, sin embargo también habla de la salud, el estado de la prisión y el comportamiento en general de los presos. Su interés por la salud y la sexualidad tiene que ver con la idea de que la herencia es quien marca a los delincuentes, es decir que así como se heredan enfermedades o malformaciones, también se heredan debilidades morales.¹²²

Carlos Roumagnac tiene una amplia obra sobre la criminalidad en la ciudad de México, la policía y los establecimientos penales, especialmente de la cárcel de Belén.

¹¹⁸ Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberrí...*, p. 127.

¹¹⁹ Carlos Roumagnac citado por Martín Barrón Cruz, “Carlos Roumagnac: primeros estudios criminológicos en México”, *Revista CENIPEC*, Núm. 22, enero-diciembre, 2003, p. 181.

¹²⁰ Piccato, *op. cit.*, p. 148.

¹²¹ Roumagnac estuvo preso junto con otros periodistas una vez en 1896 y dos más en 1897 por el delito de provocación y apología, esto por la publicación de unos artículos periodísticos. Martín Barrón, *op. cit.*

¹²² Buffington, *op. cit.*, p. 112.

Entre sus libros se puede contar *Matadores de mujeres, Crímenes sexuales y pasionales: estudio de psicología morbosa* y *Los criminales en México: ensayo de psicología criminal*. Este último es sin duda el más conocido de todos sus textos, además de que para los fines de esta tesis es la que más aporta información, pues en él el autor intenta hacer un análisis más general de toda la criminalidad, no únicamente de aquellos criminales condenados por delitos sexuales, quienes suelen ser muy recurrentes en sus trabajos.¹²³

Los criminales en México se publicó en 1904 y fue elaborado con las entrevistas que el criminólogo realizó a los presos de la cárcel de Belén y la Penitenciaría de Lecumberri. Por tal motivo, su estructura así como la explicación del crimen no son iguales a las que había presentado Julio Guerrero. Roumagnac, primero, hace un balance sobre lo que se había dicho acerca de la criminalidad y en esos apartados va exponiendo sus propias opiniones o explica las teorías criminológicas en boga en Europa y cómo se había nutrido de ellas, sin embargo las reflexiones que hace de las particularidades del fenómeno criminal no son tan claras y extensas como los que presentó Guerrero. Para el periodista parece de mayor peso mostrar los datos individuales obtenidos de las entrevistas, con el objetivo de justificar sus teorías acerca de la criminalidad, especialmente los puntos que tenían que ver con la herencia de los criminales.

De manera que de la introducción del texto podemos extraer que, para él, obviamente siguiendo una serie de pensadores europeos dentro de los cuales destaca Enrico Ferri, los criminales pueden ser de tres tipos: los natos, que son aquellos que por herencia cargan con una serie de características biológicas que los hacen más propensos al crimen;

¹²³ Para mayor información del interés y el análisis de Roumagnac y sus estudios sobre los crímenes sexuales y las prácticas sexuales dentro de la cárcel véase: Pablo Piccato, "Interpretación de la sexualidad en prisiones de la ciudad de México: una versión crítica de Roumagnac", en *Pobres, marginados y peligrosos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional del Comahue, 2003.

los criminales por el medio, estos son los que, por el ejemplo que tuvieron de sus padres, o por cuestiones como la pobreza o el alcoholismo, delinquen; y finalmente, los criminales ocasionales, que únicamente se dejan llevar por un hecho incidental y acaban cometiendo un crimen de cualquier tipo.¹²⁴ Entre las influencias del medio que hacen a un delincuente, Roumagnac define claramente tres: el abandono de la niñez, el pauperismo y la ebriedad; sin embargo, aunque él mismo no lo reconozca como uno de estos factores de gran importancia, si dedica buena parte de su explicación de la criminalidad a decir que hay una estrecha correlación entre el crimen y la falta de instrucción.¹²⁵ Pero lo que resulta interesante de esto, por lo menos para los fines de este trabajo, es que, a diferencia de lo dicho por Julio Guerrero, este criminólogo no teje ninguna relación entre la instrucción y la moralidad cristiana o la falta de ella, y menos entre ésta y la criminalidad. Para Roumagnac, “los sentimientos religiosos”, como él los llama, solamente tienen relación con el arrepentimiento que experimenta el preso, es decir, el delincuente después de haber cometido el delito y estar consciente de que esa acción no fue la correcta.

Carlos Roumagnac cuestiona a los presos de Belén y Lecumberri acerca de sus creencias religiosas haciendo generalmente estas preguntas: ¿Cree en Dios? ¿Es católico? ¿Cómo es Dios y cómo su poder? ¿Por qué Dios no impidió su crimen? Seguidas de ellas pregunta acerca del arrepentimiento. Las respuestas que de sus interlocutores obtiene son muy variadas y en realidad resultan una buena fuente para hablar de las creencias y prácticas religiosas de los reos, sin embargo de eso se tratará hasta el siguiente capítulo. Por ahora, basta con decir que desde mi perspectiva, Roumagnac busca crear una relación entre

¹²⁴ Carlos Roumagnac, *Los criminales en México. Ensayo de psicología criminal*, México, Tipografía El Fénix, 1904, pp. 59-60.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 46, 54 y 55.

sentimientos religiosos, la noción del bien y el mal y el arrepentimiento. Como ejemplo claro, la ficha de Amador A., quien fue observado en junio de 1903: “A. declara que es católico y que cree en Dios a quien se figura <<como lo ve cuando estaba encarnado, es decir crucificado, pero que nomás es el espíritu;>> que lo echa á uno al mundo para ver si se es bueno ó malo y que si á él le permitió que obrara mal, no se lo puede explicar y tal vez lo haría con el objeto de ver si se arrepentía.”¹²⁶

Aunque el autor no pone mucho hincapié en el asunto religioso y, en general después de recibir la información que desea de los entrevistados, no hace mayor análisis de lo que le han contestado, especialmente para el caso de los sentimientos religiosos, en el fondo la idea de la presencia religiosa en la cárcel y en la vida de los criminales resulta parecida a lo que ya se había visto con Guerrero: la religiosidad para estas personas solamente es importante en el sentido de acercarlos a la buena moral, en el caso de Julio Guerrero la propuesta es muy directa, sin embargo Roumagnac parece que tiene muy interiorizada la relación entre creencias religiosas y la posibilidad de que un delincuente se arrepienta de sus actos.¹²⁷

El siguiente autor es el abogado José Diego Fernández, quien durante algunos años se desempeñó como funcionario público a la par que litigaba en los tribunales y generaba algunos textos sobre la criminalidad y el derecho mexicano. Diego Fernández, como otros autores de la época, no acogió totalmente las propuestas del positivismo para la criminología, tal y como podemos ver en su artículo “La criminalidad en México”, en

¹²⁶ *Ibidem*, p. 101.

¹²⁷ Aunque Robert Buffington considera que las interrogaciones sobre la vida religiosa de las mujeres criminales llevan a Roumagnac a decir que los conceptos religiosos en aquellas mujeres eran muy básicos o hasta errados, y que a su vez allí se puede ver una crítica del criminólogo a la misión moralizante de la Iglesia católica, personalmente considero que el poco interés que presta Roumagnac a este tema no da la posibilidad de rastrear la pista que Buffington propone.

donde sostiene la idea de que la criminalidad es una decisión, que en algunas circunstancias, toman algunas personas.

“La criminalidad en México” se publicó en el periódico *El Foro*, el sábado 11 de agosto de 1877. Este no es el único texto del autor, sin embargo su obra, a diferencia de la de los dos criminólogos antes tratados, no es plenamente criminológica. El artículo presenta una serie de causas para la creciente criminalidad en la ciudad de México durante la época. La primera causa que se trata es la falta de moral e instrucción entre los pobladores de la ciudad, especialmente los de clase baja, a este punto se volverá líneas adelante;¹²⁸ la siguiente causa se refiere a la falta de eficacia en la justicia, pues, desde la perspectiva del autor, los jueces solían ser muy blandos con los delincuentes a los que se enjuiciaba; también era para Fernández una causa de criminalidad la falta de distracciones e instrucción entre los trabajadores quienes, después de sus labores diarias, no tenían acceso a actividades que cultivaran su inteligencia y que evitaran que se entregaran a la ociosidad, el alcoholismo y eventualmente al crimen.¹²⁹

Como ya se mencionó, a diferencia de Guerrero y Roumagnac, para Diego Fernández cometer un acto criminal es producto de una mala decisión, que puede corregirse y prevenirse. Desde su perspectiva, hace falta instrucción para evitar caer en actos delictivos, de manera que en su visión de la criminalidad, las personas que tuvieran una “inteligencia cultivada” podrían detenerse antes de cometer un crimen, sin embargo “los hombres sin conocimientos, cuya inteligencia no ha sido fecundada por la meditación y el

¹²⁸ En general, se tendía a atribuir la criminalidad con las clases populares, por lo tanto, no se relacionaba el crimen con las clases altas, y cuando se presentaba algún caso se proponían como causas una mala educación o las malas influencias.

¹²⁹ José Diego Fernández, “La criminalidad en México”, en *El Foro*, año V, tomo II, núm. 30, 11 de agosto de 1877, pp. 117-118.

trabajo interno, como lo son la mayor parte de los individuos de nuestro pueblo, necesitan de la acción de la moral para retener sus deseos en el carril de lo lícito.”¹³⁰ Si bien este autor también hace una división de la sociedad, no se da de la misma manera que en el caso de los positivistas, pues además de no ser determinista, no está explícitamente relacionada con un factor racial.

La moralización, en el texto de José Diego Fernández, al igual que lo ocurrido con Guerrero, está directamente relacionada con el catolicismo, aunque la diferencia más significativa es que para aquel la secularización seguía estando justificada a pesar del gran hueco que se había propiciado en la moralidad del pueblo y el avance del crimen: “El catolicismo, como era predicado, significaba una rémora para el progreso, un obstáculo para nuestras leyes de Reforma; pero significaba también una moral, y como moral, un freno para las pasiones.”¹³¹

El problema traído por la secularización no radicaba, según el jurista, en que no se hubiera dado una nueva opción moral a esas personas que tuvieron que separarse del catolicismo, sino que dichas personas, en su decisión individual, no se habían acercado a otro tipo de moralización, se habían quedado sin moral y sin consuelo religioso; los niños a quienes se les daba instrucción moral laica, parecían olvidar todo lo dicho por el profesor apenas soltaban el libro. Para el autor, la moralidad religiosa era fundamental para las clases menos educadas, sin embargo parece mantener la confianza en las instituciones que impartían la moral laica, pues no son ellas las que fallan con el tipo de moralización que imparten, sino los individuos que no se quieren adecuar a ella:

¹³⁰ *Ídem.*

¹³¹ *Ídem.*

La religión no es la única maestra de la moral; ésta puede desprenderse de toda idea religiosa, y bajo su carácter de ciencia social, realizar la necesidad de un juez interior que modifique nuestros deseos; pero el pueblo, que dejó de oír la instrucción religiosa, jamás ha escuchado las lecciones de ciencia moral.¹³²

En el texto de este autor también podemos ver que hay una clara liga entre la moralización religiosa, o la falta de ella, y el aumento o disminución de la criminalidad, pues considera, como ya se ha venido mostrando, que la moralización del pueblo estaba enraizada a la religión católica, a pesar de los intentos secularizadores gubernamentales, de manera que la ausencia del catolicismo dejaba un vacío en la moralidad, lo que a su vez se unía a la satisfacción de nuevas necesidades y deseos individuales y así generar el ambiente propicio para la criminalidad.

Haciendo una comparación entre los tres textos analizados se hace bastante evidente que para Carlos Roumagnac la moral religiosa no importa, pues los criminales tenían una determinación orgánica ajena totalmente a la religión o la moral; en el caso de Julio Guerrero sorprende bastante que un personaje que estuviera allegado a las teorías positivistas le diera un lugar importante a la moralización católica, aunque no determinante como se verá en el caso de los católicos; con José Diego Fernández se puede ver que también hay una importancia significativa de la moralización religiosa, sin embargo, siguiendo a los liberales, cometer un crimen es un acto de decisión individual, lo mismo que acercarse a la moralización laica y dejar de lado la religiosa o viceversa.

¹³² *Ídem.*

Hasta aquí la criminología. Me parece importante resaltar que hasta ahora se puede ver una constante en el lugar que se da a la religión, y hegemónicamente al catolicismo, en la vida de los criminales; se le sigue valorando por la moralidad que pueden dar, no por su sistema de creencias como tal. Y lo mismo ocurrirá en las propuestas penitenciarias como se verá ahora.

2.2.La presencia de las prácticas religiosas en los modelos penitenciarios

Desde mediados del siglo XIX, se persiguió en México la esperanza de implantar un moderno sistema penitenciario. Ejemplo de ello es que la constitución de 1857 condicionó la desaparición de la pena de muerte a que se construyera y se pusiera a funcionar un régimen penitenciario en México: “Para la abolición de la pena de muerte queda á cargo del poder administrativo el establecer, á la mayor brevedad, el régimen penitenciario.”¹³³ Como se puede notar, la penitenciaría generaba tanta confianza que se creía que hasta aquel delincuente que hubiera sido merecedor de perder la vida como castigo por sus actos, y como previsión para los próximos, hallaría en aquel establecimiento, y en todo el sistema penitenciario, los medios y el apoyo necesarios para rehabilitarse.

En este contexto, para lograr la rehabilitación del recluso eran necesarios varios elementos que se modificaban según el modelo penitenciario que se estuviera siguiendo.¹³⁴ En conjunto, el trabajo, la educación y, en ocasiones, la separación entre los delincuentes,

¹³³ Artículo 23 de la *Constitución Política de la República Mexicana de 1857*, en el sitio virtual de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>, Consultado: 6 de abril de 2013.

¹³⁴ Como modelo penitenciario hay que entender el tipo de reclusión al que se sometía a los presos. Lo que resulta diferente de sistema penitenciario que, como se dijo en la introducción, incluye al conjunto de acciones con los que se pretende prevenir, perseguir y castigar el delito.

fueron básicos en todos los modelos. Las primeras ideas que permearon en México sobre el modelo penitenciario más adecuado fueron las estadounidenses, por una parte el llamado sistema Filadelfia y, por otra, el de Auburn, implementado en la prisión de Sing-Sing en Nueva York. Estos dos modelos no fueron los únicos que existieron en Estados Unidos, pero sí fueron los más populares durante buena parte del siglo XIX.¹³⁵ El otro régimen conocido en México fue el Croffton, que en las últimas décadas decimonónicas se presentó y se adoptó en el país, siendo éste el sistema el que primero funcionó en una penitenciaría mexicana, en la de la Ciudad de México, Lecumberri.

2.2.1. El sistema Filadelfia

El primer régimen en aparecer fue el *solitary confinement*, aplicado en el estado norteamericano de Pensilvania dentro de las prisiones de Filadelfia gracias a la intervención de la *Philadelphia Society for the Alleviating the Miseries of Public Prisons*, una asociación de cuáqueros de la región que, desde 1787, buscó la creación de una institución donde los presos fueran aislados en una celda solitaria para que se entregaran a la oración y abstinencia total, creando así, los medios idóneos para lograr su salvación. El primer edificio regido por el sistema propuesto por los cuáqueros estuvo en el jardín interior de la prisión preventiva de Walnut Street.¹³⁶ Con los años se le hicieron algunas modificaciones

¹³⁵ Otro de los regímenes penitenciarios norteamericanos fue el de Brockway, implementado desde 1869 en el Reformatorio de ELMIRA de Nueva York. Este régimen se caracterizaba por recibir adolescentes y adultos jóvenes sin una sentencia determinada, ya que mediante sus muestras de rehabilitación se les fijaría la pena; otra de sus características era que a los presos se les daba una sólida formación religiosa. Este régimen no fue tomado en cuenta para el caso mexicano. Barrón Cruz, *Una mirada al sistema carcelario mexicano*, p. 104.

¹³⁶ Dario Melossi y Massimo Pavarini, *Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, trad. Xavier Massimi, México, Siglo XXI editores, 2010, pp. 165-173.

en relación a las actividades que debían hacer los presos, sin embargo nunca se cambió la dura formación religiosa, protestante, con la que se pretendía rehabilitar a los reos.

Cherry Hill fue una de las prisiones tipo Filadelfia (o Pensilvania) más famosas. En ella se intentaba que los reos hicieran pequeñas labores manuales dentro de sus celdas durante todo el día, y en la noche leyeran la Biblia o simplemente meditaran sobre los hechos que les habían llevado hasta ahí; el único contacto que podían tener los reclusos sería con personas que les fueran útiles en su moralización, es decir, ministros religiosos, custodios y, en ocasiones, sus familias.¹³⁷ Decía Manuel Orozco y Berra al respecto:

En compañía del trabajo, dice un sabio viajero, pero solos con su conciencia, permanecen entregados a las reflexiones que ésta les sugiere: la lectura de la Biblia, y las pláticas del ministro, suavizan su posición, el ejercicio los distrae, el rayo de la esperanza que la filantropía de las leyes derrama en su celda solitaria, les sostiene en meditaciones pacíficas, les inclina a una reforma moral y a ser hombre honrados, practicando las máximas que se les inculcan y ejerciendo la profesión que se les enseña.¹³⁸

En Estados Unidos hubo opositores a dicho sistema carcelario que argumentaban que, debido a éste los presos se volvían locos, se suicidaban y además costaban grandes fortunas al estado de Pensilvania pues su trabajo era poco productivo.¹³⁹ Sin embargo, estas críticas no hacían mella en México, donde se le reconocía como el mejor sistema

¹³⁷ Sergio García Ramírez, *El artículo 18 constitucional: Prisión preventiva, sistema penitenciario, menores infractores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, pp. 39-40. Mariano Otero, *Obras del Lic. D. Mariano Otero*, Recop. selec. comentarios y estudios preliminares de Jesús Reyes Heróles, 2 vols., México, Porrúa, 1967.

¹³⁸ Manuel Orozco y Berra, "La vida en la Cárcel de la Acordada" en *Criminalia*, México, núm. 9, septiembre 1959, p. 542.

¹³⁹ Melossi y Pavarini, *op. cit.*, p. 170.

penitenciario y en algunas ocasiones se intentó instaurarlo, pero lo costoso de la construcción y la inestabilidad política decimonónica nunca lo permitieron.¹⁴⁰

Cuando, en 1882, la Junta nombrada por el gobernador del Distrito Federal, Ramón Fernández,¹⁴¹ presentó la “Descripción del sistema implantado en la Penitenciaría de México”, explicó que el sistema adoptado sería el Croffton, sin embargo, en el mismo documento se rindió una justificación en la que se presentaba el sistema Filadelfia y se exponía el porqué había sido rechazado a pesar de considerarse como un régimen bastante efectivo. Resulta interesante detenerse a analizar lo comentado sobre el confinamiento solitario.¹⁴²

Para los integrantes de la Junta, el sistema Filadelfia era uno de los mejores sistemas existentes, pero no resultaba apto para aplicarse en la Penitenciaría de México, pues debía pensarse en función de las necesidades de los que la iban a habitar, así, argumentaron que la diferencia entre los mexicanos y los norteamericanos que vivían en este tipo de prisiones era evidente:

[...]ha sido inventado por los cuákeros y para cuákeros, es decir, para hombres que ven la perfección de la vida en el retiro, en el silencio y la meditación: podrá un condenado

¹⁴⁰ En 1840 el congreso expidió un decreto en el que se ordenaba la reforma de las cárceles. 1848 el presidente José Joaquín Herrera convocó a que se hicieran propuestas para construir la penitenciaría de México, uno de los que contestó a dicha convocatoria fue Mariano Otero quien proponía la implementación del sistema Filadelfia. En 1853 se intentó responder a la necesidad del edificio de reclusión, y a la convocatoria de 1848, de tal manera que se comenzó a construir un edificio al que no se le terminaron ni los cimientos, por lo costosa de la construcción. Finalmente en 1881 se formó un grupo de expertos que trabajaron en el proyecto de construcción de Lecumberri del que se hablará más adelante. Orozco y Berra, *op. cit.*, Macedo, *op. cit.*, y Barrón Cruz, *op. cit.*

¹⁴¹ Para la planeación de Lecumberri se formaron dos comisiones, una por el secretario de Gobernación Díez Gutiérrez y otra por el gobernador del Distrito Federal Ramón Fernández, el proyecto de esta última fue el ganador. Dicha comisión estaba integrada por Miguel Macedo (primer director de Lecumberri), José Ma. Castillo, José Ceballos y Pedro Rincón. Padilla Arroyo, *op. cit.*, p. 258.

¹⁴² “Descripción del sistema implantado en la Penitenciaría de México” en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, pp. 32-48.

sajón, ora inglés, ora americano, estar por muchos años con su biblia en la mano leyendo y meditando en la celda aislada de su prisión: su temperamento, su carácter; sus habilidades serán un preservativo de los malos efectos que, en tesis general, el riguroso sistema pudiera traerle. [...]el mexicano no resiste la monotonía porque ama constantemente la novedad, y el aislamiento largo y en silencio, será para él una pena enorme a causa de haber vivido siempre en la expansión y en la libertad.¹⁴³

La supuesta diferencia entre los temperamentos de los mexicanos y los sajones fue el elemento decisivo para negar el establecimiento de este sistema en la nueva prisión, dejando de lado que, cuando se analizaba a la población mexicana, no se tomaba en cuenta a los pocos protestantes que ya existían en México, y que sí compartían con los cuáqueros las características de retiro y meditación. Hay que insistir en que no se argumentaba en contra de lo religioso que era el sistema Filadelfia, en las palabras antes reproducidas está expuesto el reconocimiento de que el modelo estadounidense tenía claras relaciones con el culto religioso, lo que en México estaba prohibido. Es de llamar la atención que los que conformaban la Junta no tomaran en cuenta la ley que prohibía las prácticas religiosas dentro de las cárceles, quizá eso indique que dicha ley, aunque vigente, ya no era observada por los mexicanos, ni siquiera por una delegación de funcionarios públicos.

¹⁴³ “Descripción del sistema implantado en la Penitenciaría de México”, p. 37.

2.2.2. El sistema Auburn

El otro modelo penitenciario que merece un análisis por su presencia en México es el de Auburn, no sin antes reconocer que tuvo muchos menos adeptos que el régimen antes referido. Este sistema fue instaurado por el alcaide Eleam Lynds en la penitenciaría neoyorquina de Sing-Sing. Al sistema también se le conoce como *silent confinement*, pues la idea era que los reos durante el día trabajaran juntos y en absoluto silencio en talleres que producirían buenos resultados económicos para la prisión, mientras que en la noche se quedarían solos en sus celdas meditando sobre sus actos. Aquellos reclusos también tenían algunas clases de moral, pero este sistema era mucho más relajado en cuanto a eso,¹⁴⁴ ya que en Sing-Sing “Los deberes de los presos [estaban] reducidos a la observancia inviolable de estos tres preceptos: aplicación al trabajo, obediencia a las órdenes, silencio perpetuo.”¹⁴⁵

Aunque el sistema Auburn no fue tan popular en México y el elemento religioso no era el primordial, es pertinente revisar el lugar que se le dio a la religión en prisiones donde lo más importante no era orar sino trabajar. Los presos en Sing-Sing tenían una clase de instrucción religiosa impartida por un capellán que, solamente los domingos, predicaba sobre los asuntos de la Biblia, en ocasiones éste hacía que los reos se aprendieran versículos completos de memoria.¹⁴⁶ Sin embargo, en 1833, cuando se le preguntó al director de la Penitenciaría de Sing-Sing si creía estar reformando a todos los presos a su cuidado, éste contestó:

¹⁴⁴ Sergio García Ramírez, *Los personajes del cautiverio. Prisiones, prisioneros y custodios*, México, Editorial Porrúa, 2002, p. 83.

¹⁴⁵ Manuel Orozco y Berra, *op. cit.*, p. 546.

¹⁴⁶ *Ídem*.

Se los confieso abiertamente: no creo en la santidad adquirida por quien abandona la prisión y no pienso que los consejos del capellán o las meditaciones religiosas del detenido puedan, por sí mismas, crear un buen cristiano. Al contrario, mi modesta opinión es que un buen porcentaje de criminales pueden convertirse en buenos trabajadores en la medida en que en la cárcel hayan aprendido un oficio útil y contraído la costumbre de un constante y disciplinado trabajo subordinado. Ésta es la única reforma que pretendo realizar aquí dentro y que, creo, es la única que la sociedad puede esperar.¹⁴⁷

Como se puede notar, para el director y creador de la penitenciaría, Eleam Lynds, la religión tenía cierta presencia en la cotidianeidad de los presos, pero no ejercía un verdadero efecto positivo sobre ellos. A su parecer, la única reforma que podía influir en los reclusos era la laboral, lo que se puede entender si se piensa que a eso es a lo que realmente se le ponía atención día con día. En este sentido, en el sistema Auburn, según su director, la religión no tenía el valor que tenía en el Filadelfia, ya que aquí el trabajo era el punto central del encierro y de la rehabilitación, en el primero la instrucción religiosa solamente constituía un mero aditamento que estaba presente, pero del que no se podía obtener un gran resultado.

En México, uno de los admiradores del sistema carcelario Auburn, fue Manuel Payno¹⁴⁸ quien, después de su visita a las cárceles norteamericanas, consideró que las condiciones de aquellas prisiones debían implantarse en México, tanto en las cárceles ya existentes, como en los proyectos venideros. Para el mexicano, la instrucción moral

¹⁴⁷ *Annual report of the Inspector of the Auburn Penitentiary to the Legislature*, del 8 de enero de 1833, reproducido por Melossi y Pavarini en *op.cit.*, p. 224.

¹⁴⁸ Manuel Payno viajó en 1845 a Estados Unidos y escribió un par de artículos acerca de las Penitenciarías de Wetherfield y de Charlestown, mismos que fueron publicados en la *Revista Científica y Literaria de México*.

mediante la religión debía estar presente dentro de los modelos penitenciarios;¹⁴⁹ resulta bastante curioso que para Payno la religión haya sido fundamental dentro del régimen, mientras que para el inventor del régimen Auburn, aquel elemento no tuviera mayor importancia. Esta diferencia de opiniones sin duda está relacionada con las experiencias que tenían estos dos personajes respecto al funcionamiento de las cárceles en sus países. Como ya se ha dicho, el trabajo en la cárcel de Sing- Sing, por poner un ejemplo del sistema Auburn, era bastante redituable para el Estado y la propia cárcel, ya que ésta se había generado con la idea de mantenerse a sí misma con el trabajo de los reos; ante los buenos resultados laborales, la presencia religiosa parecía dispensable.

La realidad de Payno no era ni siquiera parecida. En México, desde 1833 se había dictado el “Reglamento aprobado por el Supremo Gobierno para el establecimiento y gobierno de talleres de artes y oficios en la cárcel nacional”.¹⁵⁰ Los talleres en la cárcel de la ex Acordada, en ese momento la Cárcel Nacional, funcionaban por un par de semanas y después eran cerrados; pasaron los años y en 1840 se generó un contrato con un particular para establecer talleres en aquella cárcel, pero éste no se efectuó; en 1847 se demandó al contratista para que cumpliera con su parte del contrato, mas este problema nunca tuvo una resolución.¹⁵¹ Si bien, la instrucción y presencia religiosa no contribuían a la rehabilitación del reo, pues esto no estaba en los planes de las cárceles,¹⁵² sí era constante, pues la impartición de los sacramentos católicos siempre estuvo presente en la vida diaria de los

¹⁴⁹ Graciela Flores Flores, “Cárcel, penitenciaría y reclusorios en dos momentos dentro del proyecto de prisiones en la Ciudad de México (siglos XIX y XX)”, en *Crimen y justicia en la historia de México. Nuevas miradas*, Salvador Cárdenas Gutiérrez y Elisa Speckman Guerra (coords.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2011, p. 495.

¹⁵⁰ AGN, Justicia, vol. 147, exp. 24, fojas 215-218, 1833.

¹⁵¹ AGN, Justicia, vol. 333, exp. 5, foja 28, 1847.

¹⁵² Hasta 1859 se instauraron clases de moralidad religiosa en la ex Acordada para ayudar a moralizar a los reos. AGN, Gobernación Legajos, Legajo 1156, exp. 8, foja 191, 1859.

reos. Muestra de ello es que el “Reglamento de gobierno interior de las cárceles de esta capital”, publicado en 1844, establecía como una parte de la rutina de los reos que dos veces al día se hicieran las oraciones, la impartición de los sacramentos católicos una vez a la semana, y que en días de fiesta se impartieran dos misas.¹⁵³

Quizá porque la religión “funcionaba” mejor que el trabajo en las cárceles mexicanas y, seguramente, por la profunda costumbre religiosa del pueblo, Payno proponía que no se dejara fuera de las vidas de los reclusos ese elemento aún cuando se estableciera en México el sistema Auburn, aunque, a decir del propio creador del modelo, una penitenciaría que estuviera regida por el confinamiento silencioso no necesitaba de la religión para llegar a su objetivo de rehabilitación de los delincuentes.

2.2.3. Lecumberri y el sistema Croffton

La inauguración de Lecumberri, en 1900, fue el acontecimiento más importante en el camino de la reforma penitenciaria mexicana, pues culminó el proceso de reforma carcelaria y fundó el sistema penitenciario en el país.¹⁵⁴ Sin embargo, no fue ninguna de las dos opciones antes reseñadas la que se adoptó en la Penitenciaría de la Ciudad de México. En este proyecto se fusionaron la estructura arquitectónica del Panóptico de Bentham con el sistema penitenciario Croffton. No se puede decir que éstas eran propuestas ampliamente religiosas, mas, tanto la propuesta arquitectónica como la de funcionamiento de la prisión toman en cuenta abiertamente a la religión, lo que es de llamar la atención pues el decreto que prohibía el culto religioso al interior de las cárceles mexicanas no se había suprimido.

¹⁵³ AGN, Gobernación Legajos, Legajo 1029, caja 1232, exp. 7, foja 93, 1860.

¹⁵⁴ Padilla, *De Belem a Lecumberri...*, p. 201.

Lecumberri fue diseñado de manera muy escrupulosa, “donde cada volumen y cada distancia [obedecían] a una finalidad específica”;¹⁵⁵ uno de los tantos espacios especialmente diseñados y que caracteriza la construcción completa es la torre central desde donde se podían vigilar las crujías de los reos. La idea de colocar una torre de vigilancia desde donde se alcanzara a ver a todos los presos viene del Panóptico de Bentham, que es una propuesta arquitectónica en que la que se buscaba vigilar con pocos celadores a todos los reos y hacerlos sentir vigilados todo el tiempo en donde quiera que se encontraran, porque desde cualquier punto de la prisión se podía ver la torre, seguía el principio de inspección.¹⁵⁶

Por la posición estratégica de dicha torre, se planeó para ella otro uso, el de altar religioso, desde la capilla ahí establecida el ministro oficiaría la ceremonia religiosa haciéndose ver y oír por todos los reos, sin que éstos tuvieran que salir de sus celdas o alejarse de sus departamentos, haciendo accesibles las ceremonias religiosas hasta para los reos que estuvieran en aislamiento.¹⁵⁷

Para el funcionamiento de la penitenciaría se eligió el sistema progresivo mejor conocido como Croffton, pues, según Rafael Rebollar, gobernador de la Ciudad de México cuando se inauguró Lecumberri, dicho régimen había sido destacado en los congresos penitenciarios internacionales por los más sabios juristas de la época como el mejor, además de que su valor era corroborado por la exitosa penitenciaría irlandesa que dirigía el

¹⁵⁵ José Enrique Ampudia, “La Penitenciaría de México (1882-1911), en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, p. 16.

¹⁵⁶ Melossi y Pavarini, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵⁷ “Informe sobre los trabajos que se efectúan para la edificación de la Penitenciaría de la Ciudad de México” en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, pp. 61-63.

capitán Croffton.¹⁵⁸ Este método también había sido probado satisfactoriamente en las penitenciarías de Maconochie en Australia y la de Montesinos en Valencia. En todas se buscaba que el reo viviera su rehabilitación en la cárcel pasando por una serie de periodos que le ayudaran a prepararse para la libertad, logrando así que el preso se motivara a cambiar su conducta para poder aspirar a una situación mejor dentro de la prisión, lo que a su vez ayudaba a la enmienda y regeneración del delincuente.¹⁵⁹

El sistema de Lecumberri constaba de tres periodos de encarcelamiento, a partir del segundo el reo comenzaba a contar con el consuelo religioso. Después de estar en el absoluto aislamiento señalado para la primera fase, comenzaba el proceso de regeneración en el que había contacto con la familia, con compañeros de celda y de trabajo y con ministros religiosos que ayudaran a dar consuelo a los reclusos. En este caso la presencia del ministro religioso no es tomada solamente como un derecho o necesidad del reo a practicar su culto, lo que se busca es que ayude a la rehabilitación que se logre “[...]engendrar en el espíritu del criminal las ideas y los propósitos del bien que ha olvidado o que acaso no tuvo jamás.”¹⁶⁰

Pasada la segunda fase se llegaba al “aprendizaje o preludeo de la libertad” y la religión, que ya había participado activamente en la enmienda del criminal, volvía a formar parte de las cosas que el reo libremente podía realizar. Como presos más cercanos a la libertad que a la cárcel ya no vivían en las crujías que eran vigiladas desde la torre central,

¹⁵⁸ “Alocución pronunciada en la ceremonia inaugural por el señor gobernador del Distrito Federal Lic. Rafael Rebollar al hacer entrega de la Penitenciaría de México al Ejecutivo de la Unión” en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, p. 27.

¹⁵⁹ Elisa García Barragán “El Palacio de Lecumberri y su contexto arquitectónico”, en *Lecumberri: un palacio lleno de historia*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1994.

¹⁶⁰ “Descripción del sistema implantado en la Penitenciaría de México”, *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, p. 47.

tenían un edificio especial que ya no parecía una cárcel, pues también él los estaba ayudando a adecuarse a la libertad, de manera que estaban en la posibilidad de asistir o no a la iglesia del lugar, tampoco resultaba obligatorio presenciar las ceremonias efectuadas desde la capilla de la torre central.¹⁶¹ Los ejercicios espirituales planeados para la torre de vigilancia no sólo eran para los presos del tercer periodo, que desde la calzada que conducía a la zona de crujías conseguían ver y escuchar al ministro religioso, el resto de los reclusos lo podía hacer desde sus celdas, “por un postigo, entreabriendo la puerta de su celda.”¹⁶²

En Lecumberri, como ya se ha mencionado, se introdujeron un sistema penitenciario y un modelo arquitectónico específicos, mediante esta unión se pretendía “abarcar todas las fases de la vida del hombre delincuente.”¹⁶³ Las actividades religiosas, como una parte más de la vida de los reos, fue tomada en cuenta por el proyecto panóptico y por el sistema Croffton no solamente como una actividad más que los reos podían realizar, sino como un medio para lograr su rehabilitación. Ahora bien, es importante recordar que esta manera de usar la religión al interior de la cárcel solamente fue parte de lo que proponía el método que se tomó en cuenta para el funcionamiento de la Penitenciaría; lo que se propuso para Lecumberri y lo que ocurría dentro de ella no necesariamente tuvo que ser exactamente igual. Hasta ahora se ha presentado solamente la teoría que se tomó en cuenta para la planeación de dicha cárcel, cercano a las especulaciones teóricas se encontraba lo expuesto en el reglamento de la *Peni*, pero ello tampoco quiere decir que justamente eso sea lo que cotidianamente ocurría al interior de la cárcel; tanto el reglamento como la cotidianeidad se intentarán analizar en apartados más adelante.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶² “Informe sobre los trabajos que se efectúan para la edificación...” p. 63.

¹⁶³ “La idea penitenciaria. Discurso pronunciado en la ceremonia inaugural de la Penitenciaría de México, por el presidente del Consejo de Dirección del mismo establecimiento Lic. D. Miguel S. Macedo” en *Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, p. 22.

Estos fueron los tres sistemas penitenciarios que ocuparon las discusiones de los juristas mexicanos, cada uno de ellos tenía una manera distinta de adoptar la religión para los reclusos. Ya fuera como mero consuelo o como una estrategia de rehabilitación esta actividad estaba presente en los modelos carcelarios que en México se admiraban y que influyeron en la planeación de la penitenciaría mexicana. De manera que cuando en 1882 se entregó la “Descripción del sistema implantado en la Penitenciaría de México”, solamente tres años después de la prohibición de prácticas de cultos religiosos al interior de las cárceles, la religión tomó un lugar estratégico en las actividades carcelarias, considerando las propuestas teóricas penitenciarias y aprovechando la diferencia en el contexto político.

2.3. La defensa del catolicismo como moralizador del pueblo

Las dos visiones hasta ahora presentadas correspondieron a la parte laica de la sociedad, a los expertos en criminales y su corrección, quienes hallaron en la moralización religiosa un camino para evitar la criminalidad o para rehabilitar a los que ya hubieran delinquido. Sin embargo, resulta interesante presentar por lo menos algunas de las opiniones de los principales moralizadores religiosos en México: los católicos.

Si bien es cierto que durante el porfiriato ya existían comunidades de protestantes y que éstos contaban con el respaldo legal, así como periódicos, revistas y templos bien establecidos, es evidente que su nivel de influencia en la población mexicana era mínimo, pues el catolicismo seguía contando con una abrumadora mayoría de feligreses.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Como muestran los censos de 1895, 1905 y 1910, tan solo el uno por ciento de la población mexicana no se reconocía como católica. De ese porcentaje, en 1895 el 0.35% figuraba en el rubro de “otros cultos”; para

Por tal motivo, no parece extraño que, cuando los proyectos penitenciarios estaban pensados específicamente para México, o los estudios de los criminales se hacían con la observación de la criminalidad de la ciudad, la referencia a la moralización religiosa iba casi exclusivamente dirigida hacia el catolicismo, como ya se ha visto con los criminólogos y los proyectos penitenciarios antes mencionados. De manera que resulta interesante atender a la relación que los propios moralizadores religiosos tendieron entre inmoralidad religiosa y aumento de la criminalidad.

Como es de esperarse, para los católicos, en este caso para aquellos que vertían sus opiniones en los periódicos religiosos, la falta de religión en la vida del pueblo mexicano había propiciado el aumento de la criminalidad, ya que según su perspectiva la moral cristiana era la rectora de la conducta de los individuos y del buen rumbo de la sociedad entera. Ya que aún después de la secularización de la sociedad mexicana, que tanto afectó la Iglesia católica, ésta seguía empeñada en justificar su lugar en la sociedad mexicana.¹⁶⁵ Y uno de los argumentos que más explotó fue la inmoralidad en la que había caído el pueblo, haciendo un constante reclamo a las leyes, la educación laica y las autoridades que habían propiciado el aumento de los vicios.

En primer lugar hay que decir que según las publicaciones católicas, si bien la falta de catolicismo en la vida de los mexicanos no era el único aliciente para el desarrollo de la criminalidad, si era el factor decisivo, ejemplo de ello era la instrucción laica. Quien representaba para los católicos, no solamente una importante causa del progreso de la

1905 los "sin religión" habían disminuido y el 0.55% de la población practicaba otros cultos. Liderando los "otros cultos" siempre se encontraba el protestantismo: en 1895 del total de las personas que no eran católicos, un 98.2% era protestante, para 1905 descendió al 96% y en 1910 solamente contó con el 84%. Los otros cultos incluían a los judíos y los budistas. González, *op. cit.*, pp. 475-476.

¹⁶⁵ Speckman, *Crimen y castigo*, p. 158.

criminalidad, sino la justificación perfecta de las autoridades para dejar sin atención la moralidad del pueblo:

Las autoridades han abandonado de un modo absoluto desde hace tiempo la moralización de nuestras clases populares. Creen hacer bastante con fundar y sostener escuelas, colegios, casa de corrección, etc.; y en vez de buscar el verdadero origen de este espantoso crecimiento de la criminalidad, se contentan con proyectar reformas más ó menos eficaces, y que rara vez, ó nunca, se llevan á debido efecto.¹⁶⁶

Sin embargo, éste no era el principal problema según las revistas católicas, las Leyes de Reforma, con la gran permisividad que habían dado a los individuos, también significaban uno de los principales causales del aumento de la criminalidad:

[...] pero lo que si no nos cabe la menor duda es que los fuertes calores *brulantes* junto con las bebidas alcohólicas y los vicios horrendos que se han desarrollado desde la promulgación de nuestras progresistas leyes de reforma y las de 57, corruptoras y disolventes como ellas solas [...] esas son las causas tangibles é indudables de que se haya desarrollado esa criminalidad en todas partes, cuyo catálogo espanta y hace erizar el cabello por sus feroces avances.¹⁶⁷

Como se dijo anteriormente, el criminólogo Julio Guerrero ya había hablado de que las leyes hechas por los hombres no infundían entre los sujetos el mismo temor que las divinas, por lo tanto eran mucho más franqueables. Este argumento también fue recurrente entre los católicos, quienes, a diferencia de Guerrero, no culpaban a las autoridades por no

¹⁶⁶ "La criminalidad" en *El tiempo*, 11 de agosto de 1883, p. 1.

¹⁶⁷ *El tiempo*, México, 1 de septiembre de 1885, p. 1.

infundir el suficiente temor por las leyes humanas, sino que las leyes humanas en sí mismas no tenían la capacidad de contener los deseos humanos, a diferencia de las leyes de Dios:

La ley humana está escrita no más; los primeros que la violan son las autoridades; por eso, para hacer lo mismo, el pueblo no tiene inconveniente. La ley de Dios, la única barrera que puede ponerse á los instintos perversos, es escarnecida por la prensa oficiosa y el poder público la desprecia.

¿Cómo ha de ser virtuoso un pueblo que tiene á la vista esos ejemplos y esas enseñanzas?¹⁶⁸

En general la mayoría de las leyes generaron una reacción entre los católicos, sin embargo algunas, al limitar más sus acciones, generaron más críticas y oposición; por ejemplo a partir de enero de 1875 diversas asociaciones católicas comenzaron a enviar cartas en las que pedían al presidente de la República la retracción de la ley que reglamentó las adiciones constitucionales.¹⁶⁹ Este no fue un proceso exclusivo de las reglamentaciones, sin embargo llamó la atención sobre estas peticiones porque justamente en esas reglamentaciones se incluyó la prohibición de los cultos religiosos al interior de las cárceles, como ya se ha mencionado. Pero, también resulta bastante interesante para este trabajo que justamente la prohibición de cultos religiosos al interior de las cárceles no tuviera la misma oposición que otras disposiciones oficiales. De hecho, en 1879 cuando se publicó el comunicado en el que específicamente se prohibían los cultos religiosos al interior de la cárcel el periódico religioso *La voz de México* tardó cerca de un mes en

¹⁶⁸ “La instrucción laica y la criminalidad”, en *El amigo de la verdad*, México, 25 de enero de 1896, p. 4.

¹⁶⁹ Archivo Histórico del Arzobispado de México, fondo Pelagio Antonio Labastida, sección Provisorato, serie Retracciones, caja 198, expediente 46, foja 16, 1880.

publicar, en la sección de Miscelánea, solamente un par de párrafos del comunicado y sin hacer ningún tipo de comentarios.¹⁷⁰

Se puede resumir que en general la visión de los católicos, reflejada en los artículos antes apuntados, muestra que para algunos de ellos la laicidad en muchos espacios, como las escuelas y las cárceles, o en ceremonias que marcaban la vida de las personas y que hasta ese momento habían sido contralados por la Iglesia, como el registro de los nacimientos o el matrimonio, es decir, la restricción del poder público de la Iglesia, había significado la automática desmoralización del pueblo y con ello el aumento de la criminalidad, de manera que si se aplicaba la operación contraria, su influencia en el pueblo daría como resultado la reducción del crimen. Esto es bastante notorio en la mayoría de los textos mencionados antes, donde se tejen de distintas formas las críticas a la secularización estatal y la creciente criminalidad del país.

Como se ve, en el discurso de criminólogos y penitenciaristas, los expertos en el problema de la criminalidad, estuvo presente la religión; mientras que en los textos de los católicos estuvo presente la desmoralización y la criminalidad, pero el asunto carcelario extrañamente no se resaltaba demasiado. Ahora bien, es cierto que las prácticas religiosas como tal no eran del interés de los expertos laicos, no obstante para la mayoría de ellos, la secularización de las cárceles y de la sociedad en general, no debía simbolizar eliminación de la moralidad religiosa, especialmente para aquellas personas que podían significar un peligro para la sociedad.

Por otra parte, para los católicos la desaparición del catolicismo de la impartición de moral al pueblo había sido determinante para el aumento del crimen; mientras que los

¹⁷⁰ "Culto presbiteriano en la cárcel" en, *La voz de México*, México, 11 de noviembre de 1879, p. 3.

penitenciarios y los criminólogos, como Julio Gurrero y José Diego Fernández, encontraron en la moralidad religiosa solamente un camino secundario para la disminución del crimen y la rehabilitación del delincuente. También hay que decir que conviviendo con los proyectos penitenciarios y la profunda religiosidad del pueblo mexicano, se encontraban personajes como Carlos Roumagnac, para quienes la moralización religiosa, así como la religión en sí misma, no representaban demasiado en la conformación del criminal y por lo tanto no hallaron en ella un medio para la rehabilitación.

Finalmente, y antes de entrar en el entorno carcelario, hay que recordar que el sistema penitenciario implantado en México estaba basado en ideas liberales que confiaban en el libre albedrío y por lo tanto en la rehabilitación y arrepentimiento de los reos. A ello debemos que la moralización religiosa sí haya sido incluida en las cárceles, por lo menos en la Penitenciaría de Lecumberri, a pesar de las posiciones positivistas de ciertos criminólogos y de la búsqueda legal de la laicidad en todos los establecimientos oficiales, lo que incluía a las cárceles.

3. FUERA DE LA LEY, PERO DENTRO DE LA CÁRCEL: PRÁCTICAS Y MORALIZACIÓN RELIGIOSAS DE LOS REOS DE LA CÁRCEL DE BELÉN Y DE LA PENITENCIARÍA DE LECUMBERRI

En el presente capítulo, haré un esbozo de algunas prácticas religiosas que fueron recurrentes en la Cárcel de Belén y en la Penitenciaría de la Ciudad de México. Para ello es necesario decir que en el devenir histórico de las cárceles en México, específicamente en las de la capital del país, se puede notar una serie de características compartidas que han acompañado la vida carcelaria de los presos desde la época colonial. El hacinamiento, la insalubridad, el autogobierno, la corrupción, el mal estado de los inmuebles carcelarios, entre otros, han sido constantes desde la puesta en marcha de cárceles como la Acordada en 1759. Sin embargo, paralelo a dicha realidad, siempre ha existido un grupo de personas, como los criminólogos y penitenciaristas a los que me referí en el capítulo anterior, que han buscado la reforma de las cárceles. Así, en el México decimonónico también se pensó en el cambio de las cárceles, primero proponiendo proyectos de construcción de una penitenciaría y después, al encontrarse con una realidad política muy convulsionada, ese ideal penitenciario tuvo que convertirse en modestas modificaciones a los edificios ya existentes, una de las cuales fue Belén.

En efecto, dicha cárcel fue la solución que las autoridades pusieron al estado de destrucción en el que se encontraba su antecesora, la Ex Acordada. En 1862 el viejo inmueble que albergaba la cárcel del Tribunal de la Acordada tenía un gran boquete en una de las paredes que llegaba al patio principal de hombres, además de que las escaleras, así

como buena parte de los dormitorios femeninos y masculinos, estaban en el latente peligro de caerse por completo o por pequeñas partes, tal y como ya había ocurrido. Por ello el Director de Obras Públicas de la ciudad de México decidió que una buena manera de mejorar las condiciones de vida de los presos, y así contribuir a la reforma carcelaria de la ciudad, era trasladar a todos los reos de la Acordada al antiguo Colegio de Belén de las Mochas. El ayuntamiento de la ciudad aceptó las propuestas y, en enero de 1863, los reos de la antigua cárcel de la Acordada se mudaron a su nueva habitación en la cárcel de Belén, inmueble que funcionó como cárcel hasta 1933.¹⁷¹ Esta prisión fue la más importante de la ciudad de México hasta el 29 de septiembre de 1900, fecha en que se inauguró la moderna Penitenciaría de la Ciudad, Lecumberri, a cuya construcción y planeamiento ya se hizo referencia en el capítulo anterior.

Belén pronto fracasó en su cometido de mejorar las condiciones carcelarias del país. Sin embargo, se seguían aglomerando todo tipo de presos a aquella cárcel, desde una mujer que solamente pasaba unos meses allí para cumplir una condena por riña, hasta los asesinos de mujeres que únicamente pasaban unos meses ahí, pues algunas veces estaban esperando que se cumpliera su condena: la ejecución de la pena de muerte. En el mismo inmueble habitaban, además de los más variados delincuentes, varones, mujeres y jóvenes, cada uno con un departamento supuestamente separado, pero regidos por el mismo reglamento.

Frente al desordenado panorama de Belén surgió la novedosa Penitenciaría, con su torre que surtía de agua a todos los modernos escusados que los reos tenían en sus celdas, sus talleres para la elaboración de muebles, sombreros, zapatos y cepillos, su cocina, su

¹ Archivo Histórico del Distrito Federal, Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal, Cárceles en General, vol. 499, exp. 393, fojas 70-76, 1862.

enfermería, así como crujías arquitectónicamente bien divididas y destinadas para delitos específicos, donde la mezcla de reos se evitaba mediante el seguimiento riguroso del sistema de encarcelamiento progresivo Croffton. Con los años, Lecumberri también se convirtió en una cárcel con grandes problemas de hacinamiento, higiene y corrupción.

Fue en estos dos escenarios, Belén y Lecumberri, que se desarrollaron las prácticas religiosas a que me referiré en este capítulo, me interesa advertir que las limitantes en la información encontrada hicieron que, lo aquí presentado, no fuera la religiosidad diaria de los reclusos de aquellas cárceles, sino las actividades religiosas que se generaron a partir del contacto con los ministros de las instituciones religiosas, en este caso mayormente los católicos, pues de ello sí encontré registros. Es muy probable que hayan existido prácticas que de manera individual o grupal los reos llevaban a cabo, no obstante ha sido imposible conocerlas, con excepción del amadrinamiento entre las reas del que se hablará más adelante.

El capítulo se divide en tres apartados. En el primero se analizó el auxilio religioso previo a la ejecución de la pena de muerte, única práctica que después de 1874 era abiertamente permitida dentro de las cárceles; mientras que en la segunda parte, se vieron las actividades religiosas que en Belén y en Lecumberri fueron toleradas y que se destinaron al consuelo y a la moralización de los reclusos, tratándose allí por un lado, las acciones que protestantes y católicos tuvieron para intentar la regeneración de los reclusos en las dos cárceles, y por otro, los ritos, tanto sacramentales como festivos, propios del catolicismo que se llevaron a cabo dentro de la cárcel de Belén. Finalmente en la tercera sección reseñaran algunas prácticas religiosas propias de los reos.

3.1. El consuelo religioso para los condenados a la pena de muerte en la cárcel de Belén

Después de la reglamentación de 1874 las únicas prácticas religiosas permitidas al interior de las cárceles en México fueron las que solicitaran los reos que estuvieran próximos a cumplir la sentencia de pena de muerte, como establecía el artículo cuarto de la ley del 14 de diciembre de 1874: “Las personas que habiten los establecimientos públicos de cualquiera clase, pueden, si lo solicitan, [...] recibir en los mismos establecimientos, en caso de extrema necesidad, los auxilios espirituales de la religión que profesen”¹⁷² y, por caso de “extrema necesidad”, solamente se consideraba a la muerte.¹⁷³

Cabe recordar que el artículo 23 de la Constitución de 1857 limitó los delitos a los que se condenaría con la pena de muerte, pero que también apuntó que la pena máxima únicamente desaparecería cuando se hubiera implantado en México un régimen penitenciario.¹⁷⁴ La Penitenciaría de la ciudad de México, Lecumberri, que se rigió, como ya se ha mencionado en varias ocasiones, por el sistema Croffton y su arquitectura obedecía al modelo Panóptico, comenzó a funcionar desde el 29 de septiembre de 1900. Sin embargo, hay que insistir en que, a pesar de la existencia de aquella moderna penitenciaría, fue hasta el año de 1929 que la pena de muerte se abolió en México.¹⁷⁵ Los debates en torno a la aplicación de esta pena en el país y en el mundo han sido abundantes y

¹⁷² “Ley del 14 de diciembre de 1874”, en *Legislación federal complementaria del derecho civil mexicano*, p. 727.

¹⁷³ “Comunicación de 21 de octubre de 1879. Prohibición de las prácticas religiosas de cualquier culto al interior de las prisiones” en *Legislación federal complementaria*, p. 736.

¹⁷⁴ *Constitución Política de la República Mexicana de 1857*.

¹⁷⁵ Olga Islas de González Mariscal, “La pena de muerte en México”, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/derechocomparado/131/inf/inf19.pdf>, consultado el 1 de febrero de 2014.

constantemente referidos, no obstante la pertinencia, la abolición o el significado que ésta tenga para la justicia o la sociedad no son temas que vayan a ser analizados en estas páginas, aquí solamente se verán las prácticas religiosas que se relacionaban en la cárcel de Belén con la aplicación de la pena de muerte.

Lo que si hay que señalar acerca de la aplicación de la pena de muerte es que estaba muy restringida, que no era una condena recurrente. *El Diario del Hogar*, en su publicación del 4 de julio de 1891 afirmaba que en la cárcel de Belén se encontraban 75 reos que habían sido sentenciados a la pena de muerte,¹⁷⁶ si bien el número resulta muy elevado cabe señalar que la aplicación de tal pena generalmente no se consumaba, pues a la mayoría de los reos se les indultaba. La Sociedad Católica Mexicana, de la cual en breve se hablará ampliamente, reportó que en nueve años de trabajo dentro de la prisión de Belén, entre 1868 y 1876 solamente habían acompañado a 20 reos en sus ritos de preparación para la muerte.¹⁷⁷ Si consideramos que los miembros de la Sociedad siempre estaban presentes en este tipo de ceremonias, que la inmensa mayoría de los reos decían ser católicos, y que, además, casi todos aceptaban el consuelo religioso en sus últimas horas, podemos concluir que la cantidad de personas a las que se sentenciaba a la pena máxima si puede acercarse a los 75 reos reportados por *El Diario del Hogar*, pero que realmente la aplicación de tal pena solamente se hacía realidad en contados casos, tal y como lo muestran los números brindados por la Sociedad Católica Mexicana.

En la Constitución de 1857 se limitó la aplicación de la pena máxima a unos cuantos delitos: traidores a la patria en guerra extranjera, los salteadores de caminos, los

¹⁷⁶ *El Diario del Hogar*, México, 4 de julio 1891.

¹⁷⁷ *Memoria de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana*, México, Imprenta de Francisco R. Blanco, 1877, p. 43.

incendiarios, los parricidas, el homicidio con alevosía, premeditación y ventaja y los delitos graves de orden militar.¹⁷⁸ El Código Penal de 1871 estipuló las particularidades de la ejecución de la pena, por ejemplo, que no podía ejecutarse a mujeres ni hombres mayores de setenta años; que debía aplicarse en un lugar cerrado a los espectadores, con unos cuantos funcionarios públicos y ministro religioso como únicos testigos, aunque como se verá adelante esto no funcionaba así; que la ejecución debía hacerse pública mediante carteles que serían colocados en los lugares donde se colocaran las leyes y en el domicilio del reo; que la ejecución no debía llevarse a cabo en un día festivo ni en domingo; y que la sepultura del cuerpo debía hacerse sin pompa alguna.¹⁷⁹

El Código de 1871 también aclaraba que el reo tenía derecho a que se le concediera, antes de la ejecución un plazo que no rebasara los tres días ni fuera menor de veinticuatro horas para que se le administraran los auxilios espirituales que él prefiriera.¹⁸⁰ Algunos testimonios acerca de lo que ocurría en ese tiempo de preparación fueron recogidos por el criminólogo Carlos Roumagnac, de quien ya se habló antes, en su libro *Matadores de mujeres*, donde presenta los procesos de criminales acusados por homicidios con alevosía, premeditación y ventaja, quienes muchas veces fueron condenados en primera instancia a la pena máxima, aunque algunos no llegaron al paredón pues se le concedió el indulto.¹⁸¹

Al tiempo del que gozaba el reo para recibir sus auxilios espirituales se le llamaba encapillamiento. El condenado entraba en la capilla de la cárcel de Belén, un cuarto

¹⁷⁸ *Constitución Política de la República Mexicana de 1857*. Se dieron menos de una docena de ejecuciones durante todo el porfiriato. De los ejemplos más conocidos fue el de Jesús Negrete, alias “El Tigre de Santa Julia” quien fue llevado al paredón el 22 de diciembre de 1910 a las 6:25 de la mañana. Speckman, *Crimen y castigo*, figura 60.

¹⁷⁹ Hernández López, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁸⁰ *Ídem*.

¹⁸¹ Carlos Roumagnac, *Matadores de Mujeres. (Segunda parte de “Crímenes sexuales y pasionales”)*, México, librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1907.

improvisado. A partir de 1900 era llevado a ahí desde Lecumberri, donde estaba internado. En la capilla estaba con el sacerdote y solamente tenía contacto con él, con los guardias, su familia y con los funcionarios gubernamentales y carcelarios. Los condenados solamente salían de la capilla para ser llevados al paredón el día que se les hubiera destinado, siempre a las seis de la mañana. Una imagen de los personajes y el ambiente del encapillamiento nos lo da con gran atención en el detalle y el realismo, como es característico de su obra, el literato Ángel de Campo en su narración “Dura Lex”, donde el asunto central es el fusilamiento de un reo y, en el fondo, una crítica a las acciones “piadosas” de la Sociedad Católica que parecen reflejar una prisa deshumanizada y desinteresada en un caso tan conmovedor como lo es la ejecución de la pena de muerte:

[...]el reo es ese hombre vulgar de sombrero ancho, envuelto en una frazada gris, enciende un puro y tose, y sin embargo, ¡qué crispamiento sacude el corazón ante esa pieza desmantelada, cuando se mira la llama larga y tranquila de dos cirios que arden frente a un Cristo en el fondo de una cortina de seda; sobre el ara improvisada el misal cerrado, el cáliz en un estuche, un grasoso breviario y las vinajeras de cristal; la cara serena del sacerdote que toma un aire trágico cuando se acerca el reo; la mesilla donde se hacinan una botella vacía, una taza con heces de café, el sombrero y el bastón de un miembro de la Sociedad Católica que no cansa un punto, da órdenes, todo lo prepara llama a los padres, cruza palabras con el encapillado, saluda, todo con la precipitación del que no tiene tiempo que perder.¹⁸²

¹⁸² Es importante recordar que el inmueble donde se ubicó la cárcel de Belén antes había sido un convento, al que solamente se le hicieron algunas modificaciones para que funcionara como prisión, sin embargo muchos espacios quedaron casi intactos, uno de ellos fue la capilla, que hasta el año de 1870 no había sufrido ninguna remodelación. Para mayo de aquel año la Comisión de cárceles ordenó que se sacaran todas las imágenes de santos y se llevaran al Hospicio de Pobres para su venta; meses más tarde, en julio, se donó el altar de la capilla “con sus respectivas decoraciones de madera y lienzo, más el ornato de madera que ante el altar decoraba el colateral de capilla” de la Cárcel Nacional a la parroquia de la Ciudad de Tacubaya. Archivo Histórico de la Ciudad de México, Ayuntamiento del Gobierno del Distrito Federal, en *Cárceles en General*, vol. 500, exp. 475 y 492, 1870. Ángel de Campo, “Dura Lex”, en *Cosas vistas y cartones*, México, Editorial Porrúa, 1958, p. 107.

En general, en las horas de preparación, el condenado escuchaba por lo menos un par de misas, comulgaba, se confesaba, recibía los alimentos o goces que solicitara para sus últimos momentos y atendía a las exhortaciones que el cura le hacía acerca de cómo recibir la muerte y encomendar su alma a Dios. Ejemplo de ello es lo que comentaba el reo Rosalío Millán a un sargento que lo custodiaba después se largas pláticas con el sacerdote: “pues así está ya dispuesto y no me resta más que pedirle a Dios me dé resistencia para poder sufrir con energía la pena que se me ha impuesto.”¹⁸³

El proceso de preparación de Millán fue muy extraño porque no solamente se le dieron tres días de auxilios espirituales alejado de todos los demás reos de la cárcel por orden del gobierno del Distrito Federal sino que, quince días antes de su ejecución, se prohibió que fuera visto por alguien externo a su familia, los funcionarios públicos y el sacerdote de su culto. Sin embargo, éste lo confesó dos veces en su larga preparación para la muerte, le dejó libros “piadosos” para que alcanzara la resignación y lo acompañó durante las 24 horas previas a su ejecución.¹⁸⁴ Quizá esta desobediencia a lo que decía la ley a propósito del tratamiento de los condenados a muerte, se deba a la peculiaridad del caso de Millán, o sencillamente a un acto de compasión ante aquel que estaba a punto de morir.

Cabe señalar que no todos los condenados a muerte querían tener una preparación tan larga como la de Millán, ni tan cercana al catolicismo. Para algunos, como Jesús Martínez, tres días de preparación ya eran demasiados: “Se comprende que, pagando tributo a la libertad de conciencia, se conceda [...] al reo de pena capital, el tiempo suficiente para

¹⁸³ Roumagnac, *Matadores de mujeres...*, p. 63.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 50-57.

disponerse a morir conforme a sus creencias; pero [...] tales preparativos no requieren tiempo tan largo, que más se asemeja a agravación de un castigo que según la misma ley, no debe tener agravación de ninguna especie.”¹⁸⁵

De llamar la atención fue el caso del reo Tiberio M. A. quien confesó a Carlos Roumagnac que no era católico sino protestante. Mientras era entrevistado por el criminólogo, recibió la visita del pastor protestante a quien le explicó que ya no quería recibir los libros que le llevaba porque ya se había confesado con el cura católico, pues su madre así se lo había suplicado.¹⁸⁶ Cabe la posibilidad de que el reo hubiera “abandonado” el protestantismo a solicitud de su madre, sin embargo hay que considerar algunos otros factores; como que, según los católicos, a muchos presos, desde los que apenas eran consignados hasta los reclusos en Belén, les avergonzaba afirmar que eran protestantes, aunque los evangélicos negaban totalmente que uno de sus miembros pudiera mentir de esa manera.¹⁸⁷ Esta posibilidad puede ser aplicada al caso de Tiberio M., especialmente si además consideramos que pudieran ser verídicas las quejas de los protestantes acerca de la discriminación de la que eran víctimas cuando intentaban entrar a Belén. Así, para el condenado resultaba mucho más sencillo aceptar los servicios espirituales católicos.

Volviendo a la pena de muerte, otro actor fundamental en el encapillamiento y, en general, en la vida religiosa de los presos, fue la Sociedad Católica de la Nación Mexicana. Esta organización se fundó el 25 de diciembre de 1868 y surgió de la reunión de un grupo de conservadores que, alejados de la política e inspirados en las sociedades europeas “para el fomento de los intereses católicos”, se congregaban con el fin de promover y “avivar las

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 127.

¹⁸⁷ *El Abogado cristiano Ilustrado*, México, 6 de diciembre de 1906.

ideas morales y religiosas”.¹⁸⁸ En un principio la Sociedad contó con cuatro comisiones: Doctrina, Colegios, Publicaciones y Cultos. De la Comisión de Doctrina nació, el 5 de enero de 1870, la Comisión de Cárceles y Hospitales, pues para la Sociedad Católica en general resultaba importante extender sus trabajos a la Cárcel de Belén y la Comisión de Doctrina ya no se daba abasto, pues el conjunto de necesidades morales de aquella prisión resultaba muy difícil de remediar.¹⁸⁹

La Comisión de Cárceles llevó a cabo muchas actividades dentro de aquel recinto, de las que pronto se hablará. Por ahora es importante mencionar que en la mayoría de los testimonios sobre el encapillamiento de los condenados se menciona la presencia de, por lo menos, un miembro de dicha Sociedad. El apoyo que brindaba la Sociedad a los condenados a muerte iba desde velar junto a ellos en la capilla hasta ayudar a sus familiares con el entierro católico.¹⁹⁰

Los condenados salían de la capilla para ser conducidos al “jardín”, que era el patio en el que eran fusilados. Así lo ilustra Carlos Roumagnac en su columna del 12 de marzo de 1933, “Mis recuerdos de Belem”, del periódico *El Nacional dominical*: “Por último, el desfile fúnebre; la bajada por el departamento de “los pericos”, el paso por la vieja y ruinoso galería conventual, la salida al “patio del jardín”, y en éste, el cuadro fatídico que no se abre más que para darle entrada al reo y a su confesor.”¹⁹¹ La caminata al paredón era todo un rito en el que también estaba presente el cura. A la salida de la capilla éste tomaba un Cristo, lo mostraba al reo para que lo besara mientras él rezaba la oración de los

¹⁸⁸ Adame Goddard, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁹ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. 28.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁹¹ Carlos Roumagnac, “Mis recuerdos de Belem” en *El Nacional dominical*, México, 12 de marzo de 1933, p. 3.

moribundos; todo el camino al cuadro de ejecución el sacerdote hacía oraciones hasta que llegaban al paredón. El preso nuevamente besaba al Cristo, el sacerdote lo bendecía y esperaba la ejecución con la misma oración para los moribundos.¹⁹² De la siguiente manera lo presentó Ángel de Campo:

[...] el miembro de la Sociedad Católica dobla cuidadosamente sobre sus rodillas una servilleta que va a servir de venda, los sacerdotes ya no rezan en silencio sino en voz alta, interrumpen sus oraciones para decirle al reo algo al oído, los dos a un tiempo, apretándole el brazo; en todos los rostros hay un gesto, un gesto extraño que resalta de una manera capaz de crisar; hay la súbita palidez, miradas atónitas...¹⁹³

El permiso para que esta práctica se llevara a cabo chocaba con las limitaciones que la legislación establecía sobre las prácticas religiosas en los establecimientos oficiales, así como con los discursos de los criminólogos y las propuestas del penitenciarismo extranjero y nacional.

En todo el rito de la pena de muerte en México en el que participaba el ministro religioso que el reo elegía no había referencia alguna a la moralización, seguramente porque ya no tendría ningún sentido regenerar a alguien que estaba a punto de morir. Para el caso de la participación religiosa en la preparación del reo para enfrentar la pena de muerte, se buscaba dar algún tipo de consuelo a un sujeto que sabía que estaba destinado a cumplir con un destino fatal y también, apelando al contenido religioso, donde el arrepentimiento resultaba muy importante para el destino que aquella persona sufriría después de la muerte.

¹⁹² Roumagnac, *Matadores de mujeres*, pp. 67 y 68.

¹⁹³ Ángel de Campo, *op. cit.*, p. 109.

Después de conocer uno de los casos en los que sí se permitía el libre acceso de los ministros religiosos a la cárcel, es momento de presentar la otra opción, la labor moralizadora de los religiosos, que estuvo tolerada por las autoridades carcelarias y que además fue más generalizada entre los reos, pues sí estaba totalmente relacionada con las expectativas de los especialistas en el crimen y el castigo de la delincuencia.

3.2. “Una obra Santa”: la moralización y la ritualidad religiosa de los reclusos

El 13 de agosto de 1905 el periódico católico *La Voz de México* publicó un artículo llamado “Una obra santa”. En él se exponía la terrible desmoralización que vivían los reos en la cárcel y el poco esfuerzo para ayudarlos. Entre grandes quejas por la presencia de los protestantes en el consuelo de los presos en Belén, *La Voz de México* invitaba a sus lectores a que participaran en la “obra santa” de llevar a las cárceles un poco de las enseñanzas de su fe:

Es pues obra urgente y de todo punto necesaria la [de] acudir a favor de aquellos desgraciados, haciendo llegar a esas almas entenebrecidas un rayo de la divina luz, extendiendo el reino de Dios y llevando la voz del consuelo y la esperanza no sólo a los grandes presidios, sino a los establecimientos penales, sin excepción, porque en todos hay hermanos nuestros que gimen y se albergan en todas almas que es necesario salvar.

[...] Junto a ellos pasa el ministro de Jesús las mejores obras de su sublime ministerio. Los tesoros todos de la tierra no valen lo que vale [la] lágrima de arrepentimiento de aquellos desgraciados, que ruda silenciosa por la sotana del sacerdote que los ha regenerado.¹⁹⁴

¹⁹⁴ “Una Obra Santa” en *La Voz de México*, México, 13 y 17 de agosto de 1905.

Las palabras del diario católico bien podrían relacionarse con las acciones que se habían planeado para las primeras dos fases de encierro en la Penitenciaría de la ciudad. Pues en ellas también permanece la idea de regenerar a los reos ayudándose de las enseñanzas religiosas y del contacto con los ministros del culto, a quienes se pensaba como sujetos moralizadores en sí mismos, ya que algunos mexicanos, como los criminólogos citados en el capítulo anterior, los consideraban como personas que ejemplificaban la buena conducta, la generosidad, la honradez y una serie de valores que se quería inculcar en los reclusos.

Aunque fuera de lo permitido en la ley de 1874, dentro de las cárceles de México, en este caso será visible en la cárcel de Belén y en la Penitenciaría, se toleró la presencia de los ministros religiosos y su interacción con los presos. Esto en dos sentidos, primero para impulsar la moralización de los reclusos o simplemente para que se llevaran a cabo los rituales religiosos que el reo deseara. Vale la pena puntualizar algunas cuestiones alrededor de estos dos temas, en primer lugar es importante decir que la moralización religiosa estuvo presente en las dos cárceles aquí tratadas y participaron tanto los católicos como los protestantes; en cuanto a los ritos religiosos, como ya se dijo, serán los católicos los que se abordarán, pero además es de reconocerse que las particularidades de la Penitenciaría de Lecumberri imposibilitaron los cultos religiosos entre los reos, por lo menos en los primeros años de dicha cárcel.

3.2.1. La acción de grupos religiosos en las cárceles y los supuestos beneficios para la moralización

Como ya se vio en el capítulo anterior, una de las preocupaciones más recurrentes entre los penitenciaristas y criminólogos fueron los cuestionables resultados de las prisiones como medios de corrección moral, reflejados en los altos índices de reincidencia criminal. La esperanza del cambio de los reos se confiaba a la educación y el trabajo. Otra de las opciones, la que interesa en este caso, fue la moralización religiosa, lo que se llevó a cabo tanto en Belén como en Lecumberri.

Ya se mencionó en los capítulos anteriores que, a partir de la expedición del Código Penal de 1871, se observa cómo la religión cambió su papel al interior de las cárceles, ya que el nuevo uso que se le pretendió dar no tenía que ver con el de un sistema de prácticas y creencias de actuación simbólica, sino, únicamente, con la moralización que de las enseñanzas religiosas se pudiera obtener para lograr la rehabilitación de los reos. Es importante resaltar que la moralización religiosa en Belén y Lecumberri tuvo sus particularidades. Una de ellas, a la que se hará referencia en este apartado, es la disputa entre ciertos miembros del catolicismo y del protestantismo que tomaron la cárcel como un espacio para dirimir qué culto era el que ayudaba verdaderamente a la rehabilitación de los presos y cuál únicamente ensanchaba las filas de habitantes para las cárceles.

Ahora bien, más allá de la “lucha” que se pudo haber dado entre católicos y protestantes por la moralización religiosa, lo que es rescatable es la participación de cada culto en la rehabilitación moral de los presos. De manera que en este apartado también se

pondrá especial atención en las acciones moralizadoras al interior de la cárcel por parte de estos dos grupos religiosos.

Quizá el ejemplo más visible de la práctica católica en la cárcel durante el periodo aquí estudiado fue la actuación de la Comisión de Cárceles y Hospitales arriba mencionada.¹⁹⁵ Esta delegación de la Sociedad Católica Mexicana tuvo libre acceso a Belén desde su creación en 1870 hasta principios de 1875, cuando la administración de Sebastián Lerdo de Tejada, mediante las adiciones constitucionales ya analizadas, prohibió la ejecución de prácticas religiosas al interior de las cárceles y con ello limitó la actuación de la Sociedad Católica, a pesar de que los reos pidieron sus auxilios reiteradas veces. No obstante, reseñan los miembros de la Sociedad en su *Memoria* publicada en 1877 que, “pasada la tormenta volvió la Comisión a sus acostumbrados trabajos”.¹⁹⁶

Antes de comenzar a describir las labores de los miembros de aquella Comisión resulta importante mencionar que, previo a su creación, las cárceles (o por lo menos la de Belén) no contaban con la visita recurrente de los ministros católicos, pues según la propia Sociedad Católica, fueron ellos, mediante la Comisión de Doctrina, quienes comenzaron a celebrar misas semanalmente en la prisión de Belén a partir del 10 de octubre de 1869.¹⁹⁷ Lo rescatable de este dato es que si la prisión no contaba con una misa recurrente para sus habitantes es difícil imaginar la posibilidad de que un cura hubiera entrado constantemente a mantener pláticas moralizadoras con los reos; por ello no es aventurado comentar que si

¹⁹⁵ La Comisión de Cárceles y Hospitales, como su nombre lo indica, también hacía labores de carácter católico en algunos hospitales, especialmente en el de San Pablo, pues los miembros de la Sociedad consideraban que era ahí donde muchas veces acababan sus “tristes carreras los presos”, o bien que en aquel lugar podían hallar a los cómplices que hubieran podido huir de la justicia. De manera que el hospital se presentaba como un buen espacio para continuar con sus obras de moralización entre los delincuentes, sus cómplices y los familiares. *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. 35.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 44-45.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 13.

el Código Penal de 1871 marcó un parteaguas en las teorías sobre el significado de la religión en las cárceles mexicanas, la entrada de la Comisión de Cárceles y Hospitales de la Sociedad Católica Mexicana contribuyó de igual manera, pero en la cotidianeidad de los presos católicos.

Desde su creación, la Comisión de Cárceles participaba dentro de Belén con varias actividades, muchas destinadas a reproducir la ritualidad católica. Pero también llevó a cabo acciones que tenían que ver con ayudar a los reos a modificar aquellas conductas que los hubieran llevado a delinquir. Un ejemplo de los trabajos moralizadores serían las labores que cada domingo, después de la misa, hacían en los departamentos o talleres de los presos, pues los reunían para leerles un “oportuno y buen libro” con la esperanza de que después de escuchar aquellas palabras, el delincuente quisiera conversar particularmente y recibir los consejos del cura o del socio que lo acompañaba.¹⁹⁸

Los miembros de la Sociedad no limitaron su apoyo a la rehabilitación de los presos a lecturas religiosas y encuentros con los sacerdotes, también vieron en la educación una forma de instituir en los delincuentes nuevos valores que contribuyeran a que su posterior reinserción social fuera exitosa. Por tanto, establecieron dos tipos de escuelas, de las cuales se tienen pocos datos pues realmente nunca funcionaron con regularidad. La primera fue una escuela para los niños y los jóvenes criminales, llamados “pericos”, que se encontraban en Belén; las materias que se impartirían serían: lectura, escritura, aritmética y dibujo. La segunda “escuela” que se intentó instaurar es de llamar la atención, pues resulta muy singular entre los intentos de educar y regenerar a los reos que hasta el momento se habían llevado a cabo en las cárceles. Los miembros de la Comisión de Cárceles consideraron

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 34.

necesario que los presos tuvieran clases de “procedimientos en materia criminal y enseñanza del Código Penal”, ya que, desde su perspectiva, conocer los delitos, los procesos legales y las penas a las que se harían acreedores si volvían a delinquir, necesariamente crearía en ellos cierta conciencia que mitigaría sus impulsos criminales.¹⁹⁹ Según las *Memorias* de la propia Sociedad, ambas escuelas duraron muy poco tiempo, especialmente la segunda, sin embargo son rescatables como un ejemplo de intentos, alejados de la religión, pero encaminados por un grupo religioso que buscó alternativas para moralizar a los presidiarios.

Aunque la Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica Mexicana aceptaba que aún quedaban muchas cosas por hacer para regenerar a los presos, con ello pretendían cumplir con los esfuerzos que todo católico piadoso debía hacer por los reos. Un ejemplo claro, según la Comisión, de que realmente estaban aportando a la moralización carcelaria se dio el primero de octubre de 1871, cuando se fugaron de Belén un par de presos, quienes se entregaron a los pocos días, supuestamente porque los miembros de la Comisión de Cárceles los habían buscado en las calles de la ciudad para convencerlos de entregarse a las autoridades, ante tal situación la Sociedad Católica solamente argumentó: “así el Catolicismo moraliza”.²⁰⁰

La Comisión de Cárceles poco a poco fue dejando de tener presencia en Belén. Para finales de 1876 realizó sus últimas acciones en la cárcel, después de su salida solamente se dieron pequeños y aislados intentos de moralización católica por parte de individuos que

¹⁹⁹ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. 41.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 39.

tampoco tuvieron mucho éxito.²⁰¹ En 1877, Rita Cousín de Bourión, quien fuera miembro de la Confederación de San Vicente de Paul, pidió autorización para entrar a la prisión de Belén a dar pláticas moralizadoras a los reos como parte de las obras de caridad que ella consideraba de una buena católica.²⁰² Aunque su petición no tuvo respuesta, sabemos que años más tarde se encontraba en la misma cárcel dando clases a las reas, si bien las materias que reportaba al Alcaide de la dependencia no estaban relacionadas con la religión, ya que éstas eran: lectura, escritura, gramática, aritmética, deshilado, bordado y tejido.²⁰³

Para 1895, los ejemplos de iniciativas rehabilitadoras provenientes del catolicismo seguían dándose muy esporádicamente. En aquel año fue el preso Julián Meza quien, estando dentro de la cárcel de Belén, decidió organizar una escuela dominical entre sus compañeros para propagar la religión católica.²⁰⁴ Este hecho, peculiar entre los católicos, pero no entre los protestantes, como se verá adelante, abre el terreno para aventurarse a decir que si un preso tuvo que generar el medio para llevar las enseñanzas religiosas entre sus compañeros, esto significaba que realmente los internos no tenían contacto con los sacerdotes del culto católico o con alguna persona libre que hiciera una labor moralizadora en el nombre del catolicismo. Aunque también cabe la posibilidad de que el reo tuviera un vínculo muy fuerte con su religión en el exterior y haya deseado llevarla dentro de la cárcel.

²⁰¹ La Sociedad Católica de México en su totalidad se debilitó mucho a partir de 1877, según Jorge Adame Goddard su fracaso se debió, principalmente, a que nunca logró integrar a un buen número de católicos a sus filas. Sin embargo, para Dinorah Velasco fueron cuatro los factores que terminaron con la Sociedad: la falta de recursos económicos, el poco entusiasmo de los miembros, las falsas promesas de los dirigentes y las ambiciones políticas de los mismos. Adame Goddard, *op. cit.*, p. 27. Dinorah Velasco, "Combates por la educación: la Sociedad Católica de México, 1869-1877", Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 57-59.

²⁰² AHDF, Ayuntamiento del Gobierno del Distrito Federal, en *Cárceles en General*, vol. 501, exp. 718, 1877.

²⁰³ AHDF, Ayuntamiento del Gobierno del Distrito Federal, en *Cárceles en General*, vol. 503, exp. 957, 1887.

²⁰⁴ "Escuela dominical" en *El amigo de la verdad*, México, 30 de marzo de 1895.

Considero importante remarcar que en las tentativas por moralizar a los reos mediante el catolicismo no hay una presencia clerical. En los ejemplos dados hasta ahora no aparecen más que individuos preocupados personalmente por la situación moral de los reos o miembros laicos de asociaciones católicas que no tenían una relación directa con los altos dirigentes católicos. Parecería que para la jerarquía de la institución católica la moralización de los presos en las cárceles no representaba un tema del que fuera necesario ocuparse.

Con la puesta en marcha de Lecumberri en 1900, si bien hubo una apertura expresa por parte de las autoridades carcelarias para que los ministros de los cultos religiosos, en general, no solamente los católicos, participaran activamente en la rehabilitación de los reos, del lado de la institución católica siguió sin aparecer la iniciativa de integrarse al esquema de moralización de los presos. Lo cual es mostrado por el hecho de que tuvo que ser el director de la Penitenciaría, Alejo Osorio, quien, en 1915, pidiera al Arzobispo de México que él o alguno de sus allegados fuera a la prisión a dar una conferencia a los presos, y su petición parece haberse quedado sin respuesta:

Con el deseo de que mi gestión en este Establecimiento, [...] sea lo más provechosa para los reos que en él se encuentran aislados; he pensado implantar lo más pronto que sea posible la práctica de conferencias, porque estimo que no hay medio más a propósito para alcanzar el mejoramiento moral de los reclusos que las expresadas conferencias. Y como Ud. debe contar con numerosos amigos que puedan darnos su valioso contingente en tal sentido, me tomo la libertad de suplicarle su apoyo, recomendándoles que se sirvan pasar a esta Prisión a darnos algunas conferencias sobre lo que gusten; en la inteligencia de que para mí sería muy satisfactorio verlo a Ud. por acá y escuchar su voz autorizada.²⁰⁵

²⁰⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Fondo José Mora y del Río, sec. Secretaría Arzobispado, serie Correspondencia, caja 161, exp. 14, 1915.

Algunas veces la Iglesia católica aprovechó su lejanía de las cárceles para culpar a otros grupos, ya fueran políticos o religiosos, por el abandono moral de los presos y en cierta forma por la persistencia de la criminalidad. Por ejemplo, en 1893 el diario católico *El Amigo de la verdad* publicó una nota en la que se defendía de aquellos que habían dicho que la cárcel de Belén estaba poblada de católicos. Ya que, según los autores de la nota, los habitantes de la prisión se decían católicos, “pero en realidad vivían y creían como liberales”, pues si se les preguntaba sobre sus prácticas religiosas se vería que sus respuestas serían exactamente las mismas que las de los “más encarnizados enemigos de la Iglesia”. De igual manera, al defenderse de la acusación de que la inmensa mayoría de los sentenciados a la pena de muerte habían muerto declarando ser católicos, *El Amigo de la verdad* respondió con una nueva equiparación entre los sentenciados y los liberales: “raro es el liberal ilustrado y de buena fé que, como decimos nosotros, no muera en el seno de la Iglesia Católica.”²⁰⁶

El otro grupo al que los católicos culpaban no sólo de sembrar el odio al catolicismo entre los presos, sino de corromper las almas de los encarcelados y sus familias fue el protestantismo. Los editores de *La Voz de México* reconocían que los protestantes eran sujetos que, aprovechándose de la ausencia de la Iglesia en las prisiones, se acercaban a los reos mostrándoles compasión y logrando que aquellos que se encontraban sumidos en la desgracia y el abandono moral se aferraran a sus erradas prácticas religiosas, “como el náufrago que se ase a cualquier madero y avanza sin titubear a la playa que divisa.”²⁰⁷ Los católicos no consideraban las acciones de los protestantes como medio para la moralización

²⁰⁶ “Belén está poblado de liberales” en *El amigo de la verdad*, México, 3 de junio de 1893, p. 3.

²⁰⁷ “Una Obra Santa” *op. cit.*

de los reos, ellos afirmaban que lo único que buscaban aquellos “apóstoles del mal” era sembrar en las cárceles el odio a los santos y, especialmente, a la Virgen María.²⁰⁸

Es importante remarcar que en las palabras leídas en *La Voz*, a la par de una preocupación por el bienestar moral en las cárceles, hay una exhortación para que los católicos no permitieran que los protestantes ganaran más almas al convertir a los presos. De igual manera, se puede notar que hay una invitación a los lectores católicos para que mostraran una imagen caritativa de su culto. Remediar el abandono moral en el que vivían aquellos hombres parece tener relación, además de con su rehabilitación, con propagar el catolicismo, con no perder adeptos ante el protestantismo y con exaltar a los católicos para que dieran una buena imagen de su religión, siempre a cambio de las recompensas divinas tradicionales en su dogma. Mucho de lo antes dicho se puede hallar en las siguientes palabras:

[...] uno de los mejores medios de practicar la propaganda católica sería tender a las cárceles una mirada compasiva y llevar allí el suave calor de la caridad cristiana y encender la luz de la fe en esos corazones.

[...]

En consecuencia, deduciremos de todo lo dicho que, yendo a las cárceles, juntamente con [ejercer] en su plenitud y perfección las obras de misericordia, que serán la base de nuestra glorificación, junto con trabajar por la mayor gloria de Dios y [por la] salvación de las almas, se ejerce una obra de puro y acendrado patriotismo, evitando a la sociedad muchos escándalos y crímenes.

¡Dios bendiga y premie a los que se dedican a tan santa obra!²⁰⁹

²⁰⁸ *Ídem.*

²⁰⁹ *Ídem.*

Teniendo como base los diversos datos antes presentados, creo que es posible proponer algunas conclusiones sobre los representantes del catolicismo en la moralización carcelaria. En primer lugar, que la Iglesia católica, como institución, no buscó participar en la moralización de los reos. Podría argumentarse que esto tenía que ver con las medidas legales que prohibían las prácticas religiosas al interior de las cárceles, sin embargo, con los casos ya presentados y con lo que se verá al hablar del protestantismo, se hace notorio que las medidas legales de 1874 y 1879 parecen haberse olvidado muy pronto.²¹⁰ La segunda conclusión a la que se puede llegar es que la moral católica tocó a las cárceles, especialmente a Belén, por medio de iniciativas, individuales o grupales, de fieles que consideraban la labor en las cárceles un deber de la caridad católica. En tercer lugar, es posible afirmar que la cárcel se convirtió en un espacio de disputa entre católicos y protestantes para conseguir más fieles, o bien, para evidenciar que la labor moralizadora del otro grupo era inexistente o perjudicial para la regeneración de los reos. Este último fue un recurso recurrente en el discurso protestante, tal y como se verá.

Cuando en 1870 la Comisión de Cárces de la Sociedad Católica llevó a un cura para que interactuara con los presos de Belén, uno de los reclusos lo bañó en lodo y comenzó a gritarle una serie de ofensas contra la Iglesia. Aquel sujeto, según la *Memoria de la Sociedad Católica*, había sido uno de los primeros presos convertidos al protestantismo en Belén.²¹¹ La opinión de los católicos acerca de la presencia de aquel culto ya ha sido reseñada, ahora es momento de analizar cómo Belén y, posteriormente

²¹⁰ Véase capítulo 1.

²¹¹ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. 33.

Lecumberri, fueron espacios aptos para el proselitismo protestante y un terreno más para acusar a los “papistas”²¹² de ser los culpables de la terrible inmoralidad de la población.

El primer grupo protestante que se ocupó de las cárceles en la Ciudad de México fue la Iglesia Presbiteriana de México,²¹³ cuyo representante en las prisiones durante los años abordados en este trabajo fue Arcadio Morales. Aquel hombre que en 1879 había dirigido al Alcaide de la Cárcel de Belén y al Ayuntamiento de México una petición para ingresar a la prisión a instruir en su culto a los reos, misma que se le negó dando paso a la “Comunicación” del 21 de octubre con la que se prohibió la práctica de cultos religiosos al interior de las cárceles. No ha sido posible fijar la fecha en que algunos miembros de la iglesia antes mencionada comenzaron sus actividades proselitistas en Belén, sin embargo por los datos expresados en la *Memoria* de la Sociedad Católica y por los reportes publicados en el diario *El Foro*, “órgano único de la Iglesia Presbiteriana de México”, de los que se hablará más adelante, es posible decir que este grupo ya tenía actividad en Belén desde 1870.²¹⁴

El segundo grupo que entre 1874 y 1914 participó en la moralización religiosa al interior de las cárceles fue la Iglesia Metodista Episcopal.²¹⁵ Sus actividades en Belén y en Lecumberri fueron mucho más reducidas que las del grupo antes presentado, sin embargo,

²¹² Papistas y papismo fueron términos despectivos utilizados por los protestantes para referirse a los católicos, fundamentados especialmente en la estructura jerárquica de la Iglesia católica.

²¹³ Fundada en 1872.

²¹⁴ Como ya se mencionó cuando la Comisión de Doctrina dio su primera misa en Belén se hizo con el objetivo de llevar la religión católica a los desamparados, pero también se tenía la intención de combatir las malas enseñanzas protestantes. *Memorias de la Sociedad Católica...*, p. 13. Además resulta importante mencionar que la llegada de los presbiterianos y los metodistas a la Ciudad de México se dio en la década de 1870 debido a los impulsos misioneros de estos grupos en Estados Unidos. Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, Madrid, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales FERES, 1962, p. 18. Penélope Ortega, “*El Abogado Cristiano Ilustrado* y *El Faro*: la prensa protestante de la época ante el porfiriato”, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2011, pp. 34-35.

²¹⁵ Su primer fundación misionera se dio en 1873.

a través de su periódico *El Abogado Cristiano Ilustrado*, ejerció una campaña de exposición del catolicismo como principal fuente de la inmoralidad entre los presos. Resulta interesante comenzar a analizar estas declaraciones, con el fin de compararlas con las opiniones católicas antes mencionadas.

En 1906 los metodistas utilizaron las cifras salidas de los libros de ingresos de las cárceles de todo el Distrito Federal, en el mes de septiembre de aquel año, para justificar que “el evangelio rectamente entendido y practicado tiende a moralizar a las masas”, lo que el catolicismo era incapaz de hacer, pues con la enseñanza de supersticiones y fanatismos no era posible guiar a un pueblo por la senda de la “conducta verdaderamente cristiana.”²¹⁶ Para los protestantes resultaba bastante claro que, si teniendo a la población libre, y por ello mucho más cerca de los curas, los católicos no podían inculcar una buena moral en sus fieles, era imposible que dentro de las cárceles lo hicieran: “El catolicismo no puede regenerar el corazón de sus adeptos.”²¹⁷

La ineficacia de la moral católica era tan notoria, según *El Abogado* argumentaba, que de las 2790 personas consignadas al Ministerio Público en el mes de septiembre de 1906, solamente 3 habían declarado ser protestantes.²¹⁸ Ya se ha dicho que ante tal acusación, los católicos se defendieron diciendo que realmente no se podían corroborar las cifras porque muchos protestantes, al ser consignados, se avergonzaban de su culto y declaraban ser adeptos a la Iglesia romana. Por mi parte, considero que estas cifras podría matizarse, no sólo con la defensa que los propios católicos hicieron, y que se puede ejemplificar con lo ocurrido con la petición de Arcadio Morales para ingresar a Belén en

²¹⁶ “Una elocuente estadística” en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, 6 de diciembre de 1906.

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ Dos en la Cárcel Municipal de Mixcoac y uno en la de Tlalpan.

1879, cuando declaró que existía un grupo de protestantes entre los reos, dio sus nombres, y aquellos se retractaron, dijeron que realmente eran católicos. También se puede ver en el caso del reo Tiberio M., quien a punto de recibir la pena de muerte decidió abandonar el protestantismo y volver a la práctica católica. Pero además de estos casos, que bien pudieron ser recurrentes, debe considerarse la abismal diferencia entre la cantidad de católicos y protestantes en el país. En 1900 había en el Distrito Federal 534 mil 574 católicos y sólo, 4768 protestantes,²¹⁹ por lo que el número de reos de cada culto no necesariamente representaba la eficacia moral del catolicismo y el protestantismo, solamente era un reflejo de la cifra poblacional.

Fuera de los matices que a la lejanía podamos darle a los argumentos del *Abogado*, los metodistas consideraban que la religión católica hacía válidos todos aquellos comentarios que decían que “la religión no es una salvaguarda para la moralidad, la paz y la tranquilidad social.” El problema estaba, desde la perspectiva protestante, en que todos aquellos criminales que ponían en riesgo a la sociedad practicaban el catolicismo, esa religión que solamente era nominal, que nada más estaba en las bocas de las personas, que decían creer en Dios y tomaban los sacramentos porque así lo imponían los curas, pero lo hacían sin ninguna reflexión, y únicamente tenían una seria preocupación religiosa cuando se acercaba la fecha de su muerte, porque creían que así se les abrirían las puertas del cielo. Para los protestantes esa no era una religión verdadera, no servía para la vida y por ello no era útil para corregir a los presos, ni para evitar la criminalidad. El catolicismo, según ellos, solamente era rentable para los reos que estaban condenados a la pena de muerte, pero para

²¹⁹ Aún hay que considerar que en las cifras de los protestantes no solamente se contaron a los de este culto, sino que también se incluyeron a los mormones. *Estadísticas sociales del porfiriato 1877-1910, op. cit.*, pp. 13, 14 y 16.

el resto, era el evangelio interpretado fielmente el que daría la rehabilitación verdadera, ya que: “La religión en los labios y en la cabeza puede llenar y llena las penitenciarías; la religión en el carácter es la bendición del mundo, porque lo llena de paz, de amor y de esperanza.”²²⁰

En oposición a la Iglesia católica, los metodistas consideraban que los grupos evangélicos tenían mucha más oportunidad de regenerar a las masas recluidas en las cárceles, pues ellos si eran capaces de impulsar el buen camino con enseñanzas que iban “directamente al corazón”, realmente buscando borrar lo más perverso de las personas y no sólo castigarlos o amenazarlos con el infierno, tal y como hacían los curas católicos. Desde la perspectiva vertida en el diario protestante, *El Abogado Cristiano*, la técnica de moralizar a los reos mediante la aplicación de penitencias o por las constantes amenazas de que los criminales iban a condenarse al infierno, no había generado ningún resultado, como se podía ver en las cárceles y estadísticas criminológicas mexicanas.²²¹

En general, los textos protestantes que atacaron a la Iglesia católica fueron muchos y desde los más variados ángulos. En cuanto a los que tocaban el tema del factor criminal o de la rehabilitación carcelaria, todos manejaron el argumento de que la nula moralidad que el catolicismo representaba para la población mexicana era uno de los factores principales del aumento de la criminalidad y del abandono moral en las cárceles. Por ello, ante la terrible condición de la cárcel de Belén, los presbiterianos y los metodistas se presentaron como grupos que podían salvar a los reos y, aunque no lo dijeran abiertamente, al mismo tiempo engrosarían las filas de sus fieles.

²²⁰ “El poder de Dios para salvar” en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, 13 de febrero de 1908.

²²¹ Vicente Mendoza, “Valor de la obra moralizadora de la Iglesia Evangélica”, en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, 30 de agosto de 1906.

El protestantismo que había llegado a México procedente, principalmente, de Estados Unidos, también siguió a las iglesias norteamericanas en las formas de ayudar a los reos en su rehabilitación moral. Uno de los primeros ejemplos fue la creación de un grupo llamado *Convención de Esfuerzo Cristiano*, que, al igual que su símil en Kentucky, cotidianamente iba a las cárceles, hospitales y cuarteles militares para hablar con las personas que ahí habitaban y lograr poco a poco su conversión al protestantismo. En 1897 la *Convención de Esfuerzo* mexicana había conseguido que en la cárcel de Belén se estableciera una escuela dominical, que funcionaba regularmente gracias a un preso converso que hacía proselitismo entre sus compañeros, para los miembros de dicha Convención a veces era negado el acceso a la prisión, sin embargo, según el reporte que entregaron al diario *El Faro*, los frutos obtenidos en Belén cada día eran mayores.²²²

Las intenciones de la *Convención de Esfuerzo* eran claramente proselitistas, los presbiterianos parecían olvidar la moralización de los reos en muchos momentos para dar paso a una lucha contra los “papistas” por la obtención de miembros para sus congregaciones. Sin embargo, también los protestantes, al igual que los miembros de la Sociedad Católica, llevaron a cabo algunas acciones que parecían estar encaminadas a la rehabilitación de los presos. Por ejemplo, en 1903 la protestante norteamericana Addie Fields formó en la ciudad de México la *Sociedad Mexicana de Temperancia*, mediante la cual iba los domingos a las prisiones de Belén y Lecumberri a dar pláticas a los reos sobre lo nocivo del alcoholismo para la salud, la sociedad y la familia.²²³ La Sociedad de Temperancia no solamente funcionó en las cárceles, en realidad formó parte de un ambicioso proyecto de un grupo de protestantes estadounidenses que buscaban combatir el

²²² *El Faro*, México, 1 de enero de 1897.

²²³ *El Faro*, México, 15 de marzo de 1903.

alcoholismo en el mundo, y la cárcel solamente era un escenario donde aquellas pláticas resultaban muy necesarias, pues en general siempre se pensaba en que había una relación directa entre la ingesta de alcohol, especialmente de pulque en el centro de México, y la criminalidad.

Por otro lado, fieles a las ideas de que la religión debía ser una forma de vida y no solamente una serie de palabras repetidas sin la menor reflexión, los protestantes inculcaban en los niños labores que, ellos consideraban, mostraban la caridad de los hombres que interpretaban rectamente el evangelio. De tal manera que los niños metodistas también participaron en la rehabilitación de los presos de la cárcel de Belén. El 8 de junio de 1905 la sección Liga infantil del periódico *El Abogado Cristiano Ilustrado* publicó una nota en la que se reportaba que las niñas que trabajaban en el Departamento de Auxilio y Misericordia de la Iglesia Metodista Episcopal iban a leer la *Biblia*, a cantar himnos y recitar poesías religiosas, a los presos de la prisión de Belén. Tomás García, el autor del reportaje, escribía que estaba muy sorprendido de la manera misericordiosa en que las pequeñas acudían a aquella misión evangelizadora y de la conmoción que muchas veces provocaban en los más “feos criminales.”²²⁴

Otra sociedad protestante que intentó ayudar a los presos mexicanos fue la Sociedad Bíblica Americana, quien cada quince días donaba ejemplares de evangelios, Nuevos Testamentos, Biblias o simplemente “literatura cristiana” como folletos, revistas y periódicos para los presos, los soldados y los enfermos. Los reos intentaban enviar pequeñas donaciones a dicha Sociedad para que no detuvieran sus labores

²²⁴ Tomás García, “¿Cómo pueden ayudar los niños?” en *El Faro*, México, 8 de junio de 1905.

evangelizadoras.²²⁵ El asunto de las donaciones desde la cárcel para que se continuara con la obra evangelizadora en otros espacios o dentro de las prisiones fue un tanto recurrente. En 1892 los presos donaron 2 pesos con 45 centavos para el sostenimiento del templo de Peralvillo;²²⁶ en enero de 1896 los presos protestantes de Belén juntaron 1 peso y 92 centavos, mismos que donaron a la Iglesia Presbiteriana para que no dejara de producir los folletos que recibían en la cárcel.²²⁷ Las acciones de aquellos presos no hablan propiamente de la moralización que recibían, pero sí muestran una peculiaridad del protestantismo, la cual considero que puede resumirse en la siguiente idea: en las comunidades protestantes había una idea generalizada de participar en las actividades de sus iglesias. En el caso de las cárceles se puede ver tanto en los miembros libres que iban a las cárceles o enviaban textos a ellas, como en los presos que, aunque limitados por el encierro, buscaban alternativas para no distanciarse del resto de la comunidad protestante.

El tipo de encierro planeado para la Penitenciaría de la Ciudad dio pie a que la labor evangelizadora de los protestantes cambiara, por lo menos en su forma, porque en su intensidad y objetivos parece que continuó igual. En la segunda fase de encierro en Lecumberri, que fue planeada para que los reos comenzaran a tener contacto con sus compañeros, familiares y amigos, también se les permitía recibir correspondencia cada quince días. Esta fue una de las oportunidades que explotaron los protestantes para acercarse a los reclusos. Quincenalmente, Arcadio Morales o alguno de sus compañeros presbiterianos escribían cartas con mensajes “sobre las cosas de la Salvación de Cristo” a los nuevos presos de la fase dos o a aquellos que desde que vivían en Belén ya habían

²²⁵ *El Faro*, México, 1 de mayo de 1896.

²²⁶ *El Faro*, México, 15 de agosto de 1892.

²²⁷ *El Faro*, México, 15 de enero de 1896.

tenido contacto con el protestantismo. El preso José Manzano, por ejemplo, escribió al señor Morales para que le transcribiera en sus cartas por lo menos algunos pasajes de la *Biblia*, pues encerrado solo en su celda, sin la Escuela Dominical de Belén a la que podían asistir los reos y las lecturas que allí les proporcionaban, sentía una inmensa desesperación.²²⁸

Morales y su grupo hallaron en las cartas que enviaban a Lecumberri un buen medio, no sólo para moralizar mediante las enseñanzas de su culto, sino para ganar nuevos adeptos para el protestantismo. Se aprovecharon especialmente de la particular situación de aislamiento en que tenían que vivir algunos presos:

Por otra parte, esos hombres condenados a pasar año tras año separados del resto de la sociedad, tienen tiempo de sobra para leer, considerando la lectura como una distracción de las más agradables en el medio de su vida monótona y fastidiosa. Por eso creemos que uno de los campos naturales del trabajo del pastor de cualquiera población, es la cárcel y el hospital.²²⁹

²²⁸ *El Faro*, México, 15 de noviembre de 1902. La sensación que el preso Manzano describía no era exclusiva de él o de aquellos protestantes que antes habían participado en las escuelas dominicales de Belén, en general Lecumberri y su sistema de reclusión basado en el aislamiento celular infundió un gran temor entre los presos, tal y como lo mostró Elisa Speckman en su artículo “De experiencia e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de la ciudad de México”, en el que presenta panfletos, corridos y calaveras literarias en las que de distintas formas se expresan los miedos de los reos que iban a Lecumberri, quienes tenían temor a la soledad, al tipo de alimentación que les darían y a la muerte que seguramente ahí les esperaba. Para 1907 el higienista Hilarión Vallejo hablaba de los problemas mentales que a algunos reos les causaba el aislamiento absoluto de la primera fase de Lecumberri, dichos males iban desde el delirio religioso y la erotomanía, que es un desorden mental que causa que el delirante afirme que una persona que apenas conoce está enamorado de él, y el delirante actúa en función de esa idea, hasta la demencia absoluta. Elisa Speckman, “De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de México. (Segunda mitad del siglo XIX y primera década del XX)”, en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, Pilar Gonzalvo y Verónica Zárate coords., México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, pp. 303-306. Padilla, *De Belem a Lecumberri*, p. 273.

²²⁹ Arcadio Morales, “El Evangelio en las cárceles”, en *El Faro*, México, 15 de julio de 1903.

Sobre la labor de aquellos protestantes hay que agregar que, por lo dicho en el apartado anterior, los presbiterianos no tenían ningún tipo de competencia al interior de Lecumberri, pues los católicos no participaron con ninguna actividad en la Penitenciaría hasta que el propio director de la prisión pidió el apoyo del Arzobispo José Mora y del Río.

Para finalizar hay que resaltar que los protestantes, ya fueran presbiterianos o metodistas, utilizaron la cárcel como un campo para sembrar la semilla de su culto y al mismo tiempo desacreditar al catolicismo. En este caso la avasalladora cantidad de presos católicos frente a los pocos protestantes significó un gran argumento en la lucha por la moralización en las cárceles. Otro punto que es importante mencionar es que, a pesar de que en ocasiones los protestantes parecían más ocupados en “pescar” almas al interior de las cárceles o en adjudicarse el título de grandes moralizadores, también crearon comisiones, sociedades y actividades que verdaderamente acercaran a los reos la moral que su culto les podía proporcionar. De manera que, como ya dije, después de analizar la presencia del protestantismo en Belén y Lecumberri se puede ver que en su caso sí se inculcó un interés por los reos en los miembros de sus iglesias, y de igual forma, entre los reos se creó un sentimiento de pertenencia al grupo.

Antes de cerrar este capítulo cabe resaltar que la cárcel de Belén, sin duda, fue el espacio en el que mejor pudieron realizar sus actividades moralizadoras y proselitistas tanto católicos como protestantes. La prohibición dada en 1874 a los ministros religiosos de entrar a las cárceles parece que tuvo poco efecto y que en realidad, aunque los protestantes sufrieron un poco con dicha negativa, pasados los años nadie recordaba que en las cárceles estaban prohibidos los cultos religiosos y que la moralización de los reos no debía tener relación con ninguna religión. Con la llegada de Lecumberri todo cambió, la cárcel dejó de

ser el espacio cómodo para el proselitismo y por ello se tuvieron que generar nuevas estrategias para que aquellos que necesitaban unir a más personas a su culto, lograran tener contacto con los reos.

3.2.2. “La entrada está en tus manos y la salida en las de Dios”: los sacramentos católicos y las fiestas religiosas dentro de la cárcel de Belén

En las escaleras que llevaban al despacho del Alcaide de la cárcel de Belén, durante muchos años se encontró la frase “La entrada está en tus manos y la salida en las de Dios”. Según el periodista Guillermo Mellado estas palabras, entre muchas otras que decoraban las paredes de varias celdas, fueron borradas hasta 1926 como parte de un intento de remodelación de Belén.²³⁰ Nunca se conoció quien fue el autor del enunciado, sin embargo, en la frase que adornaba aquellas escaleras se pueden rastrear, a mi parecer, algunos elementos que constituyeron la imagen que los propios presos, y algunas personas que no lo eran, tenían de la cárcel. Una de las ideas que hallo es la de lo necesario que resultaba el auxilio divino espiritual para salir de aquel lugar. Como ya se dijo, la cárcel significaba, para muchos, un espacio temible, de manera que la ayuda sobrehumana para librarse de los males de la prisión nunca estaba de más. Tal y como se verá en las siguientes páginas, las prácticas religiosas, en este caso únicamente las católicas, ya que son las que encontramos en las fuentes, muchas veces se hacían por la urgencia de salir de prisión o para protegerse de los peligros recurrentes en la cárcel, sin que los reos tuvieran en cuenta la oficialidad marcada por el dogma católico o las opiniones de los criminólogos acerca de su rehabilitación moral.

²³⁰ Mellado, *op. cit.* p. 429.

Cabe señalar que el desapego al credo católico por parte de los fieles no solamente se daba al interior de las cárceles, las propias autoridades religiosas reconocían que en el país había un catolicismo a medias, que las prácticas religiosas no correspondían a lo que se dictaba desde Roma y que, tal y como decía el obispo Ignacio Montes de Oca, “casi lo único que [quedaba] de la religión que [les habían inspirado sus padres era] el apego a algunas prácticas exteriores”.²³¹ Entre las personas que vivían en libertad, las fechas importantes en el calendario religioso representaban momentos carnalescos, de desenfado y diversión, muestra de ello es que, aún con las limitantes impuestas por las Leyes de Reforma, el culto católico se seguía llevando a cabo en las calles con gran bullicio.²³² Como es de imaginarse, las prácticas y festividades católicas tuvieron muchos aspectos, con certeza todas ellas muy interesantes, sin embargo esos puntos quedan fuera de la temática de este trabajo, por ello considero que únicamente es necesario plantear los días de grandes fiestas católicas durante la época, para poder generar, más adelante, una comparación con lo que ocurría dentro de la cárcel.

En este capítulo se hablará en repetidas ocasiones de los ritos; a propósito de ello cabe destacar que ha sido un concepto tomado de la teoría de la religión, específicamente de lo propuesto por Edmund Leach y Arnold Van Gennep. En principio Leach, quien considera el rito una acción o prohibición simbólica, socialmente elaborada y cuyo fin no es utilitario, lo que buscan es provocar una acción indirecta en el entorno, casi siempre mediante la ayuda de un tercero en el que se confía porque se le cree superior al humano.²³³ De tal forma que es importante apuntar que todas las actividades religiosas de los presos

²³¹ González Navarro, *op. cit.*, p. 453.

²³² *Ibidem*, p. 458.

²³³ Edmund Leach, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, trad. Juan Oliver Sánchez, México, Siglo XXI Editores, 1993.

que han sido analizadas aquí, fueron vistas como ritos en el sentido que antes se ha mencionado, no desde su función o significado sacramental dentro del catolicismo. Por otra parte, también se partió de la idea de Arnold Van Gennep acerca de los ritos como una actividad que, además de funcionar en el sentido antes expuesto, tiene un importante significado social que muchas veces ayuda a mantener el orden y a establecer las dinámicas sociales; por tanto, los ritos no solamente tienen una intención religiosa, si no que, aunque el que ejecuta el ritual no lo reconoce, en la ritualidad se pueden encontrar muchos aspectos que hablan de la visión que el grupo social tiene del mundo y de la propia sociedad.²³⁴

En lo que se refiere a la ritualidad católica, como es sabido, ésta no se reduce a una serie de días de guardar, existen también prácticas y ceremonias que marcan las etapas de la vida de un católico, y que se conocen como sacramentos.²³⁵ Resulta interesante ver cómo el grupo de fieles que se encontraba recluso y separado de su iglesia participaba en la ritualidad católica y así como preguntarse si la prisión dio un significado distinto a dichos ritos. No obstante, se debe tener claro que aunque fue posible encontrar ritos que se reprodujeron en la cárcel de Belén, las características carcelarias de encierro y segregación no permitían que la totalidad de las ceremonias católicas se efectuaran en el inmueble. En Lecumberri no encontré registro de estas prácticas, seguramente porque hasta 1914, fecha

²³⁴ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Alianza, 2008. Cabe señalar que las palabras rito, ritual, ceremonia y ceremonial señalan actividades religiosas que van de menor a mayor importancia dentro del sistema religioso, pero que no dejan de ser un rito para los estudiosos de las expresiones religiosas.

²³⁵ “Toda la vida litúrgica de la Iglesia gira en torno al Sacrificio Eucarístico y los sacramentos. Hay en la Iglesia siete sacramentos: Bautismo, Confirmación o Crismación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio” en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s1c1a2_sp.html, página oficial de la Santa Sede, consultado: 17 marzo de 2014. En este sentido es importante recordar lo que se apuntó en la introducción acerca de que en este texto los sacramentos y las fiestas se estarán analizados como ritos, según lo propuesto por Edmund Leach y Arnold Van Gennep, y no en el sentido litúrgico y sacramental que se les da desde el catolicismo.

límite de esta investigación, aún se obedecía el reciente Reglamento de 1900, donde, como se recordará, se restringieron los acercamientos entre ministros religiosos y reos solamente a la moralización de estos últimos.

Una de las prácticas católicas más recurrentes en la cárcel de Belén fue la confesión, posiblemente porque la acción de confesar las faltas cometidas no solamente tenía un significado para el catolicismo como reconciliación del pecador con los mandatos divinos y de la Iglesia, sino que también se acercaba a algunas de las actividades con las que los sistemas penitenciarios pretendían llevar al reo al arrepentimiento y la corrección. Estos ejercicios morales consistían en que el preso reflexionara sobre sus actos y después expusiera sus errores ante un cura o una persona con autoridad moral de la que recibiría regaños y consejos útiles en su rehabilitación. Habiendo planteado la importancia de este acto religioso es más fácil entender la insistencia que muchas veces se tuvo por parte de la Sociedad Católica y de los criminólogos para que los reos se confesaran.

Para 1876 la Comisión de Cárceles reportó que desde el inicio de sus labores en Belén, 1750 reos se habían confesado con el capellán que ellos mismo habían propuesto para la cárcel.²³⁶ Posiblemente tal cantidad de reos confesados fuera cierta, no obstante únicamente persistió mientras la Sociedad estuvo presente en la vida carcelaria, ya que desde 1873 se preocuparon por conseguir un capellán para la cárcel, pues el señor Joaquín Araoz, presidente de la Comisión de Cárceles, lo consideró “indispensable” especialmente para la confesión semanal de los reos que ya tenían esa costumbre y también para aquellos que la fueran adquiriendo.²³⁷ Sin embargo, la insistencia en la necesidad de confesar a los

²³⁶ *Memoria de la Sociedad...*, p. 38.

²³⁷ AHAM, Fondo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, sec. Secretaría Arzobispado, serie Eclesiásticos, caja 76, exp. 71, año 1873.

presos se fue con los miembros de la Comisión, o por lo menos así lo dejan ver las fuentes, pues para 1904, cuando Roumagnac elaboró su estudio *Los Criminales en México* las propias presas expresaban su desapego a aquel rito católico. Una de ellas, María Trinidad T., le contó al criminólogo que muy pocas de sus compañeras querían confesarse, que en muy pocas ocasiones se juntaban las 25 mujeres que se tenían que confesar para que el cura les diera una misa;²³⁸ según el propio criminólogo, las presas no se confesaban porque concebían la cárcel como un espacio en el que había muchas ocasiones de pecar.²³⁹ Roumagnac intenta encaminar esta idea a la demostración de la perversión sexual de aquellas mujeres y de la distorsión de las ideas religiosas entre los criminales.²⁴⁰

En la confesión, como en ningún otro rito católico, el preso tenía la posibilidad de interactuar directamente con el sacerdote, supuesta fuente de moralidad. Para algunos el cura significaba una figura de respeto del que se esperaba un sermón lleno de correctivos, tal era el caso de María Villa “La Chiquita”, quien consignó en su diario cómo el sacerdote le había ayudado a llegar a la resignación por su condena y al arrepentimiento por haber atentado contra la vida de una mujer.²⁴¹ No obstante otros, como Rafael T., no confiaban en dichos ministros. Rafael T. consideraba que, lo mismo que un abogado, únicamente estudiaban “para explotar el mundo.”²⁴²

²³⁸ Roumagnac, *Los criminales...*, p. 132.

²³⁹ *Ibidem*, p. 117.

²⁴⁰ Con distorsión de las ideas religiosas me refiero a que, según Roumagnac, los presos y los criminales tenían ideas raras acerca de la figura y el poder de Dios. Mediante una serie de preguntas que solía hacer a los reos sobre sus creencias y prácticas religiosas, la imagen que tenían de Dios y la Virgen, el poder de cada uno, la participación de Dios en la vida de los hombres y en sus crímenes, particularmente; intentaba mostrar que las ideas de los reos ante estos temas eran confusas, que generalmente eran repeticiones de lo que alguna vez habían escuchado de un sacerdote católico y que, si bien tenían confianza en la existencia de Dios, al mismo tiempo la idea de que Dios los había abandonado cuando cometieron sus crímenes era bastante recurrente. Roumagnac, *Los criminales*.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 121.

²⁴² *Ibidem*, p. 219.

Fuera de la confesión y la ayuda que ésta pudiera ofrecer a los presos, hubo otras ceremonias católicas que también se llevaron a cabo en Belén; una de ellas fue la misa. Antes de comenzar a explicar las características de aquellas celebraciones religiosas en la cárcel, es importante apuntar que dicho rito sí fue restringido con la prohibición de prácticas religiosas de 1874. Como se verá, la celebración de misas parecía ser recurrente hasta 1875 y después de aquel año se olvidaron, o por lo menos dejaron de ser solicitadas ante el Arzobispado de México. Otro elemento a considerarse en la relegación de las misas para los presos, es la desaparición de la Sociedad Católica y con ella la Comisión de Cárceles, lo que confirma la hipótesis aquí planteada de que la presencia de los miembros de la Sociedad en la cárcel de Belén generó uno de los pocos acercamientos entre los presos y el culto católico en el último cuarto del siglo XIX y en los primeros años del XX.²⁴³

A partir de 1869, cuando la Sociedad Católica promovió por primera vez una misa al interior de Belén, las misas se llevaron a cabo los domingos y días de fiesta en uno de los corredores de la planta alta de la cárcel, seguramente del lado del departamento de hombres. En un altar improvisado en el mencionado andador se colocaban los artículos utilizados por el cura y también una gran imagen de la Virgen de Guadalupe. Según los miembros de la Sociedad, en aquella misa se podía hallar mayor atención y devoción que

²⁴³ En la cárcel colonial de la Acordada las misas y demás prácticas religiosas fueron importantes, de hecho en 1777 cuando se reconstruyó el inmueble, después de los temblores de 1774 y 1776, la capilla fue uno de los espacios en los que se puso mayor atención. A ello se debe que curas como el franciscano Fray Manuel Pizón y el mercedario Fray Manuel Burguichani se hicieran famosos por sus labores entre los presos de aquella cárcel. Después de la Independencia, cuando la Acordada se convirtió en la Cárcel Nacional, el Alcaide de la prisión decidió que era importante que los huéspedes del inmueble tuvieran más acercamiento a los ejercicios espirituales, por ello en 1839 solicitó la presencia recurrente de un cura para que tuviera contacto con los reos. En 1865, ya trasladada la Cárcel Nacional a Belén, se reportó que el acercamiento de los presos a los ejercicios religiosos iba dando frutos, pues poco a poco la capilla del inmueble se había vuelto insuficiente para los presos que asistían a escuchar la misa semanal. AGN, Historia, vol. 110, exp. 6, fs. 134, año 1777. Antonio García Cubas, "La Acordada y los presidiarios", en *Criminalia*, México, Núm. 9, septiembre 1959, p. 575. AGN, Gobernación Legajos, legajo 1156, exp. 8, foja 191, año 1860. AHDF, Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal, Cárceles en general, vol. 499, exp. 423, año 1865.

en las que se efectuaban en las iglesias, o por lo menos es lo que intentaron mostrar en su *Memoria*:

En los otros corredores, superiores é inferiores, y en el centro del patio, había multitud de gente; mas, sobre todo, cercano al estanque, se colocaba el presidente de la comisión, y allí era donde mayor número de personas se congregaban; más de cien se arrodillaban junto a él, y a la hora de la elevación de la Sagrada Hostia, quinientos ó seiscientos hombres herían su pecho, en el que brotaba quizá el remordimiento. Por doquier reinaba el mayor y más profundo silencio, interrumpido apenas por el rumor de la oración, acompañada por el del agua del estanque.²⁴⁴

La fe con que los reos presenciaban aquellas ceremonias es imposible de confirmar, sin embargo hablar de la cantidad de personas que se acercaban a aquel ejercicio espiritual resulta mucho más sencillo, pues al tomarse en cuenta el abrumador número de presos que se reconocían como católicos al entrar a la prisión, así como la exigencia que muchos de ellos hicieron al gobierno del Distrito Federal en 1875 para que se volviera a las misas dominicales, los cientos de presos que, según la Sociedad Católica, presenciaban sus misas no parece exagerado.

En lo que se refiere a la petición de los presos para que se celebraran las misas dominicales y en días de fiesta, hay que apuntar desde ahora que, evidentemente, responde a la prohibición de prácticas religiosas al interior de los establecimientos públicos de 1874, y, que muestra a la vez que en la cárcel de Belén se aplicó dicho mandato oficial aunque fuera por un corto periodo de tiempo. El 18 de junio de 1875, ciento cinco reos firmaron una carta dirigida al presidente de la República, Sebastián Lerdo de Tejada, pidiendo que se

²⁴⁴ *Memoria de la Sociedad...*, p. 34.

les permitiera celebrar algunas ceremonias católicas. En ella argumentaban que eran liberales por convicción y que eso no se oponía ni a su catolicismo ni a que solicitaran las celebraciones religiosas que les ayudaban a vivir en ese “infortunado lugar”; los reos explicaban que en la cárcel ya contaban con todo lo necesario para las misas y que realmente ellos y sus compañeros las extrañaban. Para agosto del mismo año la Junta Protectora de cárceles informó a los presos que, a pesar de que ellos también habían hecho la misma petición al presidente, aún no tenían una respuesta, por lo tanto las prácticas religiosas continuaban siendo prohibidas.²⁴⁵

Es verdad que la carta refleja que ya no se permitía que se celebraran misas, pero hay que tomar en cuenta dos puntos importantes. Primero recordar que la propia Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica refirió en su *Memoria* que, a pesar de la disposición oficial del 14 de diciembre de 1874, ellos solamente se mantuvieron fuera de Belén por poco tiempo, y que “pasada la tormenta” volvieron a sus labores,²⁴⁶ lo que no alargaría demasiado la ausencia de misas en la cárcel. El segundo punto a considerar es la organización que la Sociedad Católica tenía de las misas en Belén, obviamente sin tomar en cuenta la prohibición, de manera que, en marzo de 1875, cuando supuestamente ya regía el mandato oficial de diciembre de 1874, el Presbítero Mariano Noguera fue designado para dar misa a las presas a las 9:30 de la mañana cada domingo y día de fiesta.²⁴⁷ Cabe la posibilidad de que en tan sólo cuatro meses se aplicara realmente la ley y que a partir de junio de 1875 los presos se hubieran quedado sin acceso a cultos religiosos, sin embargo por las palabras de la Sociedad referidas renglones arriba, así como por las quejas que en

²⁴⁵ AHDF, Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal, Cárceles en general, vol. 501 exp. 675, año 1875.

²⁴⁶ *Memoria de la Sociedad...*, p. 45

²⁴⁷ AHAM, Fondo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, sec. Secretaría Arzobispado, serie Eclesiásticos, caja 90, exp. 45, año 1875.

algunas ocasiones presentaron los protestantes porque a los católicos si se les permitía la entrada a Belén,²⁴⁸ se puede dudar de la aplicación de la mencionada ley.

Con la desaparición de la Sociedad Católica también desaparecen los indicios de que se siguieran dando misas en Belén. Parecería que se comenzó una nueva forma de relación entre los sacerdotes y los reos, pues, según Carlos Roumagnac, debían juntarse veinticinco reos que se quisieran confesar para que el sacerdote les diera una misa, si no se llegaba a tal cifra, solamente les leía un fragmento del sermón.²⁴⁹ Así, aunque en muchas otras cárceles municipales se solicitaba la presencia del sacerdote para que se hicieran diversas celebraciones religiosas, en la cárcel de Belén pocos fueron los ejemplos. Hasta 1913 la señora María de la Paz Roqueñí, pidió al Arzobispado que enviara a un cura que les dijera misa a todas las presas para que algunas de ellas se comulgaran, pues tenían mucho sin aquel sacramento y sin escuchar una misa completa.²⁵⁰

Como ya hemos visto, la Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica fue la principal promotora de las prácticas religiosas al interior de Belén. Además de los ritos antes presentados también buscaron convertir al catolicismo a algunos presos que no se reconocían como católicos o que eran protestantes. Junto con estas acciones procuraron que los reos regularizaran su vida de acuerdo al ceremonial católico, de tal manera que durante sus años de actividad se efectuaron 193 confirmaciones, 30 bautizos y 47 matrimonios.²⁵¹ Estos últimos, por ejemplo, se llevaban a cabo entre presos o entre un preso y una persona libre. Para llevar a cabo dicho sacramento era necesario que los novios acudieran a una

²⁴⁸ Véase apartado 3.1.2.

²⁴⁹ Roumagnac, *Matadores de mujeres...*, p. 132.

²⁵⁰ AHAM, Fondo José Mora y del Río, sec. Secretaría Arzobispado, serie Correspondencia, caja 26, exp. 73, año 1913.

²⁵¹ *Memoria...*, p. 39.

“tanda de ejercicios espirituales” que supuestamente proporcionaba la Comisión de Cárceles, sesiones en que les explicaban la importancia religiosa de la legitimización de sus uniones.²⁵² Aunque posiblemente para los reos, de manera personal, estas uniones ya tenían un significado, quizá de pertenencia al mundo exterior, en caso de que se casaran con una persona libre, o un elemento más para acrecentar su esperanza de obtener la libertad.²⁵³

La Sociedad explicaba que muchas veces se aprovechaba la estancia de los reos enfermos en el Hospital de San Pablo para que se llevaran a cabo los casamientos, ya que al volver el reo a Belén, las pláticas espirituales que mostraran la importancia del matrimonio y las obligaciones de los esposos eran más difíciles de impartir.²⁵⁴ Especialmente cuando uno de los novios era libre, pues es de imaginarse la dificultad de reunir a los novios en la cárcel para recibir el adoctrinamiento necesario para su boda. Además, es conveniente apuntar que, durante algunos años las sesiones de preparación para las bodas dentro de la cárcel estuvieron a cargo de las Hermanas de la Caridad,²⁵⁵ quienes, como se recordará, con la radicalización reformista de Sebastián Lerdo de Tejada comenzaron a tener problemas con la autoridad laica hasta que se les obligó a abandonar sus labores de beneficencia en las prisiones y demás espacios públicos y a salir del país.²⁵⁶

²⁵² AHAM, Fondo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, sec. Secretaría Arzobispado, serie Parroquias, caja 54, exp. 69, año 1870.

²⁵³ Actualmente se llevan a cabo bodas entre los reclusos de las prisiones en la ciudad de México y al interrogarlos acerca de los motivos de sus casamientos responden que “se unen para enfrentar la soledad [...] que pese a los barrotes [sienten] que no están solos”, también explican que sus matrimonios se mantendrían por la esperanza de la libertad y que así tendrían un interés más fuerte en la reducción de sus condenas, en el avance de sus procesos o en las posibilidades de interponer un amparo. Josefina Quintero, “Penal de Santa Martha se pone de manteles largos; se casan 35 parejas” en *La Jornada*, 12 de marzo de 2014, <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/03/12/penal-de-santa-martha-se-viste-de-manteles-largos-se-casan-35-parejas-176.html>, Consultado el 17 de marzo de 2014.

²⁵⁴ AHAM, Fondo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, sec. Secretaría Arzobispado, serie Parroquias, caja 57, exp. 46, año 1870.

²⁵⁵ *ídem.*

²⁵⁶ Véase apartado 1.1.

Después de la desaparición de la Comisión de Cárceles también dejaron de llegar al Arzobispado peticiones de matrimonios en la cárcel de Belén, sin embargo desde otras cárceles municipales aún se pedía la asistencia de curas para bendecir matrimonios y llevaran a cabo más actividades religiosas, esto ocurría especialmente en las cárceles municipal de Tlalpan y de detención de Tlalnepantla.²⁵⁷

Resumiendo, ya se ha visto que la administración de los sacramentos religiosos dentro de la cárcel de Belén tuvo una liga indisoluble con la presencia de la Sociedad Católica. Esto se debió, según mi opinión, a que para el seguimiento de dichos ritos era fundamental la presencia del ministro religioso y que con la desaparición de la Comisión de Cárceles, la relación entre los curas y los reos casi se perdió del todo, o se condicionó a que un número considerable de reos se confesaran el mismo día, como se vio en los datos proporcionados por Carlos Roumagnac. Desde mi perspectiva, el hecho de que en la cárcel de Belén se lograra la separación entre los reos y las prácticas religiosas, especialmente las sacramentales, se debió mucho más al desinterés de la Iglesia católica por acercarse a los presos que a la prohibición de prácticas de cultos religiosos al interior de las cárceles, ejemplo de ello es que se dio una coincidencia entre la disminución de actividades religiosas dentro de Belén y la desaparición de la Comisión de Cárceles, lo que no sucedió con la aplicación de la ley de 1874.

Ahora es el momento de acercarse a las fiestas religiosas de los reos, pero para ello resulta fundamental distinguir que durante el porfiriato los días más importantes para el catolicismo, en los que se llevaban a cabo grandes fiestas en casi todo el territorio nacional

²⁵⁷ AHAM, Fondo Próspero María Alarcón, sec. Secretaría Arzobispado, serie Parroquias, caja 168, 44, 35 y 92, exp. 9, 69, 81 y 43, año 1885, 1894, 1895 y 1900.

eran: el 6 y 17 de enero, 2 de febrero, martes de carnaval, miércoles de ceniza, jueves y viernes santos, sábado de gloria, 3 de mayo, jueves de corpus, 24 de junio, día de san Pedro y san Pablo, 16 y 31 de julio, 15 de agosto, día de todos los santos, día de muertos, 12 de diciembre, las posadas, Navidad y 31 de diciembre.²⁵⁸ A cada fecha correspondía una festividad especial, no obstante, en este apartado solamente se hará referencia a aquellas que tuvieron algún tipo de celebración dentro de la cárcel, sin que esto signifique que los festejos fueran una réplica exacta de las ceremonias y fiestas que llevaban a cabo las personas que vivían en libertad.

Si bien dentro de la cárcel se festejaban muy pocas cosas, los presos disfrutaron de algunas de las fiestas religiosas que se celebraban en México, sin embargo, al igual que en las calles, con el tiempo se fue olvidando la ritualidad católica de los días sagrados para dar paso a la diversión con un pretexto religioso. Es importante mencionar desde ahora que las celebraciones en Belén, especialmente si se les quiere ver desde la seriedad litúrgica, también estuvieron condicionadas a la presencia de la Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica Mexicana, principalmente aquellas que requerían de la presencia de un sacerdote. Por otra parte, hay que apuntar que las fiestas en Belén después de 1876, aproximadamente, parecen reducirse únicamente a la semana santa.

Para muchos de los católicos de la ciudad de México de finales del siglo XIX y principios del XX la semana santa significaba, además de una celebración religiosa de gran trascendencia, un periodo de descanso. En muchas ocasiones, además de cortas asistencias a las iglesias, al jueves, viernes y sábado santos se les agregaban entretenimientos que poco

²⁵⁸ González Navarro, *op. cit.* p. 458. El 17 de enero se festejaba a San Antonio Abad, el 24 de junio el día de San Juan, el 16 de julio a Nuestra Señora del Carmen, el 31 de julio a San Ignacio de Loyola y el 15 de agosto la Asunción de la Virgen María.

a poco fueron tomando más fuerza. Ejemplo de ello eran los viernes de Dolores, cuando además de que en las casas se adornaban los altares a la Virgen de Dolores con flores y también algunas personas iban a confesarse y a comulgar a las iglesias, se fue creando la tradición de organizar bailes o de ir de paseo al canal de la Viga o al de Santa Anita.²⁵⁹

A propósito de la Virgen de Dolores, patrona de los reos, cabe mencionar que en la cárcel de Belén parece haberse perdido una tradición que era muy popular entre los presos de la Acordada, y que consistía en que, a la llegada de los nuevos presos a la cárcel, el presidente mayor, es decir, uno de los presos que gobernaba sobre sus compañeros, pasaba una alcancía con la imagen de la Virgen en la que todos tenían que echar unas monedas para que se organizara la fiesta anual de su patrona; aquel que no echara la suficiente cantidad de monedas recibía algunos castigos por parte de sus nuevos compañeros.²⁶⁰ No hay fuentes que acrediten la existencia de tal fiesta, sin embargo la devoción de los presos por la Virgen de Dolores fue recurrente hasta la cárcel de Belén, cuando poco a poco [fue siendo superada en popularidad por la Virgen de Guadalupe.²⁶¹

En cuanto al sábado de gloria, es importante señalar que, además de la celebración en la que la Iglesia se glorificaba por la resurrección de su mesías, se comenzó a popularizar la quema de Judas en varias partes de la ciudad. Esta actividad netamente

²⁵⁹ González Navarro, *op. cit.*, p. 460.

²⁶⁰ Orozco y Berra, *op. cit.*, p. 539. Manuel Rivera Cambas, “La Acordada en el momento de desaparecer” en *Criminalia*, México, Núm. 9, septiembre 1959, p. 565.

²⁶¹ La virgen de los Dolores también se venera bajo el nombre de la Virgen de la Soledad y la gran devoción a ella no solamente se daba entre los reos, en general buena parte de la población era su devota, tal y como lo muestra, en modo de denuncia, el periódico protestante *El Faro* el 15 de febrero de 1886 en su texto “El Evangelio y la Virgen”. Quizá la devoción de los presos hacia la Virgen de la Soledad tenía que ver con la soledad en sí, los presos podrían sentirse identificados con la Virgen porque justamente hace alusión al momento en que después de la muerte de su hijo María se retira a vivir en absoluta soledad en un lugar muy cercano al calvario, lo que tendría cierta analogía con la supuesta soledad en la que se encontraban los presos en su propio calvario, la cárcel.

festiva y profana se dio especialmente en el exterior de los cuarteles, panaderías, pulquerías, tocinerías y oficinas públicas.²⁶² En Belén, por su parte, también se celebraba, en esa festividad, la quema de varios Judas y cohetes, y en algunas ocasiones los presos intentaban personificar en algún Judas al director de la prisión.²⁶³ Sin embargo, para 1909 un cura que se encontraba preso en la cárcel de Belén le escribió al Arzobispo de México, José María y del Río, una emotiva carta donde le explicaba que la semana santa no significaba nada para los presos, que eran días comunes donde las actividades y la comida era exactamente igual que el resto del año.²⁶⁴

Esto, al igual que la mayor parte de la vida ritual de los presos, comenzó a suceder hasta después de 1876, ya que anteriormente la Comisión de Cárceles llevaba todo el ceremonial de la semana santa a los presos de Belén. Los miércoles de ceniza se hacían acompañar por un cura para que les pusiera ceniza en las frentes de la mayoría de los reos, dice su *Memoria*: “En el miércoles de Ceniza es imponente el verla esparcir sobre 800 cabezas que se creen criminales, y que olvidan un momento su altivez, a fin de escuchar humildes y sumisos e anatema del paraíso.”²⁶⁵ Al día siguiente, jueves santo, hacían durante tres horas una celebración con la que daban por terminada la cuaresma. Sin embargo, como se mencionó, todos esos ritos de la “Semana Mayor” dejaron de aparecer cerca de 1876 y lo mismo ocurrió con la Navidad.

La cena de Navidad se convirtió durante el porfiriato en una costumbre recurrente sólo entre los miembros de las clases media y alta de la ciudad de México, los pobres,

²⁶² González Navarro, *op. cit.*, p. 469.

²⁶³ *El Demócrata*, México, 14 abril de 1895.

²⁶⁴ AHAM, Fondo José Mora y del Río, sec. Secretaría Arzobispado, serie Parroquias, caja 1, exp. 32, año 1909.

²⁶⁵ *Memoria...* p. 36.

quienes siempre se pensaron como la población típica en las cárceles, aún no tenían esta celebración.²⁶⁶ Las únicas actividades que se realizaban en Belén, todavía con los miembros de la Sociedad Católica, eran una misa solemne por el día de la Navidad, en la que todos aquellos presos que quisieran comulgar debían primero ser aprobados por el cura y los miembros de la Sociedad, para así estar toda la Nochebuena orando para prepararse para la misa del día siguiente.²⁶⁷ Fuera de eso no hay mayores testimonios de lo que ocurría en la cárcel durante la Navidad. Lo que no se modificó con los años, pues a mediados del siglo XX en la Penitenciaría, el testimonio del reo Gregorio Cárdenas reseña que para los reos en Lecumberri la Navidad no significaba nada, ellos solamente, según el testigo, escuchaban los festejos y los cohetes de las casas cercanas a la prisión, sin embargo dentro del inmueble era un día común. Muestra de ello era una broma que los custodios hacían a los reos que nunca habían pasado las fiestas decembrinas en dicha prisión, aparecían en la reja de la crujía y gritaban “Esos que quieren ir a una posada”, narra Cárdenas que de inmediato llegaban a la reja los reos que no sabían que en Lecumberri las posadas no existían, no obstante aquellos presos se formaban para salir de la crujía y a los pocos minutos se les podía ver haciendo alguna pesada labor mientras que los custodios y el resto de los reclusos se burlaban de ellos.²⁶⁸

Como vemos, las fiestas religiosas estuvieron poco presentes en la cotidianeidad carcelaria, sin embargo debemos pensar que muchas veces dichas celebraciones necesitaban de elementos que estaban fuera del alcance de los presos. Ya fuera por la

²⁶⁶ González Navarro, *op. cit.*, p. 471.

²⁶⁷ *Memoria...* p. 42.

²⁶⁸ El testimonio de Cárdenas es posterior a la periodización planteada en esta tesis, sin embargo con el afán de ampliar las fuentes y considerando la escasez de datos a la que me he enfrentado recurrí a un testimonio que, aunque fuera de la época aquí tratada, muestra la permanencia o la transformación en las prácticas religiosas de los presos. Gregorio Cárdenas, *Adiós, Lecumberri*, México, Diana, 1979, p. 93.

lejanía entre estos y los sacerdotes, por ejemplo para que se continuara con la celebración del miércoles de ceniza se necesitaba que un cura llevara la ceniza a los reos; o porque las condiciones de vida en la cárcel lo impedían, seguramente así acontecía en el día de todos santos y de muertos, cuando para seguir la tradición mexicana, los presos necesitaban colocar velas, flores y comida a los muertos, cosas que ellos mismos no tenían; o bien porque su condición de encierro no les permitía unirse a las fiestas de toda la catolicidad, como el día de San Juan donde la gente iba a mojarse y nadar en los ríos y arroyos que aún corrían por la ciudad, mientras que los reos no podían salir de la cárcel y la cantidad y calidad del agua del inmueble no les permitía divertirse igual que la mayoría de las personas libres. De manera que, ya fuera por la desaparición de la Sociedad Católica o por las propias características de la vida en prisión, se ha visto que la cárcel de Belén no resultaba un lugar en el que se pudiera disfrutar de las fiestas religiosas mexicanas.

3.3. Las prácticas religiosas propias de los presos

Si bien las fiestas religiosas y la vida sacramental católica no fueron recurrentes en la cárcel de Belén por las razones que ya se han comentado, los presos lograron adecuar una parte del culto católico a su realidad de encierro. La devoción al santoral católico y especialmente a las vírgenes de éste fue común entre los reos, y mejor aún, ha dejado algunos testimonios que pueden seguirse para hallar las peculiaridades del culto católico entre los reos de la cárcel de Belén.

Para empezar hay que hablar de la Virgen de Guadalupe, quien parece haber despertado mucha devoción entre todos los reos, reflejo del fervor en la población general.

Esta imagen estaba presente en algunos espacios de la cárcel y los presos comenzaron a tenerle mucha devoción. Se encontraba, por ejemplo, en el altar desde el que se daba misa, en la capilla a la que se llevaba a los condenados a la pena de muerte, en muchas celdas se podían leer peticiones a dicha advocación mariana. Debido a esto y a ciertos testimonios dejados por los propios presos, es posible afirmar que muchos de ellos confiaban a la Virgen la esperanza de obtener la libertad, su protección dentro de aquel inmueble, la resignación a la condena que les habían impuesto y así como la petición de que los alejara de las oportunidades de delinquir. La “Chiquita” Villa, una prostituta que había asesinado a una compañera de oficio, consideraba que su condena era cruel e injusta y por ello rogaba a la Virgen de Guadalupe que le ayudara a obtener la resignación y a que el “demonio no le [mandara] pensamientos malos.”²⁶⁹ Otro ejemplo de un famoso criminal que era muy devoto de la Virgen fue el “Chalequero” Francisco Guerrero, quien es considerado el primer asesino serial mexicano, personaje que estaba seguro que no existía fuerza más grande que la de la Virgen de Guadalupe.²⁷⁰

Sin embargo, no todos los guadalupanos eran como el “Chalequero” y la “Chiquita”. También dentro y fuera de la cárcel se hizo famosa la historia de un preso, Marcial Herrera, quien había sido sentenciado a muerte por el asesinato de un hombre. Él afirmaba que era inocente, pero en un principio no fue escuchado por las autoridades y vivió aislado en una celda de Belén conocida como “La Leona”, allí escribió en una de las paredes la siguiente frase: “Virgencita de Guadalupe, Madre Nuestra, acuérdate de tu hijo que llora y pide que lo saques de aquí. Soy inocente del crimen. Virgencita de Guadalupe.” Según el periodista Guillermo Mellado, se descubrió al verdadero asesino y Herrera fue

²⁶⁹ Carlos Roumagnac, “Mis recuerdos de Belem”, en *El Nacional*, 13 de agosto de 1933.

²⁷⁰ Roumagnac, *Matadores de mujeres...*, p. 194.

puesto en libertad, siendo su primer destino la Villa de Guadalupe en la que agradeció a la Virgen por los favores que le había hecho.²⁷¹

Como se ve, la Virgen de Guadalupe tuvo distintos significados para los presos que en Belén estuvieron, y con seguridad existieron muchos más que los tres aquí expuestos. Dejando de lado un poco a la devoción general de los reos por la Virgen de Guadalupe, es interesante analizar un rito que se dio solamente en el departamento de mujeres de la cárcel de Belén. Como se recordará, entre 1903 y 1904 el criminólogo mexicano Carlos Roumagnac entró a la Penitenciaría de la Ciudad y a la cárcel de Belén para realizar una serie de entrevistas a los reos. En el departamento de mujeres de Belén una de las entrevistadas fue María Refugio L., quien tenía siete madrinas, cinco de escapulario y dos de medida, de su relato se obtuvo el proceso del rito de amadrinamiento.²⁷²

Cuando una mujer tenía que comparecer ante el juez, alguna de sus compañeras, seguramente aquella que tuviera mayor reconocimiento entre las presas, le ponía un escapulario o una medida²⁷³ para que la protegiera y ayudara en el juicio; a partir de ese momento la ahijada tenía que guardar especial respeto por su madrina. Casi siempre las medidas y los escapularios eran de la Virgen de la Soledad, a quien los reos eran devotos en aquella época. La ceremonia que se llevaba a cabo era bastante simple, antes de ir a los juzgados, la reo que iba a comparecer se arrodillaba frente a la que pronto sería su madrina, ésta le colocaba en el cuello un escapulario o una medida, la persignaba y rezaba tres veces

²⁷¹ Mellado, *op. cit.*, p. 429.

²⁷² Roumagnac, *Los criminales...*, p. 136.

²⁷³ Una medida era un pedazo de cinta de color que supuestamente medía exactamente lo mismo que la cara de la imagen religiosa a la que se estuviera haciendo referencia, el color de la cinta también correspondía al de la imagen religiosa.

la oración Padre Nuestro, inmediatamente la ahijada se levantaba y salía directo a su juicio.²⁷⁴

Lamentablemente no sabemos la procedencia de las cintas que se utilizaban, pero no parece descabellado pensar que el valor simbólico y la función que obtenía el pedazo de tela se asemeja bastante al de una reliquia. Al tocar la cara de la imagen de la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, u otra cinta ya bendecida por la propia imagen, la nueva medida se “cargaba” de la santidad necesaria para proteger a la rea durante el juicio. Esto toma especial sentido si consideramos las limitantes que tenían las reas al encontrarse en prisión y supuestamente alejadas de la posibilidad de un contacto con los ministros religiosos. Por otro lado, tal y como afirma Antonio Rubial en su texto “Cuerpos milagrosos”,²⁷⁵ las reliquias sirven para crear una identidad entre el grupo que las tiene, y como ya se ha mencionado, las presas que tenían estas medidas o escapularios creaban a través de tales objetos, y del valor que daban al madrinazgo, una relación especial.

Si bien es cierto que el objeto más evidente en este rito es la búsqueda de protección o suerte para la que sería enjuiciada, el rito también tiene el cometido de estrechar un vínculo en la relación cotidiana de las participantes, es decir que también tiene un significado social de agregación de una rea a la comunidad de la otra. Los nombres que obtenían las reas al hacer el rito, madrina y ahijada, nos hablan de que éste servía para generar un tipo de pacto entre las partes, y al ser las madrinas aquellas mujeres que tuvieran mayor respeto entre las presas, con certeza el amadrinamiento hacía que su protección no solamente estuviera restringida al uso del escapulario o la medida durante el juicio, sino

²⁷⁴ Roumagnac, *Los criminales...*, p. 136.

²⁷⁵ Antonio Rubial, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 18, no. 018, 1998.

que se convertía en una defensa cotidiana en el espacio carcelario para las ahijadas, pues gracias al código social de las reas era sabido que había un acuerdo entre las dos mujeres que habían efectuado ese rito.

Según Carlos Roumagnac este rito no solamente era un simple amadrinamiento entre dos compañeras de cárcel, pues desde su perspectiva la mayoría de las presidiarias de la cárcel de Belén practicaban la “sodomía” y el rito aquí tratado no era otra cosa más que la formalización de las relaciones sexuales entre dichas mujeres.²⁷⁶ Si el rito de amadrinamiento fuera la formalización de una relación amorosa o sexual también sería un proceso de agregación, en el que una de las mujeres (la madrina) estaría agregando a su círculo a la otra, generando un pacto entre ellas en el que la madrina daba su protección y a cambio recibía mejores comidas, compañía, favores sexuales o que lavaran su ropa e hicieran el trabajo que a ella le correspondía.

Seguramente se dieron madrinazgos “amorosos”, por llamarlos de alguna forma, y al mismo tiempo se dieron otros que nada más perseguían la unión quizá estratégica entre dos reas que no mantenían relaciones sexuales ni amorosas. Sin embargo, lo importante es que, en ambos casos, el rito perseguía la solución a las dos mismas necesidades: la protección divina para un juicio en el que solamente Dios podía ayudar a la enjuiciada, y estrechar un vínculo entre compañeras que tenían que vivir en un medio absolutamente agreste. Estas dos necesidades nos hablan, aunque sea someramente, de las peculiaridades de la vida en la cárcel y de los códigos sociales, en este caso basados en la religiosidad católica, que se desarrollaron para sobrevivir en la de Belén.

²⁷⁶ Carlos Roumagnac, *Los criminales*, p. 126. Pablo Piccato, “Interpretación de la sexualidad en prisiones de la ciudad de México: una versión crítica de Roumagnac”.

En Lecumberri, por su parte, la creación de vínculos entre presos en función de la religión fue posible hasta que el hacinamiento y otras condiciones, que no son menester de este trabajo, eliminaron el encierro celular y progresivo planeado para los presos por el sistema Croffton. Por ello es que, una vez más se ha recurrido al testimonio de Gregorio Cárdenas a propósito de la creación de la capilla de la Penitenciaría de Lecumberri, ya que la participación de varios reos en la elaboración de un espacio para la oración, además de hablarnos del tipo de prácticas religiosas que comenzaron a tener aquellos habitantes de la Penitenciaría, también permite conjeturar que la capilla, un símbolo religioso, posibilitó la unión de los reos en un objetivo común, sin que para ello se les obligara mediante la autoridad carcelaria o por mandato de un cura o algún tipo de representante del catolicismo.

Las palabras de Cárdenas muestran la cooperación de los reos para dicha labor, pues en cuatro días habían armado la capilla en una celda que se encontraba vacía, primero algún reo que era orfebre hizo una especie de marco para colocar un cuadro de la Virgen de Guadalupe, otro que sabía de electricidad instaló luces de colores alrededor de la imagen, después un grupo de carpinteros construyó unas bancas, luego reos de diversas crujías colaboraron llevando imágenes de santos o crucifijos y finalmente, entre varios reclusos quitaron la puerta de metal de la celda y comisionaron a un reo, que Goyo Cárdenas recuerda muy bien porque era jorobado, a que limpiara diariamente la nueva capilla.²⁷⁷ Teniendo como muestra la crónica de Cárdenas, puede decirse que en Lecumberri también existió una vinculación intracarcelaria mediante un símbolo religioso, en este caso fue la confección de la capilla la que cohesionó al grupo de reos, sin embargo no hay que perder de vista que esto aconteció hasta mediados del siglo XX.

²⁷⁷ Cárdenas, *op. cit.*, pp. 104 y 105.

Volviendo a los cultos que si corresponden temporalmente a lo que aquí se ha tratado, es interesante apuntar que tanto el madrinazgo entre reas como la devoción a la Virgen de Guadalupe, tomaron como punto de inicio y de llegada las peculiaridades de la vida en prisión, ya que, especialmente el madrinazgo, solamente tenía sentido si se llevaba a cabo dentro de Belén y con las condiciones diarias de los presos. Por su parte, la devoción guadalupana ya era muy común en todos los sectores de la población, pero el significado que los presos le daban a los favores de la Virgen, así como las peticiones que hacían, de igual forma, sólo tienen sentido si se les ve desde la peculiaridad carcelaria.

Las conclusiones a las que se pueden llegar a propósito de las prácticas cotidianas de los reos en la cárcel de Belén, creo que son interesantes ya que dejan fuera todo lo que criminólogos y penitenciaristas habían pensado para la rehabilitación carcelaria, y a pesar de ello, para los presos funcionaba porque los hacía formar parte de una comunidad, en ocasiones llegaban al arrepentimiento y, como se vio en estas últimas páginas, creaban un vínculo religioso entre ellos, pero al mismo tiempo daba una unión social “intracarcelaria”. También es importante apuntar que la moralización religiosa que supuestamente iba a apoyar a los reos en su rehabilitación no se llevó a cabo, especialmente por la lejanía entre los católicos, mayoría poblacional dentro y fuera de la cárcel, y los presos. Una muestra tangible de esto es un tema que ha sido recurrente en este último capítulo: la relación directa entre la existencia o inexistencia de las prácticas religiosas en la cárcel de Belén en función de la permanencia de la Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica Mexicana. Desaparecidos los miembros de la Sociedad, los presos se quedaron casi sin contacto con los ministros religiosos católicos y los protestantes comenzaron a abrirse paso.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha abordado la presencia de las prácticas religiosas en la cárcel de Belén y en la Penitenciaría de la Ciudad de México, Lecumberri, desde tres perspectivas que estuvieron relacionadas con la cárcel y las actividades religiosas de los presos. La primera de las visiones aquí analizadas fue la legal, para después dar paso al pensamiento penitenciario y criminológico, y finalmente a las prácticas religiosas propias de los reos, las cuales se dividieron entre institucionales (caracterizadas por la presencia de miembros de grupos católicos y protestantes), e individuales o grupales (llevadas a cabo únicamente por los reos).

En 1874 como parte de un proceso de secularización se presentó un cambio tajante en la legislación a propósito del ejercicio de las prácticas religiosas en las cárceles. Antes de dicho año en la cárcel de Belén y en su antecesora, la ex Acordada, no sólo se permitía el libre acceso a los ministros religiosos (la mayoría de ellos católicos) sino que de manera reglamentaria se imponía a los reos un horario específico para los ejercicios espirituales dirigidos por los curas, pues se pensaba que la moralización católica era importante para la regeneración de los reclusos y su buen comportamiento en prisión.

Por tanto resultó interesante hallar que, legalmente la exclusión de los cultos religiosos del interior de las cárceles no tuvo ningún antecedente, la prohibición de 1874 fue nueva y radical. Sin embargo, no hay que olvidar que para la ley de 1874 que sólo en caso de que los reos estuvieran en peligro de muerte se permitía el libre acceso de los ministros religiosos a la prisión, condición que era cumplida en la cárcel de Belén por los

reos que estaban condenados a la pena máxima. No obstante, penitenciaristas, juristas, criminólogos —y por supuesto, sacerdotes y redactores de revistas católicas—pensaban que la educación moral y la presencia de los curas era importante para el reo (es decir, desde diferentes perspectivas, coincidían con la postura que años antes había permeado las cárceles de Belén y la ex Acordada).

En este sentido, resultó muy clara la influencia que diversos modelos penitenciarios tuvieron sobre la formación del pensamiento penitenciario mexicano, especialmente en el rubro del uso de la religión como auxiliar en la corrección moral de los presos. Así mismo, es muy importante resaltar la visión de los criminólogos, que como observadores de la criminalidad y en algunas ocasiones tomando como objeto de estudio a los presos, de cierto modo también concordaron con lo expuesto por el penitenciarismo. Para algunos estudiosos del crimen, era menester que las capas bajas de la sociedad tuvieran mayor moralización religiosa para así poder prevenir el crecimiento de la criminalidad, tema que alarmaba a la llamada opinión pública durante el porfiriato. Tomando en cuenta lo escrito por los criminólogos analizados en el segundo apartado de este trabajo, es posible afirmar que se creía que para las clases populares la religión traería un beneficio en su regeneración, en caso de que ya hubieran delinquido, y ayudaría en la moderación de los impulsos criminales.

Quizá se deba a la influencia de criminólogos y penitenciaristas que los reglamentos carcelarios muestran un carácter diferente que las leyes federales. Por ejemplo, en 1900 el reglamento de Lecumberri, además de establecer la posibilidad de que los ministros religiosos ingresaran a la prisión para efectuar algunos tipos de rituales con los presos que lo solicitaran, también se incluyeron artículos en los que se especificaba que los sacerdotes

y representantes religiosos debían tener contacto con los reos para auxiliarlos en su rehabilitación moral, que a su vez era considerada pieza clave en la regeneración general del recluso.

Dicha influencia también podría explicar que, a pesar de la prohibición legal de 1874, a la cárcel de Belén siguieron entrando católicos y protestantes a difundir sus cultos entre los presos. Las autoridades parecían tolerarlo, sólo encontré una circular publicada en 1879 que recuerda a los encargados de las cárceles, especialmente a los de Belén, que los cultos religiosos de cualquier tipo estaban prohibidos dentro de todas las cárceles.

No obstante, con el transcurrir de los años noto un decrecimiento en la presencia de los ministros religiosos dentro de la prisión, específicamente de los católicos.

Fundamental en la vida religiosa de los presos católicos de la cárcel de Belén, fue la Comisión de Cárceles de la Sociedad Católica Mexicana, es importante resaltar lo que ya se ha mencionado reiteradas veces en el texto, de 1870, fecha de su entrada a Belén, a 1876 aproximadamente, temporalidad en la que fue perdiendo cohesión toda la Sociedad Católica, las actividades católicas parece que fueron recurrentes y organizadas; después de la desaparición general de la Sociedad las prácticas religiosas en la cárcel decayeron notoriamente. Además de los miembros de la Comisión de Cárceles, fueron muy pocos los católicos que se acercaron a ayudar a los presos en su rehabilitación. Los datos presentados en la primera parte del capítulo tres nos permiten conjeturar que para los presos católicos la separación de los ministros de su culto no se dio directamente por la ley de 1874 sino por la desintegración de la Sociedad Católica, pues fue hasta 1876 que se les dejó de proporcionar

los auxilios espirituales cotidianamente, y esto no se debió a la aplicación de la ley, ya que las actividades de los grupos protestantes siguieron presentes y medianamente regulares.

Además es interesante resaltar la diferencia que se encontró entre el acercamiento de los miembros del protestantismo y de los católicos a las cárceles, ya fuera para moralizar y apoyar a los presos que profesaran sus cultos, o bien para buscar más adeptos a sus iglesias. Seguramente por la diferencia de feligreses que cada una tenía, la intención de acceder a las cárceles fue notoriamente desigual, las altas jerarquías católicas no mostraron preocupación por acercarse a los presos, de los cuales la mayoría estaban bautizados en la fe de su Iglesia, mientras que los protestantes, sabedores de su minoría, asistieron asiduamente a la cárcel de Belén e intentaron tener contacto con los presos en Lecumberri, a pesar de los impedimentos que se les pusieran, todo con el fin de ganar más feligreses.

En cuanto a la religiosidad propia de los reos, la no institucionalizada, encontré muy poca información. En el caso de Lecumberri, ninguna de las fuentes halladas aportó para desarrollar este tema; por su parte, para la cárcel de Belén, si fue posible recopilar datos en algunas fuentes. De ahí que se pueda concluir que, aunque es muy difícil, casi imposible, hablar de los sentimientos y pensamientos de los reos, en algunas de las prácticas fue posible hallar el reflejo de la esperanza de los reclusos por obtener la libertad o sobrellevar la condena, sin expresar nada sobre su rehabilitación o su moralización, parecería que esas cuestiones solamente interesaban a los penitenciaristas. Por tanto se puede decir que las prácticas religiosas de los reos en la cárcel de Belén no tuvieron ninguna relación con lo expuesto en las leyes y en las modernas teorías penitenciarias.

Podría pensarse que la prohibición de 1874 marcó un corte radical y que a partir de entonces finalizaron las prácticas religiosas en la cárcel, sin embargo mi investigación muestra que el cambio no fue tajante. La Sociedad Católica mencionó en sus memorias que con la prohibición tuvieron que dejar momentáneamente sus labores en la cárcel, pero que pasado un tiempo pudieron volver al inmueble. Además, después de 1876, los miembros de la Comisión de Cárces salieron, pero la labor de los protestantes siguió bastante activa durante todo el periodo aquí analizado, lo que también habla de la ineficacia de la ley.

En conclusión, si bien se dio un cambio en la forma de concebir la relación entre la religión y las cárceles, esto tampoco tuvo que ver con la ley de 1874, sino con las teorías penitenciarias y en cierta forma con las propuestas criminológicas, pues para que se confiara en la moralización religiosa como una ayuda en la rehabilitación de los reclusos, primero era necesario que se creyera que el criminal se podía rehabilitar para volver a la sociedad como un sujeto útil.

FUENTES

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación.

Fondos: Justicia, Justicia Imperio, Secretaría de Justicia, Gobernación Legajos, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Distrito Federal.

Archivo Histórico de la Ciudad de México “Carlos de Sigüenza y Góngora”.

Fondos: Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal.

Sección: Cárceles en General, Libros de registro e inventario y Penitenciaría libro registro reos.

Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Fondos: Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1892-1908) y José Mora y del Río (1908-1928).
Secciones: Secretaría Arzobispal, Provisorado.

Series: Parroquias, Correspondencia, Asociaciones piadosas, Iglesias y Retracciones.

Hemerografía

El Abogado cristiano Ilustrado

El amigo de la verdad

El Demócrata

El Diario del Hogar

El Faro

El Foro

El Tiempo

La Voz de México

Bibliografía

- Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981.
- _____, *Estudios sobre política y religión*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008.
- Adato de Ibarra, Victoria, *Lecumberri vista por un juez, antecedentes: texto de la ley que establece las normas mínimas sobre la readaptación de sentenciados, objetivo de la reforma penitenciaria*, México, Botas, 1972.
- Agostoni, Claudia y Elisa Speckman Guerra editoras, *De normas y transgresiones: enfermedad y crimen en América Latina, 1850-1950*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.
- Agüero, Alejandro, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional” en *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Marta Lorente (coord.), Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2007.
- Alvarado, María de Lourdes, “Ley de instrucción pública de 1867. Antecedentes y características fundamentales” en *Los tiempos de Juárez*, Celia Martín ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Bibliotecas, 2007.
- Barragán Barragán, José, *Legislación mexicana sobre presos, cárceles y sistemas penitenciarios*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, Secretaría de Gobernación, 1976.
- Barreda Solórzano, Luis de la, *Ensayos de derecho penal y criminología en honor de Javier Piña y Palacios, coordinado por Luis de la Barreda y Zulita Fellini Gandulfo*, Mexico, Editorial Porrúa, 1985.
- Barrón Cruz, Martín Gabriel, *Una mirada al sistema carcelario mexicano*, México, Instituto Nacional de las Ciencias Penales, 2002.
- _____, “Carlos Roumagnac: primeros estudios criminológicos en México”, *Revista CENIPEC*, México, Núm. 22, enero-diciembre, 2003.
- Brading, David A., “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Zoraida Vázquez coord. *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las Reformas Borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.

- Buffington, Robert M., *Criminales y ciudadanos en el México Moderno*, trad. Enrique Mercado, México, Siglo XXI editores, 2001.
- Campo, Ángel de, *Ocios y apuntes y La rumba*, edición y prólogo María del Carmen Millán, México, Porrúa, 2007.
- _____, *Cosas vistas y cartones*, México, Editorial Porrúa, 1958.
- Cárdenas, Gregorio, *Adiós, Lecumberri*, México, Diana, 1979.
- Cárdenas Gutiérrez, Salvador, *Administración de justicia y vida cotidiana en el siglo XIX: elementos para una historia social del trabajo en la Judicatura Federal y en los Tribunales del Distrito*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis, 2007.
- Cárdenas Gutiérrez, Salvador y Elisa Speckman Guerra, *Crimen y justicia en la historia de México. Nuevas miradas*, México, Suprema Corte de Justicia, 2011.
- Carrancá Rivas, Raul, *Derecho penitenciario: cárcel y penas en México*, 4ª. Ed., México, Porrúa, 2005.
- Carrasco Puente, Rafael, *Datos históricos e iconográficos de la educación en México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1960.
- Carrión Tizcareño, Manuel, *La cárcel en México*, México, La Impresora Azteca, 1975.
- Casanova, Rosa y Olivier Debroise, “Fotógrafo de cárceles. Usos de la fotografía en las cárceles de la Ciudad de México en el siglo XIX”, en *Nexos*, Núm. 119, 1987.
- Castillo Velasco, José M. del, *Colección de leyes, supremas órdenes, bandos, disposiciones de policía y reglamentos municipales de administración del Distrito Federal*, el 17 de julio de 2013 en: <http://archive.org/details/coleccindeeyes00velagoog>.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- _____, “Católicos, apostólicos y políticos: una historia social e intelectual”, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1996.
- Ceniceros, José Ángel, *Tres Estudios de Criminología; El Código Penal Mexicano. La escuela positiva y su influencia en la Legislación Penal Mexicana. Los*

sustitutos de las Penas cortas de privación de la libertad, México, Cuadernos Criminalia, 1941.

Connaughton, Brian y Andrés Lira González (coords.) *Las fuentes eclesíásticas para la historia social de México*, México, UAM, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1996.

Connaughton, Brian F., “De la monarquía a la nación católica en la América española: Las disonancias de la fe”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de Investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, consultado en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia014.pdf> el 28 de septiembre.

_____, “La Iglesia y el Estado en México, 1821-1856”, en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Editorial Planeta-De Agostini, 2002.

Constitución Política de la República Mexicana de 1857, en el sitio virtual de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>, Consultado: 6 de abril de 2013.

Cosío Villegas, Daniel, *Historia moderna de México*, México, Hermes, 1957.

Cruz Barrera, Nydia, *Las ciencias del hombre en el México decimonónico. La expansión del confinamiento*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

Cultura liberal, México y España: 1860-1930, editores, Aurora Cano Andaluz, Manuel Suárez Cortina, Evelia Trejo, España, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Damboriena, Prudencio, *El protestantismo en América Latina*, Madrid, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales FERES, 1962.

Danés Rojas, Edgar, *Noticias del Edén: la Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, M. A. Porrúa, 2008.

Díaz Covarrubias, José, *La instrucción pública en México; estado que guardan la instrucción primaria, la secundaria y la profesional en la República. Progresos realizados, mejoras que deben introducirse*, México, Imprenta de Gobierno, 1875, p. 197, consultado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080019716/1080019716.html> el 12 de octubre de 2014.

- Diego Fernández, José, “La criminalidad en México”, en *El Foro*, año V, tomo II, núm. 30, 11 de agosto de 1877.
- Dobbelaere, Karel, *Secularización un concepto multi-dimensional*, trad. Eduardo Sota, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- Dublán, Manuel y José María Lozano (eds.) *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio, 1877-1890, V. XII.
- Escriche, Joaquín, *diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense. O sea resumen de las leyes, usos, prácticas y costumbres, como así mismo de las doctrinas de los jurisconsultos, dispuestos por orden alfabético de materias, con la explicación de los términos de derecho con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*, estudio introductorio de María del Refugio González, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.
- Escritos de prisión*, prólogo y selección de Carmen Corona, México, Subsecretaría de Protección Civil y de Prevención y Readaptación Social, 1993.
- Estadísticas sociales del porfiriato 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, 1956, Consultado el 28 de noviembre de 2013 en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas/porfi/ESPIV.pdf.
- Flores Flores, Graciela, “La configuración del individuo moderno a través de la institución penitenciaria: cárcel de Belem” Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2006.
- _____, “Cárcel, penitenciaría y reclusorios en dos momentos dentro del proyecto de prisiones en la Ciudad de México (siglos XIX y XX)”, en *Crimen y justicia en la historia de México. Nuevas miradas*, Salvador Cárdenas Gutiérrez y Elisa Speckman Guerra (coords.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2011.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2007.
- Frías, Heriberto, *La cárcel y el boulevard*, México, Grupo Editorial Planeta, CONACULTA, 2002.
- García Cubas, Antonio, “La Acordada y los presidiarios”, en *Criminalia*, México, Núm. 9, septiembre 1959.

- García Icazbalceta, Joaquín, *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital, su estado actual, noticia de sus fondos que desde luego necesitan y plan general de su arreglo presentado por José María Andrade*, México, Moderna Librería Religiosa, 1907.
- García Ramírez, Sergio, *El final de Lecumberri. Reflexiones sobre la prisión*, México, Editorial Porrúa, 1979.
- García Ramírez, Sergio, *Los personajes del cautiverio. Prisiones, prisioneros y custodios*, México, Editorial Porrúa, 2002.
- _____, *El artículo 18 constitucional: Prisión preventiva, sistema penitenciario, menores infractores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- _____, *El final de Lecumberri: reflexiones sobre la prisión*, México, Porrúa, 1979.
- García Ugarte, Marta Eugenia, “Anticlericalismo en México 1824-1891” en *El Anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo coords., México, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, 2008.
- _____, “Jerarquía católica y laicos durante la Revolución”, en *1810-1910-2010 Independencia y Revolución. Contribuciones en torno a su conmemoración*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2010.
- _____, *Poder político y religioso: México siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2010.
- González Ascencio, Gerardo, “Positivismos penal y reforma penitenciaria en los albores de la Revolución. Una aproximación a la obra de los doctores Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara” en *Alegatos*, México, núm. 75, mayo-agosto, 2010.
- González y González, Luis, “La escala social”, en *Historia Moderna de México. La República Restaurada*, México, Hermes, 1957.
- González Navarro, Moisés, *Historia moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, México, Hermes, 1957.
- González Schmal, Raúl, “La Constitución y el anticlericalismo educativo” en *El Anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo coords., México, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, 2008.

- Gortari Rabiela, Hira de, “La modernización de las ciudades: del porfiriato a la Revolución”, en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Editorial Planeta-De Agostini, 2002.
- _____, “¿Un Modelo de urbanización? La ciudad de México de finales del siglo XIX”, en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, Instituto Mora, Núm. 08, mayo – agosto, 1987.
- Guerrero, Julio, *La génesis del crimen en México. Ensayo de psiquiatría social*, México, Editorial Porrúa, 1977.
- Hernández López, Aarón, *Código Penal de 1871 (Código de Martínez de Castro)*, comentarios a la ley penal de 1871 por Aarón Hernández López, presentación Juan Luis González Alcántara y Carrancá, México, Porrúa, 2000.
- Historia judicial mexicana: criminalidad y delincuencia en México, 1840-1938*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009.
- Islas de González Mariscal, Olga, “La pena de muerte en México”, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/derechocomparado/131/inf/inf19.pdf>, consultado el 1 de febrero de 2014.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, trad. Juan Oliver Sánchez, México, Siglo XXI Editores, 1993.
- Lecumberri: un palacio lleno de historia*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1994.
- Lecumberri, Penitenciaría de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2000.
- Legislación federal complementaria del derecho civil mexicano*, Dir. y Estudio Preliminar de Jacinto Pallares, México, Tipografía Artística de Ramón F. Riveroll, 1897.
- “Ley de administración de justicia y orgánica de los tribunales del la nación, del distrito y territorios” en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1855LEJ.html>. consultado: 19 de junio de 2013.

“Ley sobre libertad de culto” en http://www.inehrm.gob.mx/pdf/documento_libertad1.pdf, consultado: 6 de octubre de 2013.

Lira, Andrés y Anne Staples, “Del desastre a la reconstrucción republicana, 1846-1876” en *Nueva Historia General de México*, Erik Velásquez García, et.al., México, El colegio de México, 2010.

Lorenzo Río, María Dolores, *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México 1877-1905*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio Mexiquense, 2011.

Lecumberri: un palacio lleno de historia, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1994.

Mac Gregor Campuzano, Javier, “Historiografía sobre criminalidad y sistema penitenciario”, en *Secuencia*, México, Núm. 22, enero-abril. 1992.

Macedo, Miguel, *Prontuario de cárceles. Colección de leyes, reglamentos y acuerdos relativos a las prisiones*, México, Políglota, 1880.

_____, “Los establecimientos penales” en *Criminalia*, México, núm. 7, julio, 1954.

Malo Camacho, Gustavo, *Historia de las cárceles en México*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979.

Martínez Baca, Francisco y Manuel Vergara, *Estudios de antropología criminal: memoria que por disposición del superior gobierno del estado de Puebla presentan, para concurrir a la Exposición Internacional de Chicago*, Puebla, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Benjamín Lara, 1892. [versión electrónica]

Mellado, Guillermo, “Belén por dentro y por fuera”, en *Criminalia*, México, Núm. 8, agosto, 1959.

Melossi Darío y Massimo Pavarini, *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, México, Siglo XXI editores, 2010.

Memoria de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, México, Imprenta de Francisco R. Blanco, 1877.

Morales, María Dolores, “La expansión de la ciudad de México en el siglo XIX: el caso de los fraccionamientos” en Alejandra Moreno Toscano (coord.) *Ciudad de México: ensayo de construcción de una historia*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional De Antropología e Historia, 1978.

- Mraz, John, "Ver y controlar: la fotografía carcelaria", en *La Jornada Semanal*, núm. 177, noviembre, 1992.
- Orozco y Berra, Manuel, "La vida en la Cárcel de la Acordada", en *Criminalia*, México, Núm. 9, septiembre 1959.
- Ortega, Penélope, "*El Abogado Cristiano Ilustrado y El Faro: la prensa protestante de la época ante el porfiriato*", Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2011.
- Otero, Mariano, *Obras del Lic. D. Mariano Otero*, Recop. selec. comentarios y estudios preliminares de Jesús Reyes Heróles, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- Padilla Arroyo, Antonio, *De Belén a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*, México, Archivo General de la Nación, 2001.
- _____, "De criminales a ciudadanos. La educación penitenciaria mexicana en el siglo XIX", en *Convergencia. Revista de Ciencias sociales*, año 3, núm. 8-9, 1995.
- _____, "Influencias ideológicas en el pensamiento penitenciario mexicano", en *Historia y Grafía*, núm. 17, 2001.
- _____, "Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México", en *Secuencia*, México, núm. 27, 1993.
- Patiño Reyes, Alberto, *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica*, en Biblioteca Jurídica Virtual, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, consultado el 19 de junio de 2013.
- Pérez Montfort, Ricardo (coord.) *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas durante el Porfiriato tardío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Plaza y Valdes, 1997.
- Picatto, Pablo, "La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas de la criminalidad", en *Historia Mexicana*, núm. 1, Vol. XVII, Núm. 1, julio-septiembre, 1997.
- _____, "Interpretación de la sexualidad en prisiones de la ciudad de México: una versión crítica de Roumagnac", en *Pobres, marginados y peligrosos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional del Comahue, 2003.
- Piña y Palacios, Francisco Javier, "Cárceles de México en 1875", en *Criminalia*, México, núm. 8, agosto 1959.

- Pi-Suñer, Antonia, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la iglesia católica”, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1996.
- Prieto Sanchís, Luis, *Ideas fundamentales de la Filosofía penal Ilustrada*, Lima, Palestra editores, 2007.
- El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West*, introducción y notas de Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpwn, trad. José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- Quintero, Josefina, “Penal de Santa Martha se pone de manteles largos; se casan 35 parejas” en *La Jornada*, 12 de marzo de 2014, <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/03/12/penal-de-santa-martha-se-viste-de-manteles-largos-se-casan-35-parejas-176.html>, Consultado el 17 de marzo de 2014.
- Ríos, Rosalina, “Ausencia y presencia de colegios jesuitas en la educación superior en México: San Ildefonso y San Gregorio (1800-1856), en https://www.academia.edu/6402779/_Ausencia_y_presencia_de_colegios_jesuitas_en_la_educacion_superior_en_Mexico_San_Ildefonso_y_San_Gregorio_1800-1856, consultado: 23 septiembre de 2014.
- Rivera Cambas, Manuel, “Estado de la Cárcel Nacional conocida como Cárcel de Belén en el año de 1882”, en *Criminalia*, México, núm. 8, agosto, 1959.
- Romero, José, “De la Penitenciaria y de la Cárcel de Ciudad (Belén) en 1910”, en *Criminalia*, México, núm. 8, agosto, 1959.
- Roumagnac, Carlos, *La estadística criminal en México*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1907.
- _____, *Los criminales en México: ensayo de psicología criminal*, México, El Fénix, 1904.
- _____, *Matadores de Mujeres. (Segunda parte de “Crímenes sexuales y pasionales”)*, México, librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1907.
- _____, “Mis recuerdos de Belem” en *El Nacional dominical*, México, 12 de marzo de 1933.
- Rubial, Antonio, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 18, no. 018, 1998.

- Serrano Álvarez, Pablo, “Dios, patria y libertad”, el lema del Partido Nacional Católico, a cien años” en *Expedientes Digitales INEHRM*, <http://www.inehrm.gob.mx/Portal/PtMain.php?pagina=exp-partido-catolico-nacional>, consultado: 5 de noviembre de 2013.
- Sierra, Justo, “‘La Libertad’ y el señor Vigil”, en *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*, introducción y nota Charles Hale, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Speckman Guerra, Elisa, *Crimen y castigo: legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia, Ciudad de Mexico, 1872-1910*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Historicos, UNAM, Instituto de Investigaciones Historicas, 2002.
- _____, “De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de México” en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, Pilar Gonzalvo y Verónica Zárate coords., México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.
- _____, “La identificación de criminales y los sistemas ideados por Alphonse Bertillon: discursos y prácticas (Ciudad de México 1895-1913)”, en *Historia y Grafía*, núm. 17, 2001.
- _____, “La refundición de los conventos de monjas. Un episodio en el proceso de aplicación de las leyes antieclesiásticas a las órdenes religiosas femeninas” en *Religión y sociedad*, Núm. 5, Enero-abril, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 1999.
- “Toda la vida litúrgica de la Iglesia gira en torno al Sacrificio Eucarístico y los sacramentos. Hay en la Iglesia siete sacramentos: Bautismo, Confirmación o Crismación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio” en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s1c1a2_sp.html, página oficial de la Santa Sede, consultado: 17 marzo de 2014.
- Tuñón, Julia comp. *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, Proyecto Interdisciplinarios de Estudios de la Mujer, 2008.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Alianza, 2008.
- Urías Horcasitas, Beatriz, “El determinismo biológico en México: del darwinismo social a la sociología criminal”, en *Revista mexicana de sociología*, vol. 4, Núm. 96, 1996.

- Velasco, Dinorah, “Combates por la educación: la Sociedad Católica de México, 1869-1877”, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras.
- Villegas, Gloria, “Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios”, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1996.