



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**  
**Centro de Estudios Sociológicos**

---

---

---

HACIA UN CONCEPTO DE LAICIDAD. EL PLANTEAMIENTO DE ESTADO  
LAICO Y LA RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO EN  
EL CONGRESO CONSTITUYENTE DE 1916

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

**LUIS JAVIER ROSALES CAMARILLO**

ASESORA: DRA. MARÍA ANGÉLICA CUÉLLAR VÁZQUEZ



Ciudad Universitaria, Agosto 2013.



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.

## INDICE

<b>Dedicatorias</b>	<b>3</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>4</b>
<b>Introducción</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1.- Contexto histórico en México en materia religiosa y de la relación Estado-Iglesia previo a la Constitución de 1917. De 1857 a 1916.</b>	
1.1. Los discursos liberales del siglo XIX previos a la Constitución de 1857.	12
1.2. La Constitución de 1857 en materia religiosa.	24
1.3. Las Leyes de Reforma y su elevación a rango constitucional.	31
<b>Capítulo 2.- El proyecto de Estado y su relación con la religión y las iglesias en el Congreso Constituyente de 1916 y la Constitución de 1917.</b>	
2.1. El “magonismo” como principal fuente ideológica.	44
2.2. Las dos fracciones del Congreso Constituyente de 1916: jacobinos y liberales moderados.	56
2.3. Las discusiones principales: los artículos 3°, 24° y 129° (130°)	
2.3.1. El artículo 3°	62
2.3.2. Los artículos 24 y 130.	100
2.4. Conclusiones: la libertad religiosa, la laicidad y el laicismo. A propósito del lugar de la religión para el Congreso Constituyente y la Constitución de 1917.	112
<b>Capítulo 3.- La Laicidad y la separación iglesias-estado con eje en la libertad religiosa: sostenes de una democracia.</b>	
3.1. Los fundamentos de la propuesta.	128
3.1.1. La libertad religiosa.	129
3.1.2. Las exigencias para la democracia y el espacio público. A propósito de la neutralidad y el relativismo.	143
3.1.3. Las convicciones religiosas y la democracia: entre lo público y lo privado. Entre la moral y el derecho.	160
<b>Conclusión.</b>	<b>190</b>
<b>Bibliografía.</b>	<b>198</b>

*Dedico esta tesis a mis padres Javier y Carmina, que siempre confiaron en mí, que siempre me apoyaron en materia y en corazón, que siempre estuvieron en cuerpo y alma, al filo del cañón con orgullo y esperanza en su hijo. Mi osadía fue sostenida en gran parte por ustedes, a quienes les debo las cosas más importantes de la vida. Su sacrificio es inconmensurable. Debería de hacer otra tesis de lo que son para mí.*

*A mis hermanos Mauricio y Luis Enrique, que me han acompañado siempre y que durante mis años de universitario pude comprender más la gracia de tenerlos como hermanos. Siempre me apoyaron y siempre creyeron en este loco que animado por un Deseo Grande abrió brechas también para ustedes. Sigamos juntos por las brechas llenas de vida que Dios nos va poniendo.*

*A mi abuela Margarita y a mi Tío Armando, quienes siempre creyeron y se sintieron orgullosos de mí, y sobre todo, con quienes pasé de cerca los grandes retos y hazañas de mis años de universitario que me hicieron un adulto: tribulaciones, distancias, aventuras al extranjero, sacrificios, carencias, el abuelo, la enfermedad, la alegría de los reencuentros y los milagros de los nacimientos. Abu y Tío, somos testigos de que Otro nos sostiene. Gracias de corazón por todo el apoyo que me brindaron.*

*A mis amigos de Comunión y Liberación, que son el rostro que late cada instante en mi corazón y son la espada de mi razón, y son mucho, mucho más. Todos ustedes me han donado la gracia de un Encuentro con el tesoro más grande que un ser humano pueda tener sobre la faz de la tierra. A ustedes les debo a que la Certeza se haya fundido en mi vida, a que mi vida entera se haga historia y a ser una persona de verdad, un adulto que mira la vida con esperanza y alegría. Me han guiado a reconocer al Misterio que siempre ha estado presente y que me ha llevado de la mano, y a quien por último dedico esta tesis:*

*A Cristo: Alfa y Omega, «Stat Crux dum volvitur orbis»*

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer en primera instancia a todos mis tutores y lectores que me apoyaron con este proyecto y que tuvieron la paciencia y el gran valor de la tolerancia para poder dialogar con lo que mi tesis proponía. Agradezco sinceramente a la Dra. María Angélica Cuellar Vázquez, por su aventurada decisión de dirigir mi tesis y de acompañarme a entrar valiente, osada y atrevidamente en los muchas veces espinosos temas religiosos. Igual de importante fue para mí el apoyo del Dr. Jorge Traslosheros por su siempre fiel guía, siempre sentí en él una mano amiga y fraterna fuera y dentro de la discusión académica. Don Jorge, eres un abridor de brechas y esta tesis es deudora de tu labor académica y humana. Asimismo quiero agradecer al Dr. Jorge Adame, pues siempre confió en mí, me propuso el tema de esta tesis y me dio la oportunidad de hacer el Servicio Social en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, con el cual pude acceder a gran parte de la bibliografía. Agradezco al Dr. Fernando Pliego por su total disposición a apoyar mi proyecto. También gratifico la gratuidad y disposición del Prof. Ivan García Garate, por las opiniones a mi trabajo. Además agradezco las agudas, sabias y concisas correcciones que la Dra. Margarita Moreno hizo a mi trabajo, pues fueron de decisiva ayuda para que esto terminara en buenas causas.

Durante mis años en la Facultad tuve excelentes profesores, personas a las que agradezco profundamente el haberme invitado a confrontarme con el mundo, con las ideas, y con mi entorno. El impacto que suscitaron en mí, muchas veces fruto de un disenso, siempre será una semilla que nutrirá mi naturaleza de pueblerino, pero a la vez de cosmopolita; sencilla y humilde, pero a la vez inquieta y reflexiva. En especial a la Dra. Gilda Waldman; Mtra. Claudia Bodek; Mtra. Mónica Guitián; Dr. Carlos Lozano; Lic. Armando Martínez; Dr. Sergio Ortiz Leroux; Dr. Jacobo Alaves; Dra. Reyna Carretero; Dr. José Gandarilla; Dra. Rossana Cassigoli; Dr. Carlos Imaz; Dra. Blanca Solares. También agradezco a Elia Elizalde, quien fue por varios años mi profesora de italiano, un idioma que amo como si fuera mío y que es parte de la vida y del camino que recorro.

Agradezco también a las autoridades de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales que siempre hicieron su trabajo correctamente y que posibilitaron, desde su trinchera, a que mis años en la UNAM transcurrieran de forma placentera.

También quisiera dedicarle un muy digno espacio a todos los trabajadores de la Biblioteca Central de la UNAM, de la Biblioteca “Samuel Ramos” de la FFyL, de la Biblioteca “Jorge Carpizo” del IIJ – UNAM, de la Biblioteca de la Facultad de Derecho, y por supuesto de la Biblioteca de mi Facultad, pues gracias a su labor pude trabajar cómoda y adecuadamente durante muchos meses.

Finalmente agradezco a mi Alma Mater, mi casa de estudios, mi hogar, el espacio donde aprendí muchísimas cosas trascendentales para mi vida, y que me educó para muchas otras. Gracias por tu diversidad, gracias por tu seriedad, gracias por la grandeza y pasión que desvelan su rostro en personas comprometidas con la vida, en personas que aman lo que hacen, gracias por albergar al mundo en tan pocas hectáreas llenas de jardines hermosos. Serás mi casa para siempre, mi Universidad Nacional Autónoma de México. Mi casa.

*«Conocemos en la medida en que amamos»*

San Agustín

*«Para poder conocer es necesaria una posición de apertura, es decir de amor.*

*Sin amor no se conoce.»*

Luigi Giussani

*«Sólo cuando me doy cuenta de que Tú estás,  
vuelvo a escuchar mi voz como un eco y renazco como el tiempo en el recuerdo»*

Adriana Mascagni

*«Estos años son el pasado del cielo; estos años son cierta agilidad*

*con que el sol te dibuja en el porvenir,*

*son la verdad o el fin, son Dios.*

*Quedamos los que puedan sonreír*

*en medio de la muerte, en plena luz... en plena luz.»*

Silvio Rodríguez

## ***Introducción.***

La idea de hacer una tesis que intentara abordar lo que se llamará aquí “el problema religioso” en México surgió por el mismo estudio de la licenciatura en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pues con el paso de las materias y de los profesores, la religión y su relación con la política en la historia de nuestro país casi siempre fue un común denominador lleno de discrepancias y de disenso. Poco a poco empecé a tomarme en serio el tópico y así intuí que el problema en esta tesis abordado es algo serio, es un problema no sólo de reconstrucción histórica ni con alcances en los límites de cualquier interpretación sociológica o política. Es un problema que desde muchas aristas tiene consecuencias prácticas en la vida social de México y en la vida cotidiana de las personas. Es para nada un problema al que no le bastan las mil y un interpretaciones que se le han hecho y las pasiones que a lo largo de los siglos de nuestra historia ha suscitado.

El problema religioso en México es un problema que trastoca la realidad de los individuos y después de las instituciones. No es meramente un problema político. Aunque al final, podría aventurarme a decir que es una de las heridas más grandes que tiene nuestro país y que aún no ha sanado. Y es que no hay mexicano que no tenga una opinión al respecto, no hay mexicano que no sienta temor al atreverse a opinar sobre religión y política. Bien dice el dicho que “de religión y política mejor ni hablamos”. Pues mi intención, aunque sea un irónico intento, será abordar el tema a fondo. ¿De dónde surgieron las discrepancias de tan gran magnitud? ¿Es válido culpar a alguien? ¿Vale la pena leer nuestra historia como una tragicomedia, con sus respectivos protagonistas y villanos?

La primera parte de mi tesis trata de entender cómo se abrió la herida, y me atrevo a decir que la herida fue fruto de nuestro nacimiento, fue uno de los dolores de parto. Pagamos caro el precio de ser una nación independiente y moderna. La relación entre la Iglesia católica –en gran parte de nuestra historia sinónimo de

religiosidad- y el Estado en México, es decir, sus instituciones, leyes, formas de gobierno, autoridades y mecanismos políticos ha existido desde la época virreinal, muchas veces homologándose hasta la confusión. No había separación de funciones ni poderes tal y como hoy la conocemos, la pluralidad de pensamiento era de cierto modo impensable, y por lo tanto, no había lugar para la tolerancia de otra religiosidad y de otro pensamiento que no fuera el católico-romano. En aquel entonces no había mucha discusión al respecto, pues todos comulgaban con mayor o menor fervor y entusiasmo con la doctrina y moral cristianas tuteladas por la Iglesia Católica.

Por lo tanto, difícil y traumática fue la irrupción del pensamiento liberal y secular en la vida política en México, que tendría su apogeo y culmen ya entrado el siglo XIX. La gran mayoría de quienes lo defendían venían de aquel mundo unívoco católico, por lo que, a lo que pudo parecer una discusión pública sobre el modelo de nación moderna al que México debería de adecuarse, también significó una lucha al interior del pensamiento católico del momento, eran nuevas tesis, estaba en tela de juicio por primera vez el papel público-político de la institución o si debería de tener uno, los beneficios y fueros que el poder político le otorgaba a la Iglesia por ser la portadora de los valores sociales y morales de la nación, el cómo la Iglesia iba a responder y a defender sus tesis delante de la irrupción del liberalismo, el protestantismo y las filosofías inmanentistas, cómo debería de reaccionar la Iglesia a la crítica mirada sistemática de gran parte del poder y de los hombres de pensamiento, quienes a su vez seguían siendo hijos suyos, bautizados y creyentes en la Santa Iglesia.

Sin lugar a dudas el siglo XIX fue de tiempos traumáticos, de duda y discernimiento existencial, era el choque de dos mundos, de la tradición y de la modernidad, y los hombres tenían que tomar partida por una o por otra por primera vez en la historia de este país. Quizá sólo así se puedan entender la diversidad de soluciones que hasta la fecha se han dado a la problemática cuestión del papel que debería jugar la religión católica y su Iglesia en el nuevo

México liberal y moderno. La pugna que hubo entre dos católicos como Lucas Alamán y José María Luis Mora es ejemplo de esto. En el trabajo que raya en lo hagiográfico que Justo Sierra hace de don Benito Juárez, deja muy claro el contexto en el que el problema religioso comenzó a plantearse:

*“...el primer papel social lo tenía el obispo o el jefe del clero; los canónigos eran sus lugartenientes; por donde quiera extendían la mancha negra de sus caudas, cubriéndolo todo, indulgentes para todo, para las corruptelas, para los abusos, para el pecado (...) Las casas trascendían a incienso, si no a salubridad moral; los hogares eran adoratorios de imágenes, los frailes dominicos oficiaban por todas partes. Perpetuas fiestas de iglesia, resignación de todos a ganar poco (...) ¿A qué salir de este estado? ¿Algo de esto alcanzaba a Juárez? Acaso no; pegado a sus librillos de clase, a su aritmética, a su gramática, a su Ripalda, no sabía, no podía levantar los ojos sino para ver el rostro exangüe y angustiado de Jesús Nazareno que todos los días iba y venía al ritmo monótono de los vía crucis mecánicamente repetidos, desde la casa de su maestro y protector Salanueva, siempre vestido del sayal pardo de los carmelitas, hasta la iglesia de enfrente; de allí salían con frecuencia rumor de cantos, perfumes de flores, ráfagas de incienso”.*<sup>1</sup>

Era un mundo que debía pertenecer al pasado en la historia de México. Eso no era la modernidad, ni mucho menos lo más conveniente en ningún término. Así que después de una vasta serie de fraticidas sucesos frutos de tal pugna, se instauró en México la modernidad llevando el proyecto liberal como bandera y estandarte. Cabe ahora decir que fuertes lastres producto de tales luchas quedarían marcados en las leyes y en el discurso político hasta nuestros días: un liberalismo negativo, que privaba libertades a los enemigos al consagrar las propias, un liberalismo que nunca dejó claro el sustento de sus propuestas, pues inmediatamente después de la Revolución Mexicana, la voz vencedora se alzó y tomó el poder y volvió a interpretar el liberalismo a su manera. Poco espacio había para lo que no era oficial, para la ideología—el nacionalismo—, ni para la emergente economía que sólo podía estar en manos de mexicanos, ni para otros poderes y

---

<sup>1</sup> Justo Sierra, *Juárez: su obra y su tiempo*. Edición conmemorativa anotada por Arturo Arnaíz y Freg. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2006. Pp. 41-42.

voces que recorrían México como fantasmas, como el pensamiento católico y la siempre apedreada –aunque a veces no débil- Iglesia Católica. No había otro proyecto de nación y estaba prohibido buscarlo, pues quien lo hiciera era un traidor a la patria, era un traidor de la Revolución. Por lo que el liberalismo, ya entrado el siglo XX fungió como policía secreta, instaurando un régimen de tal magnitud que sólo quienes comulgaban con algunos dirigentes políticos podían disfrutar de tales libertades, y después, desgraciadamente, de riquezas. El liberalismo interpretado por un puñado de revolucionarios en México poco a poco dio paso a un autoritarismo estatal, se autoproclamó como la voz unívoca y rectora capaz de erigirse sobre la faz de esta tierra entre el río Bravo y los ríos Usumacinta y Suchiate. Este problema a fondo es abordado en el segundo capítulo de la tesis.

Con el paso de los años nadie pudo soportar el artificio malformado fruto de una sana y necesaria Revolución Mexicana, pues la larga cadena de vergonzosos sucesos políticos y económicos y la progresiva pérdida de virtudes de los hijos de aquella clase política que tristemente los mexicanos pudieron presenciar con las manos y los pies atados por aquel mismo sistema dieron paso a la irrupción de una sociedad civil plural en un proceso que hasta hoy día a día se reconfigura, buscando espacios de propuesta que ayuden a nutrir la parálitica y enana democracia que actualmente existe en México.

Una de esas voces, y que es fruto de tal irrupción es la que busca espacios críticos que intentan revisar de nuevo tópicos tan dolorosos y cargados de disenso como aquel relacionado a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado. Un “problema nacional” que parece ser aún no se resuelve. Afortunadamente hoy por hoy existen parámetros de legalidad en los cuales quien quiera puede revisar y criticar tales relaciones, y proponer, por qué no, marcos nuevos de convivencia.

En esta dirección se encuentra esta tesis, que remarca el hecho de que el problema religioso, primero que nada, no se puede reducir a un replanteamiento

del ordenamiento jurídico y legal entre tales instituciones, y que de manera más importante, es un “problema” que urge resolver por el bien de nuestra democracia y de nuestras libertades, buscando el consenso más que el disenso. Ya no es justo por lo tanto, estar empeñados en señalar al enemigo o al amigo, al poderoso o al abusador, pues la historia misma está pagando y pagará por el actuar de cada institución. Esto es evidente por ejemplo en el progresivo desencantamiento y pérdida de confianza en toda institución política: partidos políticos, elecciones, gobernantes y legisladores, cuerpos policiacos e instituciones que aplican la ley pierden gradualmente sentido, confianza, representación y legitimidad. Asimismo tal desencantamiento y pérdida de confianza atañe también a la Iglesia Católica, que pierde día con día fieles y espacios de representación y de poder en detrimento de otras religiones y de otras ideologías.

El rumbo de nuestro país va por las sendas de la democracia, sustentada en el respeto, tutela y reconocimiento de los derechos humanos. Toda persona, todo ciudadano tiene una dignidad, de la cual emana el hecho, en el plano político y social, de que debe ser tratado de forma igualitaria por los aparatos de gobierno y por las leyes, es decir que todo ciudadano tiene los derechos y obligaciones que cualquier otro, además que las mismas oportunidades y condiciones para ejercer tales y para ser penado o castigado.

Asimismo, todo ciudadano debe tener las mismas oportunidades para construir la soberanía, para participar, sostenido por sus convicciones, en la construcción de la vida pública y social del país. En este sentido la propuesta que homologa el anhelo democrático delante del “problema religioso” en nuestro país recae a juicio del autor de esta tesis en la llamada “libertad religiosa”, pues, como el capítulo tercero del trabajo profundizará, tal derecho humano viene a ser un “sustento para la democracia”, pues las exigencias que del respeto y tutela a tal derecho emanan pueden ser también planteadas como una solución –sin ser una receta- a los conflictos no exentos de discriminaciones, atentados y abusos que ha habido al

momento de plantearse en México el lugar que deben tener las convicciones religiosas y los ciudadanos que las sostienen en la vida pública.

## **Capítulo 1. Contexto histórico en México en materia religiosa y de la relación Estado – Iglesia previo a la Constitución de 1917. De 1857 a 1916.**

### **1.1. Los discursos liberales del siglo XIX previos a la Constitución de 1857.**

En México durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia Católica era la única institución organizada que existía en medio de la anarquía que se vivía en el país y de la bancarrota del erario: “constituía una institución rica dentro de un Estado pobre”.<sup>2</sup>

Así, la urgencia por construir un Estado soberano y cimentar las bases de una identidad nacional en los albores del México independiente fue la gran tarea de los primeros grupos liberales. Como menciona García Ugarte, desde el surgimiento de México como nación independiente

*“fue claro que para insertarse en la modernidad occidental era preciso constituir la libertad individual, entendida según Norberto Bobbio, como la emancipación de los vínculos que la tradición, la costumbre, las autoridades sacras y profanas han impuesto a los individuos a lo largo de los siglos.”<sup>3</sup>*

Esta tarea fue una de los estandartes principales en la lucha política de todo liberal mexicano. Como punto de partida tomaremos la así llamada “primera reforma liberal”, llevada a cabo de 1833 a 1834, la cual “sentó las bases para modernizar a México, crear un Estado nacional y abrir un espacio para construir las libertades civiles que disfrutamos hoy”.<sup>4</sup> Y en las que también se buscaba “arrebatar los privilegios y las riquezas del clero”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Patricia Galeana, “El liberalismo, la Iglesia y el Estado nacional”, en Revista *Estudios Políticos*. “Historia y Actualidad en las Relaciones Iglesia-Estado en México.” Vol. 4. P. 11.

<sup>3</sup> Marta Eugenia García Ugarte, “Liberalismo y secularización: impacto de la primera reforma liberal”, en Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. Siglo XXI. México. 2010. P. 61.

<sup>4</sup> Ídem. P. 62.

<sup>5</sup> Gregorio de la Fuente Monge, “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, en Revista *Ayer*. Núm. 27. 1997. España. P. 39.

Dichas reformas cabe aclarar que no fueron más que un intento frustrado, lideradas y propuestas por Valentín Gómez Farías, presidente de la República en funciones en aquel periodo dada la renuncia de Antonio López de Santa Anna en 1833. Pero, aunque como bien menciona Fernández Ruiz, “aun cuando fallidas, sirvieron (las reformas) para despertar la conciencia nacional acerca de los derechos de los mexicanos y de la necesidad de secularizar al Estado y a la sociedad”.<sup>6</sup> En esto radica la importancia de este proyecto, ya que como veremos más adelante, resumen la primera expresión social y jurídica de la necesidad de separar los asuntos de la Iglesia y el Estado y de que la religión católica deje de ser la religión de Estado.

En síntesis, la obra reformadora de Gómez Farías de 1833 se puede resumir en los siguientes puntos que resalto por el hecho de que se convertirían en punto de discusión de todo el siglo XIX y algunos llegarían a debatirse incluso en el Congreso Constituyente de 1916:

- La Ley que canceló la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos, y derogó las leyes que otorgaban competencia al clero para conocer de asuntos del estado civil de las personas a través de los registros parroquiales.
- La cancelación al monopolio educativo de la Real y Pontificia Universidad de México, principal reducto educacional del clero.
- La Circular para reconvenir a las autoridades eclesiásticas, a efecto de que dejaran de predicar en los púlpitos sobre temas políticos.
- La Ley que canceló la obligación civil de pagar el diezmo eclesiástico.<sup>7</sup>

La radicalidad de tales propuestas se debe, como Torales Pacheco hace entender, a que

*“en la mentalidad de los novohispanos, la separación entre la Iglesia y el Estado no era concebible; en las posteriores acciones del Estado en esta materia*

---

<sup>6</sup> Jorge Fernández Ruiz, “La Ley del Registro Civil”, en Patricia Galeana, *op. cit.* p. 230.

<sup>7</sup> Ídem. Pp. 231-232.

*podemos reconocer un tránsito hacia la secularización que tuvieron como efecto la disminución de la fortaleza de la Iglesia Católica.”<sup>8</sup>*

Como señala García Ugarte, en las primeras décadas post-independentistas y en las que enmarcamos el intento de reforma liberal de Gómez Farías, los reformistas republicanos, federalistas y liberales, quienes eran la minoría, pronto descubrieron que la fuerza y la firmeza del pensamiento conservador provenía del sector eclesiástico, y por lo tanto

*“para lograr un cambio de mentalidad, era preciso restarle poder político, social y económico a la Iglesia. Por esa razón, cuando las fuerzas políticas definidas y articuladas como liberales asumieron el control del Estado en 1833 formularon el primer programa liberal que afectaba los bienes de la Iglesia, limitaba su influencia tanto en la vida social como en la política y reforzaba la soberanía y potestad del Estado en la vida nacional”.*<sup>9</sup>

Con la intención de entender mejor el *leitmotiv* de las propuestas de Gómez Farías y su trascendencia vale la pena hacer un repaso a los órdenes jurídicos previos, ya que como menciona Galeana,

*“Durante trescientos años de coloniaje se arraigó una cultura excluyente y dogmática. La primera generación de liberales mexicanos planteó la Independencia de España, pero conservó la intolerancia religiosa. Todas las constituciones que elaboraron los mexicanos desde la de 1814, en plena insurgencia, así como la carta otorgada o el Estatuto Provisional del primer Imperio, los Sentimientos de la Nación de Morelos, hasta la constitución federalista*

---

<sup>8</sup> María Cristina Torales Pacheco, “Ilustración y Secularización en México”, en Galeana, Patricia, *op. cit.* pp. 52-53.

<sup>9</sup> Marta Eugenia García Ugarte, *Liberalismo e Iglesia Católica en México: 1824-1855*. IMDOSOC. México. 1999. P. 10.

*de 1824 y su reforma en 1847 y las dos centralistas de 1836 y 1843 establecieron al catolicismo como religión única, sin tolerancia de ninguna otra*.<sup>10</sup>

Todas las leyes previas a la conquista liberal del poder que se llevaría a cabo a mediados del siglo XIX encabezada por Benito Juárez, otorgaban al Estado el deber de tutelar la fe católica del pueblo, e instauraban un régimen de intolerancia con cualquier otra religión que no fuera la católica.<sup>11</sup> La lucha del ideario liberal en el plano político viene justificada entonces por dos fuentes: la primera en el plano económico, ya que la Iglesia era propietaria de la tercera parte de la tierra cultivable del país mientras que la economía nacional se encontraba en bancarrota después de once años de guerra insurgente, por lo que “había que sacar al erario de la bancarrota y fortalecer al estado mexicano”.<sup>12</sup> La segunda fuente sería la política: El gran “estado dentro del estado” tenía la organización de la que carecía el estado nacional mexicano en proceso de formación, y que además de ser el agente que prohibía la libertad en términos ideológicos, de prensa, de culto y religión, esta institución estaba amparada bajo el poder constitucional, tenía además el monopolio religioso y también el educativo y por lo tanto el de las conciencias.

Y puesto que la Iglesia católica es una organización política cuya cabeza está fuera del territorio mexicano, en el Vaticano, para la óptica liberal de Galeana el estado mexicano por lo tanto no era soberano, ni existía un Estado de derecho debido a la desorganización social existente y porque las corporaciones eclesiástica y militar subsistieron durante esos años con más fuerza de la que tuvieron en tiempos coloniales.<sup>13</sup> En palabras de Pérez Rayón,

---

<sup>10</sup> Patricia Galeana, “La construcción del Estado Laico Mexicano”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010. Tomo I*. UNAM. México. 2012. p. 3.

<sup>11</sup> Gregorio de la Fuente Monge, *op. cit.* p. 44.

<sup>12</sup> Patricia Galeana, *op. cit.* pp. 3-4.

<sup>13</sup> Patricia Galeana, “Clericalismo y soberanía”, en Galeana, Patricia (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación. México, 1999. P. 102.

*“la debilidad económica y política del Estado mexicano después de la independencia contrastaba con la imagen de una Iglesia rica y poderosa. Si bien debilitada de la contienda independentista, no dejaba de contar con un patrimonio económico y recursos abundantes (diezmos, obvenciones parroquiales, donaciones y herencias), el control de información sobre la población (nacimientos, matrimonios y defunciones), el dominio casi completo de la educación y el manejo de la asistencia social (hospitales, asilos, orfanatorios).<sup>14</sup>*

Dado tal contexto histórico, las luchas por la formación del Estado mexicano se debatieron entre el liberalismo y el conservadurismo. De 1821 a 1867 se desarrollaron una lucha entre las ideas ilustradas nacionalistas, seculares, estatizadoras, progresistas, y la ideología conservadora, religiosa providencialista, corporativista y organicista. Surge así la dicotomía monarquía-república, la disyuntiva entre la tradición y la modernidad.<sup>15</sup> Es en el ánimo de estos conflictos cuando la ideología del liberalismo despliega un resentimiento que dio pie a que se preparara una fuerte reacción anticlerical (muchas veces expresada íntegramente en el marco jurídico) y a que la crítica a la colonia se convirtiera en crítica al clero, identificándolo con el régimen despótico virreinal.<sup>16</sup> Como Galeana señala, “los enfrentamientos posteriores en la lucha Iglesia-Estado incrementaron esta reacción anticlerical”, prácticamente hasta nuestros días.<sup>17</sup> No obstante, Pérez Rayón señala que a pesar de esta lucha ideológica, todos anhelaban la modernización y el progreso, pero

*“mientras unos los querían apoyados en la fuerza de la Iglesia y sus capacidades de integración, otros vieron el poder eclesiástico como el principal obstáculo para la construcción del nuevo Estado nacional y la modernización de la sociedad”.<sup>18</sup>*

---

<sup>14</sup> Nora Pérez Rayón, “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”, en *Revista Sociológica*. Mayo-Agosto 2004. Año 19, Núm. 55. Universidad Autónoma Metropolitana. México. P. 119.

<sup>15</sup> Patricia Galeana, “El liberalismo, la Iglesia y el Estado nacional”, *op. cit.* p. 11.

<sup>16</sup> Para profundizar sobre surgimiento y la evolución del pensamiento liberal en México, véase Brian Connaughton, Illades, Carlos y Pérez Toledo, Sonia (coord.). *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*. El Colegio de Michoacán. México. 1998. 447 págs.

<sup>17</sup> Galeana, Patricia, *op. cit.*.

<sup>18</sup> Pérez Rayón, *op. cit.* p. 119.

El intento de reforma liberal no dejó los ánimos fríos, y fue el Dr. José María Luis Mora uno de los pensadores liberales que en el plano intelectual desarrollaría con más profundidad las razones y argumentos en cuanto a la secularización de la sociedad, la separación de la Iglesia y el Estado y la consolidación de las libertades. Tan importante es su pensamiento, que llegará a permearse y a unificar toda la ideología liberal decimonónica encarnada en la Constitución de 1857 y en las llamadas “Leyes de Reforma”.<sup>19</sup> Al periodo posterior a tal intento la historiografía le ha llamado “el segundo movimiento liberal” o “la segunda generación liberal”, la cual Galeana afirma que “tenía como proyecto principal el convertir a la Iglesia en un órgano del Estado”.<sup>20</sup> Por lo que Mora, en un primer momento, bajo el contexto económico antes mencionado planeó secularizar las propiedades de la Iglesia para capitalizar la economía. Aunque en el plano político-ideológico, esta segunda generación de liberales no se haya planteado el establecimiento de un Estado laico ni la tolerancia religiosa ni consideraron necesaria la libertad de cultos, esto para Galeana, porque todos eran católicos. En cambio consideraron que la libertad esencial era la de prensa, encargada de cuidar a todas las demás libertades. Todavía para este momento el Estado seguía siendo confesional, es decir, que tutelaba y velaba por los asuntos de la Iglesia Católica.<sup>21</sup>

Una de las discusiones principales de Mora era sobre el papel que debía tener la Iglesia en la sociedad, cuál debería de ser su campo de acción. Así, argumentaba que “debía pertenecer al mundo espiritual, dejando en manos de civiles el poder temporal”,<sup>22</sup> es decir, su proyecto pretendía limitar la participación de la Iglesia y

---

<sup>19</sup> Para profundizar en la influencia del pensamiento de Mora en el discurso liberal decimonónico véase la ya clásica obra de Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. Siglo XXI. México. 1972; Guadalupe Jiménez Codinach, *México: los proyectos de una nación, 1821-1888*. Fomento Cultural Banamex. México, 2001; y Margarita Moreno-Bonett, “José María Luis Mora: los fundamentos históricos de la nación moderna”, en Revista *Tempus*. Núm. 4. Marzo 1996. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México. Pp. 79-102.

<sup>20</sup> Patricia Galeana, “La construcción del Estado laico mexicano”, *op. cit.* p. 4.

<sup>21</sup> Ídem. Pp. 4-5.

<sup>22</sup> Joaquín Santana Vela y Moreno-Bonett Margarita, “Reforma y Constitución: motor del proceso histórico-jurídico y de la secularización del México decimonónico”, en Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad... op. cit.* p. 157.

sus representantes en la economía y el gobierno del naciente Estado. En el plano económico, dada la herencia virreinal de una propiedad corporativa y comunal aún existente en el siglo XIX, Mora también propuso rediseñar el sistema de propiedad para acabar con las tierras de “manos muertas”, ya que las vastas posesiones del clero impedían que se acrecentara el número de propietarios, la cual era una exigencia constitucional para consolidar la figura del ciudadano con plenos derechos, en concordancia con la visión liberal de la economía, basada en la propiedad privada individual como motor del desarrollo.<sup>23</sup> De la mano de la nota que Santana Vela y Moreno-Bonett hacen, estas dos ideas van a estar presentes y encontradas en todo ese siglo y se resolverán, entre otras discusiones, con las llamadas Leyes de Reforma.<sup>24</sup> A este punto puntualiza Pérez Rayón aludiendo que el ideario liberal en materia religiosa se expresó en el impulso y la defensa de un nuevo marco jurídico que redujo el poder económico y político de la Iglesia católica:

*“La desamortización y nacionalización de los bienes del clero, la separación Iglesia-Estado, la libertad de conciencia y de cultos, el registro civil, la secularización de cementerios y hospitales, la privatización de las expresiones de culto fueron los resultados”.*<sup>25</sup>

A juicio de Alan Knight, el liberalismo –por él nombrado *institucional*-, defendido por Mora era el discurso que pretendía suprimir todo el aparato colonial que no permitía el progreso del país: los fueros eclesiásticos y militares, en especial, comprometían la igualdad legal, y las tierras que poseían la Iglesia y las comunidades eran obstáculo para la propiedad privada y detrimento del progreso económico.<sup>26</sup> Como mencionamos anteriormente que el pensamiento de Mora marcaría el ideario de las posteriores *Leyes de Reforma*, vemos como específicamente la Ley Juárez de 1855 y la Ley Lerdo en 1856 terminaron con los

---

<sup>23</sup> Ídem. Pp. 157-158.

<sup>24</sup> Ídem.

<sup>25</sup> Pérez Rayón, *op. cit.* p. 119.

<sup>26</sup> Alan Knight, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, en Revista *Historia Mexicana*. Vol. XXXV. Julio-Septiembre, Núm. 1. 1985. El Colegio de México. P. 60.

privilegios legales de los clérigos y declararon ilegales las propiedades eclesiásticas y comunales, respectivamente.<sup>27</sup> Para de la Fuente, estas leyes deseaban despojar a la Iglesia de sus riquezas, pero sin hacerla depender del Estado.<sup>28</sup>

El siguiente punto de inflexión importante fue el triunfo de la Revolución de Ayutla encabezada por Juan Álvarez, proclamada en 1854, con la que se dio fin a la dictadura del general Santa Anna en 1855 y que permitió el acceso de los liberales al poder. Éstos realizaron decisivas reformas políticas, entre ellas las relativas al clero, aunque para culminar los cambios necesitaron formar un nuevo ejército, ganar a la coalición conservadora en una guerra civil, luchar contra un ejército francés que era superior y vencer al emperador Maximiliano.<sup>29</sup> Y es que mientras los primeros reformadores de 1833 pidieron y plantearon lo que antes hemos ya mencionado, la segunda generación llevaría a cabo una reforma más radical,

*“decretando la separación Iglesia-Estado en el orden civil, la absoluta secularización de la sociedad, haciendo que el nacimiento, el matrimonio y la muerte quedaran sustraídos de la jurisdicción eclesiástica y, por último, pretendieron dar un golpe moral al clero atacando directamente su poder económico, mediante la nacionalización de bienes eclesiásticos.”<sup>30</sup>*

La idea de la separación entre la Iglesia y el Estado por el motivo de las funciones, tal y como la había planteado Mora, se llevó a su concreción con las leyes que esta segunda generación plantearía, ya que desde aquel entonces hasta nuestros días ya no se habla de una Iglesia sujeta al Estado ni a través de un Patronato, ni de Concordatos. La solución estaba en la separación completa de los dos órdenes, sin que ninguno de los dos interfiriera en el otro, puesto que su

---

<sup>27</sup> Ídem.

<sup>28</sup> Gregorio de la Fuente Monge, *op. cit.* p. 46.

<sup>29</sup> Ídem. P. 45.

<sup>30</sup> Lourdes Jiménez Codinach de Padierna, “La reivindicación de los derechos del Estado laico”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* p. 333.

naturaleza era diferente.<sup>31</sup> Aunque vale la pena señalar que en durante el siglo XIX la Iglesia como institución social permaneció sujeta al Estado como todas las demás instituciones civiles hasta la Constitución de 1917, que desconoció todo reconocimiento jurídico a tal institución eclesiástica.

Aquí se puede abrir una línea discusión de suma importancia que retomaré en un posterior capítulo: ¿Cuál debería ser el lugar de la religión en un Estado moderno y laico? ¿Es el “envío” de la religión al mundo privado un objetivo necesario para la secularización de una sociedad? Para el liberalismo decimonónico la Iglesia debía de ser *angelista*, *espiritualista* y privada. Proyecto conocido, como esbozaremos en un capítulo posterior, como *laicismo*. De hecho es interesante rescatar las razones que movían a Mora a separar funcionalmente la Iglesia y el Estado. Como católico, Mora entendía que al quitarle los bienes terrenales a la institución se le hacía un favor al acercarla más al Evangelio y a su finalidad, ya que la posesión y acumulación de bienes y riquezas había traído a México “la ruina de los principios religiosos”.<sup>32</sup> Como García Ugarte menciona, según Mora,

*“la religión y el culto eran necesarios para sostener la moral pública y un pueblo civilizado. La religión debería ser amada y no rechazada por la superstición, la ambición y codicia de los ministros. De ahí que se le hacía un bien a la Iglesia al separarla de esas malas influencias. (...) Como los bienes de la Iglesia eran temporales, tenían un origen civil y deberían estar sometidos a la autoridad civil. (...) Mora probaba que la Iglesia podía subsistir, como lo había hecho durante tres siglos antes de la conversión de Constantino, sin la posesión de los bienes temporales. La Iglesia podía perder todo lo que había adquirido como sociedad política, y conservar su naturaleza esencial, como cuerpo místico. Con gran*

---

<sup>31</sup> Ídem. Nota: la idea de que las naturalezas del Estado y de la Iglesia son distintas traerán como consecuencia durante todo el siglo XX una lucha por el espacio público y por la presencia pública de la Iglesia en el marco jurídico. El diario de los debates del Congreso Constituyente de 1916 nos ayudará a entender las posturas de quienes consideraban el espacio público como monopolio de lo estatal y civil y de quienes, llamados “conservadores” ya comenzaban a proponer un espacio público plural. Proyecto que no prosperó hasta las reformas en los tiempos de Carlos Salinas de Gortari.

<sup>32</sup> José María Luis Mora, *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión. Su autor, un ciudadano de Zacatecas*, impresa de orden y a costa del H. Congreso de Zacatecas, Reimpreso en 1957. México, pp. 6-7.

*claridad separaba la Iglesia del Estado y señalaba que ninguna de las dos instancias podía interferir en los asuntos de la otra*".<sup>33</sup>

Por virtud de la filiación política e ideológica de sus promotores, el Plan de Ayutla pretendía -para Codinach-, restituir al poder liberal que habría de gobernar con la ideología de la ilustración, la soberanía y la libertad, dentro de lo cual los principios de la reforma religiosa concebida por el Dr. Mora serían objetivos básicos y fundamentales.<sup>34</sup> Los objetivos a seguir del Plan, como veremos, se llevarían a cabo uno por uno a través de las llamadas Leyes de Reforma. Según el Diario Oficial de la Federación del 18 de abril de 1854, tales objetivos eran: Libertad Civil plena, esto es, con libertad de cultos; Ampliación del fuero común y limitación de los privilegios; Ningún participio del clero en los negocios políticos; Secularización de todos los actos del estado civil y prohibición de la intervención eclesiástica en ellos, sin previo visto bueno de la autoridad civil; Nacionalización de los bienes de la Iglesia y sostenimiento del culto y sus ministros por el estado; Gratuidad de la asistencia del párroco a los matrimonios, bautizos y entierros; Ley agraria para la división y adquisición de la propiedad.<sup>35</sup> En una lectura rápida a estos siete puntos podemos observar cómo seis de ellos eran una reiteración y continuidad del plan de reforma del Dr. Mora, que dieron sustento a la Reforma. Linealmente era un proceso continuo que buscaba la total y permanente secularización del Estado y de la sociedad mexicana, así como el desmantelamiento del poder y privilegios temporales de la Iglesia que ponían en riesgo el poder público del estado mexicano.<sup>36</sup>

En otras palabras, el conjunto de propuestas liberales buscaba delimitar las funciones sociales que tenía la Iglesia en ese momento, el Estado quería asumir el

---

<sup>33</sup> Marta Eugenia García Ugarte, "Liberalismo y secularización: impacto de la primera reforma liberal", *op. cit.* pp. 72-74.

<sup>34</sup> Lourdes Jiménez Codinach de Padierna, *op. cit.* p. 341.

<sup>35</sup> Ídem. Tomado de José Bravo Ugarte, *Historia de México*. t. III, "México I. Independencia, Caracterización Política e Integración Social", 3ª edición revisada, México, Jus, 1962. Pp. 219-220; véase además Felipe Tena Ramírez, *Leyes Fundamentales de México*. Editorial Porrúa. México. 1978. p. 491.

<sup>36</sup> Ídem. Pp. 336-337.

papel que la Iglesia ejercía desde la Colonia.<sup>37</sup> Como García Ugarte apunta, el anticlericalismo de este siglo aparece como una forma ideológica de la construcción del estado mexicano.<sup>38</sup> La que podríamos llamar “segunda construcción del estado mexicano”, iniciada con la revolución maderista e influenciada por el pensamiento de los hermanos Flores Magón adoptaría la misma ideología: formar un estado capaz de penetrar en toda la realidad social, política, económica y cultural, lo cual se expresaba comúnmente como un nacionalismo exacerbado y univocista. Por lo que la fe católica sería la otra ideología que disputaría el poder por la nueva nación a construir, y sus dirigentes el enemigo de esta patria nueva. El próximo capítulo dará cuenta de esto.

En este sentido es importante señalar las que podríamos llamar como “grandes afirmaciones” fruto de toda la coyuntura aquí planteada, que serían de larga duración histórica y que supondrían ser márgenes y límites al momento de discutir la relación entre la política y la religión en México, “el problema religioso”. Para Olimón Nolasco, el discurso del liberalismo decimonónico había de tener varios efectos de larga duración en nuestra historia: “los conservadores” o “los reaccionarios”, la aglutinación de las diversas corrientes de oposición al liberalismo calificándolas de “proyecto clerical” y más importante aún, la idea de que la religión y la política pertenecen a ámbitos y competencias distintos, que un fenómeno son las prácticas y los sentimientos religiosos, generalmente de connotaciones públicas y otra la actividad política de los dirigentes de una institución religiosa:

*“la ubicación del hecho religioso y su relación con las religiones constituidas, principalmente la católica, fuera de la esfera pública, si bien conservando la idea de que cierta línea de acción religiosa puede ser benéfica para el pueblo. Avanzando en esta caracterización, la ideología liberal cuida mucho establecer*

---

<sup>37</sup> Margarita Moreno-Bonett, *Los Derechos Humanos en perspectiva histórica. De los derechos individuales a los derechos sociales. 1857-1917*. UNAM. México. 2005. p. 131.

<sup>38</sup> Marta Eugenia García Ugarte, “Anticlericalismo en México 1824-1891”, en Franco Savarino y Mutolo, Andrea (coord.), *El Anticlericalismo en México*. Miguel Ángel Porrúa. México. 2008. p. 319.

*una distinción entre “el respeto a la religión” y al ejercicio privado del culto y la actuación del clero principalmente en la amplia esfera de lo considerado político”.*<sup>39</sup>

En este orden de ideas, la misma crítica liberal llamada por Piñón Gaytán “conciencia del liberalismo” se enfrentaba más directamente al clericalismo<sup>40</sup> y a las instituciones religiosas que a la religión misma. Dicha crítica articularía al interior de todas las propuestas políticas y por lo tanto en la concepción del Estado laico un intento de “purificar” la religión de su activismo político a fin de que se dedique a *su ámbito y esfera* por el bien de ésta y por el bien del Estado y la soberanía:

*“No eran pues anti-religiosos, sino anticlericales. (...) sin embargo en general respetaban los sentimientos religiosos del pueblo. La crítica de la conciencia liberal partía de vivencias políticas concretas. La Iglesia ofrecía un pasado doctrinario que los mismos liberales en parte defendían pero criticaban el lado “institucional”, político de quien quiere someter al Estado y convertir a la Iglesia en Estado. (...) Por estar ya lejos la Iglesia en su práctica institucional de la sabia y vital experiencia cristiana, la crítica de los pensadores liberales a la colonia se convirtió en la crítica del clero. De esa real situación histórica y no de las lecturas de los filósofos europeos del racionalismo e iluminismo francés, saldría la lucha y defensa por el Estado Laico. Tenía, por lo tanto, un fondo de eticidad”.*<sup>41</sup>

Esta secularización del Estado empieza a delinearse ya como lo que en un futuro se llamará como “laicismo”, y en el que más adelante profundizaremos, y que en ese momento se llevaría a cabo en su totalidad con el establecimiento de la segunda república federal, constituida por “un grupo de jóvenes liberales, creyentes profundos y convencidos de las bondades públicas de la reforma

---

<sup>39</sup> Manuel Olimón Nolasco, “Justo Sierra y la consolidación teórica del anticlericalismo mexicano”, en Franco Savarino y Mutolo, Andrea (coord.), *op. cit.* p. 57.

<sup>40</sup> Para Patricia Galeana, el clericalismo es “la utilización de la jerarquía eclesiástica para fines no religiosos, que había sido condenado por la propia doctrina de la Iglesia, y que quedó arraigado en los usos y costumbres del clero así como en la actividad pública”. En Galeana, Patricia. “El liberalismo, la Iglesia y el Estado nacional”, en *op. cit.* p. 15.

<sup>41</sup> Francisco Piñón Gaytán, “Modernidad, secularización y Estado laico”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* p. 61.

Iglesia-Estado”.<sup>42</sup> La promulgación de un conjunto de leyes y decretos que concretizaron por primera vez en la historia de México una real separación de funciones entre el Estado y la Iglesia y que perduraría en el tiempo tanto en lo político como en el marco jurídico fue el resultado del establecimiento de la segunda república federal, donde comienza la llamada “reforma liberal moderada”.<sup>43</sup>

Encontramos pues que, como Álvaro Matute esboza respecto al Plan de Ayutla, “gracias al gobierno de él emanado se reunió el Congreso Constituyente de 1856-57, y con él, un cambio radical en la historia de México”.<sup>44</sup> En palabras de Margadant, “la revolución de Ayutla contra Santa Anna llevó al poder a un grupo liberal, que quiso implantar en México los principios político-religiosos que habían emanado de la Revolución Francesa. Y lo logró”.<sup>45</sup>

## **1.2. La Constitución de 1857 en materia religiosa.**

En primera instancia, aparece en este proceso de secularización una –por Imer Flores así llamada-<sup>46</sup> primera generación de las Leyes de Reforma, mismas que fueron incorporadas en mayor o menor medida a los artículos 3°, 5°, 7°, 13, 27 y 123 de la Constitución de 1857, promulgada el 5 de febrero de ese año, a saber:

- 1) Ley de Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios o *Ley Juárez*, del 23 de noviembre de 1855,

---

<sup>42</sup> Ídem. P. 343.

<sup>43</sup> Ídem.

<sup>44</sup> Álvaro Matute, *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM. México. 1993. p. 287.

<sup>45</sup> Guillermo F. Margadant, *La Iglesia ante el Derecho mexicano. Esbozo histórico-jurídico*. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. 1991. p. 173.

<sup>46</sup> Imer B. Flores, “El Estado laico o secular, la(s) libertad(es) religiosa(s) y el respeto o tolerancia religiosa: a propósito del Decreto sobre Días Festivos y Prohibición de Asistencia Oficial a la Iglesia”, en Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad... op. cit.* p. 289.

la cual limitó los fueros militares y del clero, perdiendo éste su inmunidad ante los tribunales civiles.<sup>47</sup>

- 2) Ley de Desamortización de Bienes Raíces Civiles y Eclesiásticos o *Ley Lerdo*, del 25 de junio de 1856, la cual como dice su título, desamortizaba las fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y religiosas. Afectaba a todos los bienes raíces de la Iglesia a excepción de los edificios destinados al culto, al servicio institucional o a residencia del clero. También a los de las cofradías, archicofradías y hermandades católicas. La ley prohibía a la Iglesia adquirir y administrar inmuebles, restringiendo las donaciones piadosas a las pecuniarias. Así, “los liberales deseaban despojar a la Iglesia de sus riquezas, pero sin hacerla depender del Estado”.<sup>48</sup>
- 3) Ley sobre Obvenciones Religiosas, o *Ley Iglesias*, del 11 de abril de 1857. Esta Ley ordena que “en los bautismos, amonestaciones, casamientos y entierros de los pobres, no se lleven derechos”, es decir, que no se cobren a la población de escasos recursos derechos parroquiales por los servicios religiosos.<sup>49</sup>
- 4) Ley del Registro Civil, del 27 de enero de 1857, que creaba para toda la república tal Registro en el que debían quedar inscritos todo ciudadano e inscribir aquellos actos que se consideraban como del estado civil de las personas, a saber, el nacimiento, el matrimonio, la adopción, el sacerdocio, la profesión de un voto religioso temporal o perpetuo y la muerte. Con esta ley, el gobierno liberal de Ignacio Comonfort tomaba otro paso más en el camino de la secularización de la sociedad y de la separación Iglesia-Estado, constituyendo así un gran golpe y revés para la Iglesia Católica, que desde la época colonial había llevado bajo su control el registro de todos los actos personalísimos de la sociedad novohispana y de la nueva nación del México independiente, lo que le había dado no sólo una

---

<sup>47</sup> Gregorio de la Fuente Monge, *op. cit.* p. 45.

<sup>48</sup> Ídem. P. 46.

<sup>49</sup> Lourdes Jiménez Codinach de Padierna, *op. cit.* pp. 346-347.

influencia y control económico desmedido, sino también poder social y político, que ahora iba en declive.<sup>50</sup>

La segunda etapa de consolidación de la reforma moderada se va a dar con la aprobación y promulgación de la Constitución Política de 1857. En el seno del Congreso Constituyente que dio como fruto tal Carta Magna se dieron cita personajes tales como Ignacio Ramírez, Ponciano Arriaga, José María Mata, Guillermo Prieto, Melchor Ocampo y Francisco Zarco. Como Codinach señala, ellos serían los que harían posible el ingreso al texto de la Ley Suprema de los principios de la legislación de reforma que hemos denominado como la “reforma moderada” con el propósito de lograr una estricta separación de los asuntos espirituales y de la conciencia de aquellos que pertenecen al ámbito externo y del derecho público.<sup>51</sup> Para Villegas Revueltas el *espíritu* de la Constitución era un paso atrás en cuanto a las directrices propuestas por las leyes previas a ellas: “se elaboró la nueva Constitución que en muchos aspectos era de un espíritu más moderado que las leyes expedidas durante estos dos años por el tan criticado Poder Ejecutivo. El nuevo código incorporó aquellos ordenamientos, pero ya en su conjunto, el texto no fue del agrado de las diversas facciones.”<sup>52</sup> El debate sobre la libertad y la tolerancia religiosa y de cultos fue el punto más álgido de aquellos desencuentros, como se esbozará más adelante.

La trascendencia de los presupuestos consagrados en la Constitución de 1857 radica, como Carbonell apunta, en el hecho de que es la primera constitución en la historia de México que “intenta construir un catálogo más o menos exhaustivo de derechos fundamentales o *derechos del hombre*, tal como se denominaban en ese entonces. El catálogo de derechos está integrado básicamente por derechos de libertad y derechos de seguridad jurídica”.<sup>53</sup> Es decir, es la primera Constitución

---

<sup>50</sup> Ídem.

<sup>51</sup> Ídem.

<sup>52</sup> Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México. 1997. p. 148.

<sup>53</sup> Miguel Carbonell, “La historia de los derechos fundamentales: una nota”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *La Constitución de 1857. Historia y legado*. UNAM. México. 2008. p. 277.

que consagra la visión liberal sobre el Estado, el trabajo, las libertades, la propiedad y la seguridad. A la luz de Ignacio Sosa,

*“La Constitución de 1857 forma parte de la ola política conocida como Modernidad y que comprende el ciclo de las revoluciones inglesa, estadounidense y francesa; transformó la arcaica estructura del Antiguo Régimen y sentó las bases de los regímenes democráticos en ambas costas del Atlántico”.*<sup>54</sup>

Charruca Peláez sintetizaba de la siguiente manera la Constitución:

*“Garantizadora de los derechos del hombre, evitaría la tiranía por medio de los planteamientos montesquianos divisores del poder. Ponía los fundamentos de la economía liberal. Con base en el Patronato nuevo, legisló también acerca de las cuestiones eclesíásticas”.*<sup>55</sup>

Así, encontramos en la Constitución de 1857 artículos como el 2º, que planteó la igualdad de los mexicanos como un derecho, y por ende, la abolición de fueros se presentó como una medida fundamental para alcanzarla. Se hacía necesario desde entonces eliminar las causas que provocaban la desigualdad, por lo que, dada la necesidad de delimitar el poder tanto del ejército como de la Iglesia, encontramos también el artículo 13 que estipula que nadie puede ser juzgado por leyes privativas, ni por tribunales especiales. Ninguna persona ni corporación puede tener fueros ni gozar emolumentos. Se entiende entonces que acabar con las diferencias sociales y políticas a partir de la eliminación de todo tipo de desigualdad fue una de las metas del liberalismo logradas en la Constitución.<sup>56</sup> A manera de resumen, del artículo 2 al 11 se garantizan los derechos de libertad en sus diversas formas: enseñanza, trabajo, expresión, pensamiento, imprenta,

---

<sup>54</sup> Ignacio Sosa, “Notas sobre la constitución histórica y la Constitución Política de 1857”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *op. cit.* p. 289.

<sup>55</sup> Agustín Charruca Peláez, S.J., *Historia de la Iglesia en México*. Ed. Buena Prensa, 3ra edición. México. 2005. P. 146.

<sup>56</sup> Margarita Evelia Moreno-Bonett, “De los derechos del hombre: tópicos sobre los derechos y obligaciones del ciudadano”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *op. cit.* p. 225; y Margarita Moreno-Bonett, *Los Derechos Humanos en perspectiva histórica... op. cit.* p. 143.

petición, asociación, portación de armas y tránsito; en los artículos 12 y 13 se reconoce la igualdad entre los habitantes del país y ante la ley; del artículo 14 al 16 se establecen las garantías de seguridad jurídica; en el artículo 27 se consagra el derecho a la propiedad y en el artículo 28 se establece la libertad de comercio y la prohibición de monopolios.<sup>57</sup> Estos artículos despertaron el enojo de la Iglesia y el ataque de los conservadores.<sup>58</sup>

Con tal catálogo de los derechos del hombre, la Constitución del 57 fue considerada una de las más completas y avanzadas, bien dice Di Castro, a pesar de no incluir la libertad religiosa.<sup>59</sup> Aunque postuló el principio laico del no reconocimiento oficial de ninguna religión, ya que a diferencia del texto de 1824 no se declaró a la religión católica como oficial.<sup>60</sup> Sin embargo, en materia religiosa se consolidaron por fin grandes logros liberales: se implementaba la “enseñanza libre”, se desconocían los votos religiosos, se estipulaba la plena libertad de imprenta sin exceptuar los ataques a la religión,<sup>61</sup> se elimina el fuero eclesiástico, declara que el único poder reconocido es el que dimana del pueblo, ergo, no el espiritual ni eclesiástico.<sup>62</sup> No obstante, el Estado laico no confesional se instituiría en esta constitución, junto con el reconocimiento de la libertad religiosa, entendida entonces como tolerancia de cultos.<sup>63</sup> A saber, la primera gran modificación a la Constitución sería la elevación a rango constitucional de las posteriores medidas de separación Iglesia-Estado y de secularización de la sociedad.<sup>64</sup>

---

<sup>57</sup> Felipe Tena Ramírez, *Leyes Fundamentales de México... op. cit.* pp. 607-611.

<sup>58</sup> Véase Enrique Canudas Sandoval, “La Constitución excomulgada”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *op. cit.* pp. 695-721.

<sup>59</sup> Elisabetta Di Castro, “El concepto de *hombre* en los debates de 1856-1857”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *op. cit.* p. 263.

<sup>60</sup> Salvador Valencia Carmona, “Constitución y laicismo”, en Galeana, Patricia, *Secularización del Estado y la sociedad. Op. cit.* p. 308.

<sup>61</sup> Hay que recordar que antes de la Constitución de 1857, en cuanto a la libertad de expresión y de imprenta, ésta tenía su límite siempre “en el ataque a la moral, la religión y a las buenas costumbres”.

<sup>62</sup> José Enrique Mendoza Delgado, *Hacia una nueva laicidad. Una oportunidad para México.* IMDOSOC. México. 2010. p. 130.

<sup>63</sup> Jorge Adame Goddard, “Estado laico y libertad religiosa”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* p. 27.

<sup>64</sup> Imer B. Flores, “El legado histórico-jurídico de la Constitución de 1857”, en Margarita Moreno-Bonett y López Castillo Martha (coord.), *op. cit.* pp. 366-367.

En otro orden de ideas, vale la pena reflexionar qué implicaciones tuvieron los artículos constitucionales en materia religiosa para su momento y para la posterioridad, ya que la trascendencia de los cambios planteados por tal constitución llegaron hasta nuestros días: el artículo 13° suprimía el fuero eclesiástico, de modo que hacía que, como hemos dicho, los eclesiásticos y religiosos quedaran sujetos a los tribunales comunes. El artículo 5° de la Constitución del 57 establecía que la ley no autorizaba ningún contrato que tenga por objeto “la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso”. Tal precepto quedaría intacto en la posterior constitución. Otro artículo importante que perduraría – aunque con algunos cambios significativos- fue el artículo 3°, referente a la educación y que establecía la libertad de enseñanza, sin ninguna restricción respecto del dogma y la moral cristianas. Como menciona Adame, “con esto se interrumpía la tradición de que la enseñanza pública en México comprendía necesariamente el estudio, aunque no necesariamente la aceptación, del dogma y la moral cristianas.<sup>65</sup> Además, la capacidad patrimonial de las corporaciones religiosas quedaba notablemente disminuida en el artículo 27 tanto de la del 57 como de la de 1917. Por principio, “se les desconocía capacidad para tener en propiedad o administrar bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución”.<sup>66</sup> El antecedente directo a este artículo lo encontramos en la *Ley Lerdo*.

Así pues, la Constitución de 1857 tiene el gran mérito de reorganizar el país, sobre todo, al consagrar la soberanía nacional, al tiempo que, de un lado, garantiza los derechos humanos, y del otro, determina la separación de poderes, aunque no decía nada acerca de la relación Iglesia-Estado, ni de las Leyes de Reforma, pero a pesar del giro secular que significó la Constitución, y de que las deliberaciones del Constituyente relacionadas con la libertad de cultos no se reflejaron con

---

<sup>65</sup> Jorde Adame Goddard, “El juramento de la Constitución de 1857”, en Revista *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. Núm. X. 1998. UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas. pp. 24-25.

<sup>66</sup> Ídem. p. 25.

claridad en la norma, y la Constitución fue promulgada “en el nombre de Dios”,<sup>67</sup> la Constitución era revolucionaria:

*“en el sentido de ubicarla como la suprema ley, que no puede ser contradicha por ninguna otra ley civil o eclesiástica, ni juzgada por referencia a la ley divina o a la ley natural. Nada ni nadie puede pasar por encima de la Constitución. El gobierno, con apoyo en la Constitución, puede expropiar los bienes de la Iglesia, puede limitar su facultad jurisdiccional, puede apoyar el incumplimiento de votos religiosos, puede regir los actos de culto y regular la actividad de la Iglesia. (...) El peor mal de la república no es el pecado o transgresión de la ley divina, sino el acto anticonstitucional”.*<sup>68</sup>

En este sentido, la ley –como señala Olimón- constituyó para las corrientes liberales dominantes en el mundo occidental del siglo XIX una especie de nuevo *absoluto*.<sup>69</sup>

Esta radicalidad, en parte se debe para Adame, porque las constituciones anteriores no tenían ni podían tener tal pretensión de validez por el mero hecho de que reconocían la religión católica como la religión de la nación,

*“lo que implicaba que el gobierno de la sociedad se ejercería por el Estado, en su aspecto político y civil, y por la Iglesia en su aspecto espiritual. (...) La Constitución de 1857 sustituye esta concepción de dos órdenes jurídicos coexistentes, uno civil y otro eclesiástico, al que corresponden dos potestades, una política, el Estado, y otra espiritual, la Iglesia, y ambas sometidas a una instancia superior que es la ley divina, natural y revelada, con la concepción de un solo orden jurídico, de carácter civil, cuya cima es la Constitución, al que corresponde una potestad suprema y*

---

<sup>67</sup> Diego Valadés, “Reflexiones sobre el Estado secular en México y en derecho comparado”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* Tomo I. pp. 66-67.

<sup>68</sup> Ídem. p. 28.

<sup>69</sup> Manuel Olimón Nolasco, “Justo Sierra y la consolidación teórica del anticlericalismo mexicano” en *op. cit.* p. 59.

*soberana que es el Estado, a la cual deben someterse todos los ciudadanos y todas las instituciones, incluida la Iglesia*".<sup>70</sup>

Esta tendencia es importante rescatarla, ya que la formulación de la separación y "relación" entre el Estado y la Iglesia, como veremos en el próximo capítulo, se consagraría con más radicalidad en la Constitución de 1917 y perduraría en el tiempo: la supremacía del Estado respecto de la Iglesia y a toda la sociedad.<sup>71</sup> "Se iría más allá de la de 1857 a fin de subordinar definitivamente a la Iglesia católica al Estado".<sup>72</sup>

Finalmente, la promulgación de la Constitución de 1857 ocasionó en consecuencia, la Guerra de Tres Años que radicalizó las posiciones entre conservadores y liberales. El Estado mexicano, entonces, tomó un carácter antirreligioso o anticlerical, pues el momento histórico "así lo requería".<sup>73</sup> Para algunos fue la misma Constitución de 1857 la que dio origen a esta guerra y a la posterior intervención europea.<sup>74</sup>

### **1.3. Las Leyes de Reforma y su elevación a rango constitucional.**

Las llamadas Leyes de Reforma fueron un conjunto de leyes y decretos que profundizaron la secularización del Estado y de la sociedad, y su expedición estuvo sellada en el marco y contexto de como vimos anteriormente, el Play de Ayutla y la Guerra de Reforma, llevada a cabo de enero de 1858 a diciembre de 1960. Los decretos fueron expedidos por Benito Juárez cuando dirigía el gobierno de la República desde la ciudad y el puerto de Veracruz en 1859, y fueron a saber:

---

<sup>70</sup> Ídem. pp. 28-29.

<sup>71</sup> Ídem. p. 37.

<sup>72</sup> Pérez Rayón, *op. cit.* p. 122.

<sup>73</sup> Martha Celis de la Cruz, "El Estado laico: la Ley de libertad de cultos en la prensa mexicana del siglo XIX", en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* Tomo II. p. 212.

<sup>74</sup> Josefina Quiros, *Vicisitudes de la Iglesia en México*. Editorial Jus. México. 1960. p. 59.

- 1) Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos (y de separación de la Iglesia y el Estado) del 12 de julio de 1859;
- 2) Ley del Matrimonio Civil, promulgada el 2 de julio de 1859 y publicada hasta el 23 de julio de 1859;
- 3) Ley Orgánica del Registro Civil y Ley sobre el Estado Civil de las Personas, del 28 de julio de 1859;
- 4) Decreto para la Secularización de los Cementerios, del 31 de julio de 1859;
- 5) Decreto sobre Días Festivos y Prohibición de Asistencia Oficial a la Iglesia, del 11 de agosto de 1859.<sup>75</sup>

Bajo la perspectiva de Patiño Manffer, la intención de las Leyes de Reforma era continuar el proceso modernizador del país ya concretizado en la Constitución de 1857, y en este sentido *las leyes* fueron esos instrumentos legales adecuados para la construcción de una nación moderna. Con ellas además se concretizaría la visión de decimonónica sobre la Iglesia y el papel de la religión en la sociedad, es decir, un papel privado, reducido a culto y fe, en donde la influencia de la Iglesia ejercida en el mundo político y civil tendría que ser exclusiva del estado.<sup>76</sup>

La importancia de las leyes además tiene otro logro histórico: con ellas se logró consumar la separación de los ámbitos eclesiástico y civil, es decir, secularizar el Estado. La promulgación de la primera ley de la lista arriba mencionada en 1859 significaría la concreción explícita y ordenada de tal separación.

A este punto hace falta hacernos dos preguntas: ¿Por qué era imprescindible la separación de funciones entre la Iglesia y el Estado? ¿Por qué bajo el modo en que lo planteaba el liberalismo decimonónico? Para Patiño Mannfer, solo a partir de la separación

---

<sup>75</sup> Imer B. Flores, "El Estado laico o secular..." *op. cit.* p. 289.

<sup>76</sup> Ruperto Patiño Manffer, "La secularización del Estado mexicano y las Leyes de Reforma", en Villegas Revueltas, Silvestre (coord.). *Las Leyes de Reforma a 150 años de su expedición*. UNAM. México. 2010. p. 34.

*“entre lo que corresponde a la Iglesia, y lo que es del Estado, sin lugar a confusión, es que se otorga certeza al gobernado, las garantías se vuelven factibles en su exigencia de ser observadas, y se constriñe al ciudadano al cumplimiento de las obligaciones laicas, aún y a pesar de sus convicciones religiosas”.<sup>77</sup>*

Así que la construcción del ámbito de lo civil donde el Estado y sus instituciones fueran el garante de la vida pública, sólo ocurrió a partir del predominio de lo real e inmediato sobre lo sagrado, así como de la asunción por parte de los ciudadanos e instituciones de las responsabilidades derivadas de las leyes:

*“En este sentido es que debemos comprender que la “Ley sobre los cementerios” (de 31 de junio de 1859), la “Ley de la separación del culto y del Estado” (de 4 de diciembre de 1860) y la “Ley sobre el matrimonio civil” (de 28 de diciembre de 1860), crean ese ámbito de lo civil, en el que la vida del ciudadano, y sus aspectos más importantes están a cargo de autoridades no eclesiásticas. Esta distinción plena entre lo público estatal y lo privado teológico y netamente religioso”.<sup>78</sup>*

Aunque no es intención de este trabajo hacer un análisis exhaustivo de cada una de las Leyes de Reforma, me parece importante recuperar la discusión sobre algunas de ellas por la trascendencia que tuvieron en la formación de un Estado secular y de la separación de la Iglesia y el Estado. ¿Cómo influyeron las Leyes de Reforma en el conjunto de costumbres de los mexicanos desde el momento de su expedición hasta la fecha y que consecuencias tuvieron?

Para algunos investigadores como Terán Enríquez, las Leyes de Reforma conciliaban perfectamente con la moral cristiana. Primero por el hecho de que las habían elaborado hombres que habían crecido en una cultura empapada por valores cristianos, y que no podrían extraerse de ella. Y de forma más importante porque

---

<sup>77</sup> Ídem. p. 39.

<sup>78</sup> Ídem.

*“cada una de ellas (las leyes) tiene rasgos morales que coinciden con el pensamiento cristiano primitivo, que exaltaba la austeridad y el desinterés por las cosas mundanas, a la vez que definía una moral familiar y social, tendiente a cumplir con los principios cristianos que daban a cada sexo pautas de comportamiento, y a la vez continuaban facilitando a la sociedad el ejercicio de los ritos católicos”.*<sup>79</sup>

Sin entrar en discusión por el momento valdría la pena preguntarse si, más allá del artículo 1º de la *Ley sobre la libertad de cultos*, que “protege el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa”, se facilita –como menciona Terán Enríquez- a la sociedad el ejercicio de los ritos católicos con los artículos 1º 5º, 6º, 7º, 15, 21 de la *Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos*, es decir, con la Iglesia ya independiente y con bienes confiscados, con las órdenes religiosas suprimidas, prohibidas de ahí en adelante y prohibido el uso público de signos y de hábitos religiosos, con la prohibición para fundir o erigir nuevos conventos seculares, archicofradías, cofradías, congregaciones o hermandades religiosas, con el cierre perpetuo de todos los noviciados en los conventos para mujeres; o bien con los artículos 8º, 11, 12 y 18 de la *Ley sobre la libertad de cultos*, aboliendo el derecho de asilo en sagrado, prohibiendo las ceremonias religiosas fuera de los templos, prohibiendo la capacidad de los sacerdotes para heredar y recibir herencias, sujetando el uso de las campanas a la reglamentación estatal, demoliendo a gran escala las iglesias y conventos nacionalizados o convirtiendo conventos en cuarteles.<sup>80</sup> Acorde al liberalismo decimonónico y al *laicismo*, la fe como hecho privado no necesita de tales expresiones públicas para sobrevivir en la sociedad. Se puede vivir la fe a pesar de las restricciones públicas que sólo beneficiarían al poder temporal que ejerce siempre el clero, lo que presupone un riesgo para la supremacía de la cosmovisión de la modernidad secular frente a lo religioso.

---

<sup>79</sup> Adriana Terán Enríquez, “El contenido moral de las Leyes de Reforma”. Conferencia dictada en la Facultad de Derecho de la UNAM, el 31 de marzo de 2009 y publicada en Villegas Revueltas, Silvestre (coord.). *Las Leyes de Reforma a 150 años de su expedición... op. cit.* pp. 62-64.

<sup>80</sup> Guillermo F. Margadant, *op. cit.* pp. 176-179; Agustín Charruca Peláez, S.J. *op. cit.* pp. 148-154; Tena Ramírez, *op. cit.* pp. 660-664.

En este sentido, para Charruca Peláez

*“el resultado de la reforma no fue el establecimiento de la separación del Estado con respecto a la Iglesia, sino una curiosa mezcla de independencia, subordinación o concesión de nuevos fueros, a partir de un nuevo patronato laico”.*<sup>81</sup>

A pesar del gran cuestionamiento que podría surgir por el alcance práctico de las Leyes de Reforma al no hacer valer completamente una *separación* entre las entidades sino que fueron “más allá” al delimitar y disminuir las posibilidades reales del ejercicio de la fe, para la clase política dirigente desde ese entonces hasta, por lo menos, la promulgación de la Constitución de 1917, el discurso liberal contenido en Las Leyes, revela que

*“la intención fundamental era debilitar al poder político y económico de la institución eclesiástica, consolidando la separación entre la Iglesia y el Estado, pero de ningún modo relajara la moral de la sociedad del México del siglo XIX, ni afectar el ejercicio personal del culto cristiano”.*<sup>82</sup>

Si en ese momento una ciudadana con pleno uso de su libertad hubiera querido elegir entrar a un noviciado no hubiera podido. Si por una razón de fe en lineamiento a la doctrina cristiana se quisiera usar el templo como asilo hubiera sido imposible, si había que hacer una procesión religiosa, ésta dependía de la aprobación de las autoridades. Una persona con votos religiosos, si su orden estaba prohibida, no podía vestirse con los hábitos tales de su convicción religiosa. ¿Qué es entonces practicar la fe? ¿Tiene esto implicaciones sociales y si es así hasta donde tienen su límite y quién los define?

---

<sup>81</sup> Agustín Charruca Peláez, S.J. *op. cit.* p. 155.

<sup>82</sup> Adriana Terán Enríquez, *op. cit.* pp. 64-65.

Una breve aproximación a la Ley del Matrimonio Civil nos hace dar cuenta que la religión y la fe tienen implicaciones que van más allá de la práctica de ciertos cultos a una divinidad, sino que, más allá de ese fenómeno que en el fondo es privado, la religión configura formas de entender las relaciones sociales y las leyes. Aunque dicha ley considera el matrimonio como un contrato meramente civil (artículo 1º) y que por lo tanto es una ley secular, que sujeta a los individuos al Estado en términos de responsabilidades, obligaciones y derechos civiles en detrimento de la fundamentación directamente en la doctrina católica como era con anterioridad, llama la atención el hecho de que, moralmente, dichos artículos civiles tienen una raigambre cristiana que se legitiman a pesar de que la institución eclesiástica no intervenía en el acto, a pesar de que no se posibilitaba a la Iglesia Católica el velar por el cumplimiento del contrato ni a ejercer coacción sobre él, más allá de que los derechos y obligaciones ya no sean mandatos divinos ni pecados.

En este sentido la Reforma y sus leyes no fueron –al menos intencionalmente– antirreligiosas ni intentaron cambiar las costumbres, la cosmovisión y la forma de vida de los individuos.<sup>83</sup> Se argumenta comúnmente que el liberalismo decimonónico había secularizado, además de al Estado, también a la sociedad. Difícil es entender esta afirmación cuando el artículo 15 de la Ley refleja, sin hacer mención ni a la religión católica, ni al clero, ni a la Biblia, las costumbres sociales del momento, la moral social cristiana. En dicho artículo se estipula que los contrayentes, al aceptar lo dicho por los artículos 1º, 2º, 3º y 4º de la ley, escucharían del juez las siguientes palabras:

*“éste [el matrimonio] es el único medio moral de fundar la familia, de conservar la especie y de cumplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar a la perfección del género humano. (...) Los casados deben ser*

---

<sup>83</sup> Como se revisará en el segundo capítulo de la tesis, este es uno de los puntos que quienes adoptaron el discurso liberal de inicios del siglo XX refutarían. Ellos irían “más allá” al intentar cambiar, dados los argumentos del positivismo y un anticlericalismo exacerbado, la forma de vida de la población y al formular una sociedad donde la religión cupiese sólo en el ámbito privado de la vida. Buscarán una *laicización* de toda ley, de la vida cultural y de toda relación social y política.

*y serán sagrados el uno para el otro, aún más de lo que es cada uno para sí. (...) El hombre (...) dará a la mujer, protección, alimento y dirección, tratándola siempre como a la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo, y con la magnanimidad y benevolencia generosa que el fuerte debe al débil. (...) La mujer, cuyos principales dotes son la abnegación, la belleza, la compasión, la perspicacia y la ternura, debe dar y dará al marido obediencia, agrado, asistencia, consuelo y consejo, tratándolo siempre con la veneración que se debe a la persona que nos apoya y defiende (...) Nunca se dirán injurias. (...) se tendrán respeto, diferencia, fidelidad, confianza y ternura. (...) Cuando lleguen a ser padres de familia, que su hijos encuentren en ellos buen ejemplo. (...) La sociedad bendice, considera y alaba a los buenos padres y censura y desprecia debidamente a los que (...) corrompen el depósito sagrado que la naturaleza les confió, concediéndoles tales hijos...”<sup>84</sup>*

Lo anterior es una epístola del destacado liberal Melchor Ocampo, en la que como Terán Enríquez señala, “no se altera ni se critica, más bien, se estipula jurídicamente la moral cristiana”.<sup>85</sup> A su juicio, esta inclusión de la epístola en la Ley “tuvo como afán el incluir el aspecto religioso, para que a la población le fuera menos impactante el cambio”,<sup>86</sup> y así cobra sentido también el artículo 30, que permite a los casados poder recibir en el momento las bendiciones de los ministros de su culto. El respeto pues por el dogma no fue para aquellos liberales la “bisagra” entre su proyecto político y los intereses y valores del pueblo. Aquel punto que les permitiera legitimarse. Tan es así que no fue hasta la “Ley del 14 de diciembre de 1874, reglamentaria de las adiciones y reformas a la Constitución decretadas el 25 de septiembre de 1873” que las leyes dejaron de proteger a la religión católica, primero prohibiendo otros cultos y después permitiéndolos.<sup>87</sup> A este juicio señala Villegas Revueltas que “la inmensa mayoría de los personajes

---

<sup>84</sup> Ley del Matrimonio Civil del 23 de julio de 1859, en Tena Ramírez, *op. cit.* pp. 642-647.

<sup>85</sup> Adriana Terán Enríquez, *op. cit.* pp. 66-67.

<sup>86</sup> Ídem. p. 68.

<sup>87</sup> A decir de la ley: “Artículo 2°.- El Estado garantiza en la República el ejercicio de todos los cultos. Sólo perseguirá y castigará aquellos hecho y prácticas que, aunque autorizados por algún culto, importen una falta o delito con arreglo a las leyes penales”, en Tena Ramírez, *op. cit.* p. 697.

actuantes en aquel momento y en años posteriores se declararon creyentes absolutos de la doctrina romana”.<sup>88</sup>

Siguiendo con la Ley sobre la Libertad de Cultos, la cual es un hito para nuestra historia por establecer por primera vez, aun defendiendo el culto católico, “la libertad de creencias, de conciencia, y como consecuencia, la libertad derivada de cultos, y ratifica la separación Estado-Iglesia”,<sup>89</sup> encontramos de nuevo el hecho de que la misma Reforma juarista no pretendía acabar con el dogma, sino más bien permitía que el Estado interviniera para la regulación de ciertos efectos sociales y políticos derivados del culto religioso. En este sentido es importante remitirnos a la circular relativa a la Ley cuando ésta fue expedida. De ella podemos hacer una aproximación hacia el concepto de libertad religiosa y libertad de cultos que los liberales tenían:

*“de la libertad en materia de religión proceden los cultos, como la derivación y la más generalizada manifestación de ese derecho ejercido por muchos hombres. De consiguiente, la libertad mencionada y su ejercicio gozan de igual protección, mientras no afecten los derechos de la sociedad política o de los individuos que la forman. (...) Una iglesia ejercerá más que una autoridad pura y simplemente espiritual. (...) ¿Qué significa la publicidad de los cultos garantizada por las Leyes de Reforma? (...) presupone la libertad de poseer templos en que los actos y oficios religiosos puedan celebrarse con la solemnidad que a los interesados pareciera conveniente”.*<sup>90</sup>

La publicidad de la religión radicará para la ideología liberal y para la postura laicista de la separación de la Iglesia y el Estado en el hecho de tener un lugar para practicar el culto. Tener un templo.

---

<sup>88</sup> Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864.... op. cit.* p. 154.

<sup>89</sup> Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*. Tomo III. UNAM. México. 1958. p. 222.

<sup>90</sup> “Circular relativa a la Ley sobre Libertad de Cultos, enviada por el Ministro de Justicia, don Juan Antonio de la Fuente, al remitir dicha Ley”, citada en Oscar Castañeda Batres, *Leyes de Reforma y etapas de la Reforma en México*. Ediciones Estampillas y Valores. México. 1960. pp. 65-67. Además, Reyes Heróles señala que esta ley “desarrolla el principio de la libertad religiosa y sus consecuencias. La libertad de cultos procede de la libertad religiosa”. *op. cit.* p. 226.

Bajo esta argumentación, como Reyes Heróles señala, se afirma la idea que ya está en el Congreso Constituyente de 1856-57:

*“separación o delimitación, con intervención del Estado. En el fondo, se reitera la idea de Iglesia no propietaria ni asalariada, separada del Estado, pero sujeta a las disposiciones que éste pueda dictar en lo que toca a las consecuencias sociales o políticas derivadas del culto. (...) El hombre, de acuerdo con la legislación liberal, puede nacer, vivir y morir dentro de la pura legislación dictada por la autoridad civil. De aquí que la Reforma tenga por contenido esencial la secularización cabal de la sociedad mexicana”.*<sup>91</sup>

A pesar de que las disposiciones y las concepciones de esta Ley respecto a temas fundamentales como la libertad religiosa, la independencia y separación entre la Iglesia y el Estado, los derechos patrimoniales, los derechos y obligaciones del clero y respecto al matrimonio perdurarían hasta la Constitución de 1917 y por lo tanto en la construcción histórica de nuestro Estado laico, podemos señalar algunas cuestiones en esta Ley que hoy son dignas de discusión.

En primer lugar, resulta interesante la prohibición que contemplaba la Ley de verificar actos religiosos solemnes fuera de los templos; “interesante y contradictorio, porque ello estaba en contra de las libertades de asociación y de expresión que la propia Constitución de 1857 defendía”.<sup>92</sup> En segundo lugar, la prohibición para funcionarios públicos de la asistencia oficial a actos religiosos “resulta excesiva para los parámetros de la actualidad. Además de ir en contra de la libertad de expresión y de la libertad y la tolerancia religiosas, no entendemos la forma de limitar y dividir la personalidad del servidor público en su carácter oficial y en su dimensión privada.”<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Jesús Reyes Heróles, *op. cit.* p. 224.

<sup>92</sup> Juan Vega Gómez, “Ley sobre Libertad de Cultos”, en Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad... op. cit.* p. 274.

<sup>93</sup> Ídem.

Esta intención específica en las leyes se discutirá en el tercer capítulo con profundidad, ya que como veremos, será un planteamiento eje en la formulación del Estado laico, el grave problema que implica el obligar a vivir a los individuos una “doble moral”, la separación rotunda del ámbito público y privado de la expresión de los valores, sean o no religiosos. Pliego Carrasco lo tiene muy claro, y analiza con claridad esta discusión, a la que llama “la dicotomía cultural en la reforma liberal del siglo XIX” y que lleva consigo un grave problema de fondo:

*“al no proponerse una presencia pública de las instituciones religiosas en el marco de una sociedad democrática plural, sino que lo que se propone es la libertad religiosa entendida como privatización de las creencias. Se quiere enviarla al foro estrictamente individual de la vida social, sin presencia efectiva en el contexto de un orden público democrático en construcción. Y con ello, se asume como proyecto cultural de estado la escisión entre moral individual y comportamientos públicos, la escisión entre motivaciones individuales y responsabilidades públicas (...) Se abrió así un proyecto cultural, promovido desde el estado, favorecedor del desarrollo de una dicotomía moral: la que confesaban en su vida privada, y la que exigía el nuevo orden constitucional en los espacios públicos de la sociedad”.*<sup>94</sup>

En este orden crítico, González Schmal señala que lo anterior es una de las dos incapacidades de raíz del liberalismo existente en México en su comprensión del fenómeno religioso: primero por una razón *subjetiva*, por el hecho de que, como opción de vida que compromete el ser integral de la persona, la religión no se puede limitar a un aspecto parcial del ser humano, “sino que tiene a vivificarlos e inspirarlos todos, lo mismo en la vida privada personal que en la vida pública y asociada”. Una segunda incapacidad radica en lo que *objetivamente* el fenómeno

---

<sup>94</sup> Fernando Pliego Carrasco, “La libertad de creencias y el teorema dinámico fundamental de una sociedad democrática”, en Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades*. Editorial Porrúa, México. 2012. Pp. 30-31. Este argumento contrasta con el de Imer B. Flores, para quien la importancia de esta prohibición radica en el hecho de “dar cumplimiento a la idea de separar al Estado y a las Iglesias, porque de poco valdría decretar dicha separación si en los hechos los funcionarios asisten en calidad oficial a las mismas; o bien, si muestran subordinación o sumisión en tal calidad. Lo anterior sugiere que los seres humanos tienen libertades religiosas para participar en los actos del culto y practicar los mismos, siempre y cuando lo hagan en su calidad de particulares y no de funcionarios u oficiales.” En Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad... op. cit.* p. 292.

religioso es, “como factor social que está “allí”, como iglesia, como agrupación religiosa, que en una u otra medida trasciende a todos los ámbitos de lo social, y que requiere integrarse adecuadamente al orden jurídico del Estado. El liberalismo quedó lastrado por la Revolución Francesa que tradujo jurídicamente el factor religioso a una simple libertad de opinión en materia religiosa”.<sup>95</sup>

Un tercer asunto difícil de delimitar en nuestros tiempos es el relacionado a la prohibición de heredar bienes del clero. Disposición vigente hasta nuestros días. Para Vega Gómez, el cambiar o delimitar la voluntad del testador implica “un paternalismo importante y una afectación a los derechos de propiedad”.<sup>96</sup> La justificación a estas tres “privaciones” propuestas por las leyes liberales la encontramos en ellas mismas, el común denominador indica que el único propósito por el cual se puede ejercer el poder de manera correcta en contra de un miembro de la comunidad y en contra de su voluntad es para prevenir el daño que se puede ocasionar a terceros. Todas las Leyes de Reforma y algunas disposiciones de la Constitución de 1917 inscriben lo anterior, es decir, que el Estado puede interferir con los derechos y libertades de los ciudadanos sólo para prevenir un daño que se le puede ocasionar a terceros, pero entonces, la pregunta esencial en torno a estas limitaciones a las libertades de expresión, propiedad y asociación tendría que ser: ¿cuál es el derecho de terceros que se lesiona en estos casos? Los debates del Congreso Constituyente de 1916, que se abordarán en el próximo capítulo nos aclararán esta pregunta.

En este sentido, también el Decreto sobre Días Festivos y Prohibición de Asistencia Oficial a la Iglesia, del 11 de agosto de 1859 muestra “cómo no se pretendía con estas reformas socavar las creencias religiosas de la población, ni alterar sus costumbres, particularmente las referidas a sus días de fiesta”.<sup>97</sup> Dicho decreto señala como días festivos fechas significativas del cristianismo, incluyendo

---

<sup>95</sup> Raúl González Schmal, “Los principios fundamentales de la Constitución mexicana en materia religiosa y la cultura del derecho de libertad religiosa”, en Traslósheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico...* *op. cit.* p. 69.

<sup>96</sup> Juan Vega Gómez, *op. cit.* p. 275.

<sup>97</sup> Adriana Terán Enríquez, *op. cit.* p. 70.

celebraciones patrias y el inicio de año, que son celebraciones laicas. Específicamente se estipulan los domingos, el año nuevo, el jueves y viernes santo, el jueves de corpus (19 de junio), el 16 de septiembre, 1 y 2 de noviembre y el 12 y 24 de diciembre.<sup>98</sup>

*“Ello es un claro reflejo de las tradiciones en México y de la importancia de celebrar estas fechas cristianas para el pueblo, lo cual avala la misma ley, que no intentó siquiera cambiarlas. Eran además fechas que los mismos liberales conmemoraban pues prácticamente todos eran creyentes, aunque cuestionaran el poder de la Iglesia”.*<sup>99</sup>

Verificamos cómo desde la Constitución del 57 hasta las Leyes de Reforma convivían dos principios: el respeto a la tradición y a la moral del pueblo y por otro lado la necesidad de separar el poder eclesiástico del civil, sin entrar en discusión con el dogma y la religión como tal. Y es que este decreto por otra parte prohíbe que se concurra a las funciones públicas de las iglesias en “cuerpo oficial”. Pareciera ser, como Reyes Heróles apunta, que la secularización de la sociedad se dio no de hecho, sino más bien “por mandato constitucional”.<sup>100</sup>

Entonces, podríamos concluir que las consecuencias de las Leyes de Reforma, como he titulado a este apartado, residen en que se propuso y estableció un Estado laico, más no en el cambio de las costumbres de los mexicanos. Y si ha habido cambios como la irrupción del liberalismo y de la formación del Estado laico de inspiración francesa, el establecimiento de iglesias protestantes y sus posteriores rencillas con la Iglesia Católica, y la posterior influencia del positivismo en el discurso político de los liberales, respondieron más a aspectos sociológicos y a dinámicas culturales, más que a cuestiones propiamente jurídicas. En este sentido, Terán Enríquez puntualiza que “estas leyes representan un ejemplo del modo en que el derecho establece el cauce que seguirá el desenvolvimiento

---

<sup>98</sup> Decreto sobre Días Festivos y Prohibición de Asistencia Oficial a la Iglesia, del 11 de Agosto de 1859. En Tena Ramírez, *op. cit.* pp. 659-660.

<sup>99</sup> Adriana Terán Enríquez, *op. cit.* p. 70.

<sup>100</sup> Jesús Reyes Heróles, *op. cit.* p. 244.

político del país y en cierta medida han determinado también culturalmente el futuro de los mexicanos”.<sup>101</sup>

A manera de conclusión, la Reforma y los liberales quisieron hacer de la organización religiosa un asunto de administración pública y de las cuestiones religiosas cuestiones políticas, la idea de dar leyes a la Iglesia en su organización y en la práctica para que fuese conforme al nuevo régimen político se da bajo esta tónica, por lo que la reforma en lo religioso fue una cuestión fundamentalmente política. Fenómeno que se repetirá de idéntica forma pero en el contexto de la revolución mexicana. Bien dice Jean Meyer al respecto que los liberales por esta razón se vieron obligados a avanzar “enmascarados”, estableciendo la distinción entre el clero y la Iglesia, la Iglesia y el dogma, el dogma y la fe, con objeto de poder tratar a sus adversarios de clericales, sin perder el título de católicos.<sup>102</sup> De nuevo, el mismo proceso ideológico se repetirá en el marco de la creación de una nueva constitución, la de 1917.

---

<sup>101</sup> Adriana Terán Enríquez, *op. cit.* p. 74.

<sup>102</sup> Jean Meyer, *La Cristiada. Tomo II. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926 – 1929*. Siglo XXI editores. México. 2007. Pp. 25-31.

## Capítulo 2. El proyecto de Estado y su relación con la religión y las iglesias en el Congreso Constituyente de 1916 y la Constitución de 1917.

### 2.1. El “magonismo” como principal fuente ideológica.

Después del debacle del gobierno de Juárez y después del de Lerdo de Tejada, Porfirio Díaz llega al poder para permanecer en él 30 años. Este hecho histórico es fundamental porque la así llamada por los próximos caudillos “dictadura” de Díaz fue un paso atrás en la modernización del país propuesta por las Leyes de Reforma. Sin entrar a detalle en el atraso agrícola imperante, la situación de simulada esclavitud en los latifundios y el analfabetismo que cubría a casi toda la población del país, fuertes voces de oposición a Díaz resaltaron lo laxo y permisivo que fue el dictador en cuanto a la aplicación de las Leyes de Reforma relativas a la religión, la Iglesia católica y al clero. El gran mal de ese tiempo era la llamada “pax porfiriana”. Tal es el caso de una de las voces de protesta más trascendentales, que como veremos más adelante sería la fuente ideológica más importante en la redacción de la Constitución de 1917 y en el ideario social, político y económico de la Revolución Mexicana: los hermanos Flores Magón, su periódico *Regeneración* y el *Programa y Manifiesto del Partido Liberal Mexicano*.

Haciendo un repaso por el ideario *magonista* podemos percatarnos de la “ruptura” que en el capítulo anterior mencionábamos, entre el liberalismo clásico con aquel fuertemente influenciado por las ideas de inspiración anarquista de los hermanos Magón, además que dan cuenta de la relación que debería tener el nuevo Estado por construirse con la Iglesia Católica y la religión, de corte profundamente *laicista* y anticlerical.<sup>103</sup> Además, el periódico *Regeneración*, nos sirve para darnos cuenta de las raíces y convicciones de quienes llevaron a cabo la Revolución Mexicana.

---

<sup>103</sup> Se tomará para esta tesis la definición de laicismo de Andrea Mutolo, para quien es “una actitud por parte del Estado para limitar la libre acción de una religión, que constituye una voluntaria o involuntaria represión. Implica excluir de las decisiones públicas y, en ocasiones, del debate público, argumentos de origen religioso o temas defendidos por los representantes oficiales de las religiones. En este contexto, el Estado y la religión se consideran completamente separados. Por lo tanto, el interés de la neutralidad del Estado está por encima de cualquier fe o religión”. En Andrea Mutolo, “El laicismo y la idea de Estado confesional durante el conflicto religioso en México”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* p. 397.

Así, el movimiento *magonista* podríamos decir iniciado por la primera publicación del periódico en 1900, denuncia la corrupción de la justicia pública y manifiesta su intento de educar cívicamente al pueblo, dicho sea de paso, de educar al pueblo sin la religión. De este modo, la oposición al régimen de Díaz define objetivos, identifica a los enemigos y señala los medios de cómo acabar con ellos.

A la luz del periódico se encuentra un primer punto a resaltar, que introducirá una novedad dentro del discurso liberal hasta esa fecha: ya no sólo el clero es el enemigo, sino también la religión y todo hombre religioso, indistintamente llamado “fanático”. De ahí que el discurso nacionalista identificará como más adelante revisaremos, a los religiosos como enemigos del pueblo. Al anunciar la celebración del Primer Congreso Liberal el 5 de febrero de 1901, Magón subraya con satisfacción las actitudes tan opuestas entre los católicos y liberales:

*“Al contrario del fanatismo religioso, que dobla la cerviz ante un hombre valentudinario [León XIII] (...), los buenos liberales mexicanos se presentarán con la frente alta, iluminada de nombre orgullo, a la ciudad de San Luis Potosí. Y van con la frente alta porque no van a pedir como el fanático, sino a exigir como el ciudadano”.*<sup>104</sup>

Líneas más adelante, puede percibirse el camino que los liberales habrán de seguir en el Congreso Constituyente de 1916, no sólo para desenmascarar a un cómplice del régimen, la Iglesia católica, sino para frenar de una vez para siempre su influjo en la vida nacional:

*“Se tratará la aplicación del remedio para contrarrestar la influencia del clero en el hogar, influencia que sólo sirve para corromper el corazón femenino, dando por resultado los crímenes a que orilla la concupiscencia monástica y la educación hipócrita y falsa de la niñez. Se tratará también de estudiar la manera práctica de hacer efectiva la nacionalización de los bienes eclesiásticos, puestos hoy en*

---

<sup>104</sup> *Regeneración* (31 de enero, 1901), en: Armando Bartra (ed.), *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*. Ediciones Era. México. 1977. P. 88.

*manos de testaferreros fanáticos, estudiándose al mismo tiempo la manera de lograr el aniquilamiento de la influencia política del clero y de sus adeptos”.*<sup>105</sup>

Sólo en pocas líneas del periódico ya resalta el anticlericalismo como fuente y *leitmotiv* de la formación del Estado laico en México. Este fragmento nos presenta sin duda la actitud que se hará temperamental y sistemática en contra no sólo de la influencia moral, sino social y política del clero. Lo grave está en la última línea de la cita: lograr el aniquilamiento de la influencia política del clero y de sus adeptos. Es decir, del hombre religioso y de los argumentos religiosos. Justo de esto es de donde nace la distinción constitucional que hasta nuestros días existe, lastres aparte, entre los ciudadanos con plenos derechos y quienes no los tienen. Distinción estipulada en el artículo 130 constitucional que abordaremos al revisar los debates del Congreso Constituyente.

Antes de seguir revisando el *Regeneración*, vale la pena aclarar una de las grandes críticas al régimen porfirista, aquella que viene de la relación que tenía éste con la Iglesia católica, un régimen no institucional llamado como “política de conciliación” o “política de tolerancia”. Y es que después de la guerra de reforma y con el país aún bajo el umbral del analfabetismo Díaz trató de conciliarse con la Iglesia católica con la finalidad de avanzar en la modernización del país, por lo que criticó abiertamente el radicalismo al que llegaron algunas Leyes de Reforma, que habían sido dictadas “en horas de fiebre revolucionaria”, y que no podían justificarse “a los ojos de la razón y del derecho”:

*“Casi todas las leyes de reforma, principalmente en su parte prohibitiva, están en abierta pugna con la Constitución que invocan los mismos que piden el estricto cumplimiento de esas leyes. ¿Con qué derecho impedir a un hombre que use el traje sacerdotal? ¿Qué razón justa puede haber para prohibir a media docena de ancianas que se reúnan a rezar? Nuestros liberales son verdaderamente singulares. Libertad para ellos, prohibiciones para los demás. La esencia de las*

---

<sup>105</sup> Ídem. p. 89.

*leyes de reforma son los dos grandes principios consignados en ellas: la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado”.*<sup>106</sup>

Estas palabras de Díaz para los liberales significaron un paso atrás en tal separación, ya que la única fórmula efectiva era la apegada y dictada por las Leyes de Reforma (aunque, por la redacción final de la Constitución de 1917, nos daremos cuenta que ni siquiera tales leyes estipulaban el proyecto *laicista* que proponían). Pero tal conciliación tuvo como fruto el crecimiento y expansión de la Iglesia católica: De 1867 a 1910 se crearon 12 nuevas diócesis, el número de parroquias creció de 1,222 que había en 1851 a 1,331 en 1893, el de sacerdotes, de 3,232 en 1851 a 4,461 en 1910. Las corporaciones de religiosos también aumentaron. En 1851 había 17 y para 1910 llegaron a haber 23. Además, en el censo de 1910, de 15,160,377 habitantes en la república, 99.16% dijeron confesar la fe católica.<sup>107</sup>

A pesar de los números la legislación hasta ese momento no cambió, y es que al criterio del crítico del liberalismo mexicano Adame Goddard, pudo haber paz en todos esos años sólo porque hubo un entendimiento, aunque fue mínimo, entre la Iglesia y el Estado, aunque a raíz de este “entendimiento” la Carta Magna del 1917 le quitaría todo reconocimiento jurídico a la Iglesia católica.

Esta actitud ambigua por parte del poder temporal para con el poder religioso es posible sólo porque el Estado “teme comprometer su laicismo estableciendo una relación institucional con la Iglesia”, por lo que, como a lo largo de todo el siglo XX sucederá, se mantiene viva y muchas veces se agrava la legislación anticlerical mientras *de facto* las leyes respectivas se vuelven letra muerta. Desde este momento -el porfirismo-, también la Iglesia tomaría una actitud que perduraría: reconocer al Estado liberal como un hecho consumado, y a resignarse a vivir en él

---

<sup>106</sup> Periódico *La Libertad* (19 de mayo de 1878): en Jorge Adame Goddard, “Iglesia y Estado en el Porfiriato”, en *Relaciones del Estado con las Iglesias*. UNAM-Porrúa. México. 1992. P. 13.

<sup>107</sup> Ídem. pp. 17-19.

sin combatirlo, pero aprovechando la libertad que concede para promover la reforma social según su ideario.<sup>108</sup>

Al final, los disidentes y críticos más agudos al porfirismo, en consecuencia a lo anterior, se aprestaron a la lucha para regenerar a la patria, que a sus ojos era “un inmenso camposanto en el que no se oía más que el graznar de los mochuelos de sacristía”.<sup>109</sup>

El 5 de febrero de 1901 se encuentra el primer gran antecedente al Congreso Constituyente de 1916: el primer congreso del Partido Liberal celebrado en San Luis Potosí. Y se encuentra el primer gran antecedente porque en las *Resoluciones* de allí emanadas, se plantearon por primera vez algunas de las tesis que aparecerían años después en el Congreso Constituyente. Y es que los liberales se comprometían a no enviar a sus hijos a escuelas católicas, esforzándose en crear a cambio escuelas gratuitas, obligatorias y laicas; pedían vigilar a los maestros para evitar violaciones a las leyes de Reforma; exigían que los ministros de culto administraran sacramentos previa la presentación del acta del registro civil; invitaban a los miembros del partido a no bautizarse ni casarse por la Iglesia. De hecho, todo un capítulo de tales resoluciones se dedicaba a los medios para frenar la influencia del clero, entre ellos: reducir el número de sacerdotes a uno por cada 10,000 habitantes, pérdida de la ciudadanía mexicana a quienes emitieran votos monásticos perpetuos o abrazasen el Estado eclesiástico como ministros del culto católico romano; poner bajo vigilancia fiscal la recaudación de limosnas y diezmos, y exigir el pago de los correspondientes impuestos; y estricta aplicación de las Leyes de Reforma.<sup>110</sup>

Vale la pena detenernos a este punto, porque revisando las *Resoluciones* del Partido Liberal encontramos una relectura de las Leyes de Reforma, y no su

---

<sup>108</sup> Ídem. pp. 22-23.

<sup>109</sup> *Regeneración* (23 de febrero, 1901), *op. cit.* p. 93.

<sup>110</sup> José Miguel Romero de Solís, *El Aquijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. IMDOSOC. México. 2006. Pp. 168-170.

“aplicación estricta”. Y es que las Leyes de Reforma no propusieron regular el número de sacerdotes por la cantidad de habitantes, tampoco el quitarle la ciudadanía mexicana a quienes abracen la opción de vida religiosa. Tampoco exigían que los ministros de culto necesitaran administrar sacramentos previa presentación del acta de registro civil. En otras palabras, las Leyes de Reforma, salvo la nacionalización de bienes eclesiásticos y la prohibición de órdenes monásticas, no interfirieron en el fuero interno de la Iglesia Católica. Ellas no sujetaron la actividad interna de la Iglesia a una legislación civil, porque para aquellos liberales esto no suponía una separación de la Iglesia y el Estado, sino que significaba el establecimiento de una relación de sumisión y dependencia, en la que el Estado se inmiscuye en los asuntos eclesiales, y deja de existir tal separación.

Desde la publicación de las *Resoluciones* y del *Programa y manifiesto del Partido Liberal Mexicano* se da un cambio radical en el planteamiento de las relaciones iglesia-estado. Jurídica y socialmente preponderará el proyecto *laicista*, de inspiración anticlerical y antireligioso, es decir, que de cierta forma se limitará el actuar social y los derechos de toda persona religiosa, sea parte de la jerarquía o que simplemente confiese una fe fuera de los templos, que en el espacio público parta de posturas religiosas. Desde el magonismo miopemente no se hace una distinción: el clero.

Pocos eran –y siguen siendo- los críticos del proyecto liberal de nación en lo referente por ejemplo, al desarrollo económico y la propiedad privada, al reconocimiento de los derechos del hombre (después llamados “garantías individuales”) y a la defensa de la igualdad jurídica. Pero en lo que respecta a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, quienes buscaban otra alternativa, como sucedió en el porfiriato, eran tildados sencillamente de traidores a la patria. Esto lo encontramos de nuevo en el *Regeneración*:

*“Nuestra patria sufre el más brutal de los despotismos. Su maltrecha soberanía descansa sobre millones de analfabetos, de traidores, de conservadores, de*

*serviles y abyectos. Su dignidad se encuentra cohibida ante el tosco sable del militarismo y su felicidad oscurecida por tanta odiosa sotana aliada a la dictadura”.*<sup>111</sup>

¿Cuál es uno de los problemas que se encuentran en la crítica al clero? Podríamos llamarlo como “moralismo”, es decir, juzgar penalmente, con sus consecuencias sociales como el actuar en el espacio público, por el mal que hace un individuo o un grupo de la sociedad. Si bien el derecho regula el actuar de los individuos en la medida del respeto a terceros y al orden y la moral pública, no puede el aparato jurídico juzgar a quien haga el bien o mal desde su fuero, con respecto a su ideología o religión. Si el derecho marca las pautas para la convivencia civil y vela por cierto orden público, no puede coaccionar en ámbitos privados que no son de su competencia, salvo que sea un Estado totalitario. Es decir, si un sacerdote viola las leyes religiosas como el celibato, sería la iglesia y sus leyes religiosas las que lo juzgarían, no el Estado. El Estado interviene cuando se viola el derecho y las garantías de los terceros, ¿por qué entonces el proponerse por ejemplo la regulación del número de sacerdotes, cuando esto le compete a la Iglesia? En este sentido la libertad religiosa juega un papel importante como elemento constitutivo de un Estado democrático de derecho, porque permite a cada grupo de la sociedad vivir acorde a sus ideas, sean o no religiosas.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> *Regeneración* (7 de agosto, 1901), *op. cit.* p. 135.

<sup>112</sup> Este argumento lo defenderán Luis Manuel Rojas, Felix Palavicini, Alfonso Cravioto, y Fernando Lizardi con respecto al proyecto de artículo 130 en el Congreso Constituyente de 1916. Este último argumentaría con respecto a la prohibición de la confesión auricular por considerarse éste un acto inmoral, lo siguiente: “El acto inmoral no puede estar prohibido por la ley ni mucho menos por la Constitución, porque en este caso tendríamos que prohibir otra multitud de actos inmorales en la Constitución. Tendríamos que decir, por ejemplo, que quedaba prohibido el onamismo (risas) que es tan inmoral como la confesión, pero sería absurdo ponerlo en una Constitución. Que la confesión es una inmoralidad, no cabe duda, pero no es una inmoralidad considerada en sí misma. La inmoralidad consiste en el abuso que se ha hecho de la confesión, y este abuso no puede evitarlo fácilmente la autoridad, no puede preverlo. (...) Este abuso no le corresponde a la ley evitarlo, supuesto que la ley no puede estar autorizada para averiguar cuándo es útil y cuándo es un abuso. (...) La ley no puede prohibir un acto de confianza individual espontánea-, quien debe prohibir esto es el mismo interesado. (...) Creo que en efecto sería una medida moralizadora, pero sería contraria a la misma libertad individual”. En “Congreso Constituyente 1916-1917. Debate Legislativo. 65ª sesión ordinaria”, citado en Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, *50 discursos doctrinales en el Congreso Constituyente de la Revolución Mexicana. 1916-1917*. México. 1967. Pp. 212-214.

Pero al formularse el Estado laico desde el magonismo fue otro el camino argumentativo. Pareciera ser que penar el mal actuar del clero, al que tanto hacen referencia fue *leitmotiv* de la sujeción de ellos, la Iglesia y la religión al Estado y en la redacción de las leyes. De nuevo el *Regeneración* así lo expresa. Misma justificación que en el Congreso Constituyente saldrá a luz:

*“La prensa noticiera nos hizo saber cómo debajo de una sotana se encabrita la lubricidad de un sátiro; (...) cómo en las penumbras de las sacristías se mancilla el honor de las doncellas y de cómo el jefe de la Iglesia católica en México permanece impasible cuando se le denuncian las concupiscencias de sus libidinosos frailes, de sus impúdicos faunos”.*<sup>113</sup>

No sólo el ataque contra la Iglesia y el clero es por la sórdida alianza con el poder, como el común denominador indica. Son las actitudes de los eclesiásticos, sus debilidades, la doctrina misma. La crítica al clero por su inmoralidad y la crítica a la religión de inspiración anarquista, materialista y positivista son suficientes razones para sujetar a la Iglesia al Estado, limitarla en sus derechos y obligar a que la práctica religiosa se desarrolle estrictamente en el ámbito privado, buscando que no tenga influencia ni en el proyecto de nación, ni en la discusión pública. Siendo irónico con la libertad de la Iglesia al hacer caso omiso de las Leyes de Reforma, el *Regeneración* denuncia esta libertad para cometer actos inmorales:

*“Libertad para luchar con el centavo de la viuda, con el centavo del menesteroso, con la cuota que se paga por nacer, por rezar, por casarse, por morir. Libertad para falsificar y prostituir la religión de amor que predicó el crucificado”.*<sup>114</sup>

Ese moralismo que el magonismo expresaba como uno de los fundamentos para sujetar a la Iglesia y a la religión o limitarlas en sus funciones y expresiones seguirá vivo en el Congreso Constituyente en voz del grupo de los “jacobinos”, que

---

<sup>113</sup> *Regeneración* (4 de julio, 1901), *op. cit.* p. 130.

<sup>114</sup> *Regeneración* (31 de agosto, 1901), *op. cit.* p. 140.

en el siguiente apartado se estudiará. Pero de acuerdo con lo expresado en el *Regeneración*, bastaban “los errores místicos” de la religión para ya no necesitarla. Escribe Ricardo Flores Magón:

*“Los virtuosos del cristianismo, no surgen ni son necesarios en nuestros días: se ha extinguido esa casta de luchadores, desapareció para siempre, envuelta en el sudario de sus errores místicos. (...) Los pueblos ya no toman las armas para imponer un dios o una religión; los dioses se pudren en los libros sagrados. (...) En sus hojas amarillentas agonizan los dioses tristes como el sol en crepúsculo de invierno”.*<sup>115</sup>

La religión como “opio del pueblo” y como señal del atraso de la civilización aparece también con frecuencia entre los magonistas, como Práxedes Guerrero:

*“Señalando el cielo con un dedo demoníaco y deletreando páginas de absurdos libros, corre el sacerdote a casa de la ignorancia; predica la caridad y se enriquece en el despojo; habla mentira en nombre de la verdad, reza y engaña; trabaja, trabaja. ¿Para qué trabaja? Para embrutecer a los pueblos y dividirse con los déspotas la propiedad de la tierra (...)”.*<sup>116</sup>

Ante tal inmoralidad, fanatismo y error había que actuar: “Y, oscuro y pensativo, el revolucionario medita (...), trabaja, trabaja. ¿Para qué trabaja? (...) Para que el sacerdote y la prostituta desaparezcan”.<sup>117</sup>

Líneas arriba se mencionaba que el Primer Congreso liberal fue el primer antecedente directo del Congreso Constituyente. Pues bien, años después, el 1° de julio de 1906 sale a la luz el *Programa y manifiesto del Partido Liberal Mexicano*. Estos dos textos también son antecedentes directos, pues sus reivindicaciones se tomarían casi al pie de la letra por los congresistas en 1916, a

---

<sup>115</sup> *Revolución* (1° de junio y julio, 1907), periódico que sustituye por corto tiempo a *Regeneración*: en *op. cit.* pp. 180, 182-183.

<sup>116</sup> *Artículos de Práxedes Guerrero* en *op. cit.* pp. 197-198.

<sup>117</sup> Ídem.

saber, se proponía la multiplicación de escuelas primarias, y la clausura de las que pertenezcan al clero (punto 10); la obligación para los templos de llevar contabilidad y pagar contribuciones, considerándolos como negocios mercantiles (punto 17); la nacionalización de los bienes raíces que el clero tiene en poder de testaferros (punto 18); la agravación de las penas que las Leyes de Reforma señalan para los infractores de las mismas (punto 19);<sup>118</sup> y la supresión de las escuelas regentadas por el clero (punto 20).<sup>119</sup>

Para el Partido Liberal el *Programa* eran las “bases generales para la implantación de un régimen verdaderamente democrático” y tenía un carácter unívoco, es decir, que “su realización es estrictamente obligatoria para el Gobierno que se establezca a la caída de la Dictadura”,<sup>120</sup> por lo que, para que ese régimen verdaderamente democrático se concrete, había que ponerle restricciones a sus detractores y discrepantes. Se planteaba una democracia que ponía sus propias reglas, sobre quién podía reformarla y mejorarla, y quienes podían participar en ella. Respecto a esto el *Programa* dice lo siguiente:

*“Si los gobiernos democráticos adoptan medidas restrictivas para el Clero, no es por el gusto de hacer decretos ni por ciega persecución, sino por la más estricta necesidad. La actitud agresiva del Clero ante el Estado Liberal, obliga al Estado a hacerse respetar enérgicamente (...). En México, la Iglesia debe darse por satisfecha con que los liberales, cuando triunfen sobre ella y sus aliados, sólo impongan algunas restricciones a sus abusos”.*<sup>121</sup>

Tener escuelas y por lo tanto difundir sus ideas, hacer actos de culto público, ser propietarios de sus mismos templos, seminarios y demás inmuebles ligados al culto, si adoptar un voto religioso, heredar, criticar las leyes y el gobierno eran un

---

<sup>118</sup> Sobre el punto 19 del *Programa*, no sería hasta la época de Plutarco Elías Calles cuando se expediría la llamada “Ley Calles”, que imponía penas severas a quienes no cumplieran los puntos referentes a la religión de la Constitución de 1917.

<sup>119</sup> Manuel González Ramírez, *Planes políticos y otros documentos. Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974. Pp. 3-29.

<sup>120</sup> Ídem. pp. 3-4.

<sup>121</sup> Ídem. p. 8.

abuso, valdría la pena cuestionarse si en el México contemporáneo los grupos liberales se atreverían a actuar así contra algún grupo de la sociedad civil, sea o no religioso. Sobre todo porque un acto así equivaldría a poner en tela de juicio la democracia misma.

Sobre el tema siempre conflictivo de la educación, el *Programa* también lanzó un reto: es imperioso suprimir las escuelas de la Iglesia. Para su criterio, con ello se producirían incalculables beneficios al país, ya que la escuela en manos del clero “educa a la niñez en el más intolerable fanatismo, que la atiborra de prejuicios y dogmas caprichosos”.<sup>122</sup> Fanatismo, prejuicios y razón aherrojada por el dogma son para los liberales, como señala Solís, tres ingredientes que vician cualquier expectativa democrática. Y en oposición a la educación católica, se exaltan los valores de la *escuela laica*,

*“que carece de todos esos vicios, que se inspira en un elevado patriotismo, ajeno a mezquindades religiosas, que tiene por lema la verdad, es la única que puede hacer de los mexicanos el pueblo ilustrado, fraternal y fuerte de mañana”.*<sup>123</sup>

Estos mismos argumentos referentes a la educación son los que posibilitarían la redacción del artículo 3° constitucional, en voz de “jacobinos” como Francisco Mújica, Luis Monzón, Luis Manuel Rojas, Alonso Romero, Pedro Chapa, Celestino Pérez y Enrique Recio, entre otros. Por eso el *Programa* tuvo un carácter profético, ya que sus puntos 11 y 12, que exigían la obligación de impartir enseñanza laica tanto en escuelas oficiales como en las particulares constituirían los párrafos principales del artículo 3° de la Carta Magna de 1917.

Con todo lo anterior, el *Programa* y el *Manifiesto* son documentos característicos de una etapa muy particular del liberalismo mexicano, en la que se comenzaban a plantear nuevas tesis. Desde entonces dos corrientes se habrán de distinguir al seno del partido: la moderada, liderada por Francisco Madero y la radical, con

---

<sup>122</sup> Ídem. p. 9.

<sup>123</sup> Ídem.

tendencia al socialismo, y por último, al anarcosindicalismo, abierto a las demandas de campesinos y obreros. Su abanderado inicial y principal fue Ricardo Flores Magón.<sup>124</sup> Estas dos corrientes influirían en el desarrollo de los posteriores hechos, que, como veremos, el Congreso Constituyente también se verá dividido por estos dos bandos. Los proyectos de Venustiano Carranza y el de Álvaro Obregón y sus adictos representarán el primero y el segundo respectivamente. Respecto al legado del documento magonista y el *Regeneración*, Álvaro Matute señala:

*“el legado permaneció de manera latente a lo largo de la ulterior lucha armada, actualizándose conforme se presentaba la ocasión. De hecho, en él está el germen, al menos, de las revoluciones obrera y anticlerical, y menor medida la agraria y la política. La cultural fue completamente autónoma de los grupos revolucionarios en pugna contra el régimen porfiriano o, después, entre ellos”.*<sup>125</sup>

Al final, por tratarse de un plan y programa que ofrece una visión de conjunto de los problemas nacionales, la política que se manifiesta ante la Iglesia es parte de un todo. Pero a pesar de que el compromiso político de la Iglesia católica con el régimen era evidente para todos, el surgimiento de una ola anticlerical a raíz de este argumento no basta por sí solo para su entendimiento. Para Franco Savarino existen dos vertientes que nos ayudan a comprender el anticlericalismo de esta época: una es la *ideología*, y la otra es la *razón de Estado*. La primera, en la que el magonismo es sólo la punta del iceberg, es la continuación de una corriente nunca extinguida de pensamiento anticlerical y anticatólico que proviene desde la Ilustración y se expresa en varios momentos del siglo XIX: “es patrimonio de la masonería, impregna el liberalismo decimonónico y formará parte integral de la cultura anarquista”.<sup>126</sup> En cambio, la segunda vertiente se refiere a la relación triangular Estado-Iglesia-sociedad. Este anticlericalismo es “funcional y

---

<sup>124</sup> Romero de Solís, *op. cit.* p. 177.

<sup>125</sup> Álvaro Matute, “El anticlericalismo, ¿quinta revolución?”. En Franco Savarino y Mutulo, Andrea (coord.), *El Anticlericalismo en México... op. cit.* p. 32.

<sup>126</sup> Franco Savarino, “Crisis política y laicidad: relaciones Estado – Iglesia. 1908-1917”. En Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit.* p. 389.

pragmático”, es decir, ataca a la Iglesia solo cuando y en la medida que es considerado necesario para asegurar al Estado nacional el control de determinadas actividades públicas. Como veremos, fue el anticlericalismo típico de Venustiano Carranza y de algunos de los congresistas del bando “moderado”.

A manera de conclusión de este apartado, podríamos decir que la conciliación porfirista (hecho histórico paradigmático en la formulación del nuevo Estado laico) es rechazada por representar una etapa superada de relaciones, que había dejado en pie una Iglesia fuerte, un mundo católico tan dinámico que se expresó en un Partido Católico nacional, capaz de expresar un proyecto nacional alternativo y una religiosidad persistente y excesiva, que bajo la óptica de los liberales impedía el despegue de una nueva etapa de la modernización nacional.<sup>127</sup> Por este contexto es que también se puede explicar el paso hacia adelante y la reformulación que en este periodo de la historia de México se da, la ruptura con el pasado: “El anticlericalismo y el anticatolicismo expresan también un desvío de la tradición política liberal y democrática y llevan al país al borde de un experimento totalitario”.<sup>128</sup>

## **2.2. Las dos fracciones del Congreso Constituyente de 1916: jacobinos y liberales moderados.**

Difícil sería resumir los importantes hechos que ocurrieron desde la consolidación del magonismo y del levantamiento anti-reeleccionista dirigido por Francisco I. Madero, pasando por la llamada “decena trágica”, el golpe de Estado del general Victoriano Huerta y el florecimiento de las luchas armadas organizadas por todo el país. Pero, para fines de la tesis, quedémonos con uno de esos dirigentes, quien

---

<sup>127</sup> Según la radiografía de la estructura religiosa y educativa de México en 1910 realizada por Canudas Sandoval, para esa fecha sólo 68,889 no eran católicos, ni siquiera el 1%. El promedio de alfabetización era apenas del 25%. Entre 1878 y 1908 el número de escuelas primarias aumentó de 5,194 a 12,068 en todo el país, y la Iglesia católica sólo tenía 586 escuelas con 43,720 estudiantes en 1910, una pequeña fracción de la población escolar total, tan solo el 5% aproximadamente. En Enrique Canudas Sandoval, “El conflicto Iglesia-Estado durante la Revolución Mexicana”, en Margarita Moreno-Bonett y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *op. cit. Tomo II*. Pp. 143-144.

<sup>128</sup> Savarino, *op. cit.* p. 392.

en febrero de 1913 promulgó, como gobernador de Coahuila, el decreto por el que la legislatura de ese estado desconocía a Huerta, para un mes después elaborar el Plan de Guadalupe. Hablamos de Venustiano Carranza. Con este Plan se desconocían los tres Poderes de la Federación, y se acordaba la organización del ejército “constitucionalista”, designándose al propio Carranza como su Primer Jefe. Este último hecho es de resaltar porque sería esta fracción de los que luchaban por el poder quienes expresaban la necesidad de expedir leyes sobre materia social y, en el artículo 2 del Plan, declaraba que se revisarán “las leyes relativas que garanticen el estricto cumplimiento de las Leyes de Reforma...”

Finalmente, en el año de 1916, vencida la fracción dirigida por Francisco Villa por Álvaro Obregón y recluida la fracción de Emiliano Zapata en su región de origen, había llegado el momento de restablecer el orden constitucional, pero contra lo que era de esperarse, “supuesto que había sido la bandera y el fundamento de la rebelión carrancista, no iba a restablecerse simple y llanamente la Constitución del 57 con las reformas de carácter social que había propuesto Carranza en las Adiciones al Plan de Guadalupe”.<sup>129</sup> En lugar de ello, se convocaría a un Congreso Constituyente para que expidiera una nueva Constitución. La finalidad la deja clara uno de los protagonistas de la asamblea de Querétaro, Felix Palavicini: “era indispensable convocar a un congreso constituyente; en términos jurídicos: constituir a la revolución”.<sup>130</sup>

El ánimo respecto a los tópicos de interés para la tesis entre los personajes cercanos a Carranza y a Obregón (los triunfantes) indicaba que era urgente el cómo determinar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, además de en qué medida la Iglesia debía de subsistir, qué lugar debía de tener la religión en la nueva sociedad. Y es que el liberalismo político “puro” había ya dejado de influir para esas fechas; como hemos visto en el apartado anterior una nueva concepción de la vida social y política irrumpía, y en ella era necesario ubicar el

---

<sup>129</sup> Raúl González Schmal, *Derecho Eclesiástico Mexicano*. Editorial Porrúa. México. 1997. P. 69.

<sup>130</sup> Felix Palavicini, *Historia de la Constitución de 1917. Tomo I*. Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal. México. 1992. P. 49.

fenómeno religioso, concretamente, a la Iglesia como institución: las Leyes de Reforma ya no eran suficientes.<sup>131</sup>

Cuando el 22 de octubre de 1916 se celebraron las elecciones para el Constituyente la atención pública se polarizó frente a tres figuras políticas a quienes se les propuso ser diputados del Congreso: al propio Carranza, a Álvaro Obregón y a Pablo González. Ninguno aceptó, pero desde este hecho, muchos excarrancistas que no estaban de acuerdo con el Plan de Guadalupe ni sus adiciones por esperar cambios y postulados más radicales se fueron con Obregón, y fueron ellos quienes tendrían mayor influencia decisiva en los debates. Los nombres se señalarán más adelante.

Vale la pena detenerse en un momento importante pre-congresista: la llamada “revisión de credenciales”. En ella, los diputados electos para el congreso eran sometidos a investigación, se buscaba que convivieran con los estandartes de la Revolución y que no tuvieran un pasado pro-huertista. A la luz de uno de los críticos más acérrimos y agudos de la Constitución del 17, Jorge Vera Estañol, del Congreso de Querétaro se excluyeron a la fracción villista, a los zapatistas, a los elementos dispersos del antiguo régimen, y en general a todas las clases pasivas o quietas de la sociedad, capaces por su educación de entender la importancia del momento, ya que

*“semejante participación de todas las clases sociales auguraba con absoluta certidumbre la derrota de la facción dominante. Los carrancistas eran una porción mínima de las clases proletarias de todos los órdenes sociales. (...) Las listas de diputados fueron formados por los jefes militares y revisadas y ordenadas por su lugarteniente en la Secretaría de Gobernación”.*<sup>132</sup>

Así, la Asamblea de Querétaro no tuvo por origen siquiera la voluntad de todas las clases sociales manifestada en los comicios. Por lo que el Congreso estuvo

---

<sup>131</sup> Romero de Solís, *op. cit.* pp. 221-222.

<sup>132</sup> Jorge Vera Estañol, *Al margen de la Constitución de 1917*. Wayside Editions. Los Angeles. 1920. Pp. 13-16.

dividido en dos fracciones que de forma generalizada compartían el sentimiento anticlerical y el ideario de los Magón. En cambio, la propuesta con aires democráticos de Madero quedó sucumbida, ya que desde este momento fue *leitmotiv* del anticlericalismo que la Iglesia, a través de la estrecha relación política e ideológica que tenía el Partido Católico con Madero,<sup>133</sup> había sido la culpable de su muerte, por haber apoyado a Huerta, además, por la persecución y la represión religiosa en los años de la lucha armada desde 1914, muchos sectores católicos dejaron de apoyar a Carranza, muy a pesar de su anticlericalismo a conveniencia, ya que como la historia nos enseña, jamás aprobó calurosamente las disposiciones anticlericales de la Constitución, e incluso trató, en vano, de hacerlas reformas con la esperanza de conciliarse con el clero.<sup>134</sup>

Como vemos, la corriente llamada *constitucionalista* fue la que habría de llegar a las urnas del Congreso, y muchos de ellos, tanto antes como después de la división entre carrancistas y obregonistas, miraban a la Iglesia y al clero como influencias maléficas. Los primeros serían los “liberales moderados”, que apoyarían el proyecto de Constitución de Carranza, y los segundos serían los jacobinos, a quienes le debemos la redacción de los artículos de nuestro interés. La lectura que Charles Cumberland hace del momento ayuda a aclarar en tres puntos las circunstancias en la raíz de esta cuestión, para nada secundaria, puesto que sería el pensamiento dominante que redactaría la Carta Magna hasta hoy vigente. En primer lugar, que una porción considerable del clero mexicano de aquel entonces provenía del extranjero: “muchos mexicanos miraban a todos los extranjeros como seres rapaces o despreciativos, y no veían razón alguna para hacer diferencias entre el clero extranjero y los negociantes extranjeros”.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Bien señala Robert Curley al respecto que “en los comienzos de la Revolución mexicana, el presidente Madero permitió, incluso fomentó, el regreso de los católicos al teatro de la política y, como resultado, se desencadenó una lucha sostenida entre los proponentes de un anticlericalismo de Estado y los de un movimiento político confesional”. En Robert Curley, “Los laicos, la Democracia Cristiana y la Revolución mexicana, 1911-1926”, en *Revista Signos históricos*, Núm. 7, enero-junio. 2002. Universidad Autónoma Metropolitana. México. P. 150.

<sup>134</sup> Jean Meyer, *op. cit.* pp. 67-83.

<sup>135</sup> Charles C. Cumberland, *La Revolución Mexicana. Los años constitucionalistas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. P. 202.

Esta categoría o razón demuestra que como consecuencia de esto, el nacionalismo mexicano, y aún la xenofobia, quedó inextricablemente mezclado con la cuestión religiosa. De hecho, el punto 19 del *Programa* del Partido Liberal buscaba prohibir la migración de chinos a territorio nacional. De esta relación nos ocuparemos más adelante. Al revisar los resultados de la Constitución de 1917.

La segunda razón del anticlericalismo constitucionalista descansa en una creencia que la mayoría de los sacerdotes aceptaba y la mayoría de los revolucionarios rechazaba: dada la situación en México, la ley no podía hacer mayor cosa para mejorar las condiciones miserables de la mayoría, por lo que firmes en esta creencia y temerosos de la influencia corruptora de la educación laica, gran parte del clero objetaba públicamente no sólo la educación pública, sino también toda intromisión secular en el orden existente: dadas las circunstancias, los constitucionalistas creyeron en la mala voluntad del clero.<sup>136</sup>

Un tercer argumento es uno que viene desde los primeros intentos de secularización de la sociedad. Aquel de Valentín Gómez Farías, y era el referente a la riqueza de la Iglesia. Este argumento fue el preponderante a la hora de saquear y confiscar propiedades, expulsar sacerdotes, forzar préstamos, etc.<sup>137</sup>

Todos estos hechos y razones convencieron a la mayoría de los dirigentes constitucionalistas de la absoluta necesidad de alguna forma de control legal sobre la Iglesia y el clero, de una estructura legal que despojara a la Iglesia y a sus integrantes de todo poder económico y político. Al respecto señalaría Matute que los debates llevados a cabo en el seno del Congreso Constituyente celebrado en

---

<sup>136</sup> Ídem.

<sup>137</sup> Para revisar el anticlericalismo de la época, vale la pena revisar los textos de Cumberland, *op. cit.* pp. 203-205; Jean Meyer, *op. cit.* pp. 67-83; y Richard Roman, *Ideología y clase en la Revolución Mexicana. La Convención y el Congreso Constituyente*. Secretaría de Educación Pública. Colección *SepSetentas* #311. México. 1976. Pp. 12-17.

Querétaro en diciembre de 1916 y enero de 1917 representan el *súmmum* de la ideología anticlerical expresada en la revolución mexicana.<sup>138</sup>

Este *súmmum* representa en síntesis lo que podríamos llamar como la “ruptura” con el pasado porfirista y como se ha venido diciendo, con los antiguos preceptos del liberalismo decimonónico, ya que, a ejemplo de la acción magonista, se crearon nuevas redes de poder que la misma sociedad civil iba tejiendo fuera del Estado y de su control. Además, siguiendo el paradigma magonista, se forjó un lenguaje democrático y un modelo de gestión basado en la democracia directa, aunque con sus limitantes a la Iglesia. Irrumpe el discurso democrático desde la sociedad civil. Además, sirvió de foco de denuncia de la sociedad corporativa caracterizada a sus ojos por la Iglesia católica. Esta ruptura tendría corolarios en el ámbito religioso y en la concepción del mundo político. Al respecto señala Bastian:

*“En este sentido fueron [la irrupción de sociedades no-estatales] parte del proceso de secularización que consistía en construir una autonomía de lo político frente a lo religioso. (...) La dificultad de estos grupos consistiría en los años siguientes en pasar de experiencias restringidas a la democracia representativa. (...) Estaba en la raíz de la ideología revolucionaria de la ruptura radical con el pasado porfirista, (...) como rechazo a la herencia corporativa del sistema de castas y fundamento de una nueva concepción del individuo como sujeto político moderno”.*<sup>139</sup>

Pues verificadas las elecciones y la revisión de credenciales, el Congreso Constituyente quedó instalado en la ciudad de Querétaro, y el 21 de noviembre de 1916 iniciaron las juntas preparatorias. Desde el inicio de las juntas se supo quiénes serían “los problemáticos” en el Congreso, ya que Obregón y su instrumento, el secretario de Gobernación Jesús Acuña buscaron impedir el ingreso de los diputados que habían pertenecido al llamado Grupo Renovador,

---

<sup>138</sup> Álvaro Matute, *op. cit.* p. 33.

<sup>139</sup> Jean-Pierre Bastian, “Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el porfiriato”, en *Revista Mexican Studies*. Volume 7, Number 1. Winter 1991. University of California. P. 43.

aquellos integrantes de la diputación maderista en la XXVI Legislatura Federal, y a quienes se les acusaba de haber colaborado con Huerta. Miembros de ese grupo eran José Natividad Macías, Luis Manuel Rojas, Felix Palavicini y Alfonso Cravioto, quienes, sin perjuicio de su inocultable y confeso anticlericalismo, durante los debates defendieron en forma por demás relativa e insuficiente, la libertad de educación y religiosa en contra de los excesos del jacobinismo.

El 30 de noviembre el Congreso eligió su mesa directiva, cuyo presidente sería Luis Manuel Rojas –la máxima autoridad masónica del Congreso, pero muy moderado en sus argumentos entorno a la religión y a la Iglesia-,<sup>140</sup> y posteriormente se designó a la Comisión de Constitución, la más importante porque discutiría los puntos más trascendentales de las demandas revolucionarias, y estuvo formada por Enrique Colunga, Francisco Múgica, Enrique Recio y Alberto Román, todos del ala jacobina y radical, como veremos en los debates.

Sin duda alguna, los temas relativos a la educación, la religión y el Estado, en el contexto del polémico y polivalente concepto del laicismo fueron los que “provocaron los más tormentosos debates del Congreso”.<sup>141</sup> Toca el momento de analizarlos.

### **2.3. Las discusiones principales: los artículos 3°, 24° y 129° (130°).**

#### **2.3.1. El artículo 3°**

En la tarde del 13 de diciembre de 1916 y con la presencia de Venustiano Carranza, se abrió la duodécima sesión del Congreso, para escuchar el dictamen sobre el artículo 3° del proyecto carrancista. Apenas iniciado el debate, Francisco

---

<sup>140</sup> Francisco Estrada Correa, *Múgica. La biografía de la izquierda que perdimos... y la que nos hace falta*. Centro de Estudios del Liberalismo Mexicano “Miguel Henríquez Guzmán”, A.C. México. 2007. P. 72.

<sup>141</sup> Raúl González Schmal, “El significado del laicismo en el Constituyente de 1917”, en Diego Valadés y Carbonell, Miguel (coord.), *El proceso constituyente mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*. UNAM. México. 2007. P. 510.

J. Múgica, quien fungiría como líder del grupo jacobino del congreso, se dirigió a los diputados con las siguientes palabras que servirían como prefacio y preludeo a la tormenta que desataría tal dictamen referente a la educación:

*“Estamos en el momento más solemne de la Revolución (...). ¿y por qué señores? Porque en aquellas etapas gloriosas no se trataba más que de vencer de una vez por todas al que tenía el Poder usurpado en sus manos o de acabar con la reacción; se trata nada menos que del porvenir de la patria, del porvenir de nuestra juventud, del porvenir de nuestra niñez (...). La ciencia pedagógica ha hablado ya mucho sobre la influencia que la enseñanza religiosa, que la enseñanza de las ideas absurdas, ejerce sobre los individuos, para degenerarlos, no sólo en lo moral, sino también en lo físico (...). Pero no sólo es esa la faz principalísima de la enseñanza religiosa en México; es también la política y es también la social. (...) Porque efectivamente, soy enemigo del clero, porque lo considero el más funesto y el más perverso enemigo de la patria”.*<sup>142</sup>

La Comisión de Constitución revisó el Proyecto de Constitución de Carranza, y en lo referente a la educación proponía en el artículo 3° lo siguiente:

*“Art. 3. Habrá plena libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria, superior y elemental, que se imparta en los mismos establecimientos”.*<sup>143</sup>

Como se lee, la propuesta de Carranza no cambia en esencia nada de lo escrito en la Carta Magna de 1857. Estipulaba pues la libertad de enseñanza, que para el liberalismo decimonónico era un derecho del hombre. Pero aquella impartida por el Estado sería laica y gratuita. En los puntos referentes al lugar que debería tener la religión en la sociedad y la relación del Estado con las iglesias, el proyecto presentado por el Primer Jefe al constituyente carecía de los capítulos que con

---

<sup>142</sup> Todas las citas del Diario de los Debates del Congreso se tomarán de la siguiente fuente: *Derechos del Pueblo Mexicano. México a través de sus Constituciones*. Cámara de Diputados. 8ª edición. 2012. 12ª sesión ordinaria. P. 6.

<sup>143</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* “Proyecto de Constitución sometido por el C. Venustiano Carranza al Congreso Constituyente de Querétaro”. P. 1.

posterioridad le dieron prestigio a la Constitución del 17. Es decir, que el proyecto carrancista siguió aquella de 1857 en líneas generales, y no se le podía pedir al citado proyecto un amplio contenido social, ya que sus autores eran personas formadas en la mentalidad individualista y burguesa del siglo XIX, que “como algunos historiadores de las ideas apuntan, se prolonga en México hasta el final del régimen porfirista”.<sup>144</sup>

Al final, en los puntos de nuestro interés, la Comisión de Constitución le dio un “espaldarazo” rotundo a Carranza y a este ideario que por su propuesta se infiere que prevalecía en él, ya que sería al discutirse el artículo 3° cuando se manifiesten las tendencias radical y conservadora. La primera sería mayoría al tener como integrantes a Enrique Colunga, Francisco Mújica, Luis Monzón, Enrique Recio y Alberto Román.

En la exposición de motivos que da Luis G. Monzón en contra del artículo 3° de la propuesta de Carranza, argumenta que, a pesar de que tal proyecto proclama la libertad de enseñanza sin taxativa, cuando está en juego la construcción del futuro y el desarrollo de la nación es válido quitar y anular ciertos derechos, aunque sea “natural”, así llamado por el diputado. Idea que permea todo el discurso nacionalista en relación a la relación, de toda la comisión de constitución del Congreso:

*“La comisión profesa la teoría de que la misión del es procurar a cada uno de los asociados la mayor libertad compatible con el derecho igual de los demás; y de este principio, aplicando el método deductivo, llega a la conclusión de que es justo restringir un derecho natural cuando su libre ejercicio alcance a afectar la conservación de la sociedad o a estorbar su desarrollo”.<sup>145</sup>*

La educación religiosa pues afecta la conservación de la sociedad mexicana, el hecho de que la Iglesia y las personas religiosas enseñen su doctrina estanca a

---

<sup>144</sup> Daniel Moreno, *El Congreso Constituyente de 1916-1917*. UNAM. México. 1968. P. 30.

<sup>145</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 8ª sesión ordinaria. P. 2.

México en su atraso. Pero no sólo por el poder de la institución espiritual, capaz a juicio de los diputados jacobinos de erigirse como un poder superior del temporal y civil, sino por el hecho de que esta institución enseña doctrinas religiosas que van más allá de las aristas políticas y sociales que pudiera tener el mero hecho de enseñar:

*“La enseñanza, que entraña la explicación de las ideas más abstractas, ideas que no puede asimilar la inteligencia de la niñez esa enseñanza contribuye a contrariar el desarrollo psicológico natural del niño y tiende a producir cierta deformación de su espíritu, semejante a la deformación física que podría producir un método gimnástico vicioso; en consecuencia, el estado debe proscribir toda enseñanza religiosa en todas las escuelas primarias, sean oficiales o particulares. La enseñanza religiosa afecta, además, bajo otra fase, el desarrollo de la sociedad mexicana. No siendo asimilables por la inteligencia del niño las ideas abstractas contenidas en cualquier dogma religioso, quedan en su espíritu en la categoría de sentimientos, se depositan allí como gérmenes prontos a desarrollarse en un violento fanatismo. Esto explica el afán del clero de apoderarse de la enseñanza, principalmente de la elemental”.*<sup>146</sup>

La exposición de motivos de Monzón para reformar la propuesta carrancista denota la fuerte influencia del positivismo sobre la visión que se tenía de la religión y del papel que ésta juega en la sociedad. Al igual que en los discursos de Flores Magón, para Monzón todo hombre religioso es un candidato a ser fanático, y un peligro para la débil patria.

Más adelante en el mismo discurso se lee de nuevo la justificación de la relación de la Iglesia con la dictadura porfirista como hecho suficientemente válido como para quitarle derechos, no a la Iglesia, sino un derecho como bien arriba mencionaba el diputado, “natural”, es decir, un derecho inherente a toda persona, aquel de educar. Y es que aludiendo a las Leyes de Reforma violadas por el clero

---

<sup>146</sup> Ídem.

durante este periodo, después de haber sido “desarmada” por ellas, ahora intenta restablecer su poderío por encima de la autoridad civil.<sup>147</sup>

Pareciera ser que por una concepción muy precisa de lo que era la religión, inspirada por el positivismo, se debía de excluirla de la formación del Estado por considerarla maléfica, contraria al proyecto de educación, también muy preciso, del cual el Estado tenía que llevar la batuta:

*“A medida que una sociedad adelanta en el camino de la civilización, se especializan las funciones de la iglesia y del estado; no tarda en acentuarse la competencia que nace entre ambas potestades; si la fe no es ya absoluta en el pueblo, si han comenzado a desvanecerse las creencias en lo sobrenatural, el poder civil acaba por sobreponerse. (...) La tendencia manifiesta del clero a subyugar la enseñanza, no es sino un medio preparatorio para usurpar las funciones del estado; no puede considerarse esa tendencia como simplemente conservadora, sino como verdaderamente regresiva; y por tanto, pone en peligro la conservación y estorba el desarrollo natural de la sociedad mexicana; y por lo mismo debe reprimirse esa tendencia, quitando a los que la abrigan el medio de realizarla; es preciso prohibir a los ministros de los cultos toda injerencia en la enseñanza primaria.”<sup>148</sup>*

¿Entonces toda enseñanza y educación que partiera de un ideario distinto al proyecto construido por el nacionalismo revolucionario es un peligro para el Estado mismo? Para algunos el propósito de brindarle exclusividad al Estado en materia educativa era con el fin de establecer, una vez más la supremacía del poder del Estado no solo sobre la Iglesia católica, sino sobre cualquier voz distinta al ideario revolucionario.<sup>149</sup> Las intervenciones de Francisco Múgica durante la revisión del dictamen referente al proyecto de Constitución carrancista hacen referencia a esta univocidad del Estado para con la educación: sólo se podía

---

<sup>147</sup> Recordemos que la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma no le prohibieron a la Iglesia el derecho de enseñar, ni estipularon un poder univoco y total del Estado para educar. Simplemente estipularon que “la enseñanza es libre”.

<sup>148</sup> Ídem. p. 3.

<sup>149</sup> Daniel Moreno, *op. cit.* p. 61.

educar en México bajo el ideario revolucionario, conforme a sus verdades y sus criterios para encontrarla, con objetivos muy claros, el más importante, “desfanatizar” al pueblo y mediante la educación científica y racional dar paso al progreso de la sociedad a costa de la religión y el sentimiento religioso:

*“¿Vamos a encomendar al clero la formación de nuestro porvenir, le vamos a entregar a nuestros hijos, a nuestros hermanos, a los hijos de nuestros hermanos, para que los eduquen en sus principios? Yo creo francamente que no, porque haríamos en ese caso una labor antipatriótica (...) Yo creo que no necesito descender a pruebas prácticas; yo creo que con las razones generales que he expuesto es suficiente para que yo, en nombre de la Comisión, justifique el porqué pretendemos que la enseñanza se quite de las manos del clero, es decir, que no se le permita tomar parte en ella. (...) Si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones nuevas de hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros pósteros recibirán de nosotros la herencia del fanatismo, de principios insanos, y surgirán más tarde otras contiendas que ensangrentarán de nuevo a la patria, que la arruinarán y que quizá la llevarán a la pérdida total de su nacionalidad”.*<sup>150</sup>

La educación laica ajena a toda doctrina religiosa (se verá que esto no es un pleonasma) se tornó el más alto estandarte de los hombres de aquel momento que estaban forjando el futuro del nuevo México, y un objetivo a conseguir a ultranza con el fin de secularizar la sociedad, no solo el Estado, que es lo que había hecho el liberalismo decimonónico. En este sentido, José Natividad Macías quien se proclamó el contra de la propuesta jacobina de limitar la libertad de educación expresaba al respecto:

*“las costumbres de los pueblos no se cambian de la noche a la mañana; para que un pueblo deje de ser católico, para que el sentimiento que hoy tiene desaparezca, es necesaria una educación, y no una educación de dos días ni de tres; no basta*

---

<sup>150</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit. 12ª sesión ordinaria. P. 7.*

*que triunfe la revolución, el pueblo mexicano seguirá tan ignorante, supersticioso y enteramente apegado a sus antiguas creencias y sus antiguas costumbres, si no se le educa”.*<sup>151</sup>

A diferencia de la postura jacobina que buscaba la obligación del poder público, es decir del Estado así como que los privados eduquen bajo el ideario revolucionario, para la postura de Macías, miembro del grupo de los “renovadores” esto significaba privar de la libertad de enseñanza a los mismos mexicanos:

*“Y la manera de educarlo no es quitarle la libertad de enseñanza, sino defender la instrucción, como lo ha hecho el ciudadano primer jefe, y a medida que el pueblo tenga instrucción, que la luz penetre a todas las conciencias, ese día, señores, las costumbres se modificarán y entonces vendrá efectivamente la renovación que todos esperamos”.*<sup>152</sup>

Deja claro además que la fracción de los “renovadores” considera la educación como un derecho que todo hombre posee en contraposición a la postura jacobina. Para ellos basta un pleno reconocimiento de las libertades para que se haga respetar la democracia y las instituciones públicas:

*“las escuelas católicas han estado a cargo de maestros pagados por ellos, y mañana, si llegara a triunfar este artículo, que no triunfará, todos esos maestros católicos vendrían a protestar que son los más independientes y más laicos, y esos maestros de escuela pagados por el clero, seguirán, a pesar de la Constitución, continuando su obra. De manera que eso es inútil. El gobierno debe tener cuidado y vigilar las escuelas privadas; que haga que se respeten las leyes y entonces, señores diputados, tendréis la seguridad de que surtirá todos los efectos que debe y que el clero no volverá a hacer labor de obstrucción en contra de las instituciones democráticas ni en contra del gobierno de la República (...).el jefe supremo de la revolución ha sabido estar a la altura de la situación en los momentos actuales, sosteniendo la bandera de la libertad con mano robusta, para que a su sombra*

---

<sup>151</sup> Ídem. p. 60.

<sup>152</sup> Ídem.

*pueda crecer y desarrollarse el pueblo mexicano y no vamos por darnos el placer de votar el dictamen jacobino, a mutilar uno de los derechos más preciosos del hombre”.*<sup>153</sup>

En este sentido, Leopoldo Zea en su trabajo sobre el positivismo en México observa que la idea revolucionaria sobre la educación no es un verdadero reflejo del positivismo que se venía desarrollando hasta ese entonces, aquel de orígenes liberales, en el que se buscaba que cada idea esté “en su lugar adecuado de acción” sin que interfiera en el orden y progreso de la sociedad entera. Por eso la lucha liberal decimonónica por quitar los fueros, por ejemplo. Pero en relación a la educación, el Estado no podía erigirse como el nuevo portador de la única gran verdad comprensiva del universo, y “convertir así las doctrinas en dogmas, ni obligar a los demás a sus creencias”.<sup>154</sup>

Pareciera ser pues que al positivismo al que hacían alusión los diputados jacobinos era al trato dogmático de la ciencia y el culto al método lógico y racional, en detrimento al absurdo en el que se argumentaban todas las religiones, incapaces de dar fundamento científico a sus verdades. Los jacobinos pues hacían un uso ideológico del racionalismo. Este positivismo de origen francés es el que permearía todas las discusiones del Congreso entorno a la religión.<sup>155</sup>

Lo anterior quedará muy claro por la célebre intervención en tribuna del diputado Luis Monzón, quien propondría cambiar el término “laico” por el de “racional”. Si no le bastaba el proyecto de artículo 3° propuesto por los jacobinos en donde no había lugar en la sociedad para una educación que no fuese la del Estado, la laica, para él, esta educación además tenía que ser combativa, con un objetivo muy claro:

---

<sup>153</sup> Ídem. p. 61.

<sup>154</sup> Leopoldo Zea, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1968. Pp. 86-91.

<sup>155</sup> Para profundizar en este punto, véase: Arnaldo Córdova, “La filosofía de la Revolución Mexicana”, en *Revista Cuadernos Políticos*. Núm. 5. Julio-Septiembre, 1975. UNAM – Ediciones Era. México.

*“...la enseñanza en las escuelas oficiales debe ser laica. Dando a este vocablo la significación de neutral, se ha entendido que el laicismo cierra los labios del maestro ante todo error revestido de alguna apariencia religiosa. La comisión entiende por enseñanza ajena a toda creencia religiosa, la enseñanza que transmite la verdad y desengaña del error inspirándose en un criterio rigurosamente científico; no encuentra la comisión otro vocablo que exprese su idea más que el de laico, y de éste se ha servido, haciendo constar que no es su propósito darle la acepción de neutral indicada al principio. (...) El vocablo laica, empleado mañosamente en el siglo XIX, que yo propongo se sustituya por el término racional, para expresar el espíritu de enseñanza en el presente siglo”.<sup>156</sup>*

La finalidad de esta educación racional pues era “civilizar al pueblo promoviendo su evolución integral y armónica en pro del mejoramiento progresivo de la comunidad”, y en este sentido las Leyes jugaban un papel importante, el de ser eficaces medios de avance en la realización de la magna obra civilizadora, manteniendo así lejos a los instrumentos de obstrucción, como las ideas religiosas.<sup>157</sup> Además justifica esta tarea del Estado por el curso histórico que ha tenido México. Era el paso que era el momento de dar y la Revolución Mexicana el momento de culminar el camino hacia el progreso hacia la verdad, de la evolución de la sociedad, que en otros términos sería la secularización de ella:

*“En el siglo XVIII la enseñanza popular era eminentemente religiosa; y no podía haber sido de otra manera, dado el atraso moral en que yacía aún la humanidad, especialmente nuestra patria. El niño concurría a las escuelas a recoger de los labios del dómine todo un código de errores, absurdos, fanatismos y supersticiones. (...) En el siglo XIX, la enseñanza oficial en México dejó de ser religiosa y por ende, directamente fanatizante y entró francamente por un sendero de tolerancias y condescendencias inmorales.*

*El maestro dejó de enseñar la mentira que envilece; pero la toleraba con seráfica benevolencia. La patria le confiaba sus tiernos retoños para que los transformara en hombres completos, y el bienaventurado dómine no desempeñaba a conciencia*

---

<sup>156</sup> *Derechos del pueblo mexicano...* 8ª sesión ordinaria. Pp. 3-4.

<sup>157</sup> *Ídem.* pp. 4-5.

*su misión, pues permitía que en el alma de los educandos siguieran anidando el error, el absurdo, la superstición y el fanatismo, todo lo cual autorizaba aquél con su evangélico silencio”.*<sup>158</sup>

El siguiente fragmento de su intervención es de suma importancia para la tesis, ya que se plantea el *laicismo* educativo como ese siguiente paso a dar en el siglo XX:

*“esa ley debería designarse por un vocablo indecoroso que la decencia prohíbe estampar en estas líneas; pero que la suspicacia científica bautizó con el nombre de laicismo. ¿Qué recomienda el laicismo? No tratar en lo absoluto dentro de las aulas asunto alguno que trascienda a iglesia y respetar estrictamente las creencias religiosas del hogar, por erróneas, absurdas e irracionales que sean (...) El maestro laico no debe imbuir creencia alguna en el ánimo del educando; pero tampoco debe destruir las que traiga del hogar, por abominablemente absurdas que sean; así lo prescriben claramente los decálogos pedagógicos del siglo XIX.”*<sup>159</sup>

La propuesta *laicista* para el jacobinismo denota algunos puntos de reflexión: el espacio público es el espacio de la racionalidad, por lo que la educación pública tiene que ser estrictamente *laicista*. La educación pública pues no deberá estudiar nada relacionado a la fe y a las religiones, pues eso pertenece al mundo privado, al hogar, y ese conocimiento además le pertenece a la Iglesia:

*“Antes bien exige al maestro que se abstenga de tratar en la escuela –a pesar de ser el templo de la verdad–, todo género de asuntos religiosos, ni para recomendarlos, ni para combatirlos... y en los asuntos religiosos es donde se hallan los errores más monstruosamente abominables”.*<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Ídem. p. 5.

<sup>159</sup> Ídem. pp. 5-6.

<sup>160</sup> Ídem. p. 6.

Aunque este proyecto de reforma al dictamen no fue aprobado, la redacción del artículo 3° va por esta senda argumentativa.<sup>161</sup> Todas las defensas jacobinas en tribuna del dictamen que reformó la propuesta carrancista están sustentadas en un racionalismo ideológico, es decir, que debe combatir lo que para sus parámetros es el error y los absurdos. Era claramente la forma de secularizar a la sociedad. Tal como señala Carlos Martínez Assad haciendo alusión a la influencia de los principios divulgados por la Revolución francesa en el jacobinismo que redactó la Constitución del 17, uno de estos principios es uno muy acorde con los argumentos de Monzón, que “un pueblo ilustrado es un pueblo libre”. Martínez Assad encuentra este “sentido que había que darle a la educación para formar hombres nuevos” en *El catecismo anticlerical*, publicado en Francia en 1913, y que sintetiza el modelo educativo a seguir fruto de la Revolución francesa, como un que entre otros puntos establecía:

*“Pregunta: ¿es usted cristiano? Respuesta: No, soy libre pensador; P: ¿Qué es un libre pensador?; R: Es el que no cree y no admite sino la autoridad de la ciencia.; P: ¿Qué es la ciencia?; R: La ciencia es el conjunto de conocimientos humanos verdaderos.; P: ¿A qué le llama conocimientos verdaderos?; R: Aquellos que han sido y siempre pueden ser controlados por el cálculo.; P: ¿Cómo se adquieren los conocimientos verdaderos?; R: Se adquieren instruyéndose, es decir frecuentando la escuela neutra y poniendo toda la inteligencia en los libros de física, de química y de historia natural.; P: ¿Cómo educa a sus hijos?; R: Los educo según el método racional.; P: ¿A qué puede uno oponer el método racional?; R: Puede oponerse al*

---

<sup>161</sup> Resulta además importante señalar que la secularización se planteará en los debates del Congreso, y antes y después de él, por los grupos liberales, como la concretización del cumplimiento del sentido de la marcha de la sociedad occidental, en cierto camino histórico en el que pareciera ser Occidente y México están inmersos. Esta lectura es evidente y no es novedosa, sin embargo, este proceso, que es en el fondo el de la secularización, estaría caracterizado, a juicio de Lluís Duch, por la *contraposición* y la *segmentación*. Es decir, la continua contraposición entre la Iglesia y el Estado; contraposición entre la Iglesia y la economía; contraposición entre centro y periferia, etc.; Esta situación de *confrontación* por lo tanto ha permitido la formación de ámbitos y de segmentos sociales diversos en el seno de la sociedad occidental: “La *segmentación* de las estructuras sociales fue la premisa para la evolución de las modernas sociedades industriales. Entonces, la religión, como las restantes instituciones sociales, también se especializó y se convirtió en un *segmento social* en competición con todos los otros. Las normas religiosas, que antiguamente poseían validez en todos los ámbitos de la vida cotidiana, quedaron recluidas en ámbitos sociales minúsculos, a menudo alejados de la vida pública: la *privatización de la religión* era uno de los resultados más importantes”. En Lluís Duch, *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*. Caparrós Editores. España. 2002. Pp. 164-166.

*método autoritario preconizado por la Iglesia.; P: ¿Cuáles son los principios fundamentales del método racional?; R: Los principios fundamentales del método racional son: 1) en lo que concierne a la instrucción: verificación y pasar de lo simple a lo complejo; 2) en lo concerniente a la educación: sensibilidad y amor”.*<sup>162</sup>

Así se buscaba tanto la capacidad de discernir como defender una supuesta libertad de conciencia, que dado el nacionalismo a ultranza se vería sesgada puesto que no se permitiría a nadie impartir otra tipo de educación que no sea la laica. Pero para Martínez Assad el anticlericalismo mexicano buscó los mismos objetivos:

*“La revolución francesa estableció un molde radical y la necesidad de implantar el iluminismo para contrarrestar el idealismo, el anticlericalismo se afianzó posteriormente en México como si se hubiese inspirado en los enciclopedistas franceses”.*<sup>163</sup>

Dos días después de la propuesta de Monzón de cambiar el vocablo “laico” por el de “racional” y de la argumentación introductoria que lanza Múgica, el 13 de diciembre llega la primera crítica “renovadora” hacia el jacobinismo, en voz de Luis Manuel Rojas, para hablar en contra del dictamen que se venía discutiendo y que cambió el proyecto de artículo carrancista. Así, lo primero que dijo en su intervención fue una advertencia al posible peligro que había al redactar un artículo como el planteado hasta ese momento:

*“Podrá suceder que de aquí salga un código netamente liberal, tolerante, progresista y moderno; (...) Podrá ser también que esta Constitución, por circunstancias especiales (...) sea imprudentemente jacobina, y por consiguiente reaccionaria. (...) El debate sobre la libre enseñanza, que nosotros dejaremos consignada en el célebre artículo 3o. de la nueva Constitución, lo mismo que*

---

<sup>162</sup> René Remond, *L'anticlericalisme en France de 1815 a nos jours*. Fayard. Francia. 1976. Pp. 215-216. Obra citada en Carlos Martínez Assad, “El jacobinismo romántico”, en *Revista Este País*. #200. México. Noviembre 2007. Pp. 23-24.

<sup>163</sup> Martínez Assad, *op. cit.* p. 24.

*estuvo en la Constitución de 57, a no ser que sólo quede en ese artículo una huella indeleble de nuestra intransigencia, ha sido, en efecto, un debate de fondo para todos los países de civilización occidental y principalmente para los pueblos que profesan la religión católica”.*<sup>164</sup>

La trascendencia de la intervención de Rojas en esta sesión es la exposición que hace sobre la evolución de la libertad de enseñanza en Europa y las diferencias entre los pueblos de tradición sajona y liberal como Estados Unidos y aquellos latinos, de origen cristiano-católico, diciendo que parece lógico que exista una reacción de jacobinismo en aquellos países donde el catolicismo es o fue la religión de Estado, pero el punto central de su postura contra el dictamen jacobino radica en lo siguiente:

*“...en el caso de México, donde la Iglesia católica ha perdido ya su antiguo control, no era disculpable el jacobinismo en el mismo grado. En México, es extemporánea la fórmula intolerante y agresiva que nos propone la Comisión para el artículo 3°, después de haberse dado las leyes de reforma y realizada la independencia de la Iglesia y el Estado”.*<sup>165</sup>

Hacia el final de su larga e frecuentemente interrumpida intervención, Rojas señala una advertencia de la que nadie haría caso: la impopularidad del artículo 3° por no responder a la realidad cultural y religiosa del pueblo para el que estaban legislando podría traer graves consecuencias:

*“...el jacobinismo extemporáneo e inoportuno que pueda surgir de esta asamblea y nos puede llevar también a una nueva contienda armada, tiene una explicación naturalísima, no solamente porque la masa de nuestra población es católica, sino también como consecuencia inmediata de la guerra que acaba de pasar”.*<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 12ª sesión ordinaria. Pp. 8-9.

<sup>165</sup> Ídem. pp. 9-10.

<sup>166</sup> Ídem. p. 17.

Además sostiene que de aprobarse el proyecto jacobino del artículo, sería impropio que se incluya dentro del capítulo de las garantías individuales, porque a su juicio el artículo 3° no supondría ninguna garantía individual, sino una restricción al individuo. Tal discusión en un futuro dará pie a analizar si tal artículo velaba por la libertad religiosa y de educación como un derecho humano, o si fungía como un limitante en el ejercicio de las libertades y en los derechos. Refiriéndose críticamente al proyecto jacobino, Rojas señala lo siguiente:

*“se ha ignorado o no se ha entendido suficientemente lo que significa o vale con toda propiedad la sección de garantías individuales. Estas garantías son las limitaciones en favor del individuo que se oponen al abuso de la autoridad y están sancionadas, protegidas y aseguradas de manera especial, por el recurso de amparo, honra y gloria del derecho mexicano. (...) Si en la sección de garantías individuales lógicamente se trata sólo de limitaciones al poder y no al individuo, es enteramente impropio y fuera de lugar que se hable allí de la enseñanza obligatoria y además laica”.<sup>167</sup>*

Por consiguiente Rojas defiende el proyecto carrancista del artículo, que a su juicio establece la libertad de enseñanza plena, es decir, acorde a la vida del hombre, “una propuesta completa y verdadera”. No había frase más apropiada en la redacción del artículo que la “plena libertad de enseñanza”:

*“es una de aquellas cosas que sería imposible restringir en la vida del hombre, aunque lo quisiera esta asamblea y todas las asambleas del mundo; siempre habría modo para el católico, el protestante o el filósofo pudiesen enseñar privadamente y quizá con mejor ventaja”.<sup>168</sup>*

El hecho de que exista plena libertad para enseñar no viola ninguna laicidad del Estado, ya que el segundo párrafo del proyecto carrancista establece que aquella que imparta el Estado sería laica:

---

<sup>167</sup> Ídem. p. 20.

<sup>168</sup> Ídem. p. 21.

*“Desde el punto de vista más correcto, se formula la perfecta neutralidad del gobierno en la enseñanza pública, respecto a todas las instituciones o creencias religiosas o filosóficas al establecer que ella será laica; pero esta condición no se extiende a los establecimientos educativos de los particulares, como pretenden los jacobinos de esta asamblea”.<sup>169</sup>*

De manera que la diferencia es muy sencilla: el precepto Carranza dice que la enseñanza será laica cuando se trate de establecimientos oficiales, y la Comisión de Constitución y los jacobinos quiere que también sea laica en los establecimientos particulares. De cierta forma irónica Rojas sintetiza las consideraciones del grupo de los jacobinos, con lo que da a entender las razones de la limitación de los derechos que ellos proponen. Además que demuestra la ruptura que significaría la Constitución del 17 con el liberalismo decimonónico:

*“Encontramos que el precepto del C. Primer Jefe en el artículo 3o. confirma la misma regla sentada en la Constitución de 57 para la enseñanza; creemos, sin embargo, que, dada la situación y condiciones de este país, donde el clero católico tiene todavía tanta influencia, donde debido a la tolerancia del general Díaz han venido en desuso las sabías prescripciones que establecieron en este punto las Leyes de Reforma, es conveniente por ahora que no se enseñasen materias religiosas en las escuelas particulares, pues tales escuelas son en realidad... –no encuentro palabras propia– una especie de pretexto o pantalla para que pueda haber detrás de cada profesor particular un clérigo que lo dirija y quizá en este sentido los jacobinos tengan perfecta razón. (...) No es lo mismo decir al país que deseamos mejorar este o el otro concepto, que decir abierta o rotundamente que se rechaza el artículo relativo a la libertad de enseñanza, porque nosotros todavía queremos colgar a los frailes, (aplausos nutridos), porque el Jefe no es tan liberal como nosotros, porque ya no merece casi la confianza de los liberales en este punto”.<sup>170</sup>*

---

<sup>169</sup> Ídem. p. 22.

<sup>170</sup> Ídem. pp. 22-24.

Para Rojas la justificación jacobina radica en que detrás de la libertad seguirá el clero acosando con sus ideas a las instituciones democráticas y a la patria, con lo que seguirá velando por sus intereses primero que a los de la nación, como ya se ha citado en las intervenciones y como más adelante se seguirá citando.

Para refutar los argumentos de Luis Manuel Rojas, en la misma 12ª sesión, el diputado Alberto Román del grupo jacobino interviene en favor del proyecto de la Comisión que reforma la propuesta carrancista. Sus argumentos de nuevo esclarecerán algunos puntos importantes sobre las condiciones en las que se fijaría la relación entre el nuevo Estado y la Iglesia católica. Y es que es curioso cómo empieza la defensa del proyecto jacobino dando una definición de laicismo que asume y reconoce en su definición una restricción completa a la libertad de enseñanza, pero la justifica por ser una necesidad “que palpita en el alma nacional, sobre todo en el alma de credo liberal”.<sup>171</sup>

Además Román en su exposición nos ayuda a entender los fundamentos del *laicismo* en la educación para ese credo liberal, inspirados fuertemente por el racionalismo:

*“El laicismo descansa sobre dos bases fundamentales: una es de naturaleza científica, de naturaleza pedagógica, (...) Si el Estado, pues, tiene el deber de proteger a la niñez, es indudable que tiene el deber de evitar que se llegue a seguir, o que se siga, un sistema que es perfectamente antitético. El problema político para México es todavía de mayor trascendencia”.*<sup>172</sup>

La fundación científica del laicismo radica pues en que aquella educación que no es laica, es decir religiosa, no descansa sobre criterios de verdad, no enseña la verdad, por lo que hace un mal al niño: “el hecho de asociar la religión a la enseñanza es asociar el error a la verdad, es poner aparejadas las dos ideas

---

<sup>171</sup> Ídem. p. 26.

<sup>172</sup> Ídem. p. 27.

antitéticas”. Y son precisamente error porque lo que explica la religión desde su discurso no es capaz de sustentarse científicamente.<sup>173</sup>

Mientras que la segunda fundamentación del laicismo para Román es un argumento decimonónico: lo que predica la educación no laica, precisamente las escuelas católicas han servido de medio para crear generaciones de mexicanos conservadores, contrarios al liberalismo. Afirman otra propuesta, por lo tanto son un enemigo: “¿Por qué no tenemos el valor en nuestras leyes, igualmente, de afirmar un acto de aniquilamiento para el enemigo, como se hizo, por ejemplo, cuando se proclamaron las Leyes de la Reforma?”<sup>174</sup>

En el imaginario de los políticos revolucionarios jacobinos como el que acabamos de citar y como Mújica, sin disminuir o aniquilar la influencia de la Iglesia católica no iba a poder construirse la nueva sociedad de ciudadanos alfabetizados, trabajadores, productivos y nacionalistas. De aquí la importancia de que el Estado sea el único que pueda educar a “la indiada” del centro y del sur de México, ese viejo México indio, mestizo, católico e hispánico. Para Meyer esto no es para nada banal, ya que así se explica que las principales fuentes del anticlericalismo revolucionario vinieran del norte, una región “ajena a este México”, donde había una ausencia casi completa de la Iglesia católica desde la expulsión de los jesuitas y que, en las últimas décadas del siglo XIX, había caído bajo la influencia norteamericana, sobretodo del protestantismo y de la masonería, así por igual critican el pasado colonial de atraso fruto del catolicismo.<sup>175</sup>

Así, dentro de este contexto encontraremos los discursos de los jacobinos del Congreso. Y este contexto generó una ideología muy precisa, en la que encontramos las raíces de las disertaciones que los jacobinos hacen sobre la religión y las iglesias y su lugar en la sociedad:

---

<sup>173</sup> Ídem.

<sup>174</sup> Ídem.

<sup>175</sup> Jean Meyer, *op. cit.* pp. 193-197.

*“la ideología oficial era liberal, anticlerical, patriótica y nacionalista, positiva en su afán por la ciencia y su desprecio de la superstición religiosa; convencida de la teoría de la evolución biológica y social; moralmente austera, puritana, enemiga del alcohol; dotada de bastante fe en la enseñanza libresca y en el poder de la palabra escrita y oral”.*<sup>176</sup>

Hasta esta intervención se ha hecho gala de un argumento clave para entender el *laicismo* en la educación en México: el grupo jacobino da argumentos de carácter racional y que pretendían apoyarse en criterios científicos y psicológicos, es decir, que la religión y el pensamiento religioso eran contrarios, primero que nada al avance de la ciencia, y segundo, representaban una deformación para el desarrollo intelectual del niño, como se ha ya leído. Para estos herederos del liberalismo radical e influidos por el pensamiento positivista, en el fondo, la verdadera contraposición era entre religión y ciencia, ya que así como era nocivo inculcarle al niño nociones contrarias a la verdad empírica que le provocaban una deformación, en el ámbito de la sociedad ocurría el mismo proceso, puesto que en la medida en que el Estado se consolidaba, la sociedad se emancipaba de la tutela religiosa, de la fe y de la creencia en lo sobrenatural y el poder civil se imponía.<sup>177</sup>

Desde entonces el Estado laico comenzó a tomar un papel de portador de una cosmovisión particular, secularizante y ajena a cualquier reminiscencia religiosa. No podía no hacer este trabajo, ya que de ello dependía su existencia y subsistencia dentro del mundo religioso del que surgió, por eso solamente se puede entender que el Estado asumiera así la plena y absoluta responsabilidad de definir y controlar la educación, sus contenidos, sus medios y la obligación de impartirla a toda la población mexicana: “el tutelaje y control del proceso educativo

---

<sup>176</sup> Nora Pérez Rayón, *op. cit.* p. 126.

<sup>177</sup> Felipe Arturo Ávila Espinoza, “El anticlericalismo de los constitucionalistas en la Revolución Mexicana”. En Trejo, Evelia (ed.), *Cultura liberal, México y España: 1860-1930*. Universidad de Cantabria – Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México. 2010. P. 311.

serían uno de los pilares del moderno Estado mexicano al que el constitucionalismo triunfante no podía renunciar”.<sup>178</sup>

Dada la alternancia entre un orador que hable en pro y el siguiente en contra del dictamen a discusión, no podemos perder de vista la clara distinción que Leonor Ludlow hace en su estudio sobre el Congreso Constituyente que descansa básicamente en un punto: los objetivos anticlericales y antirreligiosos fue el principal punto de división y enfrentamiento entre liberales y radicales. Los primeros se mantuvieron como defensores de la secularización, en tanto que los radicales se expresaron como enemigos de la institución religiosa y de las creencias. Esto es claro al leer los discursos que hacen en tribuna, y una de las fuentes ideológicas que sustentan el radicalismo o jacobinismo, para esta autora es de nuevo la Revolución Francesa y el trato que debía de dársele a la religión católica, al “promoverla como respaldo del poder político, terminando con su carácter corporativo y autónomo”. Si las discusiones sobre este artículo dejan clara esta influencia, las que respectan al artículo 130° consolidarán este trato, que se expresaría con la negación de reconocimiento jurídico y con la sujeción de toda la esfera religiosa a leyes y dictados estatales.<sup>179</sup>

Un acercamiento detenido a los argumentos formulados por el anticlericalismo en relación al papel de la educación laica y a la justificación de eliminar toda posibilidad de existencia de educación religiosa, nos invita a esgrimir estos hechos desde una lectura sociológica, porque más allá que se llevaran o no a cabo los proyectos anticlericales de los jacobinos y más allá de que sus discursos explícitamente no pronunciaran una defensa de sus posturas muchas veces más allá del nacionalismo, de fondo existe toda una defensa de una cosmovisión particular. Para Pérez Rayón estos revolucionarios forjaron una nueva ideología o cultura política que mezclaba los héroes y mitos del pasado liberal con el presente

---

<sup>178</sup> Ídem. p. 312.

<sup>179</sup> Leonor Ludlow Wiechers, “Enseñanzas y remembranzas de los jacobinos en las sesiones del Congreso Constituyente de 1916-1917”. En *Revista Línea. Teoría y práctica de la Revolución Mexicana*. Núm. 39: “Algunas proyecciones de la Revolución Francesa en México”. México. Abril-Junio 1989. Pp. 58-60.

revolucionario, y en donde la religión tenía un claro lugar y un papel específico: era una institución cultural básica en las sociedades tradicionales y desde ella se legitimaban, se ordenaban y fiscalizaban los principios que regían la acción y el pensamiento, tanto individuales como colectivos. Tan es así que la educación sería ese campo de batalla desde donde la sociedad podía pasar de esta sujeción a una vida religiosa a otra secularizada.<sup>180</sup> Aquel México de los revolucionarios era un México tradicional, en donde la Iglesia y su clero eran protagonistas, “vehículos de una autoridad que parasitaban a cambio de dejarse instrumentalizar por ella, y que no era otra que la de las formas de control propias de las sociedades tradicionales”, basadas en una consciencia o sistema de mundo compartido y de las que la tarea principal era garantizar que cada cual ocuparía el lugar previsto para él en la estructura societaria. Al final, es contra ese modelo de sociedad que se erige el gran proyecto modernizador de México bajo el cual el artículo 3° se puede entender.<sup>181</sup>

México tiene que modernizarse, y un paso fundamental es que la sociedad sea secularizada. Al respecto señala Peter Berger que el mundo que una institución religiosa definía era el mundo que no se mantenía sólo por los poderes mundanos de la sociedad y sus instrumentos de control social, sino fundamentalmente por el consenso de sus miembros. Es decir, que el mundo la Iglesia católica mantenía en México existía sólo porque había lugar y formas en la sociedad que permitían que subsistiera, que el clero por sí sólo no podía mantener la cosmovisión religiosa. Si no que la sociedad misma y sus instituciones, por eso no sólo había que delimitar el campo de acción de la jerarquía -como prohibirle la participación en la educación y en la discusión política-, por lo que el gran proyecto modernizador que toma forma en el Congreso Constituyente es para secularizar la sociedad entera, es decir, que

---

<sup>180</sup> Pérez Rayón, *op. cit.* p. 131.

<sup>181</sup> Manuel Delgado Ruiz, “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”. En *Revista Ayer*. Núm. 27. 1997. España. P. 156.

*“es en contra de ese modelo de sociedad –el religioso- que se erige un proyecto modernizador, para desarticular las funciones estratégicas que en dicho modelo desempeñan los dispositivos de sacralización que la politización, la urbanización y la industrialización se hacen acompañar a una lógica paralela de secularización”.*<sup>182</sup>

Delgado enfatiza además en la necesidad de conectar los hechos e ideas anticlericales con otros dispositivos e instancias culturales, es decir, estudiar el contenido simbólico, el poder de los símbolos, ya que lo que se agredía verbal y físicamente en discursos como los del Congreso o en manifestaciones anticlericales eran símbolos: se relacionaba a los curas con “pulpos”, “vampiros”, “hidras venenosas” y “gusanos”, mientras que en años previos al Congreso se incendiaban iglesias y confesionarios en las plazuelas, se despedazaban altares, se arrastraban por las calles a cristos, etc; Estas acciones dan cuenta por lo menos de dos hechos: primero, que como Berger señala, “el ámbito de la religiosidad traspasa las fronteras de la iglesia”.<sup>183</sup> El atentar y querer eliminar las expresiones materiales de esa cosmovisión da cuenta de esta lucha por la apropiación del espacio público. Y además que el anticlericalismo tanto el discursivo como el que se llevó a la práctica expresaban resentimientos profundos contra un mundo en el que, por diversas razones –ya hablamos de la influencia

---

<sup>182</sup> Ídem. pp. 157-158; Esta dinámica es significativa de todo proceso de secularización de Occidente como fruto de la modernidad que en el fondo siempre será la expresión de la lucha de poderes entre el Estado –expresión por antonomasia de la modernidad- y el ente que sustituyó, que otrora cumplía con las mismas funciones, la Iglesia. Por eso en países como México, de tradición latina con raíces en el antiguo Imperio Romano y en el Medievo, el problema de la secularización siempre será planteado como una lucha de poderes por lo temporal entre la Iglesia y el Estado. Esta lectura y profundización del proceso de secularización en Occidente lo expresa Lluís Duch en los siguientes términos: “En la modernidad, poco a poco se impone, va en cabeza el Estado, que intenta realizar en el plano supuestamente secular, las mismas funciones que llevaba a cabo anteriormente la Iglesia en un plano *sobre-natural*. Aquí se encuentra una explicación bastante plausible de lo que, de hecho, ha sido la secularización, que ha comportado, como primero paso, el intento de excluir la religión, es decir, la *religación* con una *realidad incondicional*, de todos los ámbitos de la vida cotidiana, y después, como consecuencia práctica, la sujeción de este mundo a principios organizativos propios y, supuestamente, inmanentes. (...) Es en este sentido en el que se puede hablar, entonces, de *privatización de la religión*, ya que el ámbito *público*, al menos intencionalmente, queda ocupado por el Estado y las diversas instituciones que, más o menos, se encuentran vinculadas a él”. En Lluís Duch, ... *op. cit.* Pp. 173-174.

<sup>183</sup> Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairos. Barcelona. 1981. P. 194.

protestante y masónica, poco católica e hispánica de los revolucionarios-, estos hombres anticlericales se sentían excluidos.<sup>184</sup>

Esto para Pérez Rayón no es más que un recurso utilizado por el grupo que detentaba el poder (y que redactó la Constitución del 17) en el proceso de centralización y fortalecimiento del nuevo Estado que estaba en formación. Era preciso reconocer al Estado en detrimento de los otros poderes fácticos que había a la par, la propuesta anticlerical pues se presentaba asociada con promesas de una modernidad que ofrecía mejoras sensibles en los niveles de vida para el hombre nuevo y la mujer nueva de la Revolución.<sup>185</sup>

Pues bien, continuando con los debates respecto al artículo 3° vale la pena rescatar la siguiente intervención, aquella de Alfonso Cravioto, otro destacado delegado carrancista, es decir, un “renovador”, quien enfocó el debate en uno de sus puntos neurálgicos: el dictamen jacobino de la Comisión atentaba contra la libertad de enseñanza, no del clero, sino de la población mexicana y lo calificaba de:

*“arbitrario, impolítico, imprudente, insostenible, secularmente regresivo y tan preñado de consecuencias funestísimas para nuestras labores constitucionales, que de aceptar el criterio excesivo de ese dictamen tendremos, si somos lógicos, (...) que dar al traste con muchas de las preciadas conquistas consagradas ya en la Constitución del 57, que debemos mejorar pero nunca empeorar”.*<sup>186</sup>

Para Cravioto el proyecto de la Comisión “no aplastaba a los frailes”, como a su juicio querían algunos de los delegados jacobinos, sino que “lo que aplasta verdaderamente ese dictamen son algunos derechos fundamentales del pueblo

---

<sup>184</sup> Alan Knight, “Estado, revolución y cultura popular en los años treinta”, en Tonatiuh Aguilar y Enríquez Perea, Alberto (coord.), *Perspectivas sobre el cardenismo: ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 1996. Pp. 306-307.

<sup>185</sup> Pérez Rayón, *op. cit.* p. 133.

<sup>186</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* p. 28.

mexicano”. Se refería a la libertad de enseñanza.<sup>187</sup> La fundamentación que hace es muy importante para entender la postura muy cercana a lo que más adelante llamaremos como *laicidad*, en distinción al proyecto *laicista* de los jacobinos.

Para él, la libertad de enseñanza se derivaba de la libertad de pensamiento; si se aceptaba esta –que así sucedió, al estipularse en el artículo 24-, por fuerza debía aceptarse la primera:

*“La libertad de enseñanza, señores diputados, es un derivado directo de la libertad de opinión, de esa libertad que, para la autonomía de la persona humana, es la más intocable, es la más intangible, la más amplia, la más fecunda, la más trascendental de todas las libertades del hombre. (...) Pensar, más que un derecho, es una ley natural; un resultado irrefutable de nuestra constitución orgánica; y oponerse a esta potencia no es tiránico, es ridículo; es querer plantar en una maceta el árbol de Santa María del Tule; es pretender encerrar en una botella las turbulencias del mar y las bravuras del océano”.*<sup>188</sup>

Los derechos fundamentales o naturales, para Cravioto no pueden ser una concesión del Estado pues, y como ley natural el Estado sólo debe reconocerlos, no concederlos, ya que son derechos previos a él. Así, la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas privadas era una invasión del Estado en el derecho de los padres de escoger la educación y el tipo de maestros que querían para sus hijos, y era excluyente además, porque establecía garantías solamente para quienes pensarán como ellos, es decir, para quienes no desearan la religión:

*“Pues bien señores diputados, si se admite como indiscutible el derecho de todos los hombres para pensar y creer lo que quiera; si se admite como indiscutible el derecho del hombre para manifestar a los demás esos pensamientos, esa creencia, entonces, señores, tendremos que admitir también, como indiscutible, la libertad de la enseñanza. Si el hombre tiene derecho innegable para escoger temas para pensamientos y motivos para sus creencias, tiene, pues, también*

---

<sup>187</sup> Ídem. p. 29.

<sup>188</sup> Ídem. p. 29.

*derecho innegable de aprender. Si el hombre tiene derecho irrefutable para manifestar sus creencias, y sus pensamientos, el hombre tiene, pues, irrefutablemente, derecho de enseñar”.*<sup>189</sup>

Por lo anterior Cravioto hace una defensa de la libertad de enseñanza y alertó además de los peligros totalitarios de que el Estado invadiera ese derecho de la sociedad:

*“El debate se concentra en analizar la situación de la niñez. (...) Algunos proponen la intervención directa del estado, otros pretenden erigir frente a los derechos del hombre, los derechos de los niños. Dantón gritaba en la convención: <<es necesario que revivamos el precepto antiguo de que los niños pertenecen a la república antes que a sus padres>>. (...) Y si en las sociedades modernas el padre tiene obligación de alimentar, vestir y educar a su familia, (...) entonces el padre tiene indiscutible derecho para que pueda y todo lo que quiera en materia de alimentos, vestidos, maestros y enseñanza para sus hijos”.*<sup>190</sup>

Deja clara bajo su perspectiva, que en el fondo del proyecto existe pues una idea totalitaria, en términos de univocidad del uso de todo tipo de poder el Estado debía de ser el único agente que construya lo público y su orden:

*“Que todo católico, muy católico, que enseña francés, pone en peligro las instituciones sociales; que todo protestante, muy protestante, que enseña matemáticas, puede alterar el orden público y que todo mahometano muy mahometano, que enseña raíces griegas está desquiciando la sociedad. Hasta el abismo de intolerancia ridícula pretende arrastrarnos la señora Comisión”.*<sup>191</sup>

Lo que se juega para Cravioto con el artículo 3° y con el respeto pleno a la libertad de enseñanza es la democracia misma, es decir, que todos los mexicanos tengan los mismos derechos, lo cual quedaría fuertemente restringido:

---

<sup>189</sup> Ídem.

<sup>190</sup> Ídem. p. 30.

<sup>191</sup> Ídem. p. 31.

*“Nosotros tenemos obligación, ya que estamos aquí haciendo una obra nacional, de respetar hasta a nuestros enemigos dentro de la Constitución; que tengan ellos derechos iguales a todos los mexicanos. (...) Opina la Comisión que debemos evitar las torceduras que da la enseñanza religiosa y expone como medio un criterio jacobino; pero la Comisión se queda corta; que siga la lógica de este criterio; no debe de contentarse nada más con arrancar a los padres de familia su derecho legitimísimo de escoger maestros para sus hijos, sino que debe evitar las torceduras de que hemos hablado penetrando a los hogares; que rompa los santos, que despedace los rosarios, que descuelgue los crucifijos, que confisque las novenas y demás adminículos, que atranque las puertas contra el cura; que prohíba la libertad de asociación para que nadie vaya a los templos a estar en contacto con el clero, que prohíba la libertad de prensa, porque puede haber publicidad de propaganda clerical; que destruya la libertad religiosa y después de todo esto, en la orgía de su intolerancia satisfecha, que nos traiga la Comisión este único artículo: En la República de México sólo habrá garantías para los que piensen como nosotros”.*<sup>192</sup>

Cravioto expresa una idea fundamental de la *laicidad*: que todas las libertades están coordinadas entre sí, y todas dependen de cada una de ellas para su pleno ejercicio. La libertad religiosa en este sentido es un punto que reúne todas ellas, la de expresión, de asociación, de prensa y de pensamiento. Así que en este sentido, se podría decir que parte de los argumentos del jacobinismo rechazaba el pluralismo que surge siempre al ejercerse estos derechos:

*“Yo desafío a la Comisión para que me diga qué libertad no produce estos resultados aparentes de divisiones. La libertad de prensa dando lugar a que haya periódicos de criterios opuestos da lugar a que se desarrollen grupos de mexicanos de diversas tendencias. La libertad de agrupación puede producir como ustedes fácilmente ven, divisiones inacabables; la libertad de religión crea el México ateo, el México mocho, el México de brujerías, etcétera. ¿Vamos por eso a destruir esas libertades? (...) por todas partes que se analice este criterio jacobino*

---

<sup>192</sup> Ídem. p. 34.

*e intransigente, nos lleva como conclusión hacia un nauseabundo despotismo moral e intelectual*".<sup>193</sup>

El delegado carrancista consideraba además que el dictamen jacobino de la Comisión dividía al país en el México liberal y en el conservador, el México progresista y el reaccionario, y sostenía que no debían suprimirse las libertades fundamentales alertando a no cometer ese atentado "en nombre de la revolución".<sup>194</sup>

Al finalizar su discurso en tribuna argumentó que el clericalismo era un error, pero otro igual lo era el jacobinismo, y que no había qué combatir un error ni un fanatismo con otro. Para él, el fanatismo no se combatía con la persecución, sino con el convencimiento y consideraba en este sentido que justamente en eso consistía la propuesta carrancista:

*"El C. Primer Jefe, que interpreta el espíritu verdadero de la revolución, quiere que hagamos la redención del pueblo dentro del respeto por las libertades de todos, enseñándonos (...) que hay que amar la libertad hasta en los propios enemigos, porque, de lo contrario, es hacer de la libertad un instrumento de opresión, y por lo tanto, es profanarla*".<sup>195</sup>

Y concluye: "La revolución se ha hecho no sólo en beneficio de los revolucionarios sino en beneficio y bienestar de todo el pueblo mexicano".

La penúltima intervención de la significativa 12ª sesión del Congreso correría a cargo de Jesús López Lira, quien defendería el dictamen de la Comisión básicamente con dos argumentos: primero, que no se tiene derecho a enseñar errores ni mentiras, y en segunda, que la finalidad de las escuelas religiosas es la de ganarse adeptos, y ello compromete el porvenir de la patria.<sup>196</sup> Una vez más

---

<sup>193</sup> Ídem. pp. 34-35.

<sup>194</sup> Ídem.

<sup>195</sup> Ídem. p. 36.

<sup>196</sup> Ídem. pp. 39-40.

encontramos en él una revisión científicista de las ideas religiosas, consideradas pues como falsas e irracionales: “si la ciencia tiene que impartirse en una forma absolutamente especial, la religión, que es algo abstracto, que es algo que admite muchas discusiones, ¿sería posible que pedagógicamente se imbuya al niño?”.<sup>197</sup>

Además, de nuevo encontramos como argumento constitutivo del proyecto jacobino el hecho de que el ejercicio de la libertad individual viola derechos de terceros, en este caso, el de los niños. Y es que apela a una evolución del liberalismo. Se ha pasado de un liberalismo clásico podríamos llamarlo, “despreocupado” de los problemas que pudiera ocasionar su libre ejercicio, a aquel con taxativas justificadas por los excesos reales a los que se ha llevado la práctica de la libertad en México. Privar la libertad por hacer un mal uso de ella:

*“Yo creo, si como he dicho antes que el criterio liberal ha evolucionado según una amplia libertad, ¿Los trabajadores tendrán el supremo derecho de ofrecer su trabajo por cualquier salario y desempeñar su trabajo hasta el agotamiento de sus fuerzas? Eso sería propiamente la escuela liberal, la que dejaba en libertad al individuo para disponer de su persona; pero el moderno concepto (...) trata de proteger precisamente al trabajador (...) ¿La libertad del aprendizaje no tiene límites? Es decir, del cerebro del niño no tiene derecho a ningún respeto ¿Nosotros tomamos a un niño y le inculcamos todo lo que se nos pegue la gana sin respeto precisamente a la debilidad de ese niño? No, señores diputados, tenemos derecho de enseñar, pero de enseñar las verdades conquistadas, los hechos positivos, los conocimientos comprobados; no tenemos el derecho, señores diputados, de enseñarle errores o de enseñarle mentiras; ésta es mi opinión; yo hablo con toda sinceridad.”<sup>198</sup>*

El último discurso de la sesión lo pronunciaría José Natividad Macías, el principal redactor del Proyecto de Constitución presentado por Carranza, que calificaría de “inaceptable” el proyecto de la Comisión, y para demostrar esto inició su discurso con una filípica acusando al clero de haberse opuesto permanentemente al

---

<sup>197</sup> Ídem. p. 40

<sup>198</sup> Ídem. p. 39.

progreso y a la civilización, y haber vivido siempre “haciendo intrigas para poder vivir enteramente de su parte”.<sup>199</sup> Enseguida hace un largo resumen de la historia de México desde Juárez a Carranza, muy a manera de justificación para concluir diciendo que la Comisión, por su jacobinismo, pretende ignorar la época y regresar al oscurantismo de hace 300 años. Y finaliza con las siguientes palabras:

*“...para que un pueblo deje de ser católico, para que el sentimiento que hoy tiene desaparezca, es necesaria una educación, y no una educación de dos días ni de tres; no basta que triunfe la revolución, el pueblo mexicano seguirá tan ignorante, supersticioso y enteramente apegado a sus antiguas creencias y sus antiguas costumbres, si no se le educa”.*<sup>200</sup>

Interesante es la referencia que hace a la Revolución Francesa, la cual a su juicio no llegó a los excesos del jacobinismo mexicano del Congreso, porque a pesar de que dio paso a un nuevo régimen y a una nueva visión de la política y del hombre, no restringió ningún derecho:

*“No podía haber la libertad de enseñanza, porque sólo el clero podía enseñar; se habían apagado las hogueras de la Inquisición, pero en cambio la conciencia tenía un candado y no podía absolutamente expresar sus pensamientos ni mucho menos enseñar públicamente. Fue necesaria la guerra de Ayutla para venir a acabar en esos despotismos; fueron los legisladores del cincuenta y siete los que formularon por primera vez en México la libertad de la conciencia humana, la libertad de palabra, la libertad de la enseñanza. Notad, señores, que a pesar del jacobinismo que reinó en ese Congreso Constituyente, la mayoría del Congreso tuvo la sensatez de no venir a decir que sus contrarios, vencidos los opresores de tantos siglos, no tendrían los mismos derechos que ellos; el derecho consagrado para un mexicano se consagró para todos, y entonces se formuló, como se había formulado en Francia en el noventa y tres, la Declaración de los Derechos del Hombre, iguales para todos los hombres que habitasen esta tierra”.*<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Ídem. p. 46.

<sup>200</sup> Ídem. p. 60.

<sup>201</sup> Ídem. p. 48.

Hasta este punto del debate, y aun faltando la discusión de otros 4 artículos más que tienen que ver con la religión, los asesores de Carranza ya advertían que la propuesta de la comisión, además de adoptar criterios “dictatoriales”, contradecía los compromisos de Carranza de respetar la libertad religiosa y la Constitución de 1857.<sup>202</sup> Macías en la intervención que acabamos de revisar hace mención a esto, argumentando que el dictamen iba en contra del artículo 1° de la nueva constitución, que establecía que no se podían restringir los derechos que la misma otorgaba, entre ellos el de enseñanza. Esta intención a juicio de Ávila Espinosa se debe a una razón política, una razón de Estado y de seguridad nacional: veían al en el clero a un enemigo que colaboró con Huerta y por ello querían acabar con el pensamiento religioso, pero todos ellos eran, en el fondo, católicos, como su jefe Obregón, quien –Macías les recordó a los jacobinos en tribuna- se había casado por la Iglesia.<sup>203</sup>

La 13ª sesión ordinaria del Congreso comenzó al día siguiente, la cual también se dedicó por completo a discutir el artículo 3°. El primero en tener uso de la palabra fue el diputado Román Rosas y Reyes, quien habló a favor del proyecto jacobino de nuevo haciendo alusión a “la necesidad” del pueblo mexicano de educarse bajo los principios de las verdades y de la ciencia, “y no en los sofismas abstractos, en doctrinas ilegibles y en mentiras insondables”.<sup>204</sup> Como introducción a su defensa hace alusión de nuevo a la necesidad “orgánica” de la Revolución Mexicana de hacer desaparecer para siempre a “esa oprobiosa tiranía”, refiriéndose a la Iglesia Católica, portadora de una cosmovisión particular que para su juicio debe desaparecer porque

*“ha envilecido por tantos siglos a la raza mexicana; que debe desaparecer para siempre esa degradante influencia que al través de tantos siglos de sufrimientos y de lágrimas han ejercido sobre las masas ignoras esos inquisidores terribles de la conciencia humana, esos eternos explotadores de los secretos del hogar, esos*

---

<sup>202</sup> Ávila Espinosa, *op. cit.* p. 316.

<sup>203</sup> Ídem.

<sup>204</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 13ª sesión ordinaria. P. 3.

*inmundos y falaces murciélagos que han abatido todas las frentes, esos asquerosos pulpos que han absorbido para sí, no sólo la riqueza, no sólo la idea, no sólo la fe, no sólo el sentir, sino también la acción, también el impulso, la luz, también la verdad...”.<sup>205</sup>*

Las ideas religiosas pues son las que mantienen en el atraso moral e intelectual al pueblo mexicano, y si se quiere el progreso, la consecuencia lógica es eliminar a la portadora de tales ideas, a la Iglesia Católica pues, y para que deje de difundir esta cosmovisión del atraso, había que restringirle pues el derecho a educar. Si las ideas religiosas son el verdadero enemigo, la expresión política y social de ellas debe de ser reducida al máximo, sino eliminadas. El *leitmotiv* de la restricción pública de la religión quedará claro en los debates respectivos a los artículos 24 y 130 que más adelante se analizarán. Las prevenciones que son ya claras sólo en el artículo 3°, en unión con las de los otros artículos pondría cercos en tal forma a la actividad de la Iglesia que ésta perdería toda libertad de acción que no fuera la del dogma, en su acepción más restringida.<sup>206</sup>

Finalmente, detrás del discurso de Román Rosas y de los jacobinos existía “una imperiosa necesidad de acabar con la hipocresía, el egoísmo y la mentira que las escuelas religiosas enseñan al niño”, a juicio de Jorge Carpizo.<sup>207</sup> La posterior medida política a tomar pues era acabar la fuente de esos males, la escuela católica, llamada por el diputado “fábrica de frailes”, y en donde se acapara de una vez para siempre el pequeño espíritu, la conciencia, la razón, en donde desde pequeño se enseña al hombre a ser hipócrita, a ser egoísta, a ser falaz, a ser mentiroso; “ayudadme a destruir esas escuelas católicas, en donde se sentencia desde temprano a la niñez a llevar una vida de degradación, de dudas, de oscurantismo, de miseria moral”.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Ídem.

<sup>206</sup> Charles C. Cumberland, *op. cit.* p. 316.

<sup>207</sup> Jorge Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917*. 10ª edición. Editorial Porrúa. México. 1997. P. 78.

<sup>208</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* p. 4.

De suma importancia es resaltar una de las últimas ponencias en contra del dictamen jacobino. La que hace Felix Palavicini, otro de los principales intelectuales orgánicos del carrancismo. Y después de la consabida declaración de anticlericalismo, pide que se establezca la libertad de enseñanza, la cual a su juicio queda negada en el proyecto de artículo 3°, se preguntó cómo era posible que la comisión declarara la libertad de enseñanza si después le ponía una serie de trabas.<sup>209</sup> En cambio, para conservar el “espíritu auténticamente liberal” en México de su última fuente, la Constitución de 1857, Palavicini propuso la creación de más y mejores escuelas como defensa frente a la escuela clerical; y que el Congreso votara por el proyecto del primer jefe, por lo que mostró indignación frente al hecho de que la comisión quisiera prohibir ser maestro a los miembros de corporaciones religiosas y respecto a la prohibición de dirigir y administrar escuelas a las corporaciones religiosas. Para él era claro que estas prohibiciones violaban garantías individuales:

*“Todos combatimos al clero y todos deseamos combatirlo; no es ése el asunto, señores diputados, el asunto es saber si vamos a conservar en el título primero de la Constitución las garantías individuales o si vamos a derogarlas. ¿Vamos a modificar por completo el credo liberal que ha sido nuestra bandera?, ¿vamos a incluir en esa garantía una modificación absurda y monstruosa que sostiene la tesis de que un individuo, por sólo pertenecer a la congregación de María Santísima o de la Virgen de Guadalupe, no puede enseñar francés o inglés? (...) ¿cree que esta proscripción sea aceptable, siquiera lógica, cuando arriba se dice: “habrá libertad de enseñanza?” Suprima usted “habrá libertad de enseñanza”, establezca usted el artículo prohibitivo exactamente, y estamos conformes; pero si incluye usted entre las garantías la primera proposición, el resto es enteramente absurdo”.*<sup>210</sup>

Palavicini lanza una pregunta que resultaría decisiva con los años, y que al haber sido ignorada, impregnaría de aires de impopularidad y de injusticia a la Constitución de 1917:

---

<sup>209</sup> Ídem. p. 22.

<sup>210</sup> Ídem. p. 25.

“¿Quién es capaz de negar honradamente, lealmente, que el noventa por ciento de los mexicanos es católico? ¿Qué se cambian las conciencias con un decreto? ¿Qué se forman las conciencias con una ley? ¿Qué las conciencias que se forman grano a grano, por yuxtaposición, lentamente, a través de los siglos, se pueden cambiar en un momento dado por un solo decreto?”.<sup>211</sup>

Para que esa conciencia cambiara en el pueblo a través de caminos distintos al paternalismo y a cierto totalitarismo estaba la solución liberal, es decir, crear verdaderas y buenas escuelas laicas. No prohibirle al otro la educación religiosa ni obligarlo a recibir una educación en particular. Entonces por no haber tomado los auténticos “caminos liberales” la Constitución tuvo detractores desde un principio, y aunque al final de este capítulo se hará una reseña crítica, es importante poner a colación aquella que esgrime González Schmal muy en relación a la intervención de Palavicini: “la Constitución no fue popular, no había podido serla en lo tocante a los preceptos en los que se atacaba a la religión del pueblo”.<sup>212</sup>

Siguiendo con la intervención de Palavicini se encuentran además de lo anterior otra razón para no aprobar el dictamen jacobino tal y como fue redactado.<sup>213</sup> Para Palavicini, la prohibición de que todo religioso pueda enseñar es una limitación que debería estar en el artículo 27°, que entre otras cosas prohíbe que la Iglesia adquiera, posea y administre edificios destinados al culto religioso y a la beneficencia pública, como una escuela por ejemplo. Y es que al incluir esta

---

<sup>211</sup> Ídem. p. 27.

<sup>212</sup> González Schmal, *Derecho Eclesiástico Mexicano... op. cit.* p. 81.

<sup>213</sup> El proyecto de artículo 3° de la Comisión, que fue el origen de todas las discusiones establecía lo siguiente: “Artículo 3°.- Habrá libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ministro de algún culto o persona perteneciente a alguna asociación semejante, podrá establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria, ni impartir enseñanza personalmente en ningún colegio. Las escuelas primarias particulares, sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia del gobierno. La enseñanza primaria será obligatoria para todos los mexicanos y en los establecimientos oficiales será impartida gratuitamente”. En *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 8ª sesión ordinaria. P. 4.

restricción dentro del apartado orgánico de la Constitución, de las garantías individuales, se caería en una gran contradicción.<sup>214</sup>

Termina su intervención aludiendo de nuevo el valor de la libertad que debe respetar el Estado:

*“Señores constituyentes liberales de 1916, cimentad definitivamente la libertad en nuestro suelo; que allí donde la libertad es firme y positiva, toda revolución es imposible, y en las sociedades dominadas por el despotismo de no importa qué interés o secta, brillan continuamente los relámpagos fulgurantes de la tempestad. No pretendáis, como los opresores católicos del siglo xiv, extinguir la libertad por las persecuciones y la muerte; esforzáos por mantener en alto la encendida antorcha, dejando que el pueblo escoja entre las sombras y la luz; y, yo os lo grito desde aquí: el pueblo escogerá la luz”.*<sup>215</sup>

Quienes deciden sobre cómo construir su vida son los ciudadanos, y no puede ser el Estado, que en ese caso sería totalitario y paternalista tal y como Savarino lo señala respecto al proyecto jacobino del Constituyente.<sup>216</sup> En el fondo, el papel que debía tener el Estado en la educación no era el del agente libertador del pueblo, “no enseñaba a buscar la verdad”, sino que pretendía enseñar “La Verdad”, creando así, a juicio de algunos hasta nuestros días, un rebaño de hombre, irresponsables de su libertad, puesto que aprendían la verdad oficial del Estado. Este proyecto educativo no fue pues tan de corte liberal, puesto que desde este momento empezó a adquirir carta de naturalización en nuestro país, como señala Estrada, un viejo principio feudal visible en los debates sobre este artículo: la incapacidad de los hombres de conocer sus intereses y cuidar de sí mismos, de tal suerte que niños en la escuela y hombres en sociedad, acaban por vivir una vida automática y dependiente, siempre esperando los amos que les eviten la fatiga de pensar por sí mismos o bien a los mesías que los cuiden y protejan:

---

<sup>214</sup> Ídem. pp. 32-36.

<sup>215</sup> Ídem. p. 37.

<sup>216</sup> Franco Savarino, “Crisis política y laicidad...” *op. cit.* p. 391.

*“sencillamente volvimos al dogma, del fundamentalismo religioso al comunista. (...) Se veía al pueblo como un menor de edad del que el Estado poseía la patria potestad. Un pueblo al que habría que orientar, que educar, incluso que consentir y, claro, también en su momento, que hacer obedecer”.*<sup>217</sup>

Esta era una visión paternalista del gobierno; el problema es que eso no es más que una dictadura, antidemocracia, todo lo contrario de las libertades, y por tanto, todo lo contrario del progreso, lo que se quería pues era “hacer siervos y no ciudadanos”.<sup>218</sup>

Finalmente, el último diputado en discutir el artículo 3° fue Francisco Mújica, quien de inicio defendió el dictamen y la propuesta de Palavicini, pidió que la votación del dictamen se diera otro día. La asamblea aprobó la proposición de Palavicini, y la Comisión retira el dictamen a discusión.

No obstante, el nuevo dictamen que se presenta en la sesión del día 16 es prácticamente igual que el anterior. Aquí hay un momento trascendental, ya que este dictamen sería el futuro artículo 3° de la Carta Magna, y en él había dos supresiones, la primera fue respecto a la prohibición de impartir enseñanza a los miembros de corporaciones religiosas. Lo anterior para Carpizo fue inspirada en las ideas que Palavicini había señalado en su último discurso.<sup>219</sup> La segunda supresión fue la obligatoriedad de la enseñanza primaria. El proyecto de artículo 3° estaba casi intacto.

Hasta aquí podemos percatarnos de que todos los diputados que intervenían en los debates lo hacían con carta de presentación progresista o radical. Como mencionaba Palavicini al final de su intervención o en las constantes alusiones personales que Cravioto hacía a su anticlericalismo, de fondo no había diferencias

---

<sup>217</sup> Estrada Correa, *Música. La biografía de la izquierda que perdimos... op. cit.* pp. 186-187.

<sup>218</sup> Ídem.

<sup>219</sup> Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917... op. cit.* p. 79.

entre un grupo y otro. Todos coincidían desde un nacionalismo *sui generis* en que había que acabar con el poder de la Iglesia.<sup>220</sup> Sin embargo se debe de dejar muy en claro las diferencias de fondo, de contenido, y no tanto políticas de la discusión entorno a la educación.

Y es que, por ejemplo, Daniel Moreno, pareciera ser que sin tener en cuenta los debates, no tiene reparo en distinguir una tendencia, así fuera con la mayor discreción y disimulo, o a veces abierta, de “un grupo clerical”, refiriéndose a los adictos a Carranza. Bajo su óptica, en el fondo los carrancistas defendían ideas “superadas” en el siglo XIX, por el simple hecho de entregar la enseñanza particular a los elementos conservadores, sin contar que, no todos los particulares, no todo aquel poder que no sea estatal, son necesariamente fuerzas conservadoras.<sup>221</sup>

En contraposición de esta lectura de los debates, se encuentra aquella que hace Ávila Espinosa, para quien el problema de fondo era que unos proponían un régimen *laicista* y otros un régimen de *laicidad* y de respeto a la plena libertad religiosa. A su juicio, el proyecto de Carranza, derrotado finalmente, no quería abrir un nuevo frente de batalla contra el clero y por lo tanto el espíritu anticlerical del ala obregonista o jacobina representaba un obstáculo que buscaba salvar. Tan evidente es esto tan sólo al leer las discusiones sobre un artículo, que el anticlericalismo de los delegados jacobinos no era compartido por los intelectuales carrancistas y esa era una diferencia fundamental con profundas consecuencias políticas. Pero además había otra diferencia significativa, en relación a la libertad de enseñanza: los obregonistas asumían el deber del Estado de regularla e impedirla en el caso de la educación religiosa, argumentos rechazados tajantemente por el grupo de los “renovadores”.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Gabriela Aguirre, “La Iglesia Católica y la revolución mexicana, 1913-1920”. En *Revista Estudios. Filosofía, historia, letras*. ITAM. Núm. 84, primavera 2008. México. P. 54.

<sup>221</sup> Moreno, *El Congreso Constituyente de 1916-1917... op. cit.* p. 37.

<sup>222</sup> Ávila Espinosa, “El anticlericalismo de los constitucionalistas...” *op. cit.* pp. 319-320.

Ya en la 15ª sesión ordinaria, intervino en pro el diputado José M. Truchuelo y volvió a poner la discusión en el terreno de la contraposición entre religión y ciencia, identificando al clero como enemigo histórico del pueblo y manifestando, enfáticamente, que el Estado tenía el *deber* de garantizar el ejercicio de la libertad de pensamiento, pero mediante la ciencia y separando la religión de la educación, en claro tono acorde a la postura *laicista*.<sup>223</sup> Desde luego, estaba en contra de permitir la educación religiosa en las escuelas:

*“si a los niños se les invita a recibir instrucción primaria, a aprender aritmética, geografía, etc., y resulta que no van a aprender eso sino catecismo, esto es un engaño que no debe permitir el Estado. No les prohíbe que aprendan catecismo, pero sencillamente no es el lugar a propósito; pueden hacer todo eso en sus casas, en los templos, pero no debemos permitir que el estado tolere todas esas presiones que atacan a la verdadera libertad de enseñanza”.*<sup>224</sup>

Proponía pues restringir un derecho, restringir la difusión de una cosmovisión que a su juicio es falsa, y que hace daño a la patria por el hecho de no concordar con los principios del racionalismo científicista y del positivismo. La última parte de la cita anterior nos refleja otro punto del *laicismo*. La religión debe estar en el ámbito privado, y nunca en el público, que es donde, a juicio de las intervenciones jacobinas, hace daño a la patria y a los niños. De nuevo, la religión comienza a ser considerada como una mera opinión. Tan es así, que más adelante en su intervención, el diputado hace alusión al artículo 24° que supuestamente estipula la libertad de culto y de creencias, y que por lo tanto la restricción a la educación no viola ninguna libertad de creer, ninguna libertad de pensamiento. Sus palabras son más claras:

*“yo respeto el santuario del hogar, yo respeto la amplitud de las creencias, yo respeto todos los errores, siempre que no vengán a minar el edificio del progreso, siempre que no vengán a traspasar la esfera de la acción pública y siempre que no*

---

<sup>223</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 15ª sesión ordinaria. Pp. 25-27.

<sup>224</sup> *Ídem.* pp. 28-29.

*vengan a constituir una amenaza para la sociedad”; por eso, señores; el artículo 24 disipa absolutamente toda duda y viene a hacer comprender que ningún peligro tenemos; a ese efecto le voy a dar lectura, para que se vea que no se trata de restringir alguna religión o alguna creencia: <<Artículo 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade, y para practicar las creencias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituya un delito o falta penada por la ley. Ningún acto religioso de culto público deberá celebrarse fuera del interior de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.>> Señores, no se trata, pues, de matar ninguna creencia religiosa; en los templos, en el hogar se pueden manifestar éstas de la manera más amplia...”.<sup>225</sup>*

En ese mismo sentido argumentó el diputado González Torres:

*“Nosotros [refiriéndose a los jacobinos] pretendemos única y exclusivamente salvaguardar la niñez; pretendemos evitar que se inculque en sus cerebros, cuando está incapacitada para seleccionar lo que es bueno de lo que es malo, ideas absurdas y cuanto no está demostrado científicamente; queremos impedir a toda costa que haya establecimientos religiosos (...) las religiones están perfectamente corrompidas y se han convertido en una trama de cuentos y de leyendas, de absurdos y de aberraciones con las que procuran envolver la inteligencia y el corazón de los niños con objeto de apropiarse del ser futuro y después poder manejarlo a su antojo siempre con fines bastardos”.<sup>226</sup>*

Después, el diputado José Álvarez y Álvarez se manifestó en contra del dictamen ya que la palabra “laica” era insuficiente, y se debía de cambiar por la palabra “racional”. De nuevo el mismo argumento del diputado Monzón. Consideraba, igual que este último, que la neutralidad no era suficiente para acabar con la influencia social de un grupo, el del clero, y por tal motivo, la palabra “laica” volverá a servir “de barrera infranqueable para la enseñanza de la verdad por no lastimar las estúpidas mentiras de ciertos dogmas religiosos”. Para el diputado además, los

---

<sup>225</sup> Ídem. p. 28.

<sup>226</sup> Ídem. pp. 39-40.

criterios liberales estaban intrínsecamente relacionados con los criterios del racionalismo y de las verdades del mundo basadas en los criterios científicos.<sup>227</sup>

La última intervención sobre el largo debate respecto al artículo 3° es del diputado Luis Espinosa, y nos da luces del espíritu *laicista* del proyecto que inmediatamente después de su intervención se aprobaría. Para su juicio, el artículo a discusión no prohibía enseñar ninguna religión, sino “todo lo contrario”:

*“se deja una libertad absoluta para enseñar todas las religiones existentes en el mundo, sólo que lo que el artículo exige es que la enseñanza de cualquiera religión no se haga en ningún plantel educativo, sino que se enseñe en el templo, en el hogar. Eso es todo lo que a este respecto requiere y exige el artículo 3° (...) Dice el señor licenciado Macías que con este artículo se quita al hombre la libertad de aprender o de enseñar. Esto no es cierto; (...) ¿Cómo va a ser posible eso? ¿A quién se le quita el derecho de que aprenda lo que le dé su gana y enseñe lo que sepa, bueno o malo, verídico o real, fantástico o absurdo? El niño puede aprender en las soledades de su casa lo que le dé la gana; el sacerdote puede enseñar donde no sea escuela oficial o particular; además, tiene el periódico, el libro y otros medios. Eso no está comprendido en el artículo 3o. ¿Dónde se le quita al hombre la libertad de aprender? ¿Dónde se le quita al sacerdote la libertad de enseñar, cuando hasta el púlpito tiene para enseñar lo que quiera?”.*<sup>228</sup>

La religión pues sólo podría existir en el ámbito privado, tanto en relación a la enseñanza educativa, como su intervención deja ver, así como en relación a las expresiones públicas de la religión, como se verá en las discusiones del artículo 24 y 130. Finalmente, el artículo fue aprobado tal como la Comisión lo presentó, por 99 votos contra 58.

En síntesis ¿cuáles fueron las razones de la educación laica? La ruptura que significó para la historia de México el haber prohibido la enseñanza religiosa de la manera en que se hizo se entiende desde el curso de la misma historia. Y es que

---

<sup>227</sup> Ídem. p. 41.

<sup>228</sup> Ídem. pp. 55-56.

desde que inició el sistema de educación pública en el país se ha mantenido como principio incommovible e irrefutable el que la educación pública debe ser laica, salvo, como bien señala Adame, los años de enseñanza abiertamente antirreligiosa durante el cardenismo. Es decir, desde 1874 a la fecha la enseñanza en las escuelas públicas ha sido y tiene que ser laica.<sup>229</sup>

Siguiendo con Adame los defensores de la educación laica han dado dos argumentos a un cierto punto “distintos” entre los del siglo XIX y aquellos del Constituyente de 1916. Los primeros argumentaban que “el clero” era el enemigo del Estado mexicano, de tal manera que quitándole influencia en la educación de los niños y jóvenes se consolidaría el Estado nacional y soberano. Es decir, que la cuestión de la educación religiosa se planteó desde la perspectiva del conflicto entre la Iglesia y el Estado.<sup>230</sup>

En cambio, el argumento de los actores que se han estado revisando es que, como se ha leído, por sí misma la enseñanza religiosa es nociva para los niños y jóvenes, y en consecuencia, contraria al bien del país:

*“Se combina con la idea de que el Estado es el educador nato, de modo que le corresponde a las autoridades educativas definir los contenidos educativos y lo que es bueno o malo para los jóvenes y niños”.*<sup>231</sup>

### **2.3.2. El artículo 24 y 130.**

Este artículo es el que estipuló la libertad de religiosa y de culto en el país, con sus limitantes que más adelante veremos dicho sea de paso. Pero para este fin vale la pena revisar brevemente –porque así se discutió en el Congreso- lo estipulado en el artículo 5° del proyecto de Constitución respecto al tema que nos interesa. El párrafo tercero de dicho artículo, que es el que interesa para nuestro propósito,

---

<sup>229</sup> Jorge Adame Goddard, “¿Educación religiosa o educación laica?, en Ruiz de Santiago, Jaime (coord.) *Libertad Religiosa. Derecho humano fundamental*. IMDOSOC. México. 1999. pp. 135-140.

<sup>230</sup> Ídem. p. 141.

<sup>231</sup> Ídem.

pasó en idénticos términos de la Constitución de 1857 al Proyecto de Carranza y de allí al dictamen de la Comisión:

*“Artículo 5° (párrafo tercero).- El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir un establecimiento, cualquiera que sea su denominación u objeto con que pretendan erigirse”.*<sup>232</sup>

No hubo propiamente discusión en torno a esta parte del artículo, pues ésta versó únicamente sobre el tema del trabajo. No obstante las interminables manifestaciones que hicieron los diputados en defensa de la libertad de trabajo, no hubo uno solo que se atreviera a oponerse a esta disposición que expresamente desconoce el derecho a la libertad religiosa en varios de sus aspectos esenciales. Finalmente, el artículo se aprobó por unanimidad tal y como el dictamen lo presentaba. Como se está por analizar, este párrafo del artículo y sus consideraciones repercutirán fuertemente en lo discutido entorno al artículo 24 y lo estipulado por éste. A la luz de una crítica a lo que los radicales aprobaron respecto a la libertad religiosa y a la concepción que tenían de ella, este numeral excede las funciones que le deberían corresponder al Estado, al prohibir el establecimiento de órdenes monásticas. ¿Por qué? Si bien el sentido de esta legislación debería de prohibir la coacción estatal para lograr el cumplimiento forzoso de los votos religiosos como en el siglo XIX, se cayó en el exceso –hasta 1992- al prohibir el establecimiento de las órdenes monásticas, que va en contra de la libertad de culto así como la de asociación, ya que al estipular tales prohibiciones se está contraviniendo el principio de separación entre el Estado y las iglesias que consagraría el artículo 130 de la constitución.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 10ª sesión ordinaria. P. 3.

<sup>233</sup> Guillermo Gatt Corona, *Ley y religión en México. Un enfoque histórico-jurídico*. ITESO. México. 1995. Pp. 133-134.

Hacia el final del Congreso Constituyente fue cuando se terminó de discutir sobre los asuntos religiosos. Se leyó y discutió por primera vez el dictamen en la 29ª sesión, pero fue en la penúltima sesión ordinaria, la 65ª, del sábado 27 de enero cuando se llegaron a las consideraciones finales para la aprobación. Para fines organizativos del Congreso, se acordó discutir conjuntamente los artículos 24 y 129 del proyecto,<sup>234</sup> esto en virtud de que muchos diputados pretendían establecer en las garantías que concede el artículo 24 (la libertad de profesar la creencia que se quisiera), las restricciones impuestas por las Leyes de Reforma, además de otras nuevas.

Así, en la 29ª sesión se presentó el dictamen correspondiente al artículo 24 que era, salvo una ligera modificación de estilo sin relevancia, igual al proyecto presentado por Carranza:

*“Artículo 24.- Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la Ley.*

*Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad”*<sup>235</sup>

Es de resaltar la primera intervención sobre la discusión del artículo, en voz de Enrique Recio, quien emitiendo un voto particular, proponía al Congreso la adición de dos fracciones más al artículo 24 en las que se prohibiera la confesión auricular y la limitación del ejercicio del sacerdocio sólo a ciudadanos mexicanos, que estén casados civilmente y que sean menores de cincuenta años de edad.<sup>236</sup>

En la fundamentación de su voto expresaba lo siguiente:

---

<sup>234</sup> El artículo 129 del proyecto de Constitución pasaría a ser en el dictamen final el artículo 130.

<sup>235</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 29ª sesión ordinaria. P. 6.

<sup>236</sup> Ídem. p. 7.

*“La confesión es un acto que ata fuertemente la conciencia y pone, en consecuencia, la vida privada de las familias bajo la inmediata fiscalización del sacerdote. Demostrado ya que la confesión no tiene ni puede tener como fin una acción moralizadora, creo que debe de suprimirse”.*<sup>237</sup>

Esto con el fin de “garantizar la libertad de conciencia”, para mantener firme el lazo de la familia y, lo que es más capital, para mantener incólume el prestigio y decoro de las instituciones republicanas. Terminaba su intervención de la siguiente manera:

*“...me declaro partidario de que para ejercer el sacerdocio de cualquier culto, se requiera ser casado civilmente, (...) porque creo que las leyes de la naturaleza son inviolables y que es una necesidad la conservación de la especie; y persistir cándidamente en lo que los sacerdotes viven en castidad perpetua, es sencillamente una irrisión, toda vez que violan constantemente estas leyes llevando, en consecuencia, la ignominia y la desolación a los hogares”.*<sup>238</sup>

Con este voto, que al final no fue aprobado, se pretendía violar la separación entre el Estado y la Iglesia, ya que es potestad de esta última el legislar sobre sus reglas y dogmas, por más que vayan en contra de la naturaleza o por más que se violen. Finalmente, la acción inmoral no vuelve a una ley inmoral, si sería el caso de los sacerdotes que no cumplen con las leyes internas de la Iglesia católica o bien se haga un uso inmoral de la confesión. Respecto a esto más adelante señalaría en contra el diputado Lizardi que aunque los diputados consideraran la confesión como un acto inmoral, este no puede estar prohibido por la ley ni mucho menos por la Constitución,

*“porque en ese caso tendríamos que prohibir otra multitud de actos inmorales en la Constitución. (...) Que la confesión es una inmoralidad, no cabe duda, pero no es una inmoralidad considerada en sí misma. La inmoralidad consiste en el abuso que se ha hecho de la confesión, y este abuso que se ha hecho de la confesión no*

---

<sup>237</sup> Ídem. pp. 7-8.

<sup>238</sup> Ídem. p. 8.

*puede evitarlo fácilmente la autoridad, no puede preverlo. (...) Es evidente que de la confesión auricular se ha hecho un abuso, pero ese abuso no le compete a la ley evitarlo, supuesto que la ley no puede estar autorizada para averiguar cuándo es útil y cuándo es un abuso. (...) La ley no puede prohibir un acto de confianza individual espontánea”.*<sup>239</sup>

En este sentido bien Vera Estañol señala como una de las más grandes conquistas del derecho público mexicano la separación entre la Iglesia y el Estado, y que para ser consecuencias con este principio

*“hay que admitir que en materia de fe la Iglesia ha de ser absolutamente soberana, que debe gozar toda clase de libertades en la determinación de sus dogmas, en la adopción de sus doctrinas, en las manifestaciones externas de su culto y aún en los cánones de su moral, y debe ser libre también para organizar sus jerarquías y determinar la composición de su personal, doctrinante y oficiante”.*<sup>240</sup>

Como se ha mencionado anteriormente, el artículo 24 y 130 se discutieron en la misma sesión, uno tras otro. Y en las intervenciones se hacían alusiones a ambos. Así, de nuevo citando al diputado Lizardi para quien el voto particular del diputado Recio violaba la libertad religiosa, además se cometía una incongruencia respecto al artículo 130 en el cual el Estado le negaba el reconocimiento jurídico a la Iglesia católica pero a la vez le establecía determinadas obligaciones y restricciones.<sup>241</sup>

En seguida, el diputado Terrones defendió el dictamen y el voto particular de Recio de nuevo haciendo mención al criterio científico que debería de regir toda la labor legislativa y el criterio con el que deberían de tratar el llamado “problema religioso”, de manera que bajo tal criterio, la religión debería de quedar excluida de

---

<sup>239</sup> Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, *50 discursos doctrinales en el Congreso Constituyente de la Revolución Mexicana. 1916-1917*. Pp. 212-214.

<sup>240</sup> Vera Estañol, *op. cit.* pp. 23-26.

<sup>241</sup> Cámara de Diputados, *Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917*. Tomo II. Publicado bajo la dirección de Fernando Romero García; versión taquigráfica revisada por Joaquín Valadez. México. 1960. P. 1034.

toda vida pública y social. Proponiendo así, directa o indirectamente, un régimen *laicista* en las relaciones entre el Estado y las iglesias. Sintetizo su intervención:

*“Debemos tratar aquí el asunto bajo el punto de vista de la ciencia. Venimos a legislar para un pueblo que yace en el fanatismo desde la primera vez en que aquellos sacerdotes conquistadores vinieron a encauzar su cerebro por la senda del oscurantismo. (...) tenemos que definir nuestro criterio científico respecto a la actitud que debemos de tomar con lo que respecta a la independencia de la Iglesia y del Estado; (...) aquel criterio liberal que los franceses definen con el lema <<dejad hacer, dejad pasar>>, ese criterio no debe existir actualmente”<sup>242</sup>*

Lo que interesa resaltar es que la revisión científicista de las religiones no fue solamente un esfuerzo explicativo por parte de los diputados influenciados por el positivismo, sino fue un plan de acción. Frecuentemente se sacan a colación argumentos de la psicología, como se ha visto en las discusiones sobre el artículo 3°, para justificar que la religión debe desaparecer de la nueva sociedad mexicana que post-constitución y post-revolucionaria. Así, el diputado Terrones sostuvo que las religiones son las más grandes supersticiones y mentiras, son un “cáncer” de las cuales debe liberarse el pueblo:

*“...en todo organismo y corazón existe una función individual por todo el tiempo que existe la vida del individuo (...) pero tratándose del organismo social, también existe en el hombre enfermo, y esa enfermedad debemos de preocuparnos por curarla. Existe el cáncer, que es enteramente extraño al organismo. Ese cáncer, tratándose de las sociedades y siguiendo el desenvolvimiento de las teorías orgánicas, ese cáncer para nosotros es lo que en el individuo hace que su inteligencia esté atada; ese cáncer son las religiones de cualquiera clase que sean. (...) En las investigaciones humanas se llega al límite de que la inteligencia del hombre no alcanza a descubrir la causa de los fenómenos intensos: allí está el poder supremo (...) y entonces deviene la religión. Esa religión se apodera del corazón del individuo, y en el alma de ese individuo forma un valladar que le impide seguir más adelante. (...) Nosotros lo que tratamos es de impedir que ese*

---

<sup>242</sup> Ídem. p. 1035.

*hombre se detenga (...) Nosotros debemos asentar aquí, de una manera definida, que las religiones son las más grandes y sublimes mentiras... ”*<sup>243</sup>

Después de Terrones interviene el diputado Medina, quien habla defendiendo el dictamen pero en contra del el voto particular de Recio, sosteniendo que el artículo 24 tal y como está en el dictamen de la Comisión establece la libertad de conciencia que

*“es una de las más altas conquistas del espíritu humano (...) y cualquier ataque contra ese principio, sea que se trate de la confesión auricular, sea que se trate del matrimonio, sea de cualquier otra forma de ataque al dogma, es obrar contra la libertad de conciencia”.*<sup>244</sup>

Finalmente el artículo fue aprobado como lo dictó la comisión, sin el voto particular de Recio, por mayoría de 93 votos contra 63 de negativa. Con esto se aprobaba el artículo “más objetivo y coherente” de todo el entramado jurídico referente a las relaciones del Estado con las iglesias. Y es que si bien por un lado se consagra la absoluta libertad de culto, en su segundo párrafo, este derecho y garantía que consagra el artículo se ve restringida sin fundamento alguno, al prohibir terminantemente la celebración de actos de culto fuera de los templos, siendo que la costumbre en México era la de tener consuetudinariamente actos religiosos fuera de ellos, tales como peregrinaciones, via crucis, marchas, etc; actos que se convertirían hasta 1992 en actividades ilícitas.<sup>245</sup>

Vale la pena preguntarse a este punto qué tipo de libertad religiosa se buscaba al redactar un artículo que estipulaba la libertad de culto pero prohibía a la iglesia poseer bienes, educar conforme a sus ideas, criticar las leyes y al gobierno, a los feligreses formar un partido político con insignias religiosas, y demás disposiciones

---

<sup>243</sup> Ídem. pp. 1035-1036.

<sup>244</sup> Ídem. pp. 1037-1038.

<sup>245</sup> Gatt Corona, *op. cit.* p. 136.

que como estamos por ver pondrán a tela de juicio de qué libertad religiosa estamos hablando y en qué consiste.

Dado que el próximo capítulo se discutirá teóricamente el concepto de libertad religiosa y los distintos modelos de relaciones entre el Estado y las iglesias, sólo a manera de preámbulo es importante señalar que uno de los fundamentos que sustentan una concepción de la libertad religiosa tal y como el entramado jurídico la estipuló, ha sido la llamada “razón histórica”, es decir, una lectura de la historia de México en la cual, en síntesis, la Iglesia Católica pasó de tener el dominio absoluto del espacio público y por lo tanto de las aparato jurídico y judicial, así como de las costumbres, valores y discursos, a la disputa abierta por todo lo anterior con un discurso laico, cívico con sustento en valores seculares y que proponía una vida política y social acorde a los valores de la modernidad, acogido principalmente por el Estado. Esta lucha que no en pocas ocasiones llegó a ser armada fue bandera de combate y *leitmotiv* de todo actor de la sociedad que se identificara con el liberalismo, por eso el discurso liberal en reiteradas ocasiones – el ejemplo más pertinente son los artífices de la revolución mexicana- tuvo manifestaciones anticlericales, un anticlericalismo que en síntesis intentaba reducir el ámbito de la participación de la Iglesia en la vida social.

Por lo anterior se puede entender que el Estado –los congresistas del Constituyente, quienes forman parte de su estructura- haya considerado que para consolidar su poder y su fuerza debía definitivamente desdibujar, borrar por completo del mapa, de la política y de la vida económica a la Iglesia. Así, en esta labor, un punto innegociable era restringir la actividad religiosa al ámbito de lo privado, de las conciencias, al ámbito de la vida íntima del individuo, el cual es uno de los principios que ha sostenido siempre el liberalismo en México. Al respecto señala González Fernández:

*“El asunto de la conciencia debe pertenecer a la esfera de lo privado; no es un tema que deba ventilarse públicamente y, por lo tanto, no son los conceptos éticos*

*y morales emanados de una concepción religiosa los que deban juzgar sobre el bien y el mal público, común, de la sociedad, sino que es la sociedad, con base en principios seculares y no religiosos, la que debe fincar los valores humanos, estrictamente humanos, y es ella la que debe fincar el proyecto social sobre el que se desarrolla su vida”.*<sup>246</sup>

De nuevo lo anterior queda claro con la intervención del diputado Calderón con respecto al artículo 24°:

*“Entiendo yo que jacobino significa ser un sectario que está siempre arremetiendo contra todas las creencias religiosas. Señores: Nosotros vamos a consignar en la Constitución la libertad de conciencia dentro del hogar y, por lo demás, los avanzados de la izquierda, los radicales avanzados, creemos muy bien que nos la podemos pasar sin religión, sin necesidad de atacar a nadie, al menos yo lo creo así y creo firmemente que en lugar de todas esas supercherías, de todas esas supersticiones y embaucamientos, esté inspirada la humanidad, el corazón de los hombres en general, en el sentimiento de la dignidad humana...”*<sup>247</sup>

De la misma manera el artículo 27 que le prohibía a las “asociaciones religiosas denominadas iglesias” la capacidad de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales, pasando los que ya tenía en sus manos hasta ese momento al dominio de la nación, es otro ejemplo de cómo se hacía difícil la aplicación práctica del artículo 24, porque limitaba de otra forma, los medios para que se pudiera llevar a cabo de manera adecuada esa libertad de cultos “e interviniendo el Estado en demasía en cuestiones meramente eclesiásticas que no le correspondían”.<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> José Antonio González Fernández, “Las relaciones entre las Iglesias y el Estado Mexicano”. En José Antonio González Fernández; Ruiz Massieu, José Francisco; Soberanes Fernández, José Luis (coord.), *Derecho eclesiástico mexicano*. Coedición: Editorial Porrúa; IJ-UNAM; Universidad Americana de Acapulco. México. 1993. P. 11.

<sup>247</sup> *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 29ª sesión ordinaria. P. 33.

<sup>248</sup> Gatt Corona, *op. cit.* p. 139.

Pues bien, siguiendo con lo que respecta al artículo 130 constitucional, que fue propuesto por Carranza, y discutido y aprobado bajo el numeral 129, la comisión que realizó el dictamen respectivo estaba formada por los diputados Machorro Narváez, Méndez, Medina y Jara. Según este, como se puede leer, el artículo busca “establecer marcadamente la supremacía del Poder civil sobre los elementos religiosos”.<sup>249</sup> A juicio de Jorge Carpizo con este artículo no se proclamó la tesis de que el Estado y la Iglesia son independientes entre sí, sino que se estableció la supremacía del poder civil en lo relativo a la vida pública.<sup>250</sup> Este artículo pues estipularía claramente la relación que el Estado tendría con las iglesias hasta 1992, y fue aprobado tal y como sigue:

*“Artículo 129.- Corresponde a los poderes federales ejercer, en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación. <<El congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo cualquiera religión>>. <<El matrimonio es un contrato civil.>> (...) <<La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias>>. <<Los ministros de cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión, y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten>>. <<Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos>>. <<Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto, se necesita ser mexicano por nacimiento>>. <<Los ministros de cultos nunca podrán, en reunión pública o privada, constituida en junta, ni en actos de culto o de propagando religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del Gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos>>. <<Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público, se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación. (...) Debe haber en todo templo un encargado de él, responsable ante la autoridad del cumplimiento de las leyes sobre disciplina religiosa en dicho templo.>> (...) <<Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier otro trámite que tenga por*

---

<sup>249</sup> Cámara de Diputados, *Diario de los Debates... op. cit.* p. 1042.

<sup>250</sup> Carpizo, *op. cit.* p. 95.

*fin dar validez en los cursos oficiales a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos>>. <<Las publicaciones periódicas de carácter profesional, ya sea por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país>>. (...) <<Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que se relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político>>. <<No podrá heredar por sí ni por interpósita persona, ni recibir por ningún título, un ministro de cualquier culto, un inmueble ocupado por cualquiera asociación de propaganda religiosa o de fines religiosos o de beneficencias. Los ministros de cultos tienen incapacidad legal para ser herederos>>. <<En cuanto a los bienes muebles o inmuebles del clero o de las asociaciones religiosas, se regirán, para adquisición por particulares, conforme al artículo 27 de esta Constitución>>.<sup>251</sup>*

Los debates respecto al dictamen de este artículo fueron cortos pero claros respecto a la relación que estaba por establecerse entre el Estado y las iglesias, de corte *laicista*.

El primero en intervenir para hablar en contra del dictamen fue González Galindo, diputado por Tlaxcala, quien intervino en contra sólo porque quería adicionar la prohibición constitucional de la confesión auricular. Al inicio de su intervención incluso pidió disculpas a los católicos que se encontraban en la Cámara, “para que dispensen las herejías que van a escuchar y que me pondrán seguramente bajo la censura de la Iglesia a la que pertenecen”.<sup>252</sup> Como se acaba de mencionar su propuesta radicaba en prohibir la confesión auricular, para lo cual hizo un análisis en contra del proyecto haciendo alusión al férreo sentimiento antirreligioso que animaba su propuesta. Después de llamar al cristianismo “una farsa, sarta de embustes y de patrañas”, explicó que la confesión auricular “se presta para cometer crímenes, para conspirar”. Continuó diciendo:

---

<sup>251</sup> Ídem. pp. 1042-1043.

<sup>252</sup> Ídem. p. 1044.

*“Señores diputados: ya hemos arrebatado al clericalismo la niñez, con la votación del artículo 3°. Ahora bien, ¿por qué no le hemos de arrebatarse a la mujer? (...) Nosotros debemos prohibir ese acto que se llama confesión auricular porque es una gran inmoralidad”.*<sup>253</sup>

La siguiente intervención importante fue la de Palavicini, que en franco conflicto con los jacobinos, deja ver que era un liberal radical que guardaba en ciertos aspectos objetividad respecto al trato y al involucramiento que podía tener el Estado en asuntos eclesiásticos, y términos concretos criticó la posibilidad de las legislaturas de los Estados para determinar el número máximo de ministros de culto, alegando que “la religión católica es en este pueblo la única perdurable. Cuando quitéis a la fantasía de este pueblo todo lo atractivo de la religión católica, habrá perdido por completo el sentimiento fuerte y poderoso que desde la infancia traer y que lo lleva hasta la muerte”.<sup>254</sup> Señaló además como “absurda” la capacidad que se le otorgaría al poder civil para decidir sobre cuántos frailes necesita el pueblo. Propuesta que no va a tono con el liberalismo, a juicio de Palavicini:

*“No podemos clasificar qué cantidad de oraciones necesita cada individuo; nosotros no podemos especificar eso, ni ninguna Legislatura lo podrá hacer. (...) Si la Legislatura es liberal, ¿qué Legislatura puede medir, qué Legislatura va a poder saber con cuántas oraciones, con cuántos credos y con cuántas salves va a tener suficiente un creyente? ¿Cómo va a repartir la dosis de la religión? Esto sería sencillamente, convertir a la Legislatura en un cabildo de canónigos”.*<sup>255</sup>

Finalmente, el proyecto de artículo 129, después 130, fue aprobado por unanimidad tal y como arriba se ha citado.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Ídem. pp. 1044-1045.

<sup>254</sup> Ídem. pp. 1056-1057.

<sup>255</sup> Ídem. p. 1055.

<sup>256</sup> Ídem. p. 1061.

#### **2.4. Conclusiones: la libertad religiosa, la laicidad y el laicismo. A propósito del lugar de la religión para el Congreso Constituyente y la Constitución de 1917.**

El artículo 130 y en general, el estatuto constitucional de las iglesias hasta este punto se puede decir que fueron expresión del “proceso histórico” de México y las luchas que con anterioridad se han mencionado entre el poder civil y el poder religioso. Lo único que quiso e intentó fue solucionar un inmenso y largo conflicto histórico, al cual sintetizó en una solución que implicaba reducir al mínimo la posibilidad de acción de la Iglesia, al grado de que no sólo no le parece suficiente al artículo 130 la solución planteada durante la Reforma, de dividir los asuntos entre los pertenecientes al Estado y los propios de la Iglesia, sino que llega, de hecho, como González Fernández refiere, a evitar toda posibilidad de que existan confusiones para efectos jurídicos, para efectos de derecho y, consecuentemente, para efectos de la vida política y de todas sus manifestaciones,

*“...puesto que la vida de la comunidad que no sea la vida natural que se inicia por otros medios, la vida que creamos los hombres por mecanismos propios, es la vida jurídica, que es la que le da al hombre una capacidad de acción específica, como lo es poseer bienes, realizar contratos, ser sujeto de derechos y obligaciones; prefirió derechos que el Estado no quiso conceder a la Iglesia y a todas las Iglesias como entidades”.<sup>257</sup>*

En contraposición, para Jorge Carpizo la solución que se le dio al “problema religioso” con la Constitución del 17 es digna de méritos, principalmente por el hecho de que desligaba completamente al clero de las actividades políticas.<sup>258</sup> A su juicio lo anterior fue posible porque los Constituyentes tenían en su memoria “la historia, triste y amarga, que el clero ha desempeñado en México. Muchos de ellos eran católicos, pero votaron por el artículo 130 porque estaba más allá de sus

---

<sup>257</sup> José Antonio González Fernández, “Las relaciones entre las Iglesias y el Estado Mexicano”... *op. cit.* pp. 15-16.

<sup>258</sup> Carpizo, *op. cit.* p. 98.

convicciones religiosas, ya que representaba la paz, la seguridad y la tranquilidad de la patria”.<sup>259</sup>

Por lo anterior le parece justificable, correcto y “sensato” que se hayan hecho las prohibiciones que perduraron hasta 1992, y algunas de ellas hasta nuestros días. Por ejemplo, argumenta que el no reconocimiento de la personalidad jurídica a las iglesias porque “un siglo de tragedias lo indicó, un siglo en que la Iglesia luchó por crear una teocracia en México”.<sup>260</sup> Sin embargo, sólo el pensar en las propuestas que el Partido Católico defendía en la época de Díaz y Madero –por poner un ejemplo- hace que la duda surja. Si en realidad se combatía a la Iglesia o si bien, se combatía a la otra visión, la que no triunfó y fue derrotada desde la Reforma, acabando con una incipiente pluralidad que en aquel entonces surgía, con una naciente sociedad civil que tardo décadas en salir del “enanismo” en el que el Estado la orillo a crecer, quitando del terreno público toda visión distinta a la oficial nutrida de la lectura que los liberales hacían de la historia del país, que entre otras consecuencias, instauró un *status quo* en el cual todo terreno de lo público y político pertenece al Estado, es estatal, y donde su voz es la única rectora de la sociedad.<sup>261</sup> Se pusieron pues las bases para que el Estado absorba el control, como vimos, de la enseñanza, del culto, y para que domine en absoluto todos los aspectos fundamentales de la vida nacional.

Con este propósito se instaura en México la visión *laicista* de la religión, del papel que debe jugar ésta en la sociedad y la relación que debe tener el Estado con este fenómeno, que como menciona Traslosheros, es un programa cultural y político que por su propia naturaleza carece de vocación por la democracia, es excluyente y autoritario.<sup>262</sup> En el próximo capítulo se analizará a fondo tal proyecto.

---

<sup>259</sup> Ídem. p. 251.

<sup>260</sup> Ídem. p. 252.

<sup>261</sup> Jorge E. Traslosheros, “Fundamentos de la libertad religiosa”, en Traslosheros, Jorge (coord.) *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* pp. 10-12.

<sup>262</sup> Ídem. p. 10.

González Schmal en otro texto considera el proyecto laicista de la Carta Magna del 17 como “insostenible” por haber conservado la vieja concepción liberal decimonónica respecto a la forma de plantear la cuestión “Iglesia – Estado”, es decir, como dos entidades separadas, con apenas relaciones de cooperación, y en el que el segundo asigna a la Iglesia una función meramente “espiritual”, con muy limitadas proyecciones sociales, y desligada totalmente de las realidades temporales. Esta concepción que se conservó era insostenible porque no respondía totalmente a un proyecto democrático de país, entre otras cosas, porque todas las restricciones que se estipularon mermaron la calidad de ciudadano, que es una clave esencial del Estado democrático, fundado sobre la igual participación de todo ciudadano en la soberanía popular. Lo que hizo la Carta Magna entonces fue crear un orden en el que existen hasta la fecha diversas categorías de ciudadanos en un Estado que se dice democrático, no sólo así conculcando un derecho subjetivo, sino también negando una parte esencial de toda democracia.<sup>263</sup>

Este régimen de sumisión de la Iglesia al Estado además prohíbe hasta nuestros días que los ministros de culto participen en la política militante, tal como señala el artículo 130 arriba revisado. De nuevo cito al eminente Dr. Jorge Carpizo para dar cuenta de las razones en las que el discurso liberal ha justificado tal régimen jurídico y cultural, pues para el jurista, esta prohibición responde a una necesidad:

*“la influencia que los sacerdotes ejercen ha sido perjudicial a México, y para impedir que la Iglesia logre aprovechar su poder espiritual con miras políticas es que se han asentado las prohibiciones. (...) Al clero no se le puede permitir una serie de libertades, pues cuando las ha tenido, las ha utilizado en contra del país”.*<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Raúl González Schamal, “Los principios fundamentales de la Constitución mexicana en materia religiosa y la cultura del derecho de libertad religiosa”, en Traslosheros, Jorge (coord.) *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* pp. 69-77.

<sup>264</sup> Carpizo, *op. cit.* p. 254.

Si bien no se puede negar que a través de la historia ha habido falta de respeto y violaciones a la dignidad y a los derechos humanos, tanto en nombre de convicciones religiosas como de no creencias religiosas, no por eso se puede justificar la supresión de derechos cuyo abuso es posible. Para Schmal no debe suprimirse el derecho del que se puede abusar, sino “promover vigorosamente el derecho y combatir con eficacia el abuso cometido por el creyente o por el no creyente”.<sup>265</sup>

Otra restricción grave, muy relacionada a la anterior, y que debe hacerse notar es la transgresión de los derechos políticos, las libertades de expresión, de asociación y de escribir y publicar escritos, que de principio son contradictorias en la misma Constitución, pues estos derechos están consagrados para todos los ciudadanos por los artículos 6° y 7° constitucionales, y que el artículo 130 coarta. Además, como señala Pablo Gómez Álvarez, el artículo 130 representa una discontinuidad en el funcionar del Estado laico mexicano, puesto que éste en sus orígenes nunca suprimió derechos, sino privilegios, y nunca atacó las libertades.<sup>266</sup>

El ahora ex senador señala además que se viola un principio fundamental de cualquier democracia, puesto que se cancelan libertades a un grupo de individuos. A su juicio una democracia no debe permitirlo, puesto que significa una contradicción:

*“Los demócratas no pueden sostener que para proteger la democracia haya que quitarles los derechos a algunos. (...) No es posible aceptar, por un lado, los derechos que son de todos y, por el otro, defenderlos negándoselos a algunos”.*<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> González Schamal, *op. cit.* p. 77.

<sup>266</sup> En ocasión de la reforma que el entonces senador Pablo Gómez propuso en el Senado de la República en febrero de 2010 y que intentaba eliminar el inciso E del artículo 130 constitucional que impide a los ministros de culto asociarse con fines políticos y realizar proselitismo entorno a cualquier candidato, fue publicada la siguiente entrevista que se cita: “Las libertades de la laicidad. Pablo Gómez, conversación con *Conspiratio*”. En *Revista Conspiratio*. Núm. 8. Año II, noviembre-diciembre 2010. Editorial Jus. México. Pp. 57-58.

<sup>267</sup> Ídem. pp. 58-59.

Parece difícil, pues, si se estudia nuestra Constitución vigente –antes de las reformas en materia religiosa de 1992- con un mínimo de objetividad y sin prejuicios, resolver la antinomia que presentaba el artículo 24, por un parte, y los artículos 3°, 5°, 27 y 130, por la otra, puesto que mientras el primero reconocía la libertad religiosa, limitadamente a juicio de quienes están en contra del proyecto *laicista* de relaciones Iglesia - Estado, los demás artículos citados la niegan categóricamente. Como tampoco se puede solucionar la contradicción que ofrecía el artículo 3°, que prohibía el derecho de enseñar a los ministros de culto, y el artículo 130 que privaba hasta del voto pasivo a los mismos, con el artículo 40, que instituye la forma democrática para el gobierno de la República.<sup>268</sup>

Vale la pena encaminarse y empezar a plantearse preguntar a la realidad mexicana a la luz de los debates aquí referidos, pues, viendo la vigencia de algunas de las leyes que en este capítulo se estudiaron. Específicamente a propósito del reconocimiento a los ministros de distintos cultos y a las iglesias y asociaciones religiosas de derechos básicos como el sufragio pasivo, la asociación política y la expresión de opiniones políticas, incluida la libertad de poseer o administrar medios de comunicación, todo ello, al igual que la crítica aquí referida hecha por Pablo Gómez Álvarez, con la igual reserva del derecho igualmente básica de cualquiera a la crítica, incluso escandalizada, por el modo en que se ejercen aquellos derechos básicos por tal o cual iglesia. A pesar de que el debate al respecto es amplio y hay una vasta cantidad de trabajos y estudios, me parece fundamental sintetizar y recaer sobre ciertos señalamientos a la luz, como se ha mencionado, de la propuesta aquí retomada, puesto que hay trabajos que no comparten ni las razones y justificaciones ni las propuestas prácticas que de esta lógica emanan.

En cuanto a la limitación del derecho de asociación política al clero, a la restricción de que los partidos utilicen denominaciones asociadas a una religión, sobre las limitaciones a la libertad de expresión incluida la libertad de prensa, parece ser

---

<sup>268</sup> González Schamal, *Derecho Eclesiástico Mexicano... op. cit.* p. 84.

que chocan con el principio general, propio de los sistemas democrático-liberales, de la posibilidad de expresión de cualesquiera ideologías.

Aunque no es un tema propio de esta tesis, no se puede ignorar una de las fuentes ideológicas que animaron tal proyecto laicista: el nacionalismo. Si bien con anterioridad se ha dejado ver claramente la influencia de este discurso en el anticlericalismo, no son pocos los trabajos que aluden y hacen referencia al nacionalismo como la fuente principal de los límites a la Iglesia y a la sociedad misma, de la cual por cierto, los mismos constitucionalistas desconfiaban, al considerarla inculta, fanática e ignorante, por lo que había que dotar al Estado de todas las herramientas posibles para inculcar bajo las directrices que arriba se han esbozado en los debates del congreso. Un argumento interesante al respecto es el sugerido por Richard Roman, para quien en los debates y en los artículos constitucionales relativos a la Iglesia, la fuerza fundamental estaba dirigida a la destrucción del poder de un grupo antinacional, “de un poder ejercido por medio de una hegemonía ideológica basada en la religión”;<sup>269</sup> y que el anticlericalismo militante era otra manifestación de nacionalismo.

Además, la tarea fundamental de este nacionalismo fue defender la soberanía y la independencia de México, y de hecho no sólo en materia religiosa esta labor se ve reflejada. A esta ideología Roman le da el nombre de “liberalismo nacionalista corporativo”, que ofrece una síntesis del *leitmotiv* que hay detrás de la redacción los artículos previamente estudiados y que es una visión clara del mundo que atraviesa e ilustra casi todas las discusiones importantes de la Constitución. Así, la hegemonía liberal inseparablemente unida a la soberanía mexicana eran el origen y el fin de esa ideología. La hegemonía liberal se traduce en la derrota definitiva de las fuerzas antinacionales –como la Iglesia católica-, condición indispensable para la integración nacional, la soberanía y el progreso. En consecuencia, para lograr la soberanía mexicana pues era necesario desarrollar una nación-estado unificado, apoyado por el pueblo, capaz de contener los peligros que amenazaban

---

<sup>269</sup> Roman, *Ideología y clase en la Revolución Mexicana... op. cit.* p. 95.

a la autonomía y hasta a la existencia misma de México.<sup>270</sup> Si se leen los debates del congreso constituyente a la luz de la lectura de Roman nos damos cuenta que estas preocupaciones fundamentales son el hilo que unifica todos ellos.

De lo anterior resulta evidente que tal nacionalismo actuó como artífice de cierto paternalismo por parte del Estado, puesto que de los debates se desprende que evidentemente no serían las masas quienes ejercerían la hegemonía por Roman señalada. De hecho, los congresistas simpatizaban con ellas pero al mismo tiempo desconfiaban. De diversas formas es recurrente el argumento de que las masas estaban dominadas por la Iglesia, la cual las manejaba en favor de los conservadores antipatrióticos. Desprendidas de esta lógica están las medidas jurídicas que abogaron por una democracia limitada, como la adjetiva Roman. De hecho si se revisan los debates sobre el artículo 41 se puede concluir que tanto Carranza –por su proyecto-, como la Comisión que revisó tal artículo, preferían explícitamente el sufragio limitado al sufragio universal. Sólo así se puede entender por qué aceptaron con reservas –y contradicciones- el derecho a la libre asociación y el derecho de reunión.<sup>271</sup>

Por diversos ángulos se podría criticar y releer la obra del Congreso Constituyente, sin embargo, a este punto vale la pena reiterar hacia dónde se dirige esta tesis. Es importante reiterar que a la luz de la libertad religiosa y de un auténtica separación entre el Estado y la Iglesia es hacia donde se encaminará la propuesta teórica que en el próximo capítulo se esbozará, y si para esa labor es necesaria hacer una revisión crítica del Congreso Constituyente y de la Constitución del 17 y las consecuencias en el ámbito del mundo religioso, su práctica, de los ciudadanos que la ejercen y que no la ejercen y en las instituciones que recogen ese ideario.

---

<sup>270</sup> Ídem. p. 139.

<sup>271</sup> Para revisar los debates sobre el artículo 41 del congreso constituyente, véase: *Derechos del pueblo mexicano... op. cit.* 26ª sesión ordinaria.

En este sentido, para ayudarnos a esclarecer qué es lo que se entenderá por *libertad religiosa*, vale la pena revisar la crítica que hace Isidro Fabela a la que concepción que el entramado jurídico tenía sobre ésta, pues a su juicio, al parecer se reducía a “la facultad no estorbada de creer en lo que se quiera o de no creer”. La libertad religiosa se entiende como una libertad de opinión, y los artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130 dan cuenta de ello. Sin embargo, la libertad religiosa no es solamente eso, sino que más bien consiste “en el derecho de practicar sin obstáculo los ritos de la religión que se tiene”.<sup>272</sup> Es pues el derecho a vivir la vida bajo los lineamientos que la religión, ideología o concepción de bien que tiene sobre la vida le imponga al individuo:

*“No puede decirse, pues, que un Estado o un Gobierno cumplen con la obligación imperativa de carácter moral y social de proteger la libertad de conciencia, (...) si no amparan igualmente el derecho irrenunciable en el creyente de practicar ceremonias relacionadas y vinculadas de modo íntimo con esos mismos dogmas”.*<sup>273</sup>

Así pues es posible distinguir dos aspectos que el fenómeno religioso hace “operar” en el individuo, y para que sea respetada y consagrada se tienen que considerar: por un lado encontramos una actitud intelectual que su ser racional lo lleva a adoptar respecto a Dios, de aceptación o rechazo, así como a su fin último; y por otro lado, la adhesión a los medios idóneos para vivir conforme a dichas convicciones religiosas.<sup>274</sup> La primera faceta de la libertad religiosa tiene más que ver con la libertad de conciencia, y que al final está muy vinculada a las decisiones estrictamente individuales, no coercitivas y con poca relevancia pública, puesto que finalmente son una decisión subjetiva. Empero, el segundo aspecto, el relativo al actuar y que es consecuencia del anterior como en la religión católica, llevan al

---

<sup>272</sup> Isidro Fabela, “El Estado y la Iglesia. Intervención de los Poderes Federales en Materia de Culto Religioso”, en Gobierno del Estado de Querétaro, *El pensamiento mexicano sobre la Constitución de 1917. Antología*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México. 1987. P. 428.

<sup>273</sup> Ídem.

<sup>274</sup> José Luis Soberanes Fernández, *El derecho de libertad religiosa en México (Un ensayo)*. Editorial Porrúa – Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México. 2001. P. 41.

individuo a la realización de determinadas conductas externas que esas convicciones religiosas le exigen para alcanzar determinado fin de naturaleza religiosa. Por poner ejemplos, tales serían los casos de los actos de culto o de difusión de la religión, así como todos los demás aspectos relacionados, tales como la organización social requerida junto con las facilidades que el Estado debe proporcionar para la realización de esos actos, el garantizar el respeto a las mismas por parte de los demás individuos de la colectividad y evitar cualquier forma de discriminación por motivos religiosos.

Entonces, para que esto sea una realidad, el individuo necesita de libertad, no solamente de tolerancia, que entre otras cosas, al ejercerse fomentará a que la sociedad se vuelva plural, y a que compita con el Estado por la apropiación del espacio público. Tratar entonces de suprimir una cosmovisión particular del espacio público sería un acto de violencia supremo, no propio de una sociedad plural. Se postula que para poder vivir en una democracia tenemos que aceptar la pluralidad, y que todas estas expresiones por supuesto puedan configurar el espacio público desde el apego a las normas y al Estado de Derecho. Para Habermas, el espacio público no puede no nutrirse de los valores religiosos de los individuos (ciudadanos) por el simple hecho de que el Estado constitucional democrático es incapaz de generar las propias fuentes de sus presupuestos normativos, depende por lo tanto de tradiciones éticas, sean o no religiosas, ajenas a sí mismo, por lo que el filósofo alemán encuentra el meollo del asunto en la equidistancia que debe de tener el Estado frente a los debates públicos que podrían afectar las cosmovisiones religiosas o no religiosas de los ciudadanos..<sup>275</sup>

Hasta este punto se puede vislumbrar la diferencia entre la propuesta de *laicidad* y la del *laicismo*. Dos fórmulas distintas de afrontar el problema que anteriormente llamábamos “religioso” en México.

---

<sup>275</sup> Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Jürgen Habermas y Ratzinger, Joseph; *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008. Pp. 26-33.

Los presupuestos del proyecto de *laicidad* es que vale la pena rescatar como solución al problema religioso en México, ya que considero que es el más acorde al proyecto de establecimiento de una democracia sustantiva y verdaderamente plural en el que México ahora está sumergido, ya que, respecto a la no discriminación por ningún motivo y al trato igualitario de ley a los ciudadanos que son unos de los grandes presupuestos de la democracia moderna, un Estado *no laicista* no puede inclinar la balanza ni el uso de su fuerza a favor de ninguna parte, con lo que además de ser auténticamente neutral, cumpliendo así con la normatividad impuesta por todo régimen democrático. Bien dice Habermas:

*“El estado concebido democráticamente no sólo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida en que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad”.*<sup>276</sup>

Si bien en el siguiente capítulo se profundizará en la propuesta conocida como la *Laicidad* y en sus supuestos teóricos, políticos y culturales, a mi juicio me parecía importante señalar que tales propuestas que hemos venido mencionando dependen de la concepción que se tiene sobre la libertad religiosa y el valor que ésta tiene en la construcción de una sociedad plural en el marco de una democracia sustantiva y no meramente procedimental.<sup>277</sup> Frente a esto, la racionalidad democrática nos lleva entonces a reconocer la libertad a ser y a pensar diferente, toda vez que la esencia de la libertad está –como Soberanes señala- “en la posibilidad real de escoger”, y si no se nos garantiza realmente tal posibilidad, estamos negando la libertad humana, que es el fundamento de toda sociedad democrática.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Ídem. p. 18.

<sup>277</sup> Para profundizar al respecto revítese las disertaciones de Habermas en el “capítulo III: Reconstrucción interna del derecho: el sistema de los derechos”; y en el “capítulo VIII: Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política”, de Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Editorial Trotta. Madrid. 1998. pp. 147-197; 407-468,

<sup>278</sup> Soberanes Fernández, *op. cit.* pp. 41-42.

Así pues, que el Estado garantice a todos sus ciudadanos la posibilidad de escoger y adherirse a los principios religiosos que deseen, a llevar a cabo todos los actos externos que dichos principios exigen –con la única limitante de no afectar el derecho de terceros, el orden, la salud pública, la moral o los fundamentos mismos de la democracia- y a asociarse con otros para realizar tales conductas es lo que se conoce como el derecho fundamental de libertad de conciencia, religión o convicciones, o simplemente “libertad religiosa”.<sup>279</sup>

Así, la consecuencia política inmediata de tal reconocimiento y de la práctica de este derecho viene reflejada en las pugnas por la apropiación del espacio público y en la participación de los debates sociales fundamentales y en la toma de decisiones que atañan el bien común. Y es aquí donde discrepan en raíz el modelo *laicista* y la *laicidad* propia de una auténtica democracia, porque el papel del Estado se vuelve un actor fundamental en la mediación de todas las cosmovisiones procurando que sea dentro de un marco democrático y de respeto a los derechos humanos, es decir, el Estado se vuelve el único agente capaz de garantizar la convivencia civil y política, por lo que un requisito indispensable es que sea éste neutral.

Este principio de neutralidad se ha entendido de muchas formas en la historia de México, y la más reciente nos da cuenta del proyecto que ha predominado hasta nuestros días con sus consecuencias en el desarrollo de una sociedad civil sólida, crítica y autónoma y en la observancia del respeto a los derechos humanos, entre otras cosas. El principio de neutralidad como se ha mencionado arriba fue nutrido por un discurso nacionalista que ideó al Estado como la voz rectora y única de la sociedad, como el único agente capaz de decidir sobre los asuntos públicos que conciernen a todos como “razón de Estado”, una razón que se decía como la única capaz de mantener tal convivencia civil en aquel México de inicios de siglo. Por lo tanto, sería obligación del Estado “mantener a raya” a las personas religiosas para que no contaminen la esfera de lo “público” con sus visiones

---

<sup>279</sup> Ídem. p. 43.

parciales, moralistas, oscuras y poco objetivas de la realidad, como parece dar cuenta el Diario de los Debates del Congreso. Tal práctica característica del *laicismo*, como señala Traslosheros, es discriminatoria, además de generadora de un doble moralismo que obstruye la construcción del bien común, como en el próximo capítulo se esbozará. En cambio, la *laicidad*, en oposición al laicismo, promueve la convivencia de las religiones sin preferencia por alguna en específico, regulando bajo mecanismos democráticos lo necesario para que sean vividas en libertad. En este sentido esta es una propuesta incluyente, pues el Estado como gestor del bien común que debe ser primero que nada está “muy lejos de ser neutral”, pues está a favor de los derechos humanos como la sustancia misma de una vida democrática dentro de una sociedad altamente plural y diversa. En esta lógica –escribe Traslosheros-, “el Estado laico se manifiesta clara e inequívocamente en favor de la libre expresión de todas las formas de la vida religiosa, es decir, de la libertad religiosa”.<sup>280</sup>

Pero, ¿cuáles son las condiciones para que pueda concretarse el proyecto de *laicidad* en una sociedad democrática o en aras de convertirse en una de ellas? Pareciera ser que debe existir un fundamento pre-político y pre-jurídico que posibilite la validez, legitimación y ejercicio de un marco jurídico que permita el libre ejercicio de las libertades ciudadanas. Este es un viejo dilema liberal, el cual su problema nodal radica en la creación de un consenso respecto a la idea de bien común que se quiere como sociedad plural y libre y en el cual no se discrimine a nadie y se respeten los derechos mínimos de todos los que discrepan. Puesto que habrá ciudadanos motivados por argumentos seculares y mundanos y habrá otros nutridos por valores religiosos, la necesidad de vivir bajo el amparo de un Estado laico se vuelve una condición mínima de convivencia en el espacio público y respecto a la toma de decisiones como se ha dicho. Recurriendo a Habermas para esbozar una respuesta a la pregunta antes planteada, no es suficiente que el Estado por voluntad propia cree un marco jurídico y las condiciones políticas para

---

<sup>280</sup> Jorge E. Traslosheros, “Fundamentos de la libertad religiosa” en Traslosheros (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* pp. 9-11.

que un verdadero respeto, una auténtica igualdad de oportunidades y la tolerancia imperen sobre los intentos de discriminación, despotismo y voluntarismo que pueden tener las mayorías.

Lo anterior significa que la pretensión de validez del derecho dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o seculares, puesto que “tal orden jurídico [un Estado laico], no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente”.<sup>281</sup> Sin embargo, la postura de Habermas en este sentido parte de la base de que la constitución del Estado liberal (y por tanto laico) tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia sin recurrir a argumentos dependientes de la tradición religiosa y metafísica. Para él la verdadera fuente de legitimación de este Estado es el proceso democrático del que pueda partir como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad.<sup>282</sup>

Sin embargo un Estado liberal laico de este tipo, además de que “corre el riesgo de instaurar dictaduras de las mayorías” como menciona Joseph Ratzinger en su réplica a Habermas, es incapaz de reproducir la solidaridad ciudadana, un elemento principal para que en el tiempo se sustente un Estado laico, es decir, una ciudadanía capaz de tolerar la otredad o los discursos antagónicos, y en donde el Estado no se vea en obligación de imponer por vía legal una motivación particular a los ciudadanos para que crezca en ellos el interés por el bien común, con lo cual dejaría de ser neutral.<sup>283</sup> Es decir, que si bien depende del pueblo en particular, de su historia y de sus intereses el hecho de que el Estado recurra a fuentes prepolíticas que encuentra en tradiciones religiosas o seculares para legitimarse (como el nacionalismo), lo que tiene universal es que en cualquier sociedad libre los ciudadanos siempre recurrirán a estas “fuentes espontáneas”

---

<sup>281</sup> Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”,... *op. cit.* pp. 14-15.

<sup>282</sup> Ídem.

<sup>283</sup> Joseph Ratzinger, “Lo que cohesion a al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Jürgen Habermas y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización...* *op. cit.* pp. 39-43.

para poder ejercer tal condición. “Es cierto que los motivos para la participación de los ciudadanos en la conformación de una opinión y una voluntad políticas se alimentan en gran medida de ideales éticos y de aspectos culturales de vida”, explica Habermas al respecto.<sup>284</sup>

Un Estado laico basado en la *laicidad* por lo tanto, es aquel que deja en manos de los mismos ciudadanos la construcción del bien común en base y en concordancia con sus fuentes prepolíticas y sus cosmovisiones. De aquí, pues, que no se trata que el Estado “no se meta”, sino que promueva esa libertad de la misma manera que protege y fomenta las demás libertades fundamentales de las personas. Evidentemente no con una actitud confesional, ya que ella es contraria al moderno Estado liberal y democrático de derecho del que se ha venido razonando. En palabras de Habermas, una de estas formas de fomentar tales libertades radica en que “el Estado cuide su relación con todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadano”.<sup>285</sup>

Queda una última pregunta: dada la pluralidad en la sociedad mexicana y el proceso irreversible de secularización en el que el país está inmerso junto con occidente, ¿cómo deberían de ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y los seculares? Esta pregunta trascendental para la vida pública de un país, como se ha revisado se resolvió de una manera particular en la Constitución del 17 y sus años posteriores: la supremacía del Estado en el terreno público y político. La voz rectora y moralizadora de la sociedad entera. Finalmente, por las características antes mencionadas de la sociedad mexicana y los nuevos desafíos morales y sociales que enfrenta el Estado que compite con una naciente pero sólida sociedad civil, esta solución ya no parece ser suficiente.

Y es que si bien el Estado liberal instituido por la Carta Magna de Querétaro precisaba la integración política de los ciudadanos en un marco común normativo,

---

<sup>284</sup> Habermas, *op. cit.* p. 17.

<sup>285</sup> Ídem. p. 28.

no fue igualitario al obligar la adaptación cognitiva del *ethos* religioso a las leyes impuestas de la sociedad laica, en este caso, del Estado laico. Esto para Habermas es signo de intolerancia por parte del pensamiento secular que nutre los principios de todo Estado liberal, y para superar esto el alemán propone cierta “disponibilidad para aprender”, como condición normativa y moral para que se dé un mutuo consentimiento de vivir bajo un Estado laico. Así, la tarea primordial para concretar tal disponibilidad es de carácter filosófico, y consiste en eliminar la expectativa de la no concordancia entre fe y conocimiento, que se fundará cuando “se otorgue a las creencias religiosas un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional”.<sup>286</sup> Es por ello que en la opinión pública política las imágenes naturalistas del mundo –que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos, señala Habermas- no sólo tengan preferencia *prima facie* frente a concepciones de vida religiosas o ligadas a cosmovisiones con las que compiten. Por lo tanto –concluye Habermas-, la neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, “es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista”.<sup>287</sup>

*“Por lo tanto, los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”.*<sup>288</sup>

Dentro de este panorama, se puede considerar que la libertad religiosa es un derecho unido al resto de las libertades que componen el patrimonio de los derechos humanos. Así, su ejercicio pleno por parte de la totalidad de los individuos que el Estado considere como ciudadanos de una sociedad, entra en el ámbito de la protección y promoción de un Estado consciente de su papel, mismo

---

<sup>286</sup> Ídem. p. 32.

<sup>287</sup> Ídem.

<sup>288</sup> Ídem. p. 33.

que se ha reconocido múltiples veces en México y lo prueba la creación y las labores de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Para Olimón Nolasco este razonamiento por lo tanto no puede dejar de tener en consideración, por su naturaleza, “la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social”.<sup>289</sup>

Esto último, a pesar de que pueda parecer el esbozo de una conclusión de un debate teórico, implica, a la hora de “pensar la Nación” y diseñar los deberes del Estado, una *laicidad* atenta, es decir, que abra las puertas no sólo al pensamiento de inspiración religiosa o a la presencia y actividad de ministros, sacerdotes y miembros de institutos religiosos en el seno de la sociedad, sino a la aceptación plena de la cooperación en la construcción de ese “orden social”, de instituciones nacidas de esa inspiración: escuelas, universidades, grupos comprometidos con los pobres, los enfermos, los necesitados, además de las entidades estrictamente religiosas. “El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto, privilegiaría un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona.”<sup>290</sup> Haría, además, al Estado, eje de privilegios para una fracción de los miembros de la sociedad a la que sirve.

A esta misma “vocación del Estado” bajo la óptica de la *laicidad* se refiere Traslosheros, aludiendo que un Estado bajo tales características se debe de decantar en beneficio de la persona y sus derechos, y tiene el compromiso de velar también por el derecho a la libertad religiosa en la construcción del bien común.<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Manuel Olimón Nolasco, *Libertad religiosa y laicidad del Estado. Algunas consideraciones actuales*. Ponencia presentada en el coloquio sobre libertad religiosa organizado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, publicada en *Revista Signo de los tiempos*. Año XXVIII. Núm. 226. Julio 2012. IMDOSOC. México. Pp. 35.

<sup>290</sup> Manuel Olimón Nolasco, “Un Estado digno de su vocación”, en Ruiz de Santiago, Jaime (coord.), *Libertad Religiosa. Derecho humano fundamental... op. cit.* p. 132.

<sup>291</sup> Traslosheros, *op. cit.* p. 12.

### **Capítulo 3. La Laicidad y la separación iglesias-estado con eje en la libertad religiosa: sostenes de una democracia.**

#### ***3.1. Los fundamentos de la propuesta.***

Cuando se habla del tema de la laicidad del Estado o de las instituciones se hace referencia a dos cuestiones de relevancia: la primera relacionada con la libertad religiosa, o sea la de la posible interferencia del Estado o de las instituciones públicas en campo religioso; y la segunda, relacionada a la participación de las religiones o los credos religiosos en la vida política, sobre todo en lo que concierne a las decisiones políticas más importantes y relacionadas con cuestiones de conciencia y de moral. Estas discusiones abren otra problemática fundamental: sobre el papel público de las religiones, el cual se analizará aquí bajo dos aspectos bien diferentes. El primero es el de la capacidad de una religión de alimentar y consolidar una ética general y, en particular, social. Y el segundo, más pertinente al trabajo de esta tesis, es el del papel público que hay que asignar a la misma doctrina religiosa considerada de por sí y al hecho de que en una misma sociedad estén presentes ciudadanos que se incorporan a ella y vivan según sus enseñanzas.

La Laicidad, como una propuesta de principio regulador entre el Estado y las iglesias que ya se ha esbozado al final del capítulo anterior, tiene como fundamento la libertad religiosa. En contraposición a la propuesta laicista, la propuesta de la Laicidad surge por la exigencia misma del Estado democrático, el cual tiene entre sus presupuestos el principio de la igualdad jurídica para todos los ciudadanos, grupos sociales, corporaciones y también así, para las religiones.

Por lo anterior, se dedicará este capítulo a dar sustancia y a establecer las bases para esta nueva relación entre los dos entes en cuestión, que como veremos, darán a su vez sustancia a un Estado de derecho que reconozca los derechos humanos. ¿Con qué finalidad? Si bien no es válido caer en anacronismos para decir que nuestras leyes mexicanas y los legisladores en turno se propusieron con

dolo violar el derecho humano de la libertad religiosa y discriminar abiertamente a un grupo de la sociedad, sí es necesario hacer un balance crítico del tortuoso camino que en México han llevado las relaciones entre las iglesias y el Estado para, habiendo hecho un análisis histórico de tal, rescatar una propuesta que al que escribe esto le parece una solución válida a tal relación, y mostrarla como el paso a dar para la sociedad mexicana y para el Estado.

### **3.1.1. La libertad religiosa.**

La fuente sustantiva del proyecto de Laicidad es sin duda la libertad religiosa. Se analizará entonces a detalle las características constitutivas de tal con el fin de entender que con ella y su reconocimiento pleno se dará lugar a la construcción de un Estado democrático de derecho y a considerar una serie de principios necesarios para que tal proyecto se lleve a cabo cabalmente. Así pues, la libertad religiosa, además de ser un derecho humano, será pues uno de estos principios.

Primero que nada, ¿qué es la libertad religiosa? ¿qué dimensiones jurídicas, políticas y culturales trastoca?

Siguiendo con la reflexión sobre el tema de Soberanes Fernández del capítulo anterior, la libertad religiosa posee una doble concepción: es la actitud intelectual que su ser racional lo lleva a adoptar respecto a Dios y por otro lado la adhesión a los medios idóneos para vivir conforme a dichas convicciones, es decir, que el ejercicio de tal libertad lleva al individuo a realizar diversas conductas externas que esas convicciones religiosas le exigen para alcanzar determinado fin de naturaleza religiosa. Entonces, para que todo ello sea una realidad, el individuo necesita de la libertad, y no únicamente de la tolerancia como puntualiza Soberanes, puesto que el reconocimiento y respecto de tal libertad es una exigencia de las democracias modernas, con el fin de que no se imponga la dictadura de una mayoría en turno, que tenga o no tenga la voluntad de tolerar,

sino que por el contrario, existan las condiciones previas para el respeto al derecho de todos.<sup>292</sup>

Así pues, el derecho fundamental de “libertad de conciencia, religión o convicciones” o simplemente la “libertad religiosa” se realiza cuando el Estado garantiza a todos sus ciudadanos por igual la real posibilidad de elegir y adherirse a los principios religiosos que deseen, y a llevar a cabo todos los actos externos que dichos principios exigen y a asociarse con otros para realizar tales conductas. Aquí sale a luz el verdadero problema que en México ha afrontado la instauración de régimen basado en la libertad religiosa, puesto que pasamos de tener un modelo de Estado intolerante que reprimía a quienes no profesaban la religión católica, al modelo liberal de que no promovió la libertad religiosa, sino la tolerancia, y que como ya en capítulos anteriores se ha descrito, bajo cierta “razón de Estado” que buscaba secularizar la vida social se intentó excluir de la vida pública las expresiones religiosas buscando reducirlas a los templos o al hogar. Lo anterior tuvo su punto álgido con la promulgación de la Constitución del 17. Así pues parece difícil entender la propuesta de que el Estado deba promover en mayor medida la libertad religiosa pues en México tenemos una tradición de casi cinco siglos de intolerancia religiosa.

Entonces, si la libertad religiosa es un derecho fundamental, se intentará exponer su contenido haciendo antes una advertencia: la libertad religiosa va más allá de una simple libertad de pensamiento o de conciencia, o la libertad de cultos como se decía en el siglo XIX.

Primero que nada se trata de un derecho humano, por lo tanto es universal, anterior y superior al Estado. Así lo estipula la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en sus artículos 18, 19, 20 y 21. Y es justamente un derecho humano porque tiene como esencia la libertad, lo cual indica un primer punto de acción, “garantizar la inmunidad de cualquier coacción pública o privada, pero

---

<sup>292</sup> Soberanes Fernández, *El derecho a la libertad religiosa. Un ensayo... op. cit.* pp. 41-43.

además se debe garantizar y fomentar el respeto de los demás”.<sup>293</sup> Al respecto, para Adame Goddard la libertad religiosa es un derecho humano porque está fundamentada sobre la propiedad misma que posee toda persona de elegir y decidir acerca de la propia conducta sin coacción externa o interna, por lo que específicamente la libertad religiosa es la libertad de todo ser humano de relacionarse o no con Dios.<sup>294</sup> Hasta aquí la primera cuestión: ¿por qué es importante reconocer que la libertad de la se está discutiendo es un derecho humano? Básicamente porque está en juego la dignidad humana. Es la misma fundamentación de todos los demás derechos humanos, por lo tanto, la protección jurídica y el reconocimiento de esta libertad como derecho humano tiene el siguiente fin, principalmente:

*“evitar que las personas sufran cualquier coacción que pueda limitar su libertad de elección (...), implica, por lo tanto evitar que se ejerza coacción sobre las personas para que adopten una determinada religión (una religión impuesta) o para que no adopten otra religión determinada (una religión prohibida). Pero también incluye la protección respecto a la coacción dirigida a impedir que se adopte una religión, cualquiera que sea (ateísmo impuesto), o a forzar que se adopte alguna, cualquiera que sea (ateísmo prohibido).”<sup>295</sup>*

Quien también coincide al señalar que la libertad religiosa garantiza que no se coarte una parte de la dignidad humana es González Schmal, quien adjetiva a la libertad religiosa como una “inmunidad de coacción” de que a nadie se le pueda obligar a actuar en contra de su conciencia y a nadie se le pueda impedir o actuar conforme a ella, en privado y en público, solo o asociado con otros.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> Ídem. p. 46.

<sup>294</sup> Jorge Adame Goddard, “La libertad religiosa y su protección jurídica internacional”, en Traslosheros, Jorge (coord.). *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* p. 48.

<sup>295</sup> Ídem. p. 50.

<sup>296</sup> Raúl González Schmal, “Inconstitucionalidad del artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público” en Eduardo Ferrer MacGregor y Zaldívar Lelo de Larrea, Arturo (coord.). *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho.* Tomo V. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México. 2008. P. 661.

Hasta aquí se puede señalar que un Estado que reconozca tal derecho y ampare las prácticas emanadas de su ejercicio, es un Estado que reconoce el llamado “principio de libertad religiosa”, es decir, que el derecho humano de libertad religiosa, como derecho innato, inviolable e imprescriptible que toda persona tiene y que constituye su patrimonio jurídico frente a la sociedad y frente al mismo Estado, se convierte en rector del principio de libertad religiosa, que a su vez es un principio de configuración social y cívica porque contiene ya en sí mismo una idea o definición específica de Estado: el Estado democrático sustentado en el reconocimiento de los derechos humanos. En palabras de Javier Saldaña:

*“De este modo, la admisión por parte del Estado del principio de libertad religiosa, como principio primario, supone, necesariamente, el reconocimiento pleno y el consiguiente respeto del derecho de libertad religiosa”.*<sup>297</sup>

Una consecuencia directa de la adopción por parte del Estado de este principio es que éste asume una posición más independiente y, en esa medida, menos sectaria respecto a las confesiones religiosas, una posición más estrictamente neutral, en donde el Estado solamente impondría una regla: la obligación de respetar plenamente el derecho de los ciudadanos a profesar y practicar sus creencias y al mismo tiempo a su promoción.<sup>298</sup>

Vale la pena antes de continuar, aclarar la distinción entre el *principio* y el *derecho* de libertad religiosa. Quien explica con sumo detalle tal distinción es Rafael Flores Mendoza, para quien la libertad religiosa como *principio* implica un precepto de organización social y de configuración cívica, es decir, que “conciene a la definición o idea de Estado”.<sup>299</sup> Y tiene que ver con el papel que como sociedad le queremos dar a la religión en la configuración de la moral pública, en la búsqueda

---

<sup>297</sup> Javier Saldaña Serrano, “Derecho y religión. Un breve análisis retrospectivo de las relaciones Iglesia-Estado en México”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Núm. 92. 1998. Mayo-Agosto. IJ-UNAM. P. 472.

<sup>298</sup> Ídem. p. 473.

<sup>299</sup> Rafael Flores Mendoza, *Apuntes de derecho eclesiástico mexicano*. Ediciones Miguel Ángel Porrúa. México. 2006. P. 23.

del bien común y en la toma de decisiones políticas. En cambio, la libertad religiosa como *derecho* es un derecho innato, inviolable, e imprescriptible de todo ser humano, por el solo hecho de serlo, y que constituye, junto con otros derechos, su patrimonio jurídico básico frente al Estado y la sociedad. Por lo tanto se señala que implica una idea o definición de persona.<sup>300</sup> Se puede entender entonces que la persona corresponde al *derecho* de libertad religiosa y el *principio* de libertad religiosa al Estado y a la sociedad.

De esta manera, el principio de libertad religiosa como criterio de configuración por parte del Estado encuentra reflejo en tres aspectos principalmente, que serán a su vez pilares sustanciales del proyecto de Laicidad y de neutralidad de lo estatal frente a lo religioso: la inmunidad de coacción, la no concurrencia y la promoción de la libertad religiosa. De estos tres principios señalados por Saldaña, la no concurrencia parece ser el más importante, pues nos hace ver que el Estado, si bien es cierto no puede coaccionar, reprimir, sustituir o coartar el ejercicio público de una fe religiosa, es factible, como en muchos países sucede, que pueda coexistir y concurrir junto con sus ciudadanos en la coexistencia de la fe religiosa, asumiendo un criterio ante este fenómeno.<sup>301</sup>

Lo anterior significa que el Estado considera que las cosmovisiones religiosas que los ciudadanos practican cumplen con una función positiva en la sociedad, por lo que es necesario promover la expresión y el ejercicio público de tales cosmovisiones. Esto no quiere decir que el Estado se vuelva confesional, puesto que en este caso no sería equidistante de todas las confesiones, pero reconoce el pleno ejercicio de ellas.

Hasta aquí es importante preguntarse qué consecuencias en el orden jurídico, político, social tiene el hecho de considerar a la libertad religiosa como el principio

---

<sup>300</sup> Ídem. Para profundizar en la fundamentación filosófica que sustenta jurídicamente el derecho de libertad religiosa, véase Rodrigo Guerra López, "Fundamentos filosóficos y antropológicos del derecho humano a la libertad religiosa", en Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* pp. 35-44.

<sup>301</sup> Javier Saldaña Serrano, *Poder estatal y libertad religiosa*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México. 2009. p. 38.

regulador de las relaciones entre el Estado y las iglesias. Y primero que nada reluce el hecho de que el proyecto del *laicismo*, de la separación absoluta de funciones, viene a ser obsoleta e insuficiente, no sólo porque no cumple con los requisitos que la libertad religiosa plantea, sino que como previamente se ha señalado, no considera la multiplicidad de la voces de la sociedad, muchas de ellas de origen religioso. Este segundo punto se desarrollará más adelante.

Así, se observa que en nuestras leyes sigue vigente tal proyecto laicista, consignado en el párrafo inicial del artículo 130 constitucional, que dice: “El principio histórico de separación del Estado y las Iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo”. Este “principio” al que el artículo alude no es otro, como González Schmal señala, que el del liberalismo decimonónico, que postulaba, como el primer capítulo de esta tesis sostiene, una concepción intimista e individualista de la religión que pretende una Iglesia espiritualista o mejor dicho, angelista, esto es en palabras del autor, “sin incidencias en el ámbito de lo social, de lo económico, de lo político. Un Estado y una Iglesia con separación abismal, sin vínculos entre sí, sin relaciones de cooperación entre ambos”.<sup>302</sup>

¿Cuál es entonces la primera dificultad de este planteamiento? Que ignora, por supuesto, la naturaleza y la dimensión social de las religiones y de las iglesias. Respecto a esto, Herman Heller, una incuestionable voz científica muy ajena a cualquier sospecha de clericalismo, aborda este problema bajo los siguientes términos:

*“Al igual que sucede con todas las demás funciones sociales, una clara delimitación conceptual entre el poder eclesiástico y el secular-político no excluye las más estrechas relaciones entre ambos en la realidad social. Sabido es que en todos los círculos culturales los poderes religioso-eclesiástico y las normas sancionadas por ellos han constituido las bases más firmes del poder político”.*<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Raúl González Schmal, “La libertad religiosa como principio regulador de las relaciones Estado-Iglesia”, en Galeana, Patricia (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros... op. cit.* p. 276.

<sup>303</sup> Herman Heller, *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974. P. 228.

Lo anterior lleva a Heller a hacer la observación de que esta fuerza, legitimadora de la autoridad de los poderes eclesiásticos es, justamente, lo que ha conducido siempre y en todas partes a que el poder político se inmiscuya en la vida eclesiástica. Siempre se ha esforzado el Estado por ganarse el apoyo de la Iglesia, pero ésta siempre ha intentado mantener su legalidad propia, por lo que no hay razón, a la luz de Heller, para escandalizarse por el hecho de que exista relación entre los dos organismos y los poderes que emanan, tan es así que quienes se han escandalizado se han vuelto incapaces para “soportar prácticamente la tensión existente entre ambas funciones”.<sup>304</sup>

Lo anterior lleva al cuestionamiento entonces sobre qué tipo de relación, -si lo más adecuado es que haya alguna-, es la más razonable, es decir, que no viole la libertad de nadie y sea equitativa. Esto es fundamental. Parece que algún tipo de cooperación tiene que haber. Y es que el hecho, por otro lado, de que nuestra legislación haya asumido este principio de la separación del Estado y las iglesias como implícitamente superior al de la libertad religiosa no es irrelevante, “por cuanto sin dejar de reconocer, por supuesto y como exigencia imperativa, este último, en muchas disposiciones el acento se pone no en la libertad, sino en la limitación de la libertad; no en el derecho, sino en la restricción del derecho”.<sup>305</sup>

El *derecho* y el *principio* de libertad religiosa parece ser que exigen que se dé un paso en materia jurídica y principalmente política y social. Las ideas que sostienen y sus alcances parecieran ser que son “una clave para superar la discordia histórica” como expresa Schmal. Sin lugar a dudas, una nueva propuesta va encaminada a la construcción de un régimen tal que proteja “el primero y más alto de los derechos humanos”, el de la libertad religiosa. Es decir, una propuesta que resguarde el derecho de profesar convicciones fundamentales, sean o no religiosas. Y este derecho es, debe ser, tiene que ser, el principio supremo que rija las relaciones del Poder público con el fenómeno religioso, “es, debe ser, tiene

---

<sup>304</sup> Ídem. p. 229.

<sup>305</sup> González Schmal, *op. cit.* p. 277.

que ser, el principio normativo al que se someta el Estado verdaderamente laico y verdaderamente democrático”.<sup>306</sup>

En el ámbito académico tal propuesta recibe el nombre de *Laicidad*. Este proyecto tanto político como cultural surge por la crisis a la que ha entrado el laicismo francés, que a nuestros días resulta obsoleto, insostenible y antilaico, pues no ha superado aún la visión antirreligiosa y anticlerical que le adjudica tal proyecto a los poderes políticos, y que terminan por no reconocer la dignidad de la persona y de los derechos inviolables que le son inherentes, entre ellos la libertad religiosa. Para Molina Meliá, esta voluntad por replantearse las formas típicas -y aquí en México, decimonónicas- de relación ideal entre el poder político y el fenómeno religioso nace además del hecho de que los Estados modernos deben comprender que la religiosidad “es un derecho fundamental y que debe ser garantizado y promovido al igual que se hace con el resto de los derechos humanos y fundamentales”.<sup>307</sup>

Nos encontramos frente a dos afirmaciones respecto al mismo problema, así, se tiene la afirmación de que el Estado debe ser laico y por tanto neutral frente a todas las expresiones religiosas, con lo cual se le niega al Estado la posibilidad de cooperar con las iglesias, es decir, se le priva de la posibilidad de afirmar la libertad religiosa de sus ciudadanos, fundamentalmente por pensar que la religiosidad es un problema privado, reducido a la mera conciencia y limitando al culto en templos y en casas. En este caso, bien conocido en México, la neutralidad está en tela de juicio, porque la misma idea de no permitir las expresiones religiosas, sobre todo aquellas expresiones que se confrontan con el poder político y que tratan de juzgar la realidad desde la doctrina comprensiva misma, carece de neutralidad.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Ídem. p. 281.

<sup>307</sup> Antonio Molina Meliá, “Reflexiones en torno al concepto de Estado laico”, en Galeana, Patricia (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros... op. cit.* p. 284.

<sup>308</sup> Aunque más adelante se tratará se comprender en qué consiste la neutralidad de todo Estado laico, un texto que se considera fundamental para tal efecto es el siguiente: Andrés Ollero Tassara, “La engañosa

La segunda afirmación es la que se ha venido llamando en esta tesis como *laicidad*, la cual exige, primeramente, para que se pueda llevar a la concreción, que el Estado, por ser moderno y laico, tenga que cooperar con las asociaciones religiosas para que sus ciudadanos puedan satisfacer sus verdaderas necesidades o intereses religiosos. Para que esto suceda se debe dejar atrás la idea de que las religiones son un mal recuerdo del pasado, como fruto de la ignorancia y como enemigas de la civilización, sino como una libertad pública, como un derecho humano, como un derecho fundamental y constitucional. Por lo anterior es incongruente pretender erigir un Estado laico con el uniformismo, el ateísmo, el indiferentismo o el separatismo perseguidor y excluyente del fenómeno religioso.

En este sentido concuerda Angelo Scola, al señalar que, si bien el Estado moderno por antonomasia debe ser “laico”, en virtud de su misma función este Estado no puede equipararse a un tipo de Estado “indiferente” a las identidades y las culturas que en el seno de su sociedad se desarrollan. Esto sólo es posible para Scola si el Estado se erige como democrático, pues de esta forma no puede ser indiferente a los grandes valores que están en la base de la misma convivencia democrática, como las libertades civiles y políticas, la convivencia dialogante y el respeto a los procedimientos para el consenso. “A estos y otros valores y bienes comunes –señala Scola- hace referencia el *Estado de derecho* y el mismo *poder público del Estado*”.<sup>309</sup> Por lo tanto, el Estado democrático es laico por su no identificación con ninguna “visión del mundo”, pero no es en absoluto “neutral” en relación con sus valores fundamentales.

Esta *nueva laicidad* como muchos llaman a este conjunto de lineamientos para la relación entre el Estado y el fenómeno religioso implica por sí misma además,

---

neutralidad del laicismo”, en Javier Prades y Oriol, Manuel (coord.), *Los retos del multiculturalismo*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2009. Pp. 77-86.

<sup>309</sup> Angelo Scola, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2007. P. 21.

como ya se puede vislumbrar, la necesidad de reconsiderar qué tipo de Estado moderno queremos como sociedad. Esto mismo se lo cuestiona Molina Meliá, quien propone y sostiene la *laicidad*, y deja los lineamientos claros:

*“Un Estado que no hace suya ninguna religión ni ninguna irreligión (ateísmo o filosofía inmanentista), ni las protege, ni se inspira en ellas, ni las impone a la fuerza (separatismo). Pero, a la vez, teniendo en cuenta la dignidad de la persona, así como el patrimonio jurídico inviolable e inherente, reconoce, garantiza y promueve el derecho fundamental de libertad religiosa con normas jurídicas pertinentes y con recursos económicos adecuados.”*<sup>310</sup>

Esto es condición necesaria para facilitar el ejercicio de tal libertad de forma real y efectiva, de tal manera que todos los ciudadanos puedan organizar sus vidas de acuerdo con sus convicciones religiosas o ateas en público y en privado, solos o asociados con otros, como se ha venido fundamentando. Con esto, -prosigue el autor-,

*“se reconoce la libertad religiosa integral de sus ciudadanos, se opta por la pluralidad, sin reduccionismos ideológicos ni discriminaciones caprichosas. Por ello cuantas más libertades religiosas reconozca, garantice y promueva más laico es dicho Estado. Laicidad es libertad de todos en el campo de las convicciones asumidas por los ciudadanos. El Estado, en ese campo, no puede competir, ni suplantar la voluntad de los ciudadanos. (...) Este perfil de Estado laico abierto no se hace confesional, ni se limita su soberanía. No se identifica con los fines religiosos”.*<sup>311</sup>

Para algunos, las características que la *laicidad* le ofrece al Estado son exactamente las mismas características deseables para cualquier Estado liberal. Quien se acerque a John Rawls se dará cuenta de que el planteamiento del filósofo estadounidense, que propone en síntesis a un Estado que sólo colabore en la vida social estableciendo las condiciones mínimas para que cada individuo

---

<sup>310</sup> Molina Meliá, *op. cit.* p. 291.

<sup>311</sup> Ídem. p. 292.

realice su vida con respecto a su propia comprensión del bien.<sup>312</sup> Se podría decir que un Estado laico en estos términos es un Estado liberal.

Por lo tanto, los Estados que se erigen como laicos son promotores de todas las libertades, incluidas las religiosas. Pero para que este tipo de Estado cumpla tal propósito, es necesario reconocer que todas las religiones son lícitas, son iguales ante la ley y que gozan de las mismas libertades, por lo que este “nuevo Estado laico abierto y plural”, como le llama Molina Meliá, debe crear espacios de libertad en materia religiosa y sobre todo que esté abierto a la posibilidad de estipular “acuerdos de cooperación” con las iglesias o asociaciones religiosas.<sup>313</sup>

Uno de estos acuerdos de cooperación a la luz de Scola no es precisamente un acuerdo de tipo jurídico o estrictamente procedimental, sino que está basado en el reconocimiento y en la valoración positiva por parte del Estado de todos los sujetos en cuestión, es decir de los actores de la sociedad civil. Este es uno de los principios para Scola de la *laicidad* del Estado, la cual reclama además que el pueblo “su propio árbitro definitivo”, para que no pueda ser suplantado ni sustituido por ninguna *auctoritas* supuestamente intérprete de vanguardia de las necesidades de la gente. Con lo cual se reafirma de nuevo el carácter democrático del Estado, dejando además de lado a cualquier tipo de paternalismo.<sup>314</sup>

Como se alcanza a esbozar de la propuesta de Scola, uno de los frutos del *principio* de libertad religiosa es el florecimiento de una sociedad civil propositiva, pues de este modo, el Estado protege el debate libre de las ideas y las propuestas legislativas, pero no es indiferente al resultado de la confrontación democrática entre las partes. En palabras del autor, “al que corresponde discernir es al pueblo, con su historia y su sensibilidad, directamente o través de sus legítimos

---

<sup>312</sup> Un texto muy ilustrativo sobre la relación entre el Estado liberal y la religión es el siguiente: Julio L. Martínez, *Religión en público. Debate con los liberales*. “Capítulo 4. Rawls y la religión I: *A Theory of Justice* tras las huellas de Locke”; y “Capítulo 5. Rawls y la religión II: *El liberalismo* político y la idea de razón pública”. Ediciones Encuentro. Madrid. 2012. Pp. 137-181; y pp. 182-213.

<sup>313</sup> Molina Meliá, *op. cit.* pp. 292-293.

<sup>314</sup> Angelo Scola, *op. cit.* p. 22.

representantes, en el respeto de los derechos pero también de los deberes sancionados por toda constitución”.<sup>315</sup>

Hasta aquí se ha tratado de sistematizar la pertinencia y la obligatoriedad del *principio* y del *derecho* a la libertad religiosa para sustentar un nuevo proyecto en materia de relaciones entre el Estado, las iglesias y el fenómeno religioso. Pero ¿qué tan lejos o cerca nos encontramos o qué tan pertinente es la *laicidad* para la realidad mexicana? Sin el ánimo de hacer una exhaustiva investigación jurídica sobre el cómo se respeta o viola la libertad religiosa en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y en los artículos que en el capítulo anterior de la tesis,<sup>316</sup> sí es importante señalar que el término “derecho a la libertad religiosa” como tal aún no se usa en nuestra legislación, que dicho sea de paso es el que utiliza la doctrina moderna sobre derechos humanos y el Derecho internacional público.

Al día de hoy pues, se conserva en el artículo 24 el vocablo “libertad de creencias”, de raíz liberal-individualista. Como dice el artículo, “todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade...”. Esto es una limitante para el reconocimiento de la libertad religiosa, pues como señala Schmal, en su sentido histórico y conceptual que con anterioridad se ha expuesto, el derecho a la “libertad de creencias” es más restringido y “privatista” que el derecho a la “libertad religiosa”, que en cambio es más amplio y “publicista”: “El primero –

---

<sup>315</sup> Ídem. p. 24.

<sup>316</sup> Para adentrarse en este punto vale la pena revisar los siguientes textos: Secretaría de Gobernación, *El Estado mexicano frente a las asociaciones religiosas: Antología de balances y perspectivas*. Secretaría de Gobernación. México. 2012; Cruz González, Gerardo (coord.), *Reforma al 24 constitucional. Cuatro enfoques*. Colección “Diálogo y Autocrítica”, núm. 62. IMDOSOC. México. 2012; Adame Goddard, Jorge, “¿Qué significa lo religioso en la legislación mexicana?”, en Saldaña Serrano, Javier (coord.), *El reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Serie *Estudios Jurídicos*. Núm, 82. UNAM. México. 2005. Pp. 1-10; Adame Goddard, Jorge, “La libertad religiosa no depende de la libertad ideológica”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Núm. 112, Enero-Abril. IJ-UNAM. México. 2005. Pp. 407-413; y Carbonell, Miguel, “De la libertad de conciencia a la libertad religiosa: una perspectiva constitucional”, en *Revista Jurídica. Anuario de derecho de la Universidad Iberoamericana*. Núm. 33. Universidad Iberoamericana. México. 2003. Pp. 113-144.

señala Schmal- se contrae prácticamente a la libertad de pensamiento en materia religiosa y a la libertad de culto en los templos”.<sup>317</sup>

Pero ¿por qué es una libertad más amplia y publicista como señala Schmal? La justificación es la misma que se encuentra en los tratados internacionales en materia de derechos humanos que la consagran, puesto que se ha considerado al derecho a la libertad religiosa como la piedra angular de todos los derechos humanos:

*“Su inconmensurable trascendencia deriva –señala Schmal- del hecho de que la opción religiosa compromete la integralidad del hombre. La orientación de fondo de su vida estará condicionada por su opción religiosa. Y esta opción, que se plantea en el ámbito de la conciencia personal, requiere por exigencia ineludible de su propia naturaleza, de la más amplia libertad: ninguna persona, ningún grupo y, mucho menos, el Estado, puede ejercer ningún tipo de coacción sobre la conciencia de la persona para obligarla a decidir sobre el sentido de su opción religiosa”.*<sup>318</sup>

La cuestión total de la discusión sobre la libertad religiosa recae en la dignidad humana. Y es que sólo así este derecho corresponde a todo ser humano, lo mismo sean creyentes que si no profesen ninguna religión. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en una disposición subjetiva de la persona ni de ningún Estado “benévolo” con el fenómeno religioso, sino en la naturaleza misma de la persona, tal y como son fundamentados todos los otros derechos consagrados como humanos.

Si se admite pues la libertad religiosa como parte del entramado de derechos que el Estado debe de respetar y hacer velar –no conceder-, el paso siguiente es crear un espacio público y una legislación tales en donde no se coaccione a nadie para

---

<sup>317</sup> Raúl González Schmal, “Estudio histórico y sistemático del derecho eclesiástico del Estado mexicano”, en *Revista Mexicana de Derecho Canónico*. Universidad Pontificia de México. Núm. 1, Vol. 17. México. 2011. Pp. 22-23.

<sup>318</sup> Ídem. p. 23.

que rechace un determinado credo o se adhiera a él, es decir, como una libertad de las conciencias para vivir la verdad religiosa o agnóstica.<sup>319</sup> Una discusión pertinente a este punto pero que se esbozará cuando hablemos del espacio público en la *laicidad*, es el puntualizar lo que en este caso se entiende por coacción.

Pareciera ser pues que nos encontramos frente a una disyuntiva: ¿cuál régimen de relación Estado-Iglesia respeta y considera la libertad religiosa? La novedad que suscita el proyecto de la *laicidad* en detrimento del *laicismo* en términos de neutralidad aclara mucho la trascendencia del hecho de vivir bajo el amparo de un Estado laico, puesto bajo la *laicidad* es como en verdad se reconocen todas las religiones y también sus manifestaciones externas, siempre y cuando no quebranten la seguridad pública, no se inmiscuya en las cuestiones internas de las iglesias y en ciertos casos subvencione, si es necesario, actividades que tengan un carácter general y un interés público, aunque se ejerzan en un cuadro confesional, como orfanatos y centros de readaptación y asistencia social.

La neutralidad en la *laicidad* pues no es la indiferencia frente al fenómeno religioso, sino que, sin “preguntarse qué es un religión” y “cuál es la mejor o la peor”, puesto que el Estado moderno no profesa ni reconoce ninguna, no puede ignorar el hecho social de la religión y, si es democrático, debe asegurar prácticamente a cada uno el libre ejercicio de ésta. Esta neutralidad es en sí una novedad en el contexto mexicano, puesto que no significa indiferencia ante el hecho religioso y menos aún hostilidad, además “no se opone al reconocimiento de la realidad social del hecho religioso y de la existencia de religiones que por razones históricas y culturales radican y tienen peso en la sociedad”.<sup>320</sup> Por lo tanto, la neutralidad no impide la cooperación.

---

<sup>319</sup> Álvaro d’Ors, “Libertad política y libertad religiosa”, en *Revista Verbo*. Núm. 473-474. Marzo-abril, 2009. Fundación SPEIRO. España. Pp. 282-286,

<sup>320</sup> Jean Louis Tauran, “Relaciones Estado-Iglesia en la sociedad moderna”, en *Revista La Cuestión Social*. Núm. 4. Octubre-Diciembre, 2002. IMDOSOC. México. P. 315.

En sí, se está discutiendo el problema que la libertad religiosa suscita para el proyecto *laicista* y para la *laicidad*. Además de los corolarios, que se abordarán en los incisos siguientes, es importante señalar, antes de dar pie a la discusión sobre las reconfiguraciones que en el orden político y social implicaría llevar a cabo tal proyecto, que si admitimos que la tarea esencial del Estado es la de respetar y salvaguardar nuestros derechos, tal afirmación conlleva a señalar que la libertad religiosa, como apunta González Schmal, además de ser un derecho humano, es también un principio de organización social y de definición del Estado. Según su perspectiva, la *laicidad* permite que el Estado reconozca la aportación social que supone el complejo de valores espirituales, éticos y culturales que genera el factor religioso en orden al bien común de toda la sociedad.<sup>321</sup>

Tal reconocimiento del factor social de lo religioso significa una maduración por parte del Estado sobre su propia identidad y naturaleza, puesto que esta propuesta no es para nada una definición religiosa del Estado ni tampoco es una actitud de defensa de su soberanía ante la antigua unión entre el trono y el altar, que fue, como se ha revisado, el fundamento decimonónico en México para obtener la separación Iglesia-Estado y en la Constitución de 1917 para subordinar la primera al segundo. Por lo tanto, es preciso señalar las consecuencias que el principio de *laicidad* introduciría en lo político y social para que lo anterior se concrete, o en su caso, se refute.

### ***3.1.2. Las exigencias para la democracia y el espacio público. A propósito de la neutralidad y el relativismo.***

Las más importantes implicaciones políticas y culturales del proyecto de la *laicidad* se expresan sin duda como cuestionamientos directos sobre el tipo de democracia que se desea, bajo cuáles lineamientos no sólo procedimentales sino sobre todo morales es que se puede sostener una democracia, que, además, pueda incluir en sus deliberaciones públicas los argumentos religiosos al igual que las voces no

---

<sup>321</sup> Raúl González Schmal, *op. cit.* p. 28.

religiosas sin que exista el riesgo de que ciertas voces impongan su cosmovisión, lo cual es uno de los puntos neurálgicos de la discusión que surge a la pregunta de, ¿si se le permite a las voces religiosas participar en el ámbito público y en la construcción del bien común, no será así que se cierta forma puedan imponer su moral o que desde espacios de poder atenten contra la laicidad y la neutralidad del Estado?. Paso a paso se irán discutiendo los grandes puntos vitales e inquietantes sobre los corolarios que implica el hecho que, de manera sintética, significa considerar el fenómeno religioso como algo “positivo” y deliberante.

Pues bien, si se considera el hecho de que muy a menudo las distintas concepciones sobre el bien entran en conflicto entre sí, de inmediato surge la necesidad de un “tercero” que funcione de instrumento que garantice la convivencia sociopolítica y que permita que, quienes posean concepciones opuestas de la vida, lleven a cabo, en algún grado, sus planes privados sin impedir que los demás hagan lo mismo. La respuesta más directa fruto de este razonamiento es que ese instrumento no puede ser otro que un Estado laico, por lo tanto, desde este punto de vista, un Estado laico también es uno que reconoce la pluralidad de concepciones valiosas de la vida. Pero ¿hasta qué punto? ¿Hasta dónde un Estado puede permitir que la convivencia sociopolítica no implique la imposición de normas morales a otros y se haga valer como neutral y laico? ¿Eso está en manos del Estado?

En este sentido, el identificar un Estado laico con un Estado neutral puede parecer hablar con sinónimos, se podría entender como hablar de un “Estado sin valores”, sin embargo, si bien es cierto que un Estado, por el trato igualitario que merece darle a su ciudadanos, no puede portar la bandera de ninguna religión, ni obligar su adhesión o su rechazo, un Estado laico sí defiende también algunos valores y algunas normas. Con sólo dar una ojeada a cualquier código penal lo anterior queda afirmado. Sin embargo, el hecho de que el Estado acepte la existencia de una pluralidad de concepciones de vida como un *valor decisivo* y enriquecedor de la sociedad implica el riesgo de que éste pierda su independencia, al menos,

respecto de las influencias religiosas, por parte de quienes defienden una concepción absoluta y total de la vida, sea religiosa o ideológica.

Entonces ¿de qué modo un arreglo político con el Estado puede ser capaz de tal reconocimiento de la pluralidad sin dejar de que éste sea neutral y laico? Al respecto, vale la pena revisar las distintas posibles condiciones que Carlos Pereda, un filósofo agnóstico, detalla respecto a este problema, planteando “modelos” de vida pública que son acordes a posturas *laicistas* o más cerca de la *laicidad*. Por lo que el revisar su texto será de gran ayuda para entender el debate en grandes líneas.

En primer lugar, no parece que suscite mayor problema o controversia el afirmar que con la separación legal entre el Estado y las iglesias se favorece la existencia de un Estado laico, pero para que este tipo de Estado sobreviva a la larga y sea legítimo, es necesaria una vida pública acorde a sus ideales, pues sólo así se motiva a los ciudadanos a respaldar sus instituciones. La consiguiente pregunta es entonces ¿qué tipo de vida pública favorece más a un Estado laico? Pereda señala que para tratar de responder a esta pregunta se han propuesto dos modelos opuestos de vida pública “para defender o, más bien, para llevar a cabo la independencia del Estado”: el “modelo de la vida pública vacía” y “el modelo de la vida pública llena”.<sup>322</sup>

El primer modelo, de la vida pública vacía, sugiere que todas las creencias religiosas pertenezcan en exclusiva al ámbito de lo privado, y por lo tanto, en la vida pública no se permita el “tráfico de creencias religiosas”, ni la de signos religiosos, ni mucho menos se puedan tener en cuenta, a la hora de resolver los problemas de convivencia, las normas, los usos, las costumbres, propios de una religión.<sup>323</sup> Este modelo pues es *ad hoc* de la vida pública necesaria para cualquier régimen de *laicismo* se pueda concretar. El razonamiento muchas veces parte del

---

<sup>322</sup> Carlos Pereda, “El laicismo también como actitud”, en *Revista Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. Núm. 24. Abril, 2006. ITAM. México. Pp. 9-10.

<sup>323</sup> Ídem. p. 10.

supuesto de que de la religión siempre surgen verdades incapaces de dialogar con lo otro, son incapaces de regatear sus verdades, son concepciones de bien que sin incapaces además de “traducir” sus verdades a un plano secular y laico, y por lo tanto es imprescindible prohibir que las palabras y los razonamientos de las religiones precondicionen la vida pública futura.

Así, las medidas como las que se tomaron en Francia respecto al “Informe Stassi” sobre la presencia de símbolos religiosos en aquel país salen a relucir.<sup>324</sup> Bajo este razonamiento se vuelve necesaria la supresión de lo religioso en cualquier ámbito público y político para que el “espíritu” del Estado no sea acosado por la violencia y las pasiones de la sociedad, muchas veces animadas por principios religiosos.<sup>325</sup> Este modelo de vida pública, como se vio en los capítulos anteriores de la tesis, se ha querido llevar a cabo en más de una ocasión en México, con las fraticidas consecuencias para la vida pública y política del país. Bien señala Pereda que este modelo tiende a la represión, puesto que ninguna vida pública se encuentra vacía de creencias religiosas, y tarde o temprano, si este modelo se intenta llevar a cabo, “se intentará vaciar el espacio público con todos los medios de que pueda disponer el Estado o sus organizaciones y grupos de presión”.<sup>326</sup>

Lo anterior coincide con el esfuerzo que Scola califica como de “remoción de lo religioso de la esfera pública”, a su juicio, fruto de la dialéctica entre la libertad de la libertad de conciencia y, por consiguiente, de la adecuada distinción entre fe religiosa y acción política. Es decir, que el resultado histórico de este proceso, que por una parte ha llevado a hacer *uso político de la religión* y por otro a *la reducción*

---

<sup>324</sup> El “Informe Stassi” es un documento francés que surgió del debate público entorno al multiculturalismo en aquel país, y se ha vuelto un ícono descriptivo de lo que es el *laicismo* y sus fundamentos. La Comisión encargada de llevar a cabo la recomendación para el Presidente estuvo presidida por Bernard Stassi, de ahí el nombre del informe. Véase, “Informe para el Presidente de la República. Comisión de Reflexión sobre la aplicación del Laicismo en la República. Remitido el 11 de diciembre de 2003”, citado en De Blas Zabaleta, Patricio (coord.), *Laicidad, educación y democracia*. Editorial Biblioteca Nueva. España. 2005. Pp. 183-240.

<sup>325</sup> Ídem. p. 191.

<sup>326</sup> Carlos Pereda, *op. cit.* p. 13.

de la religión a hecho privado, de cierta forma “ha obligado” a los ciudadanos a vivir la vida pública *Etsi Deus non daretur*.<sup>327</sup>

A este punto, la propuesta que al respecto plantea Habermas será de gran ayuda para entender las motivaciones políticas que hay en el planteamiento de la *laicidad* y las muy concretas exigencias normativas que en el plano político proyectan la dificultad que suscita para las instituciones públicas, las leyes y el espacio público la adopción de una *weltanschauung* sustentada en fundamentos religiosos por parte de ciudadanos en una democracia.

Para el alemán, todas las posturas que él llama como “secularizadoras” –aquí se ha discutido el *laicismo* y la *laicidad*–, pretenden resolver una paradoja, si se le quiere llamar así a lo que anteriormente llamábamos como “dificultad”. Para Habermas, aunque una constitución liberal está diseñada de forma que garantiza a todas las comunidades religiosas un ámbito igual de libertad en la sociedad civil, se supone que al mismo tiempo que protege de toda influencia religiosa a los cuerpos políticos encargados de tomar decisiones vinculantes para todos, supone que las mismas personas a las que expresamente se autoriza a practicar sus creencias y llevar una vida religiosa participan en su papel de ciudadanos en un proceso democrático cuyos resultados deben estar libres de cualquier “contaminación religiosa”. Frecuentemente esta paradoja se resuelve mediante “la completa privatización de la religión”,<sup>328</sup> mediante el proyecto que se ha venido llamando como *laicista*. Para resolver este dilema se opta pues por construir un “espacio público vacío”.

Ahora, el primer problema que suscita esta solución a la paradoja señalada por Habermas, es sin duda el problema de la legitimidad democrática, puesto que el hecho de que el poder estatal sea secular exige justificar principios

---

<sup>327</sup> Expresión latina que significa “como si Dios no existiera”. Angelo Scola, *op. cit.* p. 37.

<sup>328</sup> Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Mendieta, Eduardo; y Vanantwerpen, Jonathan (coord.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Editorial Trotta. Madrid. 2011. P. 33.

constitucionales básicos y los resultados del proceso democrático de un modo “que sea neutral respecto de las pretensiones cognitivas de cosmovisiones rivales”.<sup>329</sup> Un Estado en el cual conviven tales cosmovisiones rivales es primero que nada un Estado pluralista o pluricultural y una legitimidad que parta de este principio es la única que sería capaz de cumplir con las exigencias de neutralidad e igualdad de todo Estado de derecho democrático. Esta idea parte de John Rawls: que la constitución liberal misma no debe ignorar las contribuciones que los grupos religiosos puedan hacer al proceso democrático dentro de la sociedad civil.<sup>330</sup>

Pero ¿qué implicaciones tiene el hecho de que los ciudadanos aporten al mundo público y a la política propuestas y soluciones a temas vinculantes desde un discurso religioso? Un proyecto que supone esta posibilidad, como la *laicidad*, implica un trabajo de lo que Habermas llama de “mutuo entendimiento” entre quienes parten de cosmovisiones religiosas y quienes lo hacen de seculares. En este punto encontramos otra de las novedades de la propuesta de la *laicidad* y una de sus exigencias. Y es que si se da consentimiento a la participación de argumentos religiosos en las decisiones vinculantes y por lo tanto en el espacio público, el primer requisito que supondría justificación del Estado democrático de derecho sería la necesidad de “traducir” tales argumentos religiosos. Esta sin duda es una aportación de Habermas que se considera fundamental para entender la propuesta de la *laicidad*.

Pues bien, frente al proyecto de crear un espacio público vacío de propuestas religiosas se ha opuesto una objeción empírica. Tal proyecto, que para Habermas “atribuye un papel bastante restringido a la religión en la esfera pública”,<sup>331</sup> se sustenta en una idea que empalma totalmente con la propuesta de Rawls:

---

<sup>329</sup> Ídem.

<sup>330</sup> Agustín Domingo Moratalla, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2011. Pp. 33-43.

<sup>331</sup> Habermas, *op. cit.* p. 34.

*“En el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas (...) para sustentar lo que ellas proponen”.*<sup>332</sup>

Las objeciones a esta idea son dos, una empírica y otra filosófica o normativa. La primera es que muchos ciudadanos, cuando toman posturas políticas, “no pueden o no quieren hacer esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular”. La segunda, que es la más importante y es donde Habermas entra a proponer, es que se supone que en una constitución liberal, que dicho sea de paso también existe para salvaguardar formas religiosas de vida, no debería imponer esa “carga adicional” y, por tanto “asimétrica”, a los ciudadanos religiosos. Con esto el principio de igualdad y la neutralidad de todo Estado democrático quedarían de entredicho.<sup>333</sup> Esta es una de las condiciones para Habermas para que participe lo religioso en la esfera pública, además de ser una condición para la construcción de un espacio público “lleno”, que adelante se discutirá.

Según esta propuesta, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, señala Habermas, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible. Así, en vez de imponer a todos los ciudadanos la “carga” de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse a juicio del alemán, un “filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a cabo decisiones colectivamente vinculantes”.<sup>334</sup> Con esta propuesta se consigue algo muy importante, el objetivo liberal de garantizar que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada y justificada en un lenguaje

---

<sup>332</sup> John Rawls, *El derecho de gentes; y una revisión de la idea de razón pública*. Ediciones Paidós. España. 2001. P. 177.

<sup>333</sup> Habermas, *op. cit.* pp. 34-35.

<sup>334</sup> Ídem. p. 35.

universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad de las voces públicas en su mismo origen.

Hasta aquí no se ha resuelto en totalidad el problema de la igualdad en términos de participación política y pública, pues tal regulación no distribuye “las cargas” de forma asimétrica, como previamente se señalaba. El esfuerzo consecuente a lo anterior es que, si bien los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de traducción como “el precio a pagar” por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones, para los ciudadanos no creyentes, la misma ética de la ciudadanía supone una carga equiparable. Tal ética para Habermas consiste en lo siguiente:

*“Por el deber de respeto recíproco entre todos los ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión públicas como meramente vacías o sin sentido. (...) Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de la otra”.*<sup>335</sup>

De este modo se asume tanto por los ciudadanos religiosos como los que no lo son, “una concepción epistémica bastante exigente”.<sup>336</sup> La trascendencia de esta propuesta crítica de Habermas es que ésta no puede ser impuesta por la ley ni por ninguna institución política o estatal. Es decir, que se cumplan las expectativas relacionadas con la ética de la ciudadanía dependerá de lo que el alemán llama como “procesos de aprendizaje complementarios”. Tal propuesta está en línea de lo que puntualizó Habermas en el debate con el entonces Cardenal Ratzinger, en donde afirmaba que, para que existiera una verdadera convivencia democrática y

---

<sup>335</sup> Jürgen Habermas, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*. Ediciones Paidós. España. 2006. Pp. 139-140.

<sup>336</sup> Todo el desarrollo teórico de tal propuesta se esboza en el capítulo previamente citado de *Entre naturalismo y religión...* op. cit.

una búsqueda igualitaria en la solución de problemas vinculantes, ni el Estado ni los ciudadanos no creyentes, “no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”.<sup>337</sup> Esto implica además un esfuerzo crítico novedoso para la mayoría de los portadores de pensamiento no religioso, para los no creyentes, pues la idea de que las grandes religiones del mundo puedan ser portadoras de “contenidos de verdad”, de intuiciones morales olvidadas o sin explotar, “no es de modo alguno evidente para el sector secular de la población”, como señala Habermas, lo cual implica pues una reflexión crítica sobre los límites de la racionalidad secular.<sup>338</sup>

Habermas pues plantea una reflexión interesante sobre la neutralidad cosmovisional del Estado liberal de la que tendrían que tomar buena nota quienes plantean programas de ciudadanía laicistas, cerrados y beligerantes con las tradiciones religiosas, pues la persistencia del disenso característico de las sociedades plurales, exige una permanente y prudente colaboración entre cosmovisiones. El estatus epistémico de las fuentes religiosas no es necesariamente irracional, la neutralidad no exige la generalización de una visión secularista del mundo, los creyentes no son “menores de edad” en su contribución al bien común y, lo que aquí se ha subrayado y se seguirá haciendo más adelante, es que tanto creyentes como no creyentes deben realizar un “esfuerzo de traducción” de un lenguaje a otro para hacer públicamente accesibles las aportaciones respectivas.<sup>339</sup>

La cooperación que puede ser posible, ya no solamente en el plano institucional entre el Estado y las diferentes iglesias, para Habermas es necesaria en el Estado

---

<sup>337</sup> Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Habermas, Jürgen; y Ratzinger, Joseph; *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización...* op. cit. p. 33;

<sup>338</sup> Jürgen Habermas, “Lo político, el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, ... op. cit. p. 36.

<sup>339</sup> Para una síntesis del planteamiento que Habermas expone en el debate con el entonces cardenal Ratzinger, véase: “5. Las bases pre-políticas del Estado liberal: las convicciones religiosas en el debate Habermas-Ratzinger”, en Agustín Domingo Moratalla, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática...* op. cit. pp. 123-131.

democrático, pues no se trata simplemente de que el Estado apoye o beneficie uno u otro proyecto fruto de la acción de una iglesia, sino que la cooperación se da cuando los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en una “relación complementaria”, en donde unos y otros están implicados en una interacción que es constitutiva para un proceso democrático que surge de la base de la sociedad civil.<sup>340</sup> Y esto muchas veces no es ni evidente ni es planteado al momento de dar solución a la separación entre los poderes civiles y temporales, pues al considerar el hecho de que las iglesias son formadas por personas y ellas mismas son ciudadanos que viven en una democracia, la solución a tal problema, como se ha observado, toma otros cauces, y deja de estar, como Charles Taylor señala, “obsesionado con la religión”.<sup>341</sup>

La propuesta de Habermas es el fundamento de lo que podríamos llamar, a diferencia del modelo primeramente expuesto, como el “espacio público lleno”, para usar la expresión de Carlos Pereda. Sin embargo, aunque los dos coinciden que en un espacio de estas características se da pie a una mayor libertad de expresión y a un trato más igualitario en cuanto a la toma de decisiones vinculantes y a la libertad para ordenar la vida entorno a principios religiosos y/o no religiosos, para el autor en mención un proyecto de este tipo, acorde a la *laicidad*, dará lugar a la falta de unidad, a cierta descomposición social provocada no solo por la diferenciación, sino por el aislamiento que puede llegar a ser militante, que al final “consolidarán barreras mentales difíciles de superar y que, de inmediato, suscitan otras barreras, como el fanatismo”.<sup>342</sup> A partir de este modelo pues, se puede acabar en actos de hostilidad más o menos encubierta, cuando no de abierta violencia.

Lo que señala Pereda es una interesante advertencia que de cierto modo le da la razón a Habermas y a la “alta exigencia epistémica” que le pide a los actores en

---

<sup>340</sup> Jürgen Habermas, “Lo político, el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, ... *op. cit.* p. 37.

<sup>341</sup> Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Mendieta, Eduardo; y Vanantwerpen, Jonathan (coord.), *El poder de la religión en la esfera pública... op. cit.* p. 42.

<sup>342</sup> Carlos Pereda, “El laicismo también como actitud”, ... *op. cit.* p. 15.

cuestión, a los ciudadanos, de que es hora de dejarse de fanatismos y que es tiempo de buscar consenso sobre la verdad, es decir, de principio, es tiempo de tolerar y entender al otro. De hecho Pereda, en cierto modo, reconoce que el principio anterior no se instituye socialmente por decreto político, por más fundado que esté en el consenso general, que no son suficientes una serie de leyes y un conjunto de ordenamientos que, por más vinculantes y democráticos que sean no alimentarían por automático la voluntad de los ciudadanos a cooperar por el bien común y a tomar decisiones auténticamente vinculantes, igualitarias y que respeten la libertad. Pereda pues señala que en una sociedad multicultural habrá usos y costumbres muy importantes, propios de las diversas subculturas que la componen, “que tal vez despierten la desaprobación de algunos de esos grupos, y hasta su repugnancia, y que, sin embargo, se tendrán que tolerar si no se quiere recurrir a la violencia de cualquier tipo”.<sup>343</sup> Pereda es muy explícito al referirse a la misma necesidad de que los ciudadanos tienen que decidirse por aprender para poder convivir democráticamente a la que Habermas hace mención:

*“Si no queremos recurrir a la violencia, abierta o encubierta, tendremos que vencer la repugnancia y aprender a convivir con ellas y ellos, no como amistades con las que simpatizamos, pero sí como ciudadanos que respetamos y queremos establecer con ellos algún tipo de colaboración. (...) Una tarea de los Estados, de las sociedades civiles, (...) de la política, y sobre todo de la cultura en las sociedades radicalmente multiculturales de hoy, consiste en establecer redes que interrelacionen, en varias direcciones, los diversos submundos”.*<sup>344</sup>

Es decir, que la *laicidad*, la separación de poderes temporales y espirituales y el respeto por los derechos humanos y el compromiso por construir una sociedad democrática no pasa por la sola responsabilidad del Estado y sus instituciones.

---

<sup>343</sup> Ídem. p. 19.

<sup>344</sup> Ídem. pp. 19-21.

Pasa por todo aquel que vive en una sociedad democrática, y por todo aquel que considera algún tipo de ideal como verdadero, sea o no religioso.<sup>345</sup>

Bajo esta misma línea, esta nueva “redefinición” de la separación entre funciones y poderes temporales y espirituales y de la secularización del Estado, implica además exigencias que Charles Taylor considera como bienes, que corresponden, a su juicio, con las tres categorías de la “trinidad” de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Esto quiere decir que la *laicidad* implica primero que nada que nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas. Esto es lo que hemos venido entendiendo por libertad religiosa, incluida obviamente la libertad de no creer. En segundo lugar, bajo este régimen debe existir igualdad entre personas con diferentes credos o creencias básicas: “ninguna perspectiva religiosa y ninguna *weltanschauung* (religiosa o arreligiosa) puede tener un estatus privilegiado, y aún menos ser doctrina oficial del Estado”.<sup>346</sup> Por último, se debe escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben participar en el proceso siempre en marcha por el que la sociedad determina “qué metas se propone y cómo alcanzarlas”, es decir, en la conformación de la identidad política y al concreto régimen de derechos y privilegios.<sup>347</sup>

El replantearse toda la problemática entorno a la religión y su relación con los poderes temporales desde el proyecto de la *laicidad* implica un cambio de mirada a otro rumbo, como se está viendo, a abrir la posibilidad de que el problema va más allá de la “receta” procedimental para separar las áreas de influencia del Estado y la religión moral y coercitiva, y para separar sus funciones en el ámbito

---

<sup>345</sup> Señala Habermas al respecto: “No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las propias partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y a la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros (...) Sólo pueden llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros”. En Jürgen Habermas, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión... op. cit.* p. 127.

<sup>346</sup> Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, ... *op. cit.* pp. 39-40.

<sup>347</sup> Ídem.

público y privado. Parece ser pues que el problema se encamina, tiene que ver con otra cuestión: en síntesis, sobre qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad. La novedad crítica de Taylor en este sentido no da razón al considerar a la religión y a las iglesias como algo especial, como los “terceros en discordia” entre el Estado y sus súbditos. En cambio, una visión del problema como Taylor la plantea –sobre qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad– propondría, en palabras del autor:

*“protegería a las personas en su identidad y/o en su derecho a comportarse según la postura que elijan o en que se encuentren; trataría con igualdad a las personas, cualquiera que sea su opción; y ofrecería a todos la posibilidad de ser escuchados”.*<sup>348</sup>

Así la neutralidad, una vez más, se afirmaría al evitar favorecer o perjudicar no sólo posturas religiosas, sino cualquier “postura básica”, religiosa o no, por lo tanto, no hay razón para considerar la religión como un caso especial, frente a los puntos de vista no religiosos, seculares o ateos. Todos forman parte de la pluralidad en la sociedad. Taylor sostiene pues cierta superioridad de este modelo de “secularismo” basado en los tres principios antes mencionados sobre el modelo que está “obsesionado con la religión”, ya que ésta es fiel a ciertos principios políticos: derechos humanos, igualdad, Estado de derecho, democracia. “Estos son los fundamentos mismos del Estado, que debe respaldarlos”.<sup>349</sup>

A este punto nos detendremos a preguntarnos qué tiene que ver la propuesta de la *laicidad* en un Estado democrático pluralista con la realidad mexicana y sobretodo en cómo se concibe el problema de la Iglesia y el Estado en México: ¿somos una sociedad democrática y plural? ¿Existe *de facto* un Estado de derecho? ¿Se hacen valer los Derechos Humanos y están ratificados en su cabalidad por nuestras leyes? ¿Qué hacer con la *historia política* de la Iglesia católica en el país? Aunque cada una de estas preguntas merecería una tesis

---

<sup>348</sup> Ídem. p. 41.

<sup>349</sup> Ídem. p. 42.

propia, parto del hecho de que esta visión de lo que la literatura pertinente en México llama como “el problema religioso” no es la dominante, no es la que construye voluntades políticas ni la que se defiende en los parlamentos. Las relaciones entre la religión y la política en México se siguen planteando de manera anacrónica. En este sentido, además, esta propuesta vendría a ser una denuncia a ciertos “límites” sobre la manera más entendida en México de resolver la cuestión y de abordar el debate sobre la secularización: el *laicismo*.

¿Por qué se plantea el problema de forma anacrónica en México?, de nuevo Habermas nos ayuda a plantear nuevas hipótesis y a hacer una revisión crítica del contexto mexicano, para lo cual vale la pena acercarnos al concepto habermasiano de “post-secularidad” o de “sociedad post-secular”. Así pues, para él, una sociedad es “post-secular” cuando existe entre la población cierta conciencia de vivir en una sociedad que ya no está ligada a la certeza de que la modernización puede avanzar sólo con el costo de la pérdida de la influencia pública y la relevancia personal de la religión,<sup>350</sup> y cuando la religión recupera influencia en los debates nacionales, y las iglesias y organizaciones religiosas asumen el papel de lo que Habermas llama como “comunidades de interpretación” en la arena pública de las sociedades seculares.<sup>351</sup> Además, como señala al respecto Humberto Beck, tal concepto habermasiano supone una “apertura al *otro* religioso, la petición de que lo secular permanezca sensible a la fuerza de articulación inherente a los lenguajes religiosos”.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Jürgen Habermas, “¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural”, en Mendieta, Eduardo; y Vanantwerpen, Jonathan (coord.), *El poder de la religión en la esfera pública... op. cit.* pp. 128-139.

<sup>351</sup> Jürgen Habermas, “La religión en la esfera pública...”. *op. cit.* pp. 132-133.

<sup>352</sup> Humberto Beck, “La fe y el mundo post-secular”, en *Revista Conspiratio... op. cit.* p. 108; en el mismo sentido Moratalla señala el valor que aporta al debate la reflexión habermasiana: “Habermas ha reconocido de manera explícita en sus últimas obras la legitimidad de lo sagrado y las religiones en la deliberación moral pública. Las religiones son reservas de sentido que una democracia no se puede permitir el lujo de perder. Las morales fundadas en las religiones tiene una plausibilidad cognitiva que la razón pública no puede despreciar, por eso es importante realizar esfuerzos de traducción que faciliten los aprendizajes conjuntos de creyentes y no creyentes”. En Agustín Domingo Moratalla... *op. cit.* p. 187.

La segunda parte del sustento a la teoría de la “post-secularización” de Habermas es la que causaría la mayoría de problemas y controversias en México: “Habermas tiene un punto de vista que pondría los pelos de punta a los juaristas”.<sup>353</sup> Ya que como se ha expuesto, la propuesta del alemán va encaminada a sostener que un Estado democrático no puede reducir la diversidad de sus voces públicas bajo ningún criterio, por lo que se puede aludir a que al hacer esto, se estaría privando a la sociedad de recursos para la generación de significados y la formación de identidades.<sup>354</sup> En este sentido pues, Habermas afirma que si los ciudadanos seculares no toman en cuenta a sus conciudadanos religiosos, estarían nada menos que renunciando al fundamento mismo del “reconocimiento mutuo que constituye la ciudadanía compartida”.<sup>355</sup>

Está en juego mucho. Tanto, que desde esta perspectiva es posible argumentar que el juarismo, es decir, nuestra versión histórica de la secularización, contiene elementos discriminatorios antidemocráticos y antiliberales, que en gran medida no han sido superados por ser la solución “políticamente correcta” al problema religioso en México. Y en este sentido, teniendo en el rabillo del ojo la propuesta de la *laicidad*, vale la pena cuestionarse si en México son congruentes con el pensamiento liberal las abundantes restricciones a la libertad religiosa que aún prevalecen en México sobre todo desde la Constitución de 1917,<sup>356</sup> y dicho sea de paso, si se hace valer el Estado de Derecho por el que el mismo Juárez luchó, sobre todo viendo que no se cumplen por parte de nuestro país los compromisos internacionales asumidos al respecto y que en gran medida sustentan jurídicamente la propuesta de la *laicidad*, por ejemplo, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación por

---

<sup>353</sup> Ídem. p. 109.

<sup>354</sup> Para profundizar en este argumento, véase: Jurgen Habermas, “La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”, en *Entre naturalismo y religión... op. cit.* pp. 255-274.

<sup>355</sup> Humberto Beck, *op. cit.* p. 109.

<sup>356</sup> Antonio M. Prida Peón del Valle, “El derecho eclesiástico del Estado mexicano, desde las perspectivas del ideario de Benito Juárez y del derecho internacional de los Derechos Humanos”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*. Núm. 31, año 31. Escuela Libre de Derecho. México, 2007. p. 745.

Razones Religiosas e Ideológicas de 1981.<sup>357</sup> Por lo demás, no es de extrañar que el *principio de libertad religiosa*, como se ha mencionado tal como lo reconocen la doctrina moderna sobre derechos y el derecho internacional positivo de los derechos humanos, este prácticamente ausente en nuestro derecho el cual, como en el capítulo anterior se revisó, sólo incluye la “libertad de creencias”, que es nada más una de las diversas expresiones que integran la libertad religiosa.

Parece una paradoja, pues, como señala Prida Peón, que el liberalismo –en México–, haya nacido como un movimiento político en contra de la intrusión del poder estatal y eclesial a fin de que la libertad individual fuera lo más ilimitada posible, y que la capacidad de intervención del Estado fuera lo más limitada, y que

*“dicho pensamiento haya sido de tal forma tergiversado que haya contribuido a implantar en nuestra legislación un catálogo de tratos discriminatorios en contra de los ministros de culto y de intervenciones ilegítimas en la vida de las iglesias. (...) El llamado de los liberales fue para defender las libertades como valor supremo, pero la libertad para ser efectiva debe ser también igualitaria, lo que no admite la exclusión de algunos de los derechos políticos de los ministros de culto, por mencionar sólo una de las discriminaciones”.*<sup>358</sup>

Al final la discriminación aquí considerada significa una reducción a la condición de ciudadanos de un grupo de mexicanos, y en un Estado democrático, no caben diversas categorías de ciudadanos, no sólo por la conculcación de derechos que ello significa, “sino porque es la negación de su esencia democrática”.<sup>359</sup> Parece ser pues que tan contrario al principio liberal es la imposición de religiones como la

---

<sup>357</sup> Al respecto de la protección jurídica internacional de la libertad religiosa, y para una lectura crítica de los compromisos asumidos por México, véase: Jorge Adame Goddard, “La libertad religiosa y su protección jurídica en el ámbito internacional”, en Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado Laico. Voces, fundamentos y realidades...* op. cit. pp. 47-64; Jorge Adame Goddard, “La libertad religiosa en México. Estudio jurídico”, en Adame Goddard, Jorge, *Estudios sobre política y religión...* op. cit. pp. 91-137.

<sup>358</sup> Antonio M. Prida Peón del Valle... op. cit. pp. 762-763.

<sup>359</sup> Y es que al respecto, se justifica tal razonamiento negando el asumir el riesgo de que los ministros de culto puedan influir indebidamente en el electorado, desconfiando así en las capacidades del pueblo para discernir. Se justifica finalmente, como previamente se ha señalado, un paternalismo y autoritarismo de Estado. Ídem. p. 763.

imposición de laicismo. El ejemplo de la “lucha” por la educación en México no da tregua en este sentido.

De hecho, se trata simplemente de reconocer lo que ya existe en la esfera pública. No confundamos la pérdida cada vez más drástica de fieles de la Iglesia Católica y la generalizada idea de que México se está secularizando profundamente, sobre todo en ambientes como el de la cultura y la academia. La religión sigue ejerciendo una poderosa influencia en nuestro país a pesar de todo y no porque exista un clero empeñado en inmiscuirse en asuntos públicos y vinculantes. La religión sigue viva, como Beck señala, en el ámbito de la cultura.<sup>360</sup> Al respecto, la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger habla, por ejemplo, de la existencia de una codificación católica de la cultura en los países en donde la Iglesia católica ha sido la presencia religiosa dominante, como en México. El individualismo religioso, fruto de la secularización y la desconfianza en las instituciones de todo tipo, y la movilidad entre credos y no-credos frutos de la libertad de la modernidad no impide formas de organización identitarias. La ex-directora de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París señala pues que el proceso de atomización individualista característico de la modernidad, no imposibilita, en el terreno religioso y en el resto de la vida social, la multiplicación de comunidades fundadas sobre afinidades sociales, culturales y espirituales de corte religioso, sobre el compromiso voluntario de las personas afines a tal religión.<sup>361</sup>

Lo mismo reconoce Roberto Blancarte para el caso mexicano, pues para su juicio, la *laicidad* en México será posible hasta que se reconozca que las religiones y convicciones filosóficas constituyen socialmente lugares de recursos culturales y que “la laicidad del siglo XXI debe permitir articular diversidad cultural y unidad del vínculo político y social”.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> Humberto Beck, ... *op. cit.* p. 112.

<sup>361</sup> Véase: Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico. México. 2004; y Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de memoria*. Editorial Herder. España. 2005.

<sup>362</sup> Roberto Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente... op. cit.* p. 41.

Entonces, para superar tal anacronismo en nuestra forma de asumir el “problema religioso” en nuestro país y para salir de la paradoja fruto de tal, es necesario que veamos más allá de la pérdida de la influencia de las religiones organizadas en algunos ámbitos, y en cambio hay que reconocer la presencia de la religión en las estructuras políticas, culturales, éticas y simbólicas. Esto es pues, una tarea “impostergable”, si se quiere empezar a dar pasos hacia otro régimen que no sea el *laicismo*, y si se quiere hacer un trabajo reflexivo crítico sobre el cómo se ha llevado el problema hasta la fecha en nuestro país más allá de las categorías que como se ha visto, parecen ser ya insuficientes.<sup>363</sup>

### ***3.1.3. Las convicciones religiosas y la democracia: entre lo público y lo privado, entre la moral y el derecho.***

Pues bien, retomando la discusión sobre las derivaciones y los replanteamientos que la *laicidad* considera hacer a diversos tópicos, vale la pena regresar al replanteamiento hecho al concepto de *espacio público*. Fundamental para entender hasta qué nivel y de qué forma las expresiones religiosas pueden llegar al ámbito político. Y para tal efecto se retomará la discusión hecha al respecto por Nora Rabotnikof, para quien el *espacio público* parece hacer referencia tanto a los sitios comunes, compartidos o compartibles, como a aquellos donde “aparecen”, se escenifican o ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común.<sup>364</sup> Tal es el caso pertinente de las decisiones públicas vinculantes sustentadas por principios religiosos que, en sociedades secularizadas y multiculturales, ya no son comunes.

Aunque la autora señala que los sentidos de “lo público” y de “lo privado” y lo que debería de haber en términos éticos, normativos y morales, siempre ha sido una “dicotomía difícil”, reconoce que como categorías políticas han mantenido

---

<sup>363</sup> Humberto Beck, ... *op. cit.* pp. 113-115.

<sup>364</sup> Nora Rabotnikof, *El espacio público y la democracia moderna*. Colección “Temas de la Democracia”. Instituto Federal Electoral. México. 1997. P. 12

adheridos, a pesar de todas las discusiones académicas, al menos tres sentidos básicos: El primer sentido señala que lo público “como lo que es de interés o de utilidad *común* a todos”, lo que atañe al *colectivo*, lo que concierne a la comunidad y por ende, “la autoridad de allí emanada, en contraposición a lo privado, entendido como aquello que se refiere a la utilidad y el interés *individual*”.<sup>365</sup> La recuperación de este primer sentido, en términos jurídicos, sería básica para la distinción entre derecho público y derecho privado, sociedad política y sociedad doméstica, ley pública y contrato privado, voluntad general y voluntad particular. El segundo sentido radica en que la autora señala como lo *manifiesto* y *ostensible*, lo que es y se desarrolla a la luz del día, en contraposición a aquello que es secreto, preservado, y oculto.<sup>366</sup> El último indica hace referencia a aquello que es de uso común, *accesible* para todos, *abierto*, en contraposición con lo *cerrado*, que se sustrae a la disposición de los otros.<sup>367</sup>

Si ponemos sobre la mesa la pregunta sobre el papel de la religión, es fácil identificar que el fenómeno religioso se encontrará siempre fluctuando entre las contraposiciones que Rabotnikof señala en cada una de los tres sentidos que se le da a lo público (como *lo general y común, lo visible y manifiesto y lo abierto y accesible*). Mucho de ello depende del *papel* que se le quiera dar a la religión como se ha señalado con anterioridad, sobre el cómo se le concibe. La pregunta pendiente pues, es ¿cómo acertamos a discernir si una exigencia es públicamente relevante o, por el contrario, puede, o incluso debe, resolverse privadamente?

Sin duda, esta pregunta nos remite al extenso debate académico entre el derecho y la moral, debate por cierto, que no está exento de consecuencias prácticas, sobre todo cuando lo situamos con la relación entre lo público y lo privado. Y es que, sea consciente o inconscientemente, al formularse una propuesta para la relación entre el Estado y las iglesias y el fenómeno religioso en la sociedad,

---

<sup>365</sup> Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. México. 2005. p. 28.

<sup>366</sup> Ídem. p. 29.

<sup>367</sup> Ídem. p. 30.

siempre existirá implícitamente un modelo “arquetípico” de la relación que tendrían que tener el derecho y la moral, sean planteamientos de corte *laicista* o no.<sup>368</sup>

En este sentido podríamos atrevernos a decir que la propuesta resumida en esta tesis, que incluye también la revisión crítica del problema a la luz de la historia de México, es sin lugar a dudas un replanteamiento y una crítica a la concepción del espacio público y a las formas de pensar la política en nuestro país. Bien sería esto otra de las aristas que el problema religioso envuelve. Así, esta “revisión” para Rabotnikof es un argumento “conservador”, pues entiende el espacio público como expresión moral de la sociedad civil y la crisis de lo político, y surge precisamente de expresiones de poder estatal propias de la experiencia histórica de nuestro siglo XX y la Constitución de 1917, en donde el Estado (entendido como aparato de gobierno, como administración y como “razón”) monopoliza la responsabilidad política y crea, por exclusión, su *otro* indiferenciado: la sociedad civil. Este proceso en palabras de la autora conlleva lo siguiente:

*“La voz de la nueva sociedad civil parece traer consigo ciertas “marcas de nacimiento”, resultado de una situación de exclusión de hecho de la esfera de la decisión política estatal, (...) la aparición de un “espacio público” se produce en ocasión de la crisis de un Estado autoritario y excluyente, casos en que la moralidad parece ser la única bandera y el único recurso”.*<sup>369</sup>

La historia del siglo XX mexicano da cuenta de este proceso, que al final para Rabotnikof inequívocamente desataría críticas y revisiones de *lo público* como la aquí retomada. Los debates del Congreso del 16, en donde se pudo observar el *leitmotiv* que construiría el nuevo Estado mexicano y el espacio público, muestran cómo se llegó a tales condiciones que al día de hoy “justifican” el surgimiento de

---

<sup>368</sup> Algunos textos básicos al respecto, que ayudan a introducirse a las vicisitudes y dilemas de tal debate académico pueden ser: Rodolfo Vázquez (coord.), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2003; Rodolfo Vázquez, Ruíz Miguel, Alfonso y Vilajosana Rubio, Josep María (coord.), *Democracia, religión y Constitución*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo. Madrid. 2010; y Alfonso Ruíz Miguel y Navarro-Valls, Rafael, *Laicismo y Constitución*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo. Madrid. 2009.

<sup>369</sup> Nora Rabotnikof, *El espacio público y la democracia moderna... op. cit.* p. 43.

críticas desde diversos puntos ideológicos exigiendo nuevos derechos, espacios de opinión, libertades, etc.; muchos de ellos socavados por el ejercicio autoritario de poder que durante gran parte del siglo en mención se ejerció en México. Por lo tanto, Rabotnikof esquematiza esta posición con las siguientes tesis, que ayudan a entender cierta justificación al planteamiento de esta tesis.

En principio, este “argumento conservador” por la autora así llamado, surge en situaciones en las que el aparato de Estado monopolizaba la política y concentraba toda la responsabilidad, el lenguaje moral parece haber sido el único disponible para los excluidos. Un segundo principio surge cuando el espacio de lo público pretende encarnar el lenguaje de la moralidad, dando así pie al enfrentamiento con la legalidad, a la necesidad de decisión y a la responsabilidad. Lo cual conduce al tercer esquema, en donde, al pretender actuar, la crítica moral a la política expresada en el espacio público se condene a la hipocresía, a la impotencia política o al terror.<sup>370</sup>

Bastaría pues revisar los argumentos dados en el Congreso Constituyente del 16 para dar cuenta que el proceso mencionado por la autora coincide con el caso mexicano, teniendo, como ya se ha mencionado, como consecuencia que el Estado haya encarnado lo público como lo común y lo general (por encima de los particularismos religiosos y los poderes locales). Para la autora es natural y consecuente pues que esta “crítica” impugne todo principio absolutista.<sup>371</sup>

Desde este ángulo de crítica se podría concluir que el arquetipo de espacio público –que históricamente ha coincidido no en pocos casos en Estados laicistas y persecutores y en Estados teocráticos y confesionales- señalado no reconoce las diferencias, “es decir, que no ocluye el conflicto político” o arrasa con ellas, produciéndose así una particular dialéctica que dejo a las palabras de la autora:

---

<sup>370</sup> Ídem. pp. 43-44.

<sup>371</sup> Ídem. p. 45.

*“el lenguaje moral niega teóricamente las diferencias y, por lo tanto, es incapaz de asumir la pluralidad y el conflicto, reconcilia toda diferencia en una unidad abstracta y se vuelve ciego ante la política y ante el peligro, o bien, las niega prácticamente, liquidando al Otro, identificado no como el enemigo político, sino como el enemigo absoluto. Aquí, la emergencia de ese espacio público significó la “crisis” de lo político, al poner en crisis la soberanía, al cuestionarla como fundamento de la decisión, al diluir la responsabilidad política”.*<sup>372</sup>

Y en este sentido, para Andrés Ollero, usualmente las propuestas de corte *laicista* se plantean el problema de la siguiente manera, responden y apelan a la siguiente lógica argumentativa: la moral debería replegarse a lo privado y el derecho sería meramente procedimental, es decir, moralmente neutral. En este sentido, lo que diferencia la ética pública y la privada es que la primera tiene un carácter formal y procedimental, y por lo tanto sería ajena a contenidos éticos determinados, lo cual, por cierto, se empalma a la idea de que en la democracia nada es verdad ni mentira, se apela al relativismo en la vida pública y por lo tanto ésta debe ser neutral.<sup>373</sup> Por lo tanto, siguiendo este planteamiento de corte liberal, la ética pública así planteada no señalaría contenidos éticos y cada cual tendría su estilo de vida y podría así llevar a cabo sus formas de alcanzar el bien. Esto a punto tiene razón, puesto que, como señala Ollero, el derecho procura no obstaculizar las búsquedas de bien para que cada quien pueda organizarse con tal fin.<sup>374</sup>

De lo anterior se prosigue a argumentar que por lo tanto, el principio procedimental más adecuado para una sociedad democrática es el de las mayorías, el cual, para las posturas *laicistas*, consiste en que nada es verdad ni mentira, sino que “hay que hacer lo que diga la mayoría”, planteando la democracia fundamentada sobre el escepticismo y el relativismo, reduciéndola a un procedimiento de toma de

---

<sup>372</sup> Ídem. p. 47.

<sup>373</sup> Andrés Ollero Tassara, “Democracia y relativismo en una democracia multicultural”, en Izquierdo, César y Soler, Carlos (eds.), *Cristianos y democracia*. Editorial Eunsa. España. 2005. Pp. 48-49.

<sup>374</sup> Ollero Tassara, “Liberalismo político, moral pública y derecho”, en Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, *Valores en una sociedad plural*. Papeles de la Fundación. Núm. 51, 1999. España. P. 174.

decisiones por mayoría.<sup>375</sup> Siguiendo este planteamiento entra en debate la cuestión sobre la incidencia de los valores religiosos, muchas veces planteados como parte de las éticas privadas, por lo que, si se intentan los valores religiosos extender y llevar a un plano público, se corre el peligro de caer en “la tentación fundamentalista de todas las religiones”, por lo tanto en convertir a los ciudadanos en creyentes por la imposición pública de lo que sería una ética privada de corte religioso. Esto por lo tanto es contrario a toda democracia, pues una regla fundamental de ella es que “nadie puede imponer sus convicciones a los demás”.<sup>376</sup> Pero ¿esto es posible en la convivencia social? En el fondo de tal argumentación está implícito cierto imperativo laicista: las convicciones religiosas de cada quien se deben replegar a lo privado, y lo público debe ser ajeno a la incidencia de cualquier criterio que pueda resultar “sospechoso” de un parentesco confesional:

*“Se tiende a descartar, por imposible, una proyección pública de lo religioso que no incite inevitablemente al fanatismo. La receta sería, pues, reservar las convicciones religiosas al ámbito íntimo de lo privado y dar así paso a un espacio público neutral respecto a cualquier concepción de lo bueno; condenadas todas, por excesivamente comprehensivas, a provocar divisiones. Ante el peligro de que alguien se considere obligado a imponer a los demás sus propias convicciones, la tolerancia obligaría a invitar a no tomárselas demasiado “en serio”.”<sup>377</sup>*

Dada la anterior argumentación, se podrían vislumbrar algunas tesis que por un lado darán cuenta de una de las partes que fundamentan el laicismo, mientras que, al mismo tiempo, se intentará dar luz a la substancial y necesaria relación que existe entre la posibilidad de expresar y defender públicamente convicciones religiosas –dado el derecho a la libertad religiosa– y el sustento que esto le concede a la democracia, no sin antes mencionar que se expondrán cuestiones

---

<sup>375</sup> Ollero Tassara, “Democracia y relativismo en una sociedad multicultural”... *op. cit.* p. 50.

<sup>376</sup> Ollero Tassara, “Tolerancia, fundamentalismo y laicismo”, en D’Agostino, Francesco (ed.), *Ius divinum. Fundamentalismo religioso ed esperienza giuridica*. Giappichelli. Torino. 1998. p. 202; citado en Ollero Tassara, Andrés, *Laicidad y laicismo*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. México. 2010.

<sup>377</sup> Ídem. p. 204.

que muchas veces pueden ser cuestionables, pero que en el fondo es el planteamiento de un problema real, con consecuencias prácticas, pues de la respuesta que aquí se ha estado esbozando y de la otra que estamos criticando, se condiciona el juego de la aportación de propuestas éticas en la vida democrática.

Pues bien, un primer argumento rebatible sería la idea de que en la democracia nada es verdad ni mentira y que por lo tanto hay que hacer lo que diga la mayoría –lo cual se deja inmediatamente en inferioridad a las propuestas religiosas, por contener ellas una verdad que para sus defensores es incontestable e incapaz del dialogo-. Entonces ¿cuáles son las consecuencias de tomarse verdaderamente en serio este planteamiento? Antes que nada Ollero nos recuerda que las constituciones modernas giran en torno a la existencia de unos derechos fundamentales que se consideran verdaderos, indiscutibles y que se extraen de la agenda política, son elementos éticos indiscutidos, y por tanto, su verdad nadie la pone en cuestión.<sup>378</sup>

De hecho, en la actualidad no hay nada menos políticamente correcto que poner en cuestión los derechos fundamentales, por lo tanto, las constituciones giran en torno a ciertos contenidos éticos sustanciales y no meramente procedimentales, y el respeto a esos derechos incluso condicionan la labor de las mayorías en los parlamentos, es decir, que ningún parlamento puede negar el contenido esencial de tales derechos fundamentales, antes de la reforma constitucional en materia de Derechos Humanos en México titulados en la Constitución de 1917 como “garantías individuales”, pues lo anterior nos llevaría a una dictadura de la mayoría, lo cual es incompatible con la democracia. No en pocas ocasiones el sustento de la dignidad humana y de derechos fundamentales que de ella emanan son versiones secularizadas de valores religiosos y a concepciones y filosofías naturalistas del hombre que muchas veces estaban vinculadas a una ética religiosa.

---

<sup>378</sup> Ollero Tassara, “Democracia y relativismo en una sociedad multicultural” ... *op. cit.* p. 51.

Lo anterior nos ayuda a abordar una segunda problemática a debatir: aquella que aludía a que, si existen las que Ollero llama “opciones morales de contenido”, deberían replegarse al ámbito de lo privado, mientras que en el ámbito de lo público deberían de imperar los meros procedimientos formales, jurídicos, sin ningún contenido ético determinado, pues lo público debe ser neutral. La pregunta es si esto es verdaderamente posible, y sobre todo, como anteriormente se había preguntado, ¿cómo trazamos la frontera entre aquello que debemos entender como un problema de relevancia pública o aquello que entendemos que cabe relegar a que cada quien aplique en conciencia la solución que estime más positiva o afortunada? ¿Qué es entonces lo que nos ayuda a discernir si un determinado problema tiene o no relevancia pública?

De todo lo que anteriormente se ha expuesto resulta evidente pues deriva la imposibilidad de que lo público sea neutral. Claro, es indiscutible que hay cuestiones sociales del ámbito de lo público que se pueden resolver mediante formas meramente procedimentales, pero lo importante es señalar que hay problemas sociales que no admiten soluciones procedimentales sino que obligan a una toma de partido desde un punto de vista ético. Esto quiere decir que en el fondo, todo el que propone una determinada solución para aquellas cuestiones que no se resuelven procedimentalmente, consciente o inconscientemente está ya aportando una determinada concepción o teoría del bien, un planteamiento que, por ejemplo Rawls, diría que sería un planteamiento moral, filosófico o religioso.<sup>379</sup>

Por ejemplo, el mismo hecho de que el Estado, por defender su condición de neutralidad, decida a través de ciertas medidas jurídicas y normativas privatizar de

---

<sup>379</sup> Julio L. Martínez, “Capítulo 5. Rawls y la religión II: *El liberalismo* político y la idea de razón pública”, en *Religión en público. Debate con los liberales... op. cit.* p. 192; John Rawls define una *concepción determinada del bien* como “un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo, de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones. Estos vínculos y lealtades hacen surgir devociones y afectos. Es una visión de nuestra relación con el mundo –religiosa, filosófica y moral-, la cual sirve de referencia para entender el valor y el significado de nuestros fines y de nuestras vinculaciones”. En John Rawls, *Liberalismo Político*. 6ª edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2011. p. 43.

algún modo las expresiones y los argumentos de corte religioso ya es en sí una decisión no neutral, ya implica una toma de partida y concepción de lo que es o *debe ser*, por ejemplo, el espacio público, el Estado laico, las religiones, etcétera. De hecho, tanto las constituciones –como antes se mencionó–, como los códigos penales, suponen en el fondo el código ético mínimo de una sociedad necesario para la convivencia.<sup>380</sup> El hecho de que esté penalizado el homicidio, la violación a la propiedad ajena y el derecho a la vida, o el que esté proscrita la esclavitud dan cuenta de lo anterior. Un código ético particular se está imponiendo, aunque como señala Ollero, el derecho no tiene como finalidad realizar una determinada moral, y no se propone realizar plenamente un determinado concepto de bien.<sup>381</sup>

Pareciera ser que toda ética pública implica siempre contenidos éticos precisos y determinados sin perjuicio de que al realizarse en la práctica deban respetarse ciertos procedimientos. Esto no significa que el Estado tome partida en favor o en contra de alguna u otra concepción del bien y de los grupos de personas en la sociedad que defiendan tales:

*“Es obviamente posible establecer conductas que se considerarían simplemente obligadas para hacer viable la pública convivencia, sin aspirar con ello a imponer una determinada concepción del bien. (...) Todo índice, más bien, a pensar que, contando sólo con procedimientos neutrales, no podríamos en el ámbito de lo público ir a ninguna parte. (...) No es lo mismo rechazar que una determinada concepción del bien (o las dimensiones sociales que de ella deriven) pueda –sin filtros procedimentales– proyectarse abrupta y gloriosamente sobre lo público, que*

---

<sup>380</sup> Al respecto, vale la pena rescatar la precisa puntualización que Isidoro Martín Sánchez señala: “La neutralidad, que es una exigencia del pluralismo, implica la imparcialidad de los poderes públicos frente a la religión o las convicciones de los individuos así como respecto de las doctrinas de las diversas confesiones y grupos ideológicos, dada la no identificación del Estado con ninguno de éstos. Sin embargo, la neutralidad no impide que el Estado carezca de valores. Al contrario, el Estado es siempre portador de valores y tiene una ética propia. Estos valores, los cuales forman el mínimo ético común sobre el que se fundamenta la convivencia y constituyen la base moral del Derecho, están vertebrados en todo ordenamiento jurídico”, en Isidoro Martín Sánchez, “Laicidad e igualdad religiosa: algunas cuestiones debatidas”, en Ruiz Miguel, Alfonso (ed.), *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad*. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. España. Núm. 13. 2009. p. 181.

<sup>381</sup> Ollero Tassara, “Racionalidad, derecho y símbolos religiosos”, en *Revista Persona y Derecho*. Núm. 64. Enero-Junio. 2011. Universidad de Navarra. España. p. 44.

*afirmar que sea posible regular lo público sin que unos u otros elementos de dichas concepciones acaben estando inevitablemente presentes*”.<sup>382</sup>

Rawls tenía muy claro esto, pues señala que una concepción de la justicia (en este caso sería que la neutralidad del Estado y de lo público es lo más justo) para una sociedad democrática presupone una teoría de la naturaleza humana, lo cual no es nada neutral. Para Rawls, en efecto, “la primacía de lo justo no significa que haya que evitar las ideas del bien; eso es imposible” y que “conferir un lugar central a la vida política no es sino una concepción más del bien”.<sup>383</sup> Además, tal planteamiento tiene otra consecuencia que no es para nada neutral, pues esto significaría que, delante de diversas problemáticas que implican una decisión ética por parte de los ciudadanos, “estos no se consideren obligados a aplicar o a suscribir ningún principio de derecho y de justicia previamente formulado o que sirva de antecedente”.<sup>384</sup> Esta es la solución que se le da por ejemplo al tema sobre la legalización del aborto.

Otra grave consecuencia de lo anterior de lo que en el fondo sería la resolución laicista de diversas problemáticas donde están implicadas las decisiones fundadas en convicciones éticas y morales de los ciudadanos –con tal de velar por la neutralidad-, es que, lo que se está haciendo es inculcar ciertos contenidos éticos sin debate democrático previo e imponiéndolo.<sup>385</sup> Así, la famosa distinción entre lo público y lo privado que señala, en expresión de Ollero, a que “deje usted el alma en su armario, no meta sus convicciones morales a la vida pública y deje un espacio público neutral” equivale a decir “déjeme que yo imponga mis convicciones personales disfrazadas de neutrales porque las mías no son religiosas o no implican una visión totalitaria sobre la verdad”.<sup>386</sup>

---

<sup>382</sup> Ollero Tassara, “Liberalismo político, moral pública y derecho”, ... *op. cit.* p. 179.

<sup>383</sup> John Rawls, *Liberalismo político...* *op. cit.* Pp. 232-233;

<sup>384</sup> Ídem. p. 88.

<sup>385</sup> Ollero Tassara, “Democracia y relativismo en una sociedad multicultural”... *op. cit.* p. 52.

<sup>386</sup> Ídem. p. 55.

Pero entonces ¿cuál es el legítimo papel de las convicciones religiosas en el ámbito de lo público? ¿En qué medida se pueden proyectar las convicciones éticas privadas vinculadas a un determinado credo religioso o incluso a un magisterio confesional en el ámbito de lo público? Y ¿en qué medida, dada esa situación, podemos aspirar realmente a una sociedad multicultural? Por consiguiente se retomará una “tercera tesis”, que podríamos llamar así, que da una respuesta clara a las preguntas apenas planteadas. Tal tesis pues dice que un modo de solucionar la relación entre la moral y el derecho a la hora de contrapesar lo público y lo privado sería eliminar del ámbito de lo público aquellas convicciones emparentadas con confesiones religiosas, por entender que aportan una “crispación polémica adicional” a los problemas, y que por tanto, si aspiramos a una sociedad pluralista, abierta y tolerante, lo mejor sería la receta laicista, en donde además no hay lugar para la imposición de convicciones o doctrinas propias a los otros.<sup>387</sup>

Al respecto, retomo las preguntas que el mismo Ollero se hace por la pertinencia a tal argumentación: ¿es posible dar paso a una convivencia social sin imponer a otros determinadas cuestiones sobre las que ellos se muestran menos convencidos que nosotros? Una segunda pregunta sería ¿tiene sentido, a la hora de proponer un consenso social, marginar a todos aquellos que estén “demasiado convencidos” de cuál es la solución por entender que es un peligro público y un atentado al discurso racional y democrático? ¿Aspiramos a un consenso formado por sólo aquellos que no estén muy convencidos de lo que dicen? Y en tercer lugar ¿sería compatible realmente con la libertad religiosa el restringir la

---

<sup>387</sup> Resulta desafiante en este sentido la defensa que hace del relativismo el filósofo y jurista mexicano Pedro Salazar Ugarte como condición de toda democracia. En franca discrepancia con las tesis de Ollero, para el autor la democracia es imposible cuando se imponen verdades absolutas, sean filosóficas o religiosas, por lo que condenar el relativismo, es en un sentido, condenar a la democracia. Bien señala que “el valor de la democracia reside, precisamente, en que esta forma de gobierno es el receptáculo en el que caben valores, ideas, creencias y convicciones de signos diversos. (...) El relativismo de la democracia es, entonces, el relativismo de las instituciones, del conjunto de reglas para la convivencia civil”. En Pedro Salazar Ugarte, “Laicidad y democracia constitucional”, en *Revista Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. Núm. 24... *op. cit.* p. 38.

aportación de convicciones éticas privadas al ámbito de lo público sólo a aquellas personas que estén ligadas a determinados credos confesionales?<sup>388</sup>

A propósito de estas preguntas, John Rawls rescata al filósofo inglés Isaias Berlín, quien defiende con gran claridad la tesis de que no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan determinados valores de manera especial, pues los valores chocan entre sí.<sup>389</sup>

Esto es tan real que en todos los países existen códigos penales, con lo que se obliga a determinadas personas a que no realicen determinadas acciones que ellos están convencidos que son buenas o justas y que se deben realizar. Un código penal o una constitución, en este sentido, pretende que al menos en cuestiones básicas nos entendamos igual, sean cuales sean nuestras convicciones personales, por lo que resulta inevitable imponer convicciones a los demás. Es imposible una sociedad en la que no se impongan convicciones.<sup>390</sup> El debate importante consiste pues sobre cuáles condiciones son las que se impondrían, y a través de que procedimientos. Y no hay otro procedimiento más adecuado acorde a una sociedad democrática que el de la argumentación, tal y como señala otro defensor de la laicidad, el italiano Claudio Sartea. Un

---

<sup>388</sup> Ollero Tassara, "La engañosa neutralidad del laicismo"... *op. cit.* p. 77.

<sup>389</sup> Señala Rawls: "Cualquier sistema de instituciones sociales está limitado en los valores que puede admitir, de manera que hay que hacer una selección de entre toda la gama de valores morales y políticos que podrían ser llevados a efecto. Esto obedece a que cualquier sistema de instituciones tiene, por así decirlo, un espacio social limitado. Cuando nos vemos obligados a hacer una selección entre valores que apreciamos mucho, o cuando nos aferramos a varios y debemos restringir cada uno de ellos en vista de las necesidades de los demás, nos enfrentamos a grandes dificultades al establecer prioridades y al hacer ajustes", en *Liberalismo político... op. cit.* p. 74.

<sup>390</sup> Al respecto señalar Rawls con suma claridad: "Alentar o desalentar las doctrinas comprensivas debe hacerse por dos razones, por lo menos: sus modos de vida asociados pueden estar en conflicto directo con los principios de justicia; o bien pueden ser admisibles, pero no ganarse adherentes en la situación política y social de un régimen constitucional justo. El primer caso ilustra una concepción del bien que necesite reprimir o degradar a ciertas personas, por ejemplo, por causas racionales, éticas o perfeccionistas. (...) Ejemplos del segundo caso pueden ser ciertas formas de religión. Supongamos que determinada religión, y la concepción del bien que pertenece a ella, sólo puede sobrevivir si controla la maquinaria del Estado y es capaz de practicar una efectiva tolerancia. (...) Ninguna sociedad puede incluir en sí misma todas las formas, todos los modos de vida. (...) No hay ningún mundo social que no excluya algunos modos de vida que realice en especial ciertos valores fundamentales. La naturaleza de su cultura y la naturaleza de sus instituciones demuestran ser poco afines. Pero estas necesidades sociales no deben considerarse arbitrarias, sesgadas o injustas", en *Liberalismo político... op. cit.* pp. 190-191.

planteamiento muy parecido al habermasiano previamente expuesto en el cual cada uno debe de decir cuáles son los valores que defiende y debe argumentarlos y utilizar argumentos que sean “compatibles para los demás”.<sup>391</sup>

Aquí hay dos elementos que salen de esta lógica y que son por lo tanto inadmisibles: el primero es el fundamentalista, aquel que como señala Ollero, dice que “esto es así porque lo dice el profeta” y punto final. Aquellos que no son capaces, no por los límites epistémicos de su ética comprensiva o cosmovisión, sino por no querer entrar en dialogo con las otras éticas. Y el otro que sale de esta lógica es aquel que “disfraza” de neutral su postura.<sup>392</sup> El primero es con frecuencia el argumento más común a la hora de decidir que se prescindiera de las convicciones religiosas en el espacio público, pues suelen incitar directamente al fanatismo y al no-dialogo. La lógica anterior es tan real y tan importante de señalar que muchas medidas y recetas políticas y públicas de corte laicista están sustentadas en tal lógica. Es decir, que por lo anterior se considera –exactamente como en el Congreso de 1916 se manifestó–, que el creyente entra con dificultad en el “mercado de la opinión”, pues “necesita la fe para ser él, y en cierto modo antepone lógicamente la cuestión de la fe a su condición de agente racional”, lo que le convertiría en un agente social muy complicado”.<sup>393</sup> Tal argumento deja de ser legítimo en una democracia cuando lleva a bloquear de entrada todo posible diálogo, o incluso a trcarlo, descalificando cualquier argumento que el creyente pudiera utilizar, tratándolo de antemano como irracional por su simple conexión próxima o remota con instancias religiosas. Bien señala Ollero al respecto:

*“Tal actitud resultaría por lo demás especialmente inadecuada a la hora de tratar a los católicos, dado que la misma doctrina que profesan aspira a asumir unas exigencias éticas cognoscibles sin necesidad revelación sobrenatural, abiertas por definición a la argumentación racional”.*<sup>394</sup>

---

<sup>391</sup> Claudio Sarteá, “La laicidad de una razón pública ampliada”, en *Revista Persona y Derecho*. Núm. 64... *op. cit.* pp. 207, 223-225.

<sup>392</sup> Ollero Tassara, “Tolerancia, fundamentalismo y laicismo”... *op. cit.* pp. 203-207.

<sup>393</sup> Ídem. p. 212.

<sup>394</sup> Ídem.

Por lo anterior no es justo ni razonable equiparar a todas las religiones a un mismo nivel, ni dotarles de los mismos límites argumentativos, cognoscitivos y epistémicos. Tan es así, que tal actitud es muy distinta a la de confesiones religiosas que, por vincular la ética a una ley divino-positiva a la que sólo cabría acceder por la fe, tienden inevitablemente a hacer de la conversión personal indispensable condición de entendimiento, con lo que hacen por demás superflua toda argumentación. Tal es el caso por ejemplo del Islam. De hecho, es precisamente en este ámbito argumentativo donde todas las religiones deberían “ser puestas a prueba”.<sup>395</sup>

Si las propuestas aportadas al debate social no se contrastan por su consistencia argumental, sino que –en nombre de la neutralidad de lo público- se utilizan como filtro discriminador un supuesto origen religioso, habríamos legitimado un curioso sistema neutralizador. Así, el argumento de autoridad que arriba se mencionaba también puede ser portado por el Estado en aras de cierta neutralidad, y no sólo de los “portadores” de convicciones religiosas:

*“No cabe ignorar que estaría entrando en juego un descalificador argumento de autoridad, ya que la obsesión por las denominaciones de origen supone que en un juicio importa menos lo que se dice que quien lo dice. Resultarían vetadas –no en nombre de la libertad religiosa, sino de la necesidad de liberarse de la religión- las aportaciones de los creyentes de cualquier confesión; o quizá únicamente las de*

---

<sup>395</sup> Al respecto hay un texto fundamental que ayuda a entender la pertinencia por ejemplo, del cristianismo con la democracia, es decir, con la capacidad de emitir juicios valorativos acerca de la totalidad de la realidad humana y por tanto política, social y cultural sin caer en argumentos de autoridad, en verdades a las que sólo puede acceder y sólo puede entender el creyente que comparte la fe. A pesar de que el debate es muy amplio y se aleja de los fines de la tesis, y la literatura muy basta, el siguiente texto se considera al respecto tanto significativo como introductorio: Jacques Maritain, *Cristianismo y democracia*. Editorial La Pleyade. Buenos Aires. 1971. 111 págs; además Habermas, Jürgen, *Carta al papa: consideraciones sobre la fe*. Editorial Paidós. Barcelona. 2009. 266 págs; Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Editorial Trotta. España. 2001. 209 págs; y Mardones, José María, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1998. 296 págs.

*los creyentes en la mayoría, por ser a fin de cuentas la única públicamente relevante”.*<sup>396</sup>

En otras palabras, el hecho de que las personas en una sociedad estén convencidas de sus doctrinas no las vuelve por sí mismas en un peligro público, al contrario, eso es señal de una sociedad viva que tiene argumentos para respaldar valores éticos:

*“Se podría excluir la obvia posibilidad de que, sin renunciar a la búsqueda y profundización de la verdad, haya quienes intenten que sus exigencias lleguen a encontrar proyección pública, enriqueciendo la vida democrática, a través precisamente de una argumentación rigurosa y tolerante, siempre atenta al razonamiento ajeno”.*<sup>397</sup>

Por otro lado, tampoco la existencia de un magisterio como tal, reconocido y público de determinada confesión religiosa tiene porqué suponer en una democracia problema alguno, tal y como se considera hasta el día de hoy en el aparato jurídico en México. Por pensar que es un peligro para la deliberación democrática se han puesto las restricciones antes mencionadas a los ministros de culto. José Woldenberg, por muchos reconocido como un artífice de la democracia en nuestro país, defiende y sostiene que tales restricciones son necesarias para el Estado laico y para la democracia.<sup>398</sup> Sin embargo, retomando a Rawls de nuevo

---

<sup>396</sup> Ollero Tassara, *op. cit.* p. 213; Al respecto resulta importante reafirmar que delante de la infinidad de doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas, el principio de autoridad de un Estado –que era precisamente el núcleo mismo del Estado confesional- que se asume como laico sería un factor para dejar de llamarlo como tal. Por lo que señala Luis Prieto Sanchís lo siguiente: “Decimos que un Estado es formalmente laico cuando, al contrario, sus valores son asumidos en la esfera secular con independencia de que tengan su origen en alguna cosmovisión, simplemente porque se consideran justos o necesarios para la convivencia política. En otras palabras, un Estado es laico cuando todas las ideas o propuestas son admitidas al debate público sin que en el punto de partida gocen de privilegios o padezcan discriminación que atienda a su origen o fundamento”. En Luis Prieto Sanchís, “Religión y política. A propósito del Estado laico”, en *Revista Persona y Derecho*. Núm. 53. 2005... *op. cit.* pp. 127-128.

<sup>397</sup> Ídem. p. 215.

<sup>398</sup> El hecho de restringir la participación pública de las convicciones religiosas justificando la existencia de un magisterio que impide que racional y libremente los ciudadanos participen en la democracia, lo plantea Woldenberg de la siguiente manera, muy representativa por cierto, de las recetas laicistas: “Habría que reivindicar una y otra vez el derecho de la mujer a decidir. Porque ninguna institución o fuerza externa

se puede asumir otra postura, diametralmente diversa a la anterior argumentación laicista. Bien señala Rawls:

*“En una sociedad democrática, el poder no público, tal como se ve, por ejemplo, en la autoridad de las iglesias sobre sus fieles, se acepta libremente. En el caso del poder eclesiástico, puesto que la apostasía y la herejía no son delitos conforme a la ley civil, quienes ya no pueden reconocer a una autoridad de la iglesia pueden dejar de pertenecer a esa iglesia sin que los persiga el poder del Estado. Cualesquiera doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales que profesemos, también son aceptadas libremente hablando términos políticos; porque, dadas la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, nos imponemos tal doctrina a nosotros mismos. (...) Como ciudadanos libres e iguales, si profesamos esta o aquella doctrina se considera que lo hacemos desde el interior de nuestra competencia política, especificada por nuestros derechos y libertades constitucionales”.<sup>399</sup>*

Por lo tanto, no tiene ningún sentido discriminar a un determinado ciudadano por el hecho de que son obedientes a un magisterio confesional, pues están ejerciendo su libertad religiosa. Lo importante, bien señala Ollero, es que luego al proyectar esas convicciones sobre lo público “tengan el arte de argumentarlas de manera que alguien que no está suscrito a tal magisterio pueda también entenderlas y en su caso admitirlas”.<sup>400</sup> Y es que así, en ocasiones se argumenta que la proyección de estas convicciones religiosas en el ámbito de lo público, como se mencionó antes, tienden a “crispar ciertos debates y a las tomas de decisiones públicas”. El caso del debate en torno al aborto, a las pastillas

---

puede intentar sustituir a la directamente involucrada. (...) En aquellas comunidades donde la adhesión a la fe, administrada por los llamados ministros de los cultos, es casi ciega, las prédicas contra la anticoncepción de emergencia lo que pueden generar es que aquellas parejas o mujeres que quisiera acudir a ella, se inhiban, coartando una posibilidad de decidir por sí mismas. (...) El largo y venturoso proceso secularizador que hemos vivido, ha restado poder de convencimiento o de coacción a las élites religiosas. (...) Tan lamentable sería que las instituciones públicas fueran prisioneras de los prejuicios de la jerarquía católica, como la eventual reactivación de pulsiones anti religiosas desde el poder o la sociedad. (...) Al escindir el mundo de la fe y de la política, al establecer fronteras entre la vida privada y la pública, permite que la vida política no sufra del sobrecalentamiento que emana de las pulsiones religiosas”. En José Woldenberg, “Política y laicidad”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente... op. cit.* pp. 202-204.

<sup>399</sup> John Rawls, *Liberalismo político... op. cit.* pp. 211-212.

<sup>400</sup> Ollero Tassara, “Liberalismo político, moral pública y derecho”... *op. cit.* p. 190.

anticonceptivas y la eutanasia son ejemplos de ello. Pero si estos problemas son tan polémicos son por el valor que los ciudadanos le conceden a determinadas cuestiones. Como Ollero señala, no tiene ningún sentido decir “vamos a convertir en motivo de exclusión del debate democrático aquello a lo que determinados ciudadanos dan especial valor, porque entendemos que se debe a sus convicciones religiosas, irracionales, intolerantes y poco incluyentes”.<sup>401</sup>

Se analizaba anteriormente que en un sistema democrático hay determinadas cuestiones que se quitan de la agenda política, que dejan de discutirse, y son los derechos fundamentales, por ejemplo a nadie se le ocurre ahora plantear la esclavitud ni someterla a votación. Lo que sería curioso es que a determinadas cuestiones, por haber cobrado una dimensión polémica las tratemos igual que a los derechos fundamentales, es decir, sustrayéndolas del debate democrático, y sobre todo que lo hagamos de un modo trucado en donde haya una solución previamente dada, porque si se dice que en los problemas especialmente polémicos los poderes públicos deben inhibirse y dejar que cada cual haga lo que le parezca se está ya privatizando la solución de ese problema. Y ya se ha visto que decidir si algo es público o es privado lleva un juicio moral, por lo que se emite un juicio moral sin previo debate democrático. Se está en el fondo tomando partido por una postura moral -tan legítima como cualquier otra-, que es la que entiende que los poderes públicos no deben intervenir en determinada cuestión. ¿Pero es deseable esto en un sistema democrático?

La democracia pues no deriva del convencimiento de que nada es verdad ni mentira; que, para algunos, dicho sea de paso, sí cabría imponer a los demás. La democracia se presenta como la fórmula de gobierno más adecuada a la dignidad humana –por nadie puesta en entredicho- y, en consecuencia, recurrirá al derecho para mantener a raya los comportamientos de quienes no se muestren demasiado convencidos de ello. Por lo tanto, la democracia no deriva siquiera de la constatación de que el acceso a la verdad resulta, sobre todo en cuestiones

---

<sup>401</sup> Ollero Tassara, “Tolerancia, fundamentalismo y laicismo”... *op. cit.* p. 218.

históricas y contingentes, notablemente problemático; se apoya, una vez más, en una gran verdad: la dignidad humana excluye que pueda prescindirse de la libre participación del ciudadano en tan relevante búsqueda. Bien señala Ollero una dificultad que nace al identificar democracia con relativismo:

*“Cuando se identifica democracia con relativismo, se verá un enemigo en cualquiera que insinúe, siquiera remotamente, que algo pueda ser más verdad que su contrario. Lo más cómico del asunto es que –desafiando el principio de no contradicción- se convertirá así al relativismo en un valor absoluto sustraído a toda crítica”.*<sup>402</sup>

Esta dinámica llevaría a un bloqueo del consenso social, ya que equivaldría a proponer que “en asuntos políticos fundamentales, las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas no pueden introducirse nunca en lo público”. En vez de permitir a los ciudadanos “presentar lo que consideran la base de los valores políticos arraigada en su doctrina comprensiva”.<sup>403</sup>

Pareciera ser así pues, que como consecuencia, una sociedad política multicultural como en la que ahora vivimos, no requiere un Estado *neutral* (en el sentido de “indiferente”), sino un Estado, como Francesco Viola le llama, *imparcial* en el sentido auténtico de imparcialidad; es decir, el que lleva las instituciones políticas a no excluir de la deliberación pública los argumentos religiosos por el

---

<sup>402</sup> Andrés Ollero, “La engañosa neutralidad del laicismo”, en Javier Prades y Oriol, Manuel (coord.), *Los retos del multiculturalismo... op. cit.* p. 78.

<sup>403</sup> Ollero Tassara, “Liberalismo político, moral pública y derecho”... *op. cit.* p. 192. Sin embargo, en México no todos están convencidos de esto, Salazar Ugarte lo plantea desde cierta falacia que supone que todo religioso *per se* es totalitario, impositivo e intolerante, mientras que el no creyente es racional y tolerante. Lo cual implica cierta “aporía” de la libertad religiosa, pues el creyente al ejercerla viola siempre la esfera de libertad negativa de los demás. El ejercicio del creyente de la libertad positiva deriva a la imposición. Por lo tanto, “para convivir en paz, tenemos que dejar la religión en la esfera de lo privado en la que cada quien puede, si quiere, vivir con Dios y para Dios pero, en lo público, tiene que tolerar y respetar a los que sólo ejercemos la dimensión negativa de la libertad religiosa”, en Salazar Ugarte... *op. cit.* pp. 47-48. Por eso, repito, vale la pena no “echar en saco roto” las afirmaciones de Habermas y Taylor, que confrontan directamente la propuesta por Ugarte defendida. El proyecto que aquí llamamos como *laicismo* no es un “enemigo imaginario” o una construcción teórica pensada en función de esta tesis para confrontar una propuesta con otra. Los corolarios y bemoles de la afirmación de Salazar Ugarte están ya expresadas por demás en este tercer capítulo.

simple hecho de ser tales, sino solamente cuando estos, o los de otro origen que no sea religioso, se imponen de manera no respetuosa respecto a los principios de la democracia.<sup>404</sup> Charles Taylor, a quien antes se había hecho referencia, tiene esto clarísimo, es decir, que el Estado no puede ser ni católico, ni protestante, ni ateo. Pero por las mismas razones aquí expuestas, tampoco debe ser marxista, feminista, kantiano o utilitarista. Señala Taylor:

*“Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, ateos, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna”.*<sup>405</sup>

Sin embargo es importante señalar la dificultad que significa plantear la neutralidad en estos términos, pues hoy en día la idea de que la neutralidad es en síntesis una respuesta y un espacio a la diversidad encuentra dificultades para abrirse paso entre los “no creyentes” occidentales, extrañamente obsesionados con la religión, a la que consideran algo extraño y tal vez incluso amenazador.<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> Francesco Viola, “Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones”, en *Revista Persona y Derecho*. Núm. 53. 2005. Universidad de Navarra. España. p. 97; Al respecto, Francesco Viola advierte de la gravedad de plantear una neutralidad de forma inadecuada en una sociedad plural, donde conviven diversas cosmovisiones y éticas comprensivas: “Mi idea es que una sociedad política multicultural es una comunidad política cuya identidad es el resultado dinámico del encuentro y de la comunicación entre determinadas identidades culturales. (...) En este sentido, entendemos que la laicidad es una condición que la situación de pluralismo en la sociedad debe aceptar si quiere generar una comunidad política. Según algunos, se debe entender la esfera institucional en sentido meramente procedimental; es decir, neutral respecto a los valores culturales, para dejar carta blanca a las diferencias culturales en el ámbito de la sociedad civil. (...) En este caso no sería correcto hablar de una “sociedad multicultural”: porque la neutralidad estatal aleja las culturas de la esfera propiamente política. (...) La neutralidad así planteada no es adecuada para tal objetivo. No lo es el de la neutralidad como *indiferencia*, que reduce el Estado a una arena en la que los individuos maximizan su propio bienestar. No lo es el de la neutralidad como *imparcialidad* si eso significa no “tomar partido” por los valores. Tampoco lo es la neutralidad como *neutralización*, si eso acaba en una esterilización de las instituciones políticas. La vida política necesita unos elementos que ayuden a razonar y a argumentar sus valores. Estos argumentos no pueden ser “neutrales”, porque se refieren a juicios de valor. Una neutralidad consecuente debería aceptar solamente argumentos que eviten toda valoración, pero eso implicaría un grave empobrecimiento de la vida pública”... *op. cit.* pp. 91-92.

<sup>405</sup> Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”... *op. cit.* p. 54.

<sup>406</sup> Las tesis de Habermas, Taylor y Ollero no son disparos al aire, ni advertencias sin rostro. En México, Salazar Ugarte sostiene que un proyecto de Estado laico de coste laicista o radical es aquella “batalla intelectual que propone la derrota, o al menos la denuncia, del prejuicio y la superstición que son la esencia de las religiones históricas y de la tradición”. En Salazar Ugarte, “Laicidad y democracia constitucional”, ... *op. cit.* p. 43. Lejos de discutir la veracidad o falsedad de tal afirmación, valdría la pena preguntarse si

Esta postura se alimenta, con toda justificación quizá, de todos los conflictos, pasados y presentes, de los Estados liberales con la religión, pero de manera más importante, como Taylor señala, por una distinción específicamente epistémica: “el pensamiento religioso es de alguna manera menos *racional* que el puramente secular.” Esta dificultad para el pensamiento laicista tiene pues una base política (la religión como amenaza), pero también otra epistemológica (la religión como modo defectuoso de razonar).<sup>407</sup> Por eso la exigencia que Habermas planteaba vuelve a tono de manera razonable, como exigencia epistémica y de entendimiento del otro, para poder reflexionar sobre las propias éticas comprensivas y cosmovisiones sin tener que apelar a argumentos de fe o de autoridad, y así poder traducirlas en argumentos entendibles y razonables – aunque tal vez no aceptados- por toda la sociedad.<sup>408</sup>

Pues bien, si seguimos afirmando la neutralidad en los términos aquí expuestos, si resulta que, como Habermas señala, “ningún principio presuntamente neutral puede en verdad ser nunca neutral”,<sup>409</sup> y si resulta asimismo que una concepción liberal de los derechos de las minorías (que es en el fondo la propuesta del respeto igualitario a todas las voces de la sociedad) no puede hacer suyas todas las reivindicaciones de todos los grupos de la sociedad tal y como lo afirmaba Ollero, Habermas, Rawls y Berlín, entonces el *laicismo* deja de ser un proyecto “todo o nada” como Pereda conceptualizaba el debate respecto a los modelos de espacios públicos “vacíos o llenos”, para convertirse en una especie de ideal

---

sostener un proyecto de Estado con tales supuestos no resulta de entrada discriminatorio de un grupo de la sociedad.

<sup>407</sup> Ídem. pp. 54-55.

<sup>408</sup> En cuanto a esta discusión, Viola aporta la siguiente argumentación: “En general, cuanto más una doctrina religiosa desarrolle las razones de su mensaje, más será capaz de dialogar con los no creyentes y, por ello, más será capaz de dialogar con los no creyentes y, por ello, de participar en la deliberación pública. Sin embargo, esto deberá decirlo la práctica misma del debate político y no un decreto estatal. Entonces se puede marcar un camino que las mismas religiones deben recorrer para participar de derecho en la edificación de la comunidad política. Participar en un diálogo requiere necesariamente cierta confianza en la razón y sensibilidad hacia las razones de los demás. Una sociedad multicultural lo exige aún más. En el régimen del pluralismo, las decisiones comunes deben basarse lo más posible en la fuerza de los argumentos y no solamente en la del poder”... Francesco Viola, “Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones”... *op. cit.* p. 105.

<sup>409</sup> Jürgen Habermas, *Facticidad y validez...* *op. cit.* p. 387.

regulativo del que nos hallaremos más o menos cerca, pero que en ningún caso podremos alcanzar por completo. Planteado así el ideal del Estado laico, cabe señalar que aquellos sistemas democráticos que diseñen de forma más amplia el terreno de lo discursivamente posible, que sean capaces de integrar o de no marginar un mayor número y variedad de doctrinas éticas o religiosas, serán también los más cercanos al modelo de Estado laico.

Pareciera así claro que el pluralismo en creencias últimas sean religiosas o inmanentistas resulta inevitable, como Taylor planteaba, al momento de plantearnos la “solución” del problema religioso y de la configuración de un Estado laico. Por lo que esta tesis vuelve a afirmar el hecho de que sólo privilegiando la posibilidad de que todos puedan argumentar en el ámbito público y proponer desde sus respectivas convicciones dando argumentos racionales, razonables –es decir, que todos puedan entender, más allá de comulgar con ellos-, es lo que nutre constantemente a una sociedad democrática, en detrimento de la custodia, y eventual imposición de verdades reveladas o convicciones metafísicas por parte del Estado o de cualquier institución que apele a argumentos de autoridad. Esto Alfonso Ruíz Miguel lo tiene claro, pues señala lo siguiente:

*“Aunque las instituciones democráticas constituyen el sistema político moralmente más aceptable, las decisiones en él adoptadas no pretenden ni pueden pretender ser la última palabra en materia moral, sino que son siempre revisables a la luz de nuevas discusiones y mayorías. (...) Y por ser neutral el Estado neutral, las leyes del Estado, en tanto que democrático, no podrán más que ajustarse a los criterios de discusión y decisión aún siempre dentro del marco que garantiza las propias libertades y derechos básicos que caracterizan a un sistema político democrático”.*<sup>410</sup>

Así pues va quedando claro que el inevitable pluralismo en el que las sociedades contemporáneas se encuentran y que muy probablemente sea permanente, y

---

<sup>410</sup> Alfonso Ruíz Miguel, “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente... op. cit.* pp. 181-182.

dada la necesidad por lo tanto del Estado a reconocerlas bajo el amparo de un Estado laico ponen como exigencia que, si triunfan y se sobreponen los intentos de imponer una u otra posición en esta materia por otras vías que no sean la argumentación bajo los términos que aquí se han señalado, significará una clara negación de la libertad religiosa a la que todos los seres humanos tienen derecho.<sup>411</sup> Afirmar esto, como se ha mencionado, es un debate que siempre redefinirá sus límites y sus acciones, siempre irá de la mano del caminar de las mismas sociedades. De nuevo Ruíz Miguel lo afirma categóricamente:

*“La afirmación de esa libertad [la religiosa] es, me parece, el único significado de la laicidad del Estado que deja imparcialmente abierto un debate civilizado entre laicos y no laicos, laicistas y religiosos, cualesquiera que sean sus creencias”.*<sup>412</sup>

En este sentido vale la pena rescatar la crítica que refiere Prieto Sanchís al principio de la “neutralidad” de un Estado laico en cuanto a la cooperación con las entidades de la sociedad. Y es que si bien es cierto que el Estado se muestra neutral ante las diferentes doctrinas comprensivas, sean religiosas o filosóficas –se ha expuesto previamente por qué es lo más conveniente–, sin embargo deja de ser neutral con unas entidades con las que manifiesta y realiza su propósito de cooperar pues considera que son un bien para la sociedad y para el desarrollo de la democracia, por ejemplo con los partidos políticos, sindicatos y otras muchas organizaciones sociales. Lo importante de este señalamiento radica a mi juicio en que aquí se encuentra uno de los interrogantes fundamentales del modelo de

---

<sup>411</sup> Sin embargo existen otras posturas, vinculadas con propuestas laicistas, que consideran como una necesidad intrínseca de la democracia el excluir a la religión del espacio público por considerarla de antemano un “factor identitario y excluyente” con el fin de lograr una verdadera convivencia plural. No obstante, este tipo de posturas, criticadas con anterioridad por Andrés Ollero, no parece considerar que las pretensiones totalitarias también pueden venir de las ideologías y filosofías inmanentistas o no religiosas: “Descantear el factor identitario y excluyente, ligado a la pertenencia religiosa, parece ser la única ruta posible en sociedades multiétnicas, para permitir el reconocimiento recíproco de afinidades y no de diferencias, de opciones axiológicas y éticas comunes, para crear la unidad en la diversidad que debería ser el objetivo último de la integración democrática. Para hacer todo esto, el Estado laico no puede, en particular en ámbito religioso, permitir que las instancias que tienden a la exclusión mutua ocupen los espacios de la confrontación pública y de las instituciones”. En Francesco Rimoli, “Estado laico e integración en la perspectiva constitucional”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente... op. cit.* p. 240.

<sup>412</sup> Ídem. p. 192.

Estado laico “modelado” por la libertad religiosa y, por lo tanto, del modelo de la *laicidad* del Estado:

*“Cooperar con las confesiones, como hacerlo con los partidos, sindicatos u organizaciones culturales, puede justificarse como un encomiable designio político de facilitar o promover el ejercicio de las libertades que justamente se orientan a dar vida a tales organizaciones”.*<sup>413</sup>

En este punto incluso es interesante constatar cómo, al menos en el ámbito de la discusión en México, incluso quienes consideran que el ámbito “primordial” de las creencias religiosas es el privado, como Rodolfo Vázquez, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público. De nuevo, incluso para quien la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o de convicciones metafísicas se localizan en el ámbito privado,<sup>414</sup> el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos (de la libertad religiosa) debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil y no traspasar a la utilización del Estado.

Lo que se argumenta pues, es que si las personas con convicciones religiosas son ciudadanos, y por lo tanto partícipes en la deliberación pública, y por sus convicciones religiosas “tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas”, entonces deben someterse los contenidos de las creencias –al igual que cualquier propuesta filosófica o ideológica que pretenda ser coercitiva- a un escrutinio, que se sometan constantemente a pruebas de validez y control para

---

<sup>413</sup> Luis Prieto Sanchís, “Religión y política. A propósito del Estado laico.”... *op. cit.* p. 135.

<sup>414</sup> De acuerdo con esta afirmación, Vázquez puntualiza que lo consecuente sería que, “las faltas a la moral de inspiración religiosa no tienen trascendencia política y más bien el Estado debe definir los delitos mediante criterios universalizables; se debe privilegiar el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos, a través del voto y del principio de mayoría, frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas o comunidades fundamentalistas.”; en Rodolfo Vázquez, “Laicidad, religión y deliberación pública”, en Rodolfo Vázquez, Ruíz Miguel, Alfonso y Vilajosana Rubio, Josep María (coord.), *Democracia, religión y Constitución...* *op. cit.* pp. 22-23; al revisar esta argumentación resultan interesantes los señalamientos que Andrés Ollero explica en las páginas previas respecto a la posibilidad de las religiones a deliberar racionalmente sin eludir su pretensión de verdad, que al final, todos, sean religiosos o no, tienen. Además del hecho de que exista un magisterio confesional en una democracia no supone peligro alguno para ella.

determinar su grado de fundamento. El debate que se ha dado hasta este punto de la tesis va en esta dirección. No es la intención adentrarse en la validez y racionalidad de los argumentos y contenidos en la fe religiosa y si son compatibles con la democracia. Si no en un paso previo, en dejar claro que por respeto a los derechos humanos y a los principios de la democracia, se les debe permitir a tales argumentos religiosos la posibilidad de ser sometidos al escrutinio y a la crítica, y no desecharlos de antemano bajo ningún motivo. La premisa que subyace en el debate pues, en palabras de Rodolfo Vázquez -que sintetizan lo anteriormente argumentado-, es la que prescribe que “es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables, sin violar el principio de simetría entre los participantes”.<sup>415</sup>

Tomarse en serio a la religión –por usar una expresión de Habermas antes señalada- es justamente esto, es darle la posibilidad de que ofrezcan razones accesibles a los demás, y por lo tanto concederles el derecho a ejercer influencia política mediante la deliberación pública. No negarles, como no se le debería negar en una democracia a ninguna ideología o filosofía en particular, de principio la posible verdad que contienen tales afirmaciones. Cristina Lafont señala, en la línea de Habermas lo anterior en los siguientes términos:

*“Tomarse en serio las razones religiosas exige evaluarlas seriamente en función de sus méritos, es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son. (...) Los ciudadanos seculares puede que no estén cognitivamente abiertos a la posible verdad de las creencias religiosas. Pero aun así, les deben a sus conciudadanos religiosos el esfuerzo cognitivo de mostrar por qué piensan que las medidas coercitivas que ellos proponen son incorrectas. (...) Los ciudadanos religiosos no pueden justificar las medidas coercitivas que proponen con razones exclusivamente religiosas simplemente porque viven en sociedades con*

---

<sup>415</sup> Rodolfo Vázquez, “Laicidad, religión y deliberación pública”, en Rodolfo Vázquez, Ruíz Miguel, Alfonso y Vilajosana Rubio, Josep María (coord.), *Democracia, religión y Constitución... op. cit.* p. 39.

*ciudadanos seculares. Si quieren cumplir sus obligaciones democráticas no pueden permanecer monolingües en su actividad política deliberativa”.*<sup>416</sup>

El tema de la laicidad pues da pie a repensar y a construir una sociedad capaz de dialogar sobre las problemáticas más acuciantes de nuestra sociedad, tal como la búsqueda por la construcción de una democracia y un Estado de derecho. Dialogar pues sin fundamentalismos tanto de creyentes como de no creyentes. Por ello surge la pregunta de, si al haberse extinguido los regímenes totalitarios que buscaban imponer el ateísmo de manera sistemática y los Estados confesionales inquisitorios en Occidente, ¿debe ahora el orden social propiciar una respuesta que garantice a toda persona, en su dimensión existencial, una creencia o increencia que responda a razones profundas y personales? ¿Cómo construir un régimen de libertades que, más que imponer, acompañe a cada persona en la construcción de su opción fundamental de vida más íntima?

En este sentido pareciera ser una exigencia intrínseca fundamental para comenzar a construir este puente y para superar los “maximalismos” con los que se ha planteado el problema religioso en México, que el propio Estado constitucional y las instituciones de una democracia liberal deban estar vivamente interesados en tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos.

Finalmente, vale la pena hacernos algunas preguntas sobre las implicaciones del complejo proceso histórico presentado en esta tesis de forma apresurada: ¿cuál debería ser hoy la relación jerarquía eclesial-gobierno frente al horizonte cultural globalizado al que México se acerca cada día más, y dentro de un México secular y plural? Más allá de nuestras fronteras y nuestros límites ideológicos, el debate en torno al Estado laico desde hace años transita –parece que sin vuelta atrás- por un cauce distinto que no se restringe al ámbito de las relaciones Iglesia-Estado, sino que se proyecta más allá: a espacios más amplios y de mayor altura –tales

---

<sup>416</sup> Cristina Lafont, “Democracia y deliberación pública”, en Rodolfo Arango (ed.), *Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales*. Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes. Bogotá. 2007. Pp. 139-141.

como los planteados en este capítulo-, en donde se teje la discusión moderna en torno a la libertad religiosa.

En todas estas nuevas coordenadas parecen coincidir –con sus diferencias, como se ha visto- los pensadores más disímolos: hablar de *libertad religiosa* supone hoy hacer referencia a un derecho humano, pero a su vez a un principio de organización de la sociedad y de configuración política. Aquí se encuentra una de las claves para superar aquellos maximalismos que han mantenido el debate en México muy al margen de la propuesta aquí retomada, y que han sometido tan importante discusión en formas de “terquedad” para forzar que México, desde posturas fundamentalistas de uno y otro signo, adopte identidades históricas ya superadas –ser “laico”, progresista o liberal o ser católico y conservador, tal y como el debate estaba planteado en el siglo XIX-. Bien señala María Luisa Aspe Armella, que la consideración anterior contiene una definición moderna del Estado laico que resulta clave para superar la discordia histórica, pues

*“ya no se trata de un Estado laico hostil o indiferente, sino de uno que contemple y garantice el derecho de las religiones como expresiones culturales de su pueblo. Una nueva y abierta concepción de libertad religiosa que sea al mismo tiempo garantía para los creyentes y los no creyentes”.*<sup>417</sup>

Durante los últimos años en nuestro país se han fortalecido los espacios de libertad de creencias y de manifestación de ideas. Esto es un hecho. Sin embargo, aún merodean ciertos fantasmas de intolerancia de todo signo. Algunos –afortunadamente pocos- quieren intervenir en los espacios públicos de manera integrista, promoviendo sanciones a quienes no piensan como ellos. Mientras que otros, que no son pocos, demandan poner un serio “dique” a las pretensiones de las Iglesias y demás confesiones religiosas por participar activamente en los espacios de deliberación públicos y así en la construcción del bien común. Al final, ambas posiciones resultan incapaces de articular un espacio público democrático

---

<sup>417</sup> María Luisa Aspe Armella, “Identidad y secularismo”, en *Revista Conspiratio... op. cit.* p. 31.

donde todos tengan el derecho de intervenir en los diálogos públicos orientados a construir acuerdos normativos mayoritarios o, en el mejor de los casos, consensos. Ambas posiciones son pues –además de fruto de los maximalismos con los que se plantea el problema en México-, indudablemente, fundamentalistas en términos culturales. Y es que el desarrollo de una democracia –está de más volverlo a señalar- no sólo es contrario al fundamentalismo religioso, sino también al laicismo antirreligioso en el que de manera intolerante se le exige a los creyentes privatizar sus convicciones y excluir su presentación pública.

Por lo anterior, y a manera de conclusión, es fundamental señalar la diferencia que hay entre tolerar al otro, a la diferencia, y entre la búsqueda común entre todos los actores de la sociedad de un marco de cooperación democrático, que garantice a todos el pleno ejercicio de sus libertades y el desarrollo irrestricto de sus estilos de vida con sus respectivas particularidades.

En este sentido el debate entre Habermas y Ratzinger acerca de los fundamentos prepolíticos de un Estado democrático resulta imprescindible para entender que, si buscamos como sociedad la mera tolerancia, bastarán seguramente algunas leyes que nos penalicen diversos actos que resulten violatorios hacia el otro. La ley simplemente puede a un cierto impedir un acto, mas no crear por sí solo una cultura de respeto y valorización hacia la otredad, es decir, hacia el religioso o el agnóstico que desde su cosmovisión quieran participar en la construcción del bien común. Es decir, que el acto de valorización positiva o del “beneficio de la duda” que llamaba Habermas, no se implementa “de dedazo” o “por mandato constitucional”, como se hizo referencia a Reyes Heróles respecto a la tolerancia religiosa del siglo XIX mexicano, pues un Estado laico sustentado en estos principios no estará asegurado o blindado contra algún mandatario que no resulte muy benéfico con el fenómeno religioso y sus expresiones sociales.

Aunque el debate sobre la tolerancia invita a una profunda reflexión de la que en esta tesis no hay cabida, resulta importante señalar que si pretendemos consolidar

en México un régimen democrático y una verdadera convivencia pública entre actores de diferentes signos, hace falta lo que Taylor señala como *reconocimiento*, una exigencia y una virtud que en las sociedades multiculturales aparece en primer plano, en gran medida por la existencia de grupos minoritarios en el ámbito público, que como se ha visto en este capítulo, es una de las grandes exigencias por las que es necesario y conveniente vivir bajo un Estado laico. El *reconocimiento* en una sociedad democrática resulta fundamental para Taylor:

*“La democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de status para las culturas”.*<sup>418</sup>

Ninguno de nosotros quisiera estar a merced de una autoridad, sea del signo que sea, laica, clerical o gubernamental que nos diga cómo debemos de llevar a cabo nuestra propia vida, pues esto violaría totalmente la dignidad humana por medio de cualquier tipo de coacción, que si bien recordamos, ésta es de una de las cosas que la libertad religiosa como derecho humano nos defiende, de cualquier tipo de coacción externa que no sea mi conciencia. Por eso es importante señalar la conveniencia que tiene para esto el vivir bajo un régimen democrático basado en las libertades y el respeto a los derechos humanos, en donde la tarea de lo que Taylor llama como “descubrir mi propia identidad” sea una labor propia y donde haya condiciones para tal:

*“De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que, yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás”.*<sup>419</sup>

---

<sup>418</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica. México. 2009. P. 166.

<sup>419</sup> Ídem. p. 173.

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una u otra forma. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario, pues esto es piedra angular de todo discurso democrático actual. El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega. La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir. La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Su fundamento lo constituye la idea de lo que en los seres humanos merece respeto, por mucho que tratemos de apartarnos de este trasfondo "metafísico".<sup>420</sup>

Por eso son necesarias energías que creen relaciones auténticas de solidaridad entre mi "yo" y los otros que me rodean, esas que Habermas llama como "fundamentos prepolíticos", por lo cual, no podemos no voltear a ver a las religiones, que de una u otra forma y para enormes sectores de la humanidad las comunidades religiosas y las tradiciones religiosas han constituido un tipo de sostén para mantener relaciones que no sean simplemente de "tolerancia", sino más encaminadas al concepto de Taylor. Por lo tanto, no es posible mantener ningún respeto profundo o generalizado por los derechos humanos sin el papel formativo de la búsqueda religiosa y la práctica religiosa vivida de manera comunitaria, pues éstas han sido capaces –y siguen siendo- de generar una experiencia de nuestra propia dignidad humana individual y del compromiso social por el bienestar de otros y el vínculo entre ambos. Como mencionaba Habermas, un Estado democrático no puede no aprovechar estas fuentes morales que lo ayudan a legitimarse.

Por lo anterior no es fortuito que, como señala Paolo Carozza, de todos los derechos humanos reconocidos en la legislación internacional, "el derecho a la libertad religiosa sea uno de los que vinculan más explícitamente la dimensión comunitaria con la individual de la condición de la persona humana de la

---

<sup>420</sup> Ídem. pp. 179-180.

dignidad”.<sup>421</sup> Por esto a un Estado laico le conviene reconocer y respetar las expresiones religiosas y sus comunidades, pues pueden ser una ayuda para que el *reconocimiento* sea un hecho y se pueda vivir y convivir con respeto en medio de una sociedad multicultural y plural.

Al dar luz a la solidaridad en detrimento de la tolerancia, y por vincular la dignidad individual con la comunidad, la religión posee la capacidad de cultivar de otra forma los derechos humanos, así como muchas otras posibles ideologías y éticas comprensivas. Por este simple hecho un Estado laico debería de reconocer y respetar el fenómeno religioso, porque puede ser un bien para el sostenimiento de una convivencia y cooperación democrática en un mundo multicultural. Asimismo, “es la simiente de la crece la sociedad civil”.<sup>422</sup> Sin las asociaciones y las iniciativas sociales existentes entre el individuo y el Estado no habría una protección eficiente para los derechos humanos. Es una realidad que se ha aprendido esto de manera trágica por diversas formas de autoritarismo en todo el mundo, pero no se trata de hacer especulaciones abstractas acerca del papel de la religión para establecer la base existencial, moral y social para los derechos humanos. Para esta tesis vale señalar que el registro histórico de los derechos humanos confirma y complementa este papel, incluyendo particularmente la historia de la tradición de derechos humanos de Latinoamérica desde sus orígenes hasta la actualidad.

---

<sup>421</sup> Paolo G. Carozza, “Religión, libertad religiosa y derechos humanos: ¿integración, colaboración o conflicto?”, en Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico... op. cit.* p. 191.

<sup>422</sup> Ídem.

## **Conclusión.**

Como se pudo observar, la tesis abrió algunos frentes de discusión, todos en cierta medida fruto de los diversos planteamientos desde los cuales se pueden abordar los fenómenos que se han analizado. Se tratará a manera conclusiva de sintetizar los diversos planos de debate que a lo largo de todas las páginas se han discutido, y por otro lado dejar abiertos nuevos planteamientos.

En este sentido, habiendo revisado la parte pertinente al conflicto religioso en la historia de nuestro país, quien lea la tesis se podrá percatar de que, en primer lugar, tal conflicto surgió a la par del nacimiento de México como nación independiente y moderna. La influencia de tesis liberales en la Constitución gaditana en el ideario y en los ideales de lo que México *debe de ser* se vio rápidamente reflejada por los hombres de la independencia y de los posteriores ilustres que durante todo el siglo XIX lucharon por concretar en México un proyecto de corte liberal. Era el sinónimo de la modernidad, de lo que México necesitaba. Y como todo sinónimo, hay un antónimo. En México, este antónimo no fue meramente de discurso, sino que era un cuerpo social, eran unas leyes y era una cosmovisión que encarnaban lo que México *fue* y que *ya no debería de ser*. Era lo contrario a la modernidad. Era la Iglesia Católica.

Como se estudió en la tesis pues, la lucha de estos hombres nunca fue el de desterrar de México a tal institución, ni mucho menos acabar con la cosmovisión, el ideario y las prácticas de ella emanadas y que estaban profundamente arraigadas en la consciencia colectiva y en las prácticas cotidianas. El ritmo de vida de la mayoría de la población estaba acorde a las pautas religiosas católicas, por lo que el primer gran intento de aquellos hombres estuvo en cambio dirigido a coartar la influencia política y sobretodo económica de la institución que encarnaba, dirigía y se dedicaba a perpetuar tal estado de cosas, la Iglesia Católica.

En aquel momento la bandera de libertad que un grupo de ilustres portaba no fue vista con ojos buenos por la Iglesia Católica, la cual se negaba rotundamente a perder sus espacios. Pero la modernidad tenía que darse paso por nuestro país. Así que, sin ánimos de sintetizar cabalmente todos los hechos históricos que en la tesis se abordaron, resulta imprescindible resaltar que el gran acuerdo que hubo en el siglo XIX fue el que yo llamaría como la “tolerancia”. Fue la gran novedad que se introdujo en nuestro país después de tres siglos de intolerancia e intransigencia, es decir, un estado de cosas en el que el Estado permitiría a las personas practicar el culto y sus expresiones siempre y cuando no se violen otros derechos, sobre todo en lo relativo a las libertades.

Con la tolerancia además se dio la natural consecuencia política y jurídica que se plantea al querer consagrar este régimen, -la tolerancia-, es decir, con lo anterior se da en México la separación de los asuntos políticos y económicos de los eclesiales. Se da la separación entre la Iglesia y el Estado, se erige el Estado llamado “laico”, pues ya no es más portador de la cosmovisión religiosa que naturalmente porta la Iglesia Católica, sino que en cambio, el rumbo del Estado da un giro que la coyuntura política le exigía, el de velar por y construir un entramado jurídico, ideológico y práctico que diera sustento al México moderno.

De lo anterior se puede ya concluir que el primer Estado con el adjetivo de laico no fue neutral. Si bien es cierto que a lo largo del siglo XIX tal Estado no fue ni anticlerical, anticatólico, defensor del ateísmo o una ideología inmanentista, tampoco fue neutral ni en sus propósitos, ni en su accionar normativo, ni tampoco obviamente en cuanto a idearios, pues el Estado representaba ciertos valores, y buscaba construir con ellos un discurso cívico –muchas veces haciéndose de la religión-. Indirectamente el existir de este Estado significaba abiertamente un conflicto para la Iglesia Católica. Es decir, que el Estado laico en este primer momento no era sostenido por el hecho de pacificar guerras religiosas, como sucedió en otras latitudes del mundo, sino que era el gran logro del liberalismo, que buscó instaurar un *status quo* de igualdad, legalidad y soberanía. Hasta este

punto, por lo tanto, el conflicto abierto fue con la institución, con la Iglesia y gran parte de sus jerarcas, mas no con el dogma, con la idea y la convicción. Este paso, que tendría consecuencias más profundas en las prácticas cotidianas se planteó décadas después, en los inicios del siglo XX, en donde nuevas tesis comenzaron a ponerse sobre la mesa.

El segundo *lapsus* en la discusión sin duda se podría marcar con la irrupción de nuevas tesis a inicios del siglo XX. El anarquismo y el positivismo dieron la pauta para que el problema religioso se ocupara de discutir “la siguiente fase” del problema, a ir más al fondo, es decir, a discutir sobre el papel y el lugar que la religión debería de ocupar en la nueva sociedad que se estaba planteando y que servirían de germen de la Revolución Mexicana. Aquí hay un punto importante, un cambio de rumbo en las discusiones, pues en el siglo pasado, quienes sostenían la necesaria separación de asuntos entre la Iglesia y el Estado eran católicos, hombres convencidos del papel moral y de unidad que la fe católica tenía y tendría el México del que ellos estaban convencidos. Los nuevos precursores en cambio dejaron eso atrás. El primer apartado del segundo capítulo de la tesis da cuenta de que, desde una mezcla de filosofías inmanentistas como el materialismo histórico, el socialismo y el positivismo científicista empieza a regatearse fuertemente lo que hasta ese día no había sido digno de discusión: la religión misma.

Con esto se plantea la religión como una ideología que había que desterrar del pueblo mexicano, signo del atraso económico, político y cultural que hasta esos días imperaba en la gran mayoría de la población. Así, la gran portadora de tal ideario, la Iglesia Católica, se vuelve para esas ideologías directamente el enemigo pues desde varios frentes frenaba el desarrollo, por un lado, económico, pues la tierra en gran parte le pertenecía, y estaba en manos muertas. Por otro lado en las escuelas que tenía, dirigidas casi siempre por órdenes religiosas, se privilegiaba el estudio de la religión en detrimento de las ciencias, con lo que el progreso y la técnica nunca llegaría a México. En el plano político, a la luz de los

magonistas, investidos en un fuerte espíritu nacionalista, la Iglesia Católica además representaba un poder superior y ajeno al Estado, pues era una institución dirigida por un monarca que vivía en tierra ajena y al que le obedecían individuos que vivían bajo la ley del país en el que nacían. Con esto se consolida la idea de que la Iglesia impedía la total soberanía, pues obligaba a los religiosos mexicanos a acatar primero las órdenes de Roma que las de la patria. Tan fuerte fue el ánimo de discusión sobre este punto que hasta 1992 se reconoció de nuevo jurídicamente a las iglesias, se volvieron a reconocer algunos derechos políticos y ciudadanos de los religiosos, llamados “ministros de culto”, y se reanudaron las relaciones diplomáticas con el Vaticano.

Desde este momento hasta nuestros días se han superado algunos planteamientos, como por ejemplo el de la supremacía del Estado sobre todo el orden social y el espacio público. De hecho, podríamos enmarcar los últimos hechos antes mencionados dentro de una serie de lentas pero constantes luchas por varios frentes por pluralizar el espacio público y político en México, después de casi un siglo de predominancia de un régimen y de la ideología que el mandatario en turno asignara. Una de tantas expresiones de esto fue la forma en la que se llevaron las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado durante gran parte del siglo XX, que responde a esta dinámica. Fueron momentos en donde las jerarquías de ambas instituciones acordaban *de facto* los alcances públicos que podrían tener las expresiones religiosas y la intromisión y uso del discurso religioso en el plano político, finalmente en lo que a la expresión de propuestas para el bien común y la solución de las grandes problemáticas sociales nacionales se refiere.

De esta forma se llegó a los umbrales del siglo XXI. Es justo a este punto en donde entran las discusiones de esta tesis. La primera pregunta que sale a relucir sería la siguiente: ¿qué consecuencias en lo político y en lo social tiene este régimen de relaciones entre las dos entidades?

Si el México al que hemos decidido avanzar como sociedad es hacia uno democrático y plural se vuelve entonces necesario replantear el *tono* con el que siempre se han revisado las relaciones entre la religión y la política en nuestro país. Parece necesario pues superar el “traumatismo por la religión”, por usar la expresión de Charles Taylor y empezar a plantearnos el problema teniendo como punto de referencia la democracia, el respeto y tutela de los derechos humanos y el pluralismo.

El tener como punto de referencia estos indicadores en detrimento del papel de la jerarquía eclesiástica, el poder del clero, las riquezas de la iglesia, el uso político y oportunista de la religión nos obliga a ir en otra dirección: ¿se respeta la libertad religiosa en México? ¿Está debidamente tutelada dentro de nuestro marco jurídico? ¿Es suficiente lo que estipula el artículo 24 constitucional?

La historia de nuestro país nos ha dejado claro que al momento de leer nuestra historia desde los antagonismos, tarde que temprano se termina por estipular una serie de discriminaciones y prohibiciones para uno u otro bando. Los debates del Congreso Constituyente de 1916 dan cuenta de esta lectura de nuestra historia y de las limitantes políticas, sociales y jurídicas que se vieron impuestas a un grupo de la sociedad por casi todo un siglo. Tal vez el reconocimiento de que en lo privado cada quien pueda vivir sus propias convicciones no cause mucho conflicto ni discusión, pues finalmente la libertad de consciencia no puede ser coartada por ningún poder. La cuestión en debate por lo tanto gira en torno al papel que juega el Estado frente a estas expresiones, frente a estas voces, estén o no emparentadas con ideas religiosas.

El primer cuestionamiento que brota de esta manera es el por qué el Estado debería de respetar y tutelar las expresiones religiosas, y más concretamente, permitir que éstas compitan en la deliberación pública con las demás cosmovisiones. Aquí entran en juego dos conceptos que parten de un hecho: la libertad religiosa y la democracia, la cual en la práctica pueden sostener y dar

cabida a los argumentos religiosos por el “beneficio de la duda” que se le da a las religiones, por usar una expresión de Jurgen Habermas. Es decir, que para poder encaminarnos a construir una sociedad democrática es necesaria una apertura pública hacia todas las voces, incluidas las religiosas, las cuales a su vez no pueden ser denegadas a participar en tal por ningún motivo, y deben de ser escuchadas por el mismo motivo que son escuchadas las otras voces no-religiosas de la sociedad, es decir, porque se considera que son competentes de aportar algún bien en la búsqueda del bien común. Partir en cambio del hecho de que, por cualquier motivo las voces religiosas no son capaces o no pueden o deben hacer esa tarea es sinónimo de discriminación. Lo mismo vale para las expresiones seculares o no emparentadas con expresiones religiosas.

En este sentido, sería a la sociedad misma a la que le toque juzgar y “poner a prueba” tal capacidad de las cosmovisiones religiosas, pero nunca al Estado, pues si éste lo hiciera de antemano, partiría ya discriminando, tratando de manera desigual y no equidistante a una de todas las voces de la sociedad que compiten por construir lo común y lo público. El Estado que parta así pondría en entredicho su vocación de laico, pues dejaría de ser estrictamente neutral y equidistante, dejando de ser ajeno en beneficio de una igualdad para convertirse en portador de una ideología. En muchos de los casos cuando esto sucede se terminan por concretar una serie de leyes que prohíben la “intromisión” de lo religioso en la vida política. Nuestra historia da cuenta de ello, y por los bemoles que éste tipo de regímenes, comúnmente llamados *laicistas*, instituyeron en esta democracia se vuelve necesario replantear el debate desde la pregunta sobre qué sería lo mejor para ésta, seguir con un régimen de relaciones Iglesia–Estado y Religión–Política que establece la existencia de ciudadanos con plenos derechos y obligaciones y otros que no, refiriéndome específicamente a los ministros de culto; que limita la libre asociación política y de formación de partidos políticos y demás estipulaciones restrictivas que se estudiaron en los capítulos segundo y tercero de la tesis.

Finalmente estas disposiciones son fruto de una concepción del Estado que pretende que éste sea superior a cualquier ente u organismo en la sociedad, y en donde además regula bajo sus propias directrices la vida política del país. Se termina dando cierta supremacía al Estado en detrimento de a la sociedad civil, y esto es contrario a la búsqueda por el cumplimiento de una sociedad democrática.

Respecto al específico tema sobre las relaciones entre las entidades y entre los fenómenos aquí estudiados, es decir, entre las iglesias y el Estado y la religión y la política, respectivamente, surge la propuesta de la *laicidad*, que va acorde al desarrollo de un modelo de sociedad basada en el respeto a los derechos humanos en el marco de convivencia de una sociedad civil. Es la única forma parece ser, en la cual todas las expresiones puedan ser valoradas como posibles portadoras de un bien para la solución de la mayoría de los dilemas que en nuestro país persisten como la violencia, la desigualdad social, la discriminación y la intolerancia, la corrupción y el abuso de poder, entre otros tantos.

Asimismo, tal propuesta coincide perfectamente con lo que el derecho humano a la libertad religiosa comprende, estudiada a detalle en el primer apartado del tercer capítulo, y entendida como uno de los sustentos de cualquier democracia.

Surgen con esto algunas preguntas aptas para un próximo trabajo de investigación, por ejemplo, ¿hasta dónde tienen que regularse jurídicamente las expresiones religiosas y cuáles de ellas? ¿Resulta válido en una sociedad democrática dejar que los ciudadanos practiquen sin limitante alguno todas las expresiones públicas que nazcan de su fe al igual que todos los símiles que surgen de las cosmovisiones e ideologías no religiosas? ¿Qué hacer con las expresiones públicas que epistémicamente no resultan compatibles con un proyecto democrático y de respeto a los derechos humanos, tales como algunas expresiones de fundamentalismo religioso o de terrorismos que reivindican nacionalismos?

Durante los últimos años en nuestro país se han fortalecido los espacios de libertad de creencias y de manifestación de ideas. Esto es un hecho. Sin embargo, aún merodean ciertos fantasmas de intolerancia de todo signo. Algunos – afortunadamente pocos- quieren intervenir en los espacios públicos de manera integrista, promoviendo sanciones a quienes no piensan como ellos. Mientras que otros, que no son pocos, demandan poner un serio “dique” a las pretensiones de las Iglesias y demás confesiones religiosas por participar activamente en los espacios de deliberación públicos y así en la construcción del bien común. Al final, ambas posiciones resultan incapaces de articular un espacio público democrático donde todos tengan el derecho de intervenir en los diálogos públicos orientados a construir acuerdos normativos mayoritarios o, en el mejor de los casos, consensos. Ambas posiciones son pues –además de fruto de los maximalismos con los que se plantea el problema en México-, indudablemente, fundamentalistas en términos culturales. Y es que el desarrollo de una democracia –está de más volverlo a señalar- no sólo es contrario al fundamentalismo religioso, sino también al laicismo antirreligioso en el que de manera intolerante se le exige a los creyentes privatizar sus convicciones y excluir su presentación pública.<sup>423</sup>

Por lo anterior, y a manera de conclusión, es fundamental señalar la diferencia que hay entre tolerar al otro, a la diferencia, y entre la búsqueda común entre todos los actores de la sociedad en un marco de cooperación democrático, que garantice a todos el pleno ejercicio de sus libertades y el desarrollo irrestricto de sus estilos de vida con sus respectivas particularidades.

---

<sup>423</sup> Fernando Pliego Carrasco, “La libertad de creencias y el teorema dinámico fundamental de una sociedad democrática”, en Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades... op. cit.* p. 33.

## BIBLIOGRAFÍA.

Adame Goddard, Jorge (coord.), *Relaciones del Estado con las Iglesias*. UNAM-Porrúa. México. 1992.

Aguilar, Tonatiuh y Enríquez Perea, Alberto (coord.), *Perspectivas sobre el cardenismo: ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 1996.

Arango, Rodolfo, (ed.), *Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales*. Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes. Bogotá. 2007.

Bartra, Armando, (ed.), *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*. Ediciones Era. México. 1977.

Berger, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairos. Barcelona. 1981.

Bravo Ugarte, José, *Historia de México*. t. III, "México I. Independencia, Caracterización Política e Integración Social", 3ª edición revisada, México, Jus, 1962.

Cámara de Diputados, *Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917*. Tomo II. Publicado bajo la dirección de Fernando Romero García; versión taquigráfica revisada por Joaquín Valadez. México. 1960.

Carpizo, Jorge, *La Constitución mexicana de 1917*. 10ª edición. Editorial Porrúa. México. 1997.

Castañeda Batres, Oscar, *Leyes de Reforma y etapas de la Reforma en México*. Ediciones Estampillas y Valores. México. 1960.

Connaughton, Brian, Illades, Carlos y Pérez Toledo, Sonia (coord.). *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*. El Colegio de Michoacán. México. 1998. 447 págs.

Congreso de la Unión, *Derechos del Pueblo Mexicano. México a través de sus Constituciones*. Cámara de Diputados. 8ª edición. 2012.

C. Cumberland, Charles, *La Revolución Mexicana. Los años constitucionalistas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

Cruz González, Gerardo (coord.), *Reforma al 24 constitucional. Cuatro enfoques*. Colección "Diálogo y Autocrítica", núm. 62. IMDOSOC. México. 2012.

D'Agostino, Francesco (ed.), *Ius divinum. Fundamentalismo religioso ed esperienza giurídica*. Giappichelli. Torino. 1998.

De Blas Zabaleta, Patricio (coord.), *Laicidad, educación y democracia*. Editorial Biblioteca Nueva. España. 2005.

Duch, Lluís, *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*. Caparrós Editores. España. 2002.

Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2011.

Estrada Correa, Francisco, *Música. La biografía de la izquierda que perdimos... y la que nos hace falta*. Centro de Estudios del Liberalismo Mexicano "Miguel Henríquez Guzmán", A.C. México. 2007.

F. Margadant, Guillermo, *La Iglesia ante el Derecho mexicano. Esbozo histórico-jurídico*. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. 1991.

Flores Mendoza, Rafael, *Apuntes de derecho eclesiástico mexicano*. Ediciones Miguel Ángel Porrúa. México. 2006.

Ferrer MacGregor, Eduardo y Zaldívar Lelo de Larrea, Arturo (coord.). *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho*. Tomo V. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México. 2008.

Galeana, Patricia (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. Siglo XXI. México. 2010.

Galeana, Patricia (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación. México, 1999.

García Ugarte, Marta Eugenia, *Liberalismo e Iglesia Católica en México: 1824-1855*. IMDOSOC. México. 1999.

Gatt Corona, Guillermo, *Ley y religión en México. Un enfoque histórico-jurídico*. ITESO. México. 1995.

Gobierno del Estado de Querétaro, *El pensamiento mexicano sobre la Constitución de 1917. Antología*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México. 1987.

González Ramírez, Manuel, *Planes políticos y otros documentos. Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

González Fernández, José Antonio; Ruiz Massieu, José Francisco; Soberanes Fernández, José Luis (coord.), *Derecho eclesiástico mexicano*. Coedición: Editorial Porrúa; IIJ-UNAM; Universidad Americana de Acapulco. México. 1993.

González Schmal, Raúl, *Derecho Eclesiástico Mexicano*. Editorial Porrúa. México. 1997.

Habermas, Jürgen, *Carta al papa: consideraciones sobre la fe*. Editorial Paidós. Barcelona. 2009.

\_\_\_\_\_, *Entre naturalismo y religión*. Ediciones Paidós. España. 2006.

\_\_\_\_\_, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Editorial Trotta. Madrid. 1998.

\_\_\_\_\_, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Editorial Trotta. España. 2001.

Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph; *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008.

Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. Siglo XXI. México. 1972.

Heller, Herman, *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico. México. 2004.

\_\_\_\_\_, *La religión, hilo de memoria*. Editorial Herder. España. 2005.

Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, *50 discursos doctrinales en el Congreso Constituyente de la Revolución Mexicana. 1916-1917*. Congreso del Estado de Querétaro. México. 1967.

Izquierdo, César y Soler, Carlos (eds.), *Cristianos y democracia*. Editorial Eunsa. España. 2005.

Jiménez Codinach, Guadalupe, *México: los proyectos de una nación, 1821-1888*. Fomento Cultural Banamex. México, 2001.

L. Martínez, Julio, *Religión en público. Debate con los liberales*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2012.

Luis Mora, José María, *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión. Su autor, un ciudadano de Zacatecas*, impresa de orden y a costa del H. Congreso de Zacatecas, Reimpreso en 1957. México.

Matute, Álvaro, *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM. México. 1993.

Maritain, Jacques, *Cristianismo y democracia*. Editorial La Pleyade. Buenos Aires. 1971.

Mardones, José María, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1998.

Mendoza Delgado, José Enrique, *Hacia una nueva laicidad. Una oportunidad para México*. IMDOSOC. México. 2010.

Mendieta, Eduardo; y Vanantwerpen, Jonathan (coord.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Editorial Trotta. Madrid. 2011.

Meyer, Jean, *La Cristiada. Tomo II. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926 – 1929*. Siglo XXI editores. México. 2007.

Moreno, Daniel, *El Congreso Constituyente de 1916-1917*. UNAM. México. 1968.

Moreno-Bonett, Margarita, *Los Derechos Humanos en perspectiva histórica. De los derechos individuales a los derechos sociales. 1857-1917*. UNAM. México. 2005.

Moreno-Bonett, Margarita y López Castillo Martha (coord.), *La Constitución de 1857. Historia y legado*. UNAM. México. 2008.

Moreno-Bonett, Margarita y Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*. Tomo I. UNAM. México. 2012.

---

\_\_\_\_\_, *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*. Tomo II. UNAM. México. 2012.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México*. Editorial Porrúa. México. Varias ediciones.

Ollero Tassara, Andrés, *Laicidad y laicismo*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. México. 2010.

Palavicini, Felix, *Historia de la Constitución de 1917. Tomo I*. Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal. México. 1992.

Prades, Javier y Oriol, Manuel (coord.), *Los retos del multiculturalismo*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2009.

Quiros, Josefina, *Vicisitudes de la Iglesia en México*. Editorial Jus. México. 1960.

Rabotnikof, Nora, *El espacio público y la democracia moderna*. Colección "Temas de la Democracia". Instituto Federal Electoral. México. 1997.

\_\_\_\_\_, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. México. 2005.

Rawls, John, *El derecho de gentes; y una revisión de la idea de razón pública*. Ediciones Paidós. España. 2001.

\_\_\_\_\_, *Liberalismo Político*. 6ª edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2011.

Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*. Tomo III. UNAM. México. 1958.

Roman, Richard, *Ideología y clase en la Revolución Mexicana. La Convención y el Congreso Constituyente*. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas #311. México. 1976.

Romero de Solís, José Miguel, *El Aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. IMDOSOC. México. 2006.

Ruiz de Santiago, Jaime (coord.) *Libertad Religiosa. Derecho humano fundamental*. IMDOSOC. México. 1999.

Ruíz Miguel, Alfonso y Navarro-Valls, Rafael, *Laicismo y Constitución*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo. Madrid. 2009.

Saldaña Serrano, Javier, *Poder estatal y libertad religiosa*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México. 2009.

Saldaña Serrano, Javier (coord.), *El reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Serie Estudios Jurídicos. Núm, 82. UNAM. México. 2005.

Savarino, Franco y Mutolo, Andrea (coord.), *El Anticlericalismo en México*. Miguel Ángel Porrúa. México. 2008.

Secretaría de Gobernación, *El Estado mexicano frente a las asociaciones religiosas: Antología de balances y perspectivas*. Secretaría de Gobernación. México. 2012.

Soberanes Fernández, José Luís, *El derecho de libertad religiosa en México (Un ensayo)*. Editorial Porrúa – Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México. 2001.

Scola, Angelo, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2007.

Traslosheros, Jorge (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades*. Editorial Porrúa, México. 2012.

Trejo, Evelia (ed.), *Cultura liberal, México y España: 1860-1930*. Universidad de Cantabria – Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México. 2010.

Valadés, Diego y Carbonell, Miguel (coord.), *El proceso constituyente mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*. UNAM. México. 2007.

Vázquez, Rodolfo (coord.), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2003.

Vázquez, Rodolfo; Ruíz Miguel, Alfonso y Vilajosana Rubio, Josep María (coord.), *Democracia, religión y Constitución*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo. Madrid. 2010.

Vera Estañol, Jorge, *Al margen de la Constitución de 1917*. Wayside Editions. Los Angeles. 1920.

Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México. 1997.

Villegas Revueltas, Silvestre (coord.). *Las Leyes de Reforma a 150 años de su expedición*. UNAM. México. 2010.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1968.

## HEMEROGRAFÍA.

*Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Núm. 92. 1998. Mayo-Agosto. IIJ-UNAM. México.

*Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Núm. 112, Enero-Abril. IIJ-UNAM. México. 2005.

Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, *Valores en una sociedad plural*. Papeles de la Fundación. España. Núm. 51, 1999.

*Revista Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. Núm. X. 1998. UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

*Revista Ayer*. Núm. 27. 1997. Asociación de Historia Contemporánea. España.

*Revista Conspiratio*. Núm. 8. Año II, noviembre-diciembre 2010. Editorial Jus. México.

*Revista Cuadernos Políticos*. Núm. 5. Julio-Septiembre, 1975. UNAM – Ediciones Era. México.

*Revista Este País*. #200. México. Noviembre 2007.

*Revista Estudios. Filosofía, historia, letras*. ITAM. Núm. 84, primavera 2008. México.

*Revista Estudios Políticos. "Historia y Actualidad en las Relaciones Iglesia-Estado en México."* Nueva Época. Vol. 8. Núm. 4. México. Octubre-Diciembre, 1989.

*Revista Historia Mexicana*. Vol. XXXV. Julio-Septiembre, Núm. 1. 1985. El Colegio de México.

*Revista de Investigaciones Jurídicas*. Núm. 31, año 31. Escuela Libre de Derecho. México, 2007.

Revista *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. Núm. 24. Abril, 2006. ITAM. México.

Revista *Jurídica. Anuario de derecho de la Universidad Iberoamericana*. Núm. 33. Universidad Iberoamericana. México. 2003.

Revista *La Cuestión Social*. Núm. 4. Octubre-Diciembre, 2002. IMDOSOC. México.

Revista *Línea. Teoría y práctica de la Revolución Mexicana*. Núm. 39: "Algunas proyecciones de la Revolución Francesa en México". México. Abril-Junio 1989.

Revista *Mexicana de Derecho Canónico*. Universidad Pontificia de México. Núm. 1, Vol. 17. México. 2011.

Revista *Mexican Studies*. Volume 7, Number 1. Winter 1991. University of California.

Revista *Persona y Derecho*. Núm. 64. Enero-Junio. 2011. Universidad de Navarra. España.

Revista *Persona y Derecho*. Núm. 53. 2005. Universidad de Navarra. España.

Revista *Signo de los tiempos*. Año XXVIII. Núm. 226. Julio 2012. IMDOSOC. México.

Revista *Signos históricos*, Núm. 7, enero-junio. 2002. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Revista *Sociológica*. Mayo-Agosto 2004. Año 19, Núm. 55. Universidad Autónoma Metropolitana.

Revista *Tempus*. Núm. 4. Marzo 1996. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.

Revista *Verbo*. Núm. 473-474. Marzo-abril, 2009. Fundación SPEIRO. España.

Ruiz Miguel, Alfonso (ed.), *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad*. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. España. Núm. 13. 2009.