

I. INTRODUCCIÓN

El 30 de noviembre de 2012, el presidente de la República, a través del *Diario Oficial de la Federación*, publicó un decreto del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, mediante el cual este declaraba reformado el artículo 40 de la Constitución.¹ El nuevo artículo, que entraría en vigor al día siguiente de su publicación,² establece lo siguiente: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”. La reforma, cuya elaboración había recorrido un largo camino, para al final ser publicada y puesta en vigor de manera simbólica y paradójica en el momento de la transición de poderes gubernamentales,³ consistía única, pero significativamente, en la introducción de una palabra: “laica”. Implicaba que, a partir de ese momento, los mexicanos asumían de manera formal en su carta magna constituirse en una “República laica”, además de y junto con sus otras definiciones.

Es importante aclarar que la introducción del principio de laicidad en la Constitución mexicana no instaura el Estado laico en México, sino que viene a consolidarlo, y establece formalmente un tipo de gobierno, ya existente, para la cosa pública. En realidad, la reforma al artículo 40 no viene más que a confirmar la existencia en el país de un tipo de Estado en construcción desde por lo menos mediados del siglo XIX. Hasta ese momento, el régimen vigente era el heredado de la Colonia, y se caracterizaba por una identidad entre el Estado (antes la Corona) y la Iglesia católica, cuyo culto era el único permitido tanto en el espacio público como en el privado.

El proceso de autonomía formal del Estado respecto a la religión se inicia solamente décadas después de la obtención de la independencia. Antes de ello, el Estado se asume como el protector de la Iglesia católica, única permitida en la nueva nación, sin tolerancia de ninguna otra. Nacimos, pues como un país intolerante, y es solo paulatinamente que se van dando los pasos para generar instituciones republicanas laicas para establecer libertades (de conciencia, de religión, de expresión), tolerancia e igualdad ciudadana.⁴ Aquí intentaremos trazar el recorrido de esa construcción, a lo largo de casi dos siglos.

Es necesario notar también que la reciente reforma constitucional en México no se refiere a un Estado, sino a una “República laica”. La definición republicana tiene varios componentes semánticos. Por un lado, se refiere a los valores liberales (libertad e igualdad) establecidos por la República, en contraste con los estamentales y de privilegios del régimen colonial. Por el otro, identifica una forma específica de gobierno (la democrática republicana), compara-

da con otras, como la monárquica o la despótica. Finalmente, también tiene que ver con una identidad territorial (la federación), compuesta por estados soberanos, pero unidos en una nación.⁵ No es por lo tanto un azar que se haya escogido el artículo 40 para introducir la laicidad: esta se define en el caso mexicano en el conjunto de valores republicanos, representativos, democráticos y federales.

Lo anterior significa también que la noción de Estado laico, en tanto que conjunto de instituciones de gobierno, régimen o sistema político, se desprende de la específica caracterización de la República (representativa, democrática, laica y federal),⁶ si bien dicha identificación no está establecida en la Constitución, sino en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, cuyo artículo 25 señala: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros”.⁷ Cabe aclarar que la referencia a los tratados internacionales y a la demás legislación aplicable fue introducida en agosto de 2010, como consecuencia de la reforma al artículo 1o. de la Constitución, la cual señala que “las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales”.⁸

Por otra parte, cabe aclarar que ni la Constitución ni las leyes se refieren específicamente al concepto de “laicidad”, cuya definición es todavía más abstracta, y por lo tanto más susceptible de ser interpretada de manera diversa. En otras palabras, en México existen formal y legalmente una República y un Esta-

do laicos, que son referencias más concretas para los jueces, legisladores y funcionarios públicos. Más allá de esto, existe una laicidad debatida y debatible, entendida de múltiples maneras por los diversos actores sociales, aunque hay ciertamente elementos de esta que comparte una enorme mayoría de la población. Podría suponerse, por lo tanto, parafraseando a Émile Poulat, que vivimos bajo un régimen de “laicidad”, que ha sustituido paulatinamente a otro de catolicidad.⁹ Sin embargo, admitiendo lo anterior, se hace necesario definir o tratar de describir lo que en el mundo o en México se entiende por laicidad. Para ello, hay por lo menos tres enfoques posibles: puede intentarse una aproximación idealista acerca de lo que la laicidad “debe” ser, a partir de un modelo supuestamente original o auténtico, o puede reconstruirse lo que esta laicidad ha sido en la práctica, caso por caso, pensando en una especie de excepcionalidad permanente, donde cada país tendría una vía propia a la laicidad. La tercera opción, que aquí tomaremos, hace referencia más bien a un conjunto de experiencias similares, interconectadas e incluso retroalimentadas en diversas partes del mundo. Esto permite identificar los comunes denominadores del fenómeno social y político llamado laicidad, al mismo tiempo que se recogen las especificidades de cada experiencia histórica nacional. Lo anterior es particularmente relevante para nuestro caso, pues es imposible hablar de la construcción de la República laica sin saber cuáles son los fenómenos sociales por identificar. Por el contrario, la tipificación de elementos específicos de nuestra vida sociopolítica hace posible trazar el camino que hasta ahora México ha recorrido.

Antes de pasar al cuerpo principal de la obra, me parece importante hacer dos aclaraciones. La primera es que este no es un texto sobre relaciones Estado-Iglesias, aunque es obvio que estas, y particularmente la católica, son parte del escenario de construcción de la República laica. No nos detendremos, por lo tanto, salvo cuando sea absolutamente necesario, en la compleja historia de relaciones de los diversos sectores eclesiales con la política. La segunda es que, por lo mismo, tampoco nos pararemos para explicar las múltiples y añejas resistencias a la construcción del Estado laico, prácticamente todas, desde sus orígenes, provenientes de la Iglesia católica. Que quede claro, sin embargo, que la jerarquía católica se opuso durante siglos al establecimiento del Estado moderno laico y democrático, y que si recientemente parece aceptarlo, es siempre bajo la condición de que esté moldeado por las preocupaciones y referencias doctrinales de su Iglesia. Eso, por lo demás, no ha sido exclusivo de la historia mexicana. Tanto en nuestro país como en otras partes del mundo, la laicidad tuvo que ser combativa para existir y para transformar el orden jurídico y político. Como bien señala Émile Poulat:

Para retomar una expresión alemana del siglo XIX, la laicidad ha sido en primer lugar un *Kulturkampf*, un combate por una cierta idea de la civilización y la ambición puesta a su servicio. Ella ha sido, antes que la palabra exista, un *espíritu* que difundir ante una *fuerza* que había que romper en vista de una *libertad* que era necesario instituir: un arma de triple gatillo. El espíritu era el de la Ilustración y la fuerza la de la Iglesia (católica y romana, por supuesto). La libertad era el primero de los tres términos del lema republicano, directamente inspirado por la Declara-

ción de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a los cuales la oposición católica les opondrá durante largo tiempo los derechos de Dios.¹⁰

“Vivimos —dice Poulat— en un régimen de derecho y de libertades que constituye ‘nuestra laicidad pública’, con sus garantías aseguradas a todos: una realidad autónoma, que ha tomado vuelo independientemente de *la idea laica*, sin la cual ella no sería y de *la religión católica*, que ha hecho todo para que no existiese”.¹¹ No insistiremos ni abundaremos aquí en la larga resistencia de la Iglesia católica al Estado laico. Pero en la historia de la construcción de la República laica en México no queremos por ello olvidar que lo logrado se pudo alcanzar no gracias, sino pese a la resistencia de una jerarquía que nunca la ha aceptado cabalmente.

II. LA IDEA DE LAICIDAD

1. *Laicidad y laicidades*

En los debates recientes sobre el tema, es común y hasta cierto punto comprensible que al sustantivo “laicidad” se le haga acompañar de algún adjetivo, sea este explicativo o calificativo. Así por ejemplo, hay quienes han hablado de la necesidad de una “laicidad abierta” frente a concepciones más cerradas o rígidas de esta. Otros han propuesto una “laicidad positiva” ante lo que sería, desde su perspectiva, una forma negativa de concebirla. Muchos defienden la idea de una laicidad republicana, frente a visiones más tradicionalistas de esta. La Santa Sede hace

no solo una distinción entre laicidad y laicismo, sino que promueve que la primera sea “sana”, en contraste con lo que sería una laicidad enferma o nociva. Hay quien habla, en Argentina, de una laicidad “subsidiaria”. Se habla en ocasiones de una laicidad “amenazada”, o incluso una laicidad “falsificada”.¹² En otras palabras, las maneras de adjetivarla pueden ser muchas, aunque quizá una comprensión más profunda de su contenido nos debería permitir entender que la laicidad no tendría por qué tener calificativos. Como señala Poulat:

Hoy hablamos mucho de “nueva laicidad”, olvidando demasiado que no ha cesado de renovarse por razones a veces contradictorias. Se habla también de “laicidad abierta”: ¿pero qué sería una laicidad encerrada sobre sí misma, si no la negación o la falsificación de lo que ella pretende ser, principio de organización pública de una coexistencia aceptable y aceptada por todos?... Los debates sobre la laicidad son generalmente asunto de perspectiva. La *laicidad* vista de derecha o vista de izquierda, vista por los laicos, los católicos, los protestantes y hoy los musulmanes (enumeración no exhaustiva) cada quien escoge la suya y la enfrenta a los otros.¹³

Es importante notar también que algunas de estas son sin embargo definiciones más normativas (sobre lo que debe ser) que descriptivas (sobre lo que en realidad es) y más ideológicas que académicas.¹⁴ Tienden por lo tanto a etiquetar un fenómeno más en contraposición a una postura política y de acuerdo con un determinado ideal de sociedad y gobierno, que con las características reales e históricas del mismo.

Algunos especialistas, como Jean Baubérot y Micheline Milot, han tratado recientemente de establecer una caracterización de la laicidad en el mundo,

a partir de experiencias nacionales diversas, tratando de observar en qué medida la libertad de conciencia y la igualdad son respetadas, mediante diversas formas de separación o autonomía de lo político frente a lo religioso.¹⁵ Se refieren así a seis tipos-ideales (siguiendo la metodología weberiana), que serían los siguientes: 1) *Laicidad separatista*: como su nombre lo indica, es un tipo de laicidad donde la separación puede aparecer como una finalidad en sí, incluso su característica determinante y esencial. En este caso se radicaliza la ruptura entre la esfera privada y la pública. Ahora bien, aunque resulte paradójico, la mayoría religiosa suele estar a favor de esa concepción, porque en la práctica termina aplicándose sobre todo a las religiones minoritarias, afectando los principios de libertad de conciencia y de igualdad; 2) El segundo tipo es el de *laicidad anticlerical*. Los autores explican que en los casos en los que las religiones o Iglesias han enmarcado las diversas expresiones de la vida social, la oposición al poder ejercido por las jerarquías religiosas y clericales se hace más fuerte a lo largo del proceso de emancipación política del Estado. Aquí la religión se excluye del espacio público, pero la libertad de conciencia puede sufrir más, en virtud de las posibles persecuciones a los miembros del clero o a sus seguidores que se oponen al nuevo estado de cosas; 3) *Laicidad autoritaria*. Se trata aquí de ciertos casos donde el Estado puede deshacerse de los poderes religiosos que considera amenazantes para la estabilidad política, y justificar incluso las limitaciones a su autonomía en nombre de valores superiores; es decir, una “razón de Estado”. Suele venir acompañado de una injerencia en los asuntos religiosos, limitando su libertad de expresión o de

manifestación. En este caso, la separación y la libertad de conciencia se encuentran debilitadas, a pesar de que el Estado trate con igualdad a todas las religiones; 4) El cuarto tipo ideal es el de la *laicidad de fe cívica*. En este caso, la laicidad toma forma en un contexto de valores sociales y políticos, por lo que a veces se presenta como fe cívica obligatoria. Hay una exigencia aquí de adhesión por parte de las minorías religiosas a los valores compartidos por la mayoría religiosa, por lo que se afectan los derechos de expresión religiosa de muchas minorías. Ello afecta también la libertad de conciencia; 5) Habría también un tipo ideal de laicidad llamada *de reconocimiento*. Esta laicidad le da la primacía a la justicia social y al respeto de las decisiones individuales. La libertad de conciencia y de religión, así como la igualdad, son derechos inalienables:

La expresión libre de las decisiones religiosas o morales de los ciudadanos en la vida pública se vuelve una preocupación esencial en el tipo de acomodo laico de las instituciones y de las políticas públicas, porque descansa sobre el postulado de la autonomía moral de cada individuo en la conducta de su vida y en las decisiones sobre sus concepciones del mundo.¹⁶

Cada quien goza del máximo de libertad, en la medida en que esta es compatible con las de los otros. En este caso la acción del Estado para garantizar dicho sistema de libertades se vuelve crucial, y finalmente; 6) Está la *laicidad de colaboración*. Es el caso de un Estado que se reconoce autónomo de las autoridades religiosas, pero que solicita la colaboración de estas en diversos terrenos. La característica fundamental de esta laicidad es la libertad religiosa de los grupos

y su expresión en la esfera pública. Pero en este caso el principio que se debilita es el de igualdad, ya que es imposible que todas las religiones participen por igual. Y esto conduce a que se afecte el principio de neutralidad y separación, así como la libertad de conciencia, en la medida en que algunas autoridades religiosas aspiran a influir en las políticas públicas. El Estado se ve rápidamente cuestionado por los valores morales que termina empujando, debido a una desigualdad en las fuerzas y formas de participación religiosa.

La tipología anterior, que ciertamente podría incluir una denominación diferente o simplemente ser distinta, tiene varias ventajas para nuestro análisis. En primer lugar, nos permite identificar ciertas características “ideal-tipo” de diversas formas de laicidad en México u otros países. En segundo lugar, hace posible entender que no existe una laicidad única e inmutable, sino que diversos tipos de laicidad pueden coexistir en una misma sociedad, e incluso en un mismo Estado, de manera simultánea. Así, por ejemplo, la laicidad mexicana no solo puede haber recorrido por diversas fases con diversos modelos a lo largo del tiempo, sino que incluso en la actualidad pueden coexistir varios tipos de esta. Así, podría decirse, por ejemplo, que la laicidad en México tiene rasgos de los tipos de laicidad de separación, anticlerical y de reconocimiento, de manera simultánea. De esa manera, más que pretender encajar la realidad en un modelo, lo que quizá conviene es identificar qué tipos de laicidad, si acaso podemos hablar de ellas, han convivido en diversas etapas de nuestra historia.

Al llevar a cabo dicha tarea, nos enfrentamos sin embargo al mismo problema de que no sabemos qué

es la laicidad, o cuáles son sus componentes principales. En ese sentido, en 2005 algunos especialistas de la laicidad elaboramos un texto acerca de dichos elementos tal y como se podían encontrar en diversas culturas y experiencias nacionales o regionales diversas. Se trataba de hacer un esfuerzo por encontrar los rasgos esenciales de las laicidades concretas en el mundo, evitando tomar un modelo nacional específico, sino más bien los comunes denominadores de un fenómeno histórico generalizado, por lo menos en el mundo occidental. En ese texto, convertido en *Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*, definimos a la laicidad “como la armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos”. También insistimos en que “un proceso de laicización emerge cuando el Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular y cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente, en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político”. En suma, entendimos la laicidad a partir de un proceso de cambio en las formas de legitimación del poder político, ligándolo esencialmente a las formas democráticas.¹⁷

Ahora bien, suponiendo que existiera un consenso sobre los comunes denominadores del fenómeno laico, ello nos conduce de manera lógica a la necesidad de revisar *lo que se ha entendido* por laici-

dad y *lo que ha sido* históricamente la laicidad en el mundo y en México. No hay por lo tanto un modelo único de laicidad del cual otros se desprenderían, sino diversas realidades históricas y culturales que se han identificado con un fenómeno social que tiene determinadas características. Conviene por lo tanto detenerse en la historia.

2. *El surgimiento del Estado moderno laico*

Lo que hoy llamamos “Estado laico” nació como un producto de las guerras de religión en Europa en el siglo XVI, para proteger la libertad de conciencia. En efecto, el surgimiento del protestantismo introdujo en el cristianismo latino una fisura que habría de convertirse en una enorme grieta con el paso del tiempo. Los principados alemanes se dividieron entre aquellos que favorecían a la Iglesia de Roma y aquellos que respaldaban la reforma de la Iglesia. La Paz de Ausburgo de 1555 estableció el principio *cuius regio eius religio* (cada rey, su religión), el cual básicamente señalaba que cada rey o príncipe escogería la confesión religiosa de su preferencia (romana o protestante), y todos sus súbditos tendrían que ser miembros de esa religión (los disidentes con derecho de emigrar). En otras palabras, se establecía un primer principio de tolerancia religiosa, mediante el cual se aceptaba que otros podrían pensar y creer de manera distinta. Esta libertad de conciencia, ciertamente limitada a un territorio determinado, abrió paso con el tiempo a otras libertades, como fueron la libertad de creencias y la libertad de religión. El Estado surgido

de estas guerras tuvo que garantizar paulatinamente esas libertades en los siglos siguientes, reconociendo primero la necesidad de la tolerancia hacia los que pensaban distinto, luego admitiendo la posibilidad de varias confesiones bajo un solo monarca, y finalmente admitiendo la necesidad de separar los asuntos privados (donde radicaba la conciencia y su libertad) de los públicos (para el cual se requería una “neutralidad” confesional).¹⁸ Sin embargo, las guerras de religión no se detuvieron en 1555. Muchos estudiosos del Estado moderno (basados en la existencia de territorio, población y gobierno) señalan que en buena medida este nació a partir de la llamada “Paz de Westfalia”, de 1648, con el fin del antiguo orden feudal y la aceptación de los principios de soberanía y seguridad territorial. El concepto de soberanía, primero atribuido a los monarcas y luego al pueblo, es entonces central para entender la generación de la laicidad. Jesús Reyes Heróles nos lo explica de manera clara:

Como es sabido el Estado moderno tiene entre una de sus características el de ser soberano, esto es, independiente y supremo. Lo que habría de ser el Estado moderno, Estado a secas, democrático liberal o de derecho, se forma e integra después de un largo proceso teórico-práctico, una de cuyas primeras etapas consiste en la lucha librada simultáneamente en dos frentes: 1o. Contra organismos que le disputan o niegan la independencia; 2o. Contra organismos que niegan su supremacía. La Iglesia o el Papado y la idea de imperio... se oponen a la independencia estatal, son entidades que creen estar por encima del Estado... En esta lucha en dos frentes, la victoria correspondió al Estado, que resultó, por ello, moderno, antipapal, antiimperial, antifeudal, secular, laico.¹⁹

El Estado moderno nace entonces con la necesidad de garantizar la libertad de conciencia y luego la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, al mismo tiempo que construye un espacio público imparcial en materia de religiones, y que pelea por su independencia y autonomía frente a los poderes de los imperios, pero también de las corporaciones que le niegan o le regatean su soberanía. Por ello, no es central si el Estado moderno se presenta inicialmente como un Estado confesional (católico o protestante) o aconfesional. Lo más relevante es que ese Estado moderno pretende establecer su soberanía por encima de cualquier otro poder externo o interno. Así se comprende la lucha de muchos monarcas por establecer su poder soberano por encima de las corporaciones eclesiásticas (a lo cual se le llamó regalismo), lo cual fue sustituido posteriormente por la lucha de una nueva forma de soberanía (en este caso del pueblo o popular) en la construcción de un Estado moderno. Hay una línea conductora en la transición entre estas dos formas de soberanía, a la cual se le denomina “jurisdiccionalismo”, es decir, una doctrina que establece la necesidad de tener control sobre la actividad social de las Iglesias.²⁰ Esa pretensión tiene una larga historia iniciada en el llamado “regalismo” de las monarquías, en este caso católicas, acostumbradas a imponer el poder de la Corona sobre el de la Iglesia, lo cual fue heredado a las repúblicas independientes en muchos países de tradición latina, como los de América Latina.

En suma, lo que hoy llamamos “laicidad” es entonces un régimen que nació como producto de las guerras de la religión y de manera simultánea a la construcción del Estado moderno, autónomo y soberano.

Surgió en buena medida como un instrumento para garantizar inicialmente la libertad de conciencia y de religión, así como posteriormente la igualdad entre los ciudadanos, creyentes o no creyentes. Para lograr esto, elaboró una distinción entre el ámbito privado, donde residía la conciencia, y en la que el Estado no podía intervenir, y un ámbito público, neutral, en el sentido de imparcial en materia confesional, donde se resolvían los intereses de todos.

Lo anterior significa que un elemento central para entender la construcción del Estado laico en el mundo moderno es el traslado de una soberanía que descansaba en elementos sagrados o en una consagración religiosa o eclesial, hacia una forma de democracia basada en la soberanía popular, que ya no se apoya en elementos religiosos para fundar la autoridad del régimen, sino esencialmente en la voluntad del pueblo (garantizando los derechos humanos de todos). En otras palabras, lo que cambia de manera sustancial es el origen de la legitimidad del poder del Estado. Lo sagrado o lo religioso deja de ser el elemento central en la legitimidad de los gobernantes, puesto que ahora ellos dependen del nuevo soberano que, por lo menos en teoría, es el pueblo. Lo anterior es central para entender en qué medida y de qué manera se ha venido construyendo en un país como México una República y un Estado laicos. Podemos reconstruir entonces nuestra historia como un proceso mediante el cual las instituciones del Estado van construyendo formas de legitimidad seculares y democráticas, autónomas de las corporaciones, particularmente las religiosas, al mismo tiempo que establecen su soberanía sobre todas ellas.

Entender la laicidad como una transición en las formas de legitimidad del poder político nos permite comprender que esta, como la democracia, no tiene una forma fija y unívoca, y que, así como no puede afirmarse la existencia de una sociedad absolutamente democrática, tampoco existe en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico. En otras palabras, existe una tendencia de los regímenes políticos, sobre todo entre aquellos que carecen de legitimidad democrática, a apoyarse en elementos extrapolíticos, frecuentemente sagrados o religiosos. Por otra parte, subsisten también formas de sacralización del poder, aun bajo esquemas no estrictamente religiosos, lo que impide una secularización absoluta (quizá imposible) de las estructuras políticas del Estado. Por ejemplo, muchas de las ceremonias cívicas, en el fondo no son más que rituales sustitutivos para integrar a la sociedad bajo nuevos o adicionales valores comunes. De allí que algunos pugnen por una laicización de la laicidad, pues la tendencia a sacralizar la política o politizar lo religioso es permanente.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que esta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias, aunque suelen estar ligadas. Por eso, más que hablar de separación formal, se insiste en la idea de una verdadera autonomía del ámbito político respecto al religioso. De hecho, existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagra-

ción eclesiástica. En otras palabras, hay Estados que no conocen la separación formal, y sin embargo sus formas de gobierno son esencialmente democráticas, por lo que no requieren de una legitimación eclesiástica o sagrada. El criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias es confundido con el de laicidad, porque en la práctica los Estados laicos han adoptado medidas de separación. Pero son muchos y conocidos los casos, particularmente en América Latina, en los que existe una separación formal, incluso constitucional, y sin embargo las políticas públicas siguen condicionadas por los poderes eclesiásticos y religiosos. La separación formal no es suficiente para hablar de un régimen o Estado laicos, realmente autónomos frente a convicciones religiosas o filosóficas específicas. Es por ello que trazar la construcción de la República laica en México supone más que un seguimiento de la elaboración de un marco jurídico liberal, sino el del fortalecimiento de una autoridad política menos dependiente de la legitimidad religiosa.

III. LA PRÁCTICA DE LA LAICIDAD

1. *La República católica*

México nace a la vida independiente primero como un Imperio católico y luego como una República católica. Ninguno de estos regímenes reconoció la libertad de conciencia ni la libertad religiosa (privada y pública) que de ella se desprende. Desde 1821 hasta 1860 (o desde un cierto punto de vista,

hasta la Constitución de 1857) la nación profesaba la intolerancia, que, vale la pena recordarlo, para los católicos de la época no era un defecto, sino una virtud, ya que su Iglesia señalaba que “el error no tiene derechos”, y ciertamente ser protestante o judío o musulmán era vivir en el error.²¹ Iturbide, por ejemplo, permitió la inmigración a Texas, bajo la condición de que los nuevos pobladores fueran católicos. La Constitución de 1824, liberal en otros sentidos, no modificó ni la prohibición de otros cultos ni los privilegios acordados a la Iglesia católica.

La herencia colonial no fue sin embargo unívoca. Al mismo tiempo que se transmitió la idea de una nación identificada con una confesión religiosa, siguiendo el principio de la Paz de Ausburgo de *cuius regio eius religio*,²² también se transfirió la tradición regalista jurisdiccionalista, de control y utilización política de la Iglesia para los fines, originalmente de la Corona y posteriormente del Estado republicano. La institución clave para entender ambos fenómenos es el Patronato Real, por medio del cual la Santa Sede entregaba a la Corona la administración de la Iglesia en las tierras colonizadas, a cambio de la protección y el compromiso de apoyo para la evangelización de los habitantes de las mismas.²³ En términos generales, la Corona otorgaba privilegios y exclusividad a cambio de una legitimación sagrada, tanto del poder soberano del monarca como de sus conquistas y respecto a la preservación de sus dominios. Esa institución, de origen medieval, habría de marcar la época colonial y el primer periodo independiente, en la medida en que establecería las bases tanto de las pretensiones regalistas sobre la Iglesia como de su protección y utilización política por el Estado.²⁴

La unión entre la religión y la patria fue dada por sentada por los primeros independentistas mexicanos. No solo porque algunos “padres de la patria” fueron sacerdotes (aunque también influidos por ideales liberales), sino porque en esa época se consideraba que la religión era parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva nación. Desde esa perspectiva, en ese momento a nadie o a muy pocos se les ocurría que el Estado podría estar separado de la Iglesia católica, y que el catolicismo no debería tener un lugar privilegiado en el México independiente. Entonces, la legitimación religiosa del nuevo poder político parecía tan evidente como necesaria. Tanto el *Acta de Independencia* de Chilpancingo y los *Sentimientos de la Nación*, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, como el *Decreto Constitucional* de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823 apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica.²⁵ Como ya se mencionó, la Constitución de 1824, primera de México, estableció que la religión mexicana sería siempre la católica, apostólica, romana, y que la nación la protegería y prohibiría el ejercicio de cualquier otra.²⁶ Sin embargo, el hecho de que los nuevos gobiernos pretendieran ofrecer un trato privilegiado a la religión católica no se traducían necesariamente en un sometimiento a los dictados de la Iglesia. Por el contrario, significaba en todos los casos que el Estado reclamaba los derechos implícitos del patronato, y por lo tanto un control prácticamente absoluto sobre las actividades del clero y de la institución eclesiástica, como antes lo había tenido la Corona española. Así lo establecía el artículo 50 de la Constitución mexicana de 1824, la cual otorgaba al Congreso facultades para ejercer los derechos del patronato, y eventualmente, firmar

un concordato con la Santa Sede.²⁷ No existía pues en ese momento un Estado laico, en la medida en que los nuevos gobernantes pretendían que la religión constituyera un elemento central de la legitimidad del nuevo Estado independiente. Sin embargo, al mismo tiempo, el jurisdiccionalismo proveniente de la tradición regalista constituía una corriente de pensamiento que eventualmente buscaría el fortalecimiento de una soberanía estatal por encima de la corporación eclesiástica.

La cuestión del Patronato, convertida en una pretensión jurisdiccional o de control sobre la Iglesia católica, se convertiría en un elemento central de la disputa entre facciones que luego se denominarían conservadora y liberal. En la medida en que su definición en la nueva república se centraba en el tema de la soberanía, constituiría un punto central de la transición entre un régimen de catolicidad a uno de laicidad.

La Santa Sede aprovechó la coyuntura para reafirmar la doctrina ultramontana respecto al patronato, argumentando que se trataba de una concesión, por lo tanto no inherente en la soberanía, y consecuentemente no heredable por las nacientes repúblicas. Estas, que respiraban el espíritu regalista, al mismo tiempo, suponían indispensable para su identidad el mantenimiento de la legitimación religiosa de sus gobiernos. En los años siguientes, sin embargo, la cuestión del patronato habría de convertirse en un elemento de discordia entre aquellos que defendían la alianza entre el poder temporal y la autoridad espiritual, característica del antiguo régimen, y aquellos que comenzaban a pensar en un esquema de separación de esferas de acción. Ciertamente, la imposibilidad de extender el Patronato Real al nuevo Estado

independiente y la dificultad para establecer algún tipo de concordato fueron empujando a la solución que ya desde la década de los años treinta había sugerido el doctor José María Luis Mora, y que en la Reforma se haría realidad:

De la Constitución se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de concordatos y patronato. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a las manos muertas, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil de matrimonio, etc., y deje que nombren curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les parezca. Lo demás es dar importancia a lo que por sí mismo no lo tiene; es exponerse a hacer mártires, y a que se grite más alto *persecución e impiedad*. Indudable es que se obtendrá el triunfo, pero será sangriento y desastroso, cuando del otro modo se conseguirá lo mismo sin que tengamos mártires que es lo peor que puede suceder a un gobierno. Si se adoptase el principio que proponemos, nadie aparecerá castigado como defensor de sus opiniones sino como un sedicioso; y entonces las armas de nuestro clero quedarán reducidas a muy poco, y ciertamente a menos de lo que hoy son: El clero es algo porque todavía se le reconoce como autoridad por el hecho de mandarle que haga tal o cual cosa; el día en que el gobierno lo olvide no se vuelven a acordar de él los Mejicanos, y sólo buscarán al sacerdote para sus necesidades espirituales.²⁸

2. *El surgimiento del liberalismo mexicano*

Además del regalismo-jurisdiccionalismo, la otra influencia central en la construcción del republicanismo laico es el pensamiento liberal. Hay por lo menos dos acontecimientos sociopolíticos que constituyeron fuentes de inspiración para los mexicanos: la Revolución de independencia de las 13 colonias norteamericanas, que supuso un modelo de separación entre el Estado y las Iglesias y, sobre todo, la Revolución francesa y sus ideales, transmitidos a través del también incipiente liberalismo español, expresado en la Constitución de Cádiz.

Lo interesante del caso norteamericano es que, debido a la enorme pluralidad religiosa, los independentistas terminaron creando un modelo de separación fundamentado en la necesidad de una real libertad religiosa para todos, más que en una lucha de corte anticlerical. Ello se plasmó en la primera enmienda de los Estados Unidos de América, que estableció que “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o la de imprenta...”. Antes de esta, la Declaración de Derechos de Virginia de 1776 afirmó que la religión “sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o por la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia...”. Otro documento central en el camino de la separación entre asuntos eclesiásticos y civiles fue el Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia, impulsado esencialmente por James Ma-

dison y Thomas Jefferson. El *Estatuto*, aprobado por la Asamblea de Virginia en enero de 1786, es decir, un año antes de la Constitución de los Estados Unidos, es uno de los documentos más claros en cuanto a las razones que llevaban a la necesidad del establecimiento formal de la libertad religiosa. Se afirmaba en sus considerandos,

... que la impía presunción de legisladores y gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos, quienes siendo falibles como irreflexivos, asumieron el dominio sobre la fe de otros proclamando que sus propias opiniones y modos de pensar eran los únicos verdaderos e infalibles, y como tales trataron de imponerlos a los demás... que es pecaminoso y tiránico obligar a un hombre a prestar contribuciones de dinero para la propagación de opiniones en las que no cree... que nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas... que, por consiguiente, la proscripción de cualquier ciudadano como indigno de la confianza pública incapacitándolo para ocupar cargos de confianza y remunerados, salvo a condición de que profese tal o cual opinión religiosa o se aparte de ella, equivale a privarle inicua y arbitrariamente de los privilegios y ventajas a que tiene natural derecho en común con sus conciudadanos... que tolerar que el magistrado civil invada con sus facultades el campo de la opinión, y que restringir la profesión o propagación de principios partiendo del supuesto de su mala tendencia, es una falacia peligrosa que destruye inmediatamente toda libertad religiosa... que para los fines específicos del régimen civil, habrá tiempo suficiente para que sus autoridades intervengan cuando los principios se infrinjan hasta convertirse en actos abiertos contra la paz y el buen orden; y por último que la verdad es grande y prevalecerá si se la deja libre... II. La Asamblea General resuelve que nadie será obligado a frecuentar o apoyar un culto, lugar o ministerio religioso, cualquiera que sea, ni será coaccionado,

limitado, molestado o gravado en su cuerpo o bienes, ni sufrirá de otro modo a causa de sus opiniones o creencia religiosas; antes bien, todos los hombres son libres de profesar, y de defender con razonamientos su opinión en asuntos de religión, y que ésta en modo alguno disminuirá, aumentará o afectará sus capacidades civiles.²⁹

Por ello, pocos años después la Constitución de los Estados Unidos de América, promulgada en 1787, sostuvo que “nunca se exigirá una declaración religiosa como condición para ocupar ningún empleo o mandato público de los Estados Unidos”. Pero como la Constitución había sido parca en cuanto a una declaración de derechos, James Madison presentó al Congreso una, bajo la forma de diez enmiendas a la Constitución. Precisamente la primera cláusula del artículo primero, antes mencionada, estaba destinada a garantizar la libertad religiosa que tan penosamente se había estado construyendo. La libertad religiosa se alcanzaba entonces, paradójicamente para muchos, a través de lo que Jefferson posteriormente calificaría como “un muro de separación entre la Iglesia y el Estado”. La primera enmienda, al prohibir la existencia de una Iglesia oficial, ligaba la idea de separación a la de libertad, tanto religiosa como de imprenta. Se terminaba así con la idea de que la religión tenía que ser protegida por el gobierno, y que el orden y la cohesión sociales no podían subsistir sin el apoyo de una religión establecida u oficial. Por el contrario, se mostraba que los derechos y las libertades religiosas tenían más posibilidades de ser garantizadas globalmente en la medida en que el Estado se desligaba de los asuntos religiosos, respetando su autonomía, y por lo mismo estableciendo claramente sus límites sociales.

En el caso de la Revolución francesa, por el contrario, el nuevo régimen se estableció en contra de la monarquía, pero también de la nobleza y de la Iglesia romana o, como se decía desde la perspectiva francesa, ultramontana. La burguesía o el llamado “tercer Estado”, si bien apoyado por un sector de la Iglesia galicana y liberal, ante la oposición absoluta de la Santa Sede, terminó empujando a la revolución hacia un camino anticlerical. Los filósofos de la Ilustración avanzarán dos críticas esenciales al poder monárquico-religioso. La primera es que el poder político no puede venir de un supuesto derecho divino, sino del consentimiento de los gobernados, y la segunda, que el poder político no debe apoyar a una Iglesia o una religión en contra de la conciencia del individuo, por lo que era necesario terminar con la alianza entre el altar y el trono. La Revolución francesa de 1789 establece por lo tanto los principios de la soberanía popular y la libertad de conciencia. La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de ese año señala en su artículo 10 que “nadie deberá ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre y cuando sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley”. Con ello se garantizaba la libertad religiosa, pero dentro de un marco más amplio de libertades civiles y en el entendido de que la soberanía (en este caso popular) decidiría los parámetros de la misma. Se le reconoce la libertad de *culto público* a cuatro confesiones: católica, luterana, reformada o calvinista y judía, lo cual dejaba la puerta abierta para una libertad de *culto privado* a otras religiones. Durante los primeros años de la revolución, los asambleístas o parlamentarios radicales, llamados “jacobinos”, pusieron en prácti-

ca un programa que luego sería ampliamente imitado por los liberales latinoamericanos: confiscación de los bienes eclesiásticos, supresión de las órdenes religiosas, autonomización del estado civil respecto a la tutela religiosa (se establece el registro civil de nacimientos, el matrimonio civil, el divorcio y se secularizan los cementerios) y generación de un culto cívico alternativo. Se pasa así de la concepción de la religión como elemento constitutivo del orden social en 1789, al culto al Ser Supremo en 1791, al culto a la Diosa Razón en 1793, nuevamente al reconocimiento del Ser Supremo y la Inmortalidad en 1794, a la Ley de Libertad de Culto en 1795, donde se sostiene la “neutralidad religiosa del Estado”, hasta llegar al régimen de cultos reconocidos, establecido por Napoleón en 1801, que es el régimen que esencialmente perdurará hasta la separación de 1905. Con el concordato de 1801, la religión católica es declarada “religión de la gran mayoría de los franceses”, sin por ello obtener un estatuto de religión de Estado. De hecho, la Iglesia es de alguna manera incorporada al Estado, al igual que otras tres confesiones religiosas (el luteranismo, el calvinismo y el judaísmo), pues sus ministros de culto se incorporan al presupuesto como funcionarios asalariados.

En suma, las dos revoluciones mencionadas constituyeron fuentes esenciales para la generación del liberalismo mexicano, pero ninguna de ellas eran modelos exactamente aplicables al nuevo sistema político surgido de la independencia mexicana. Por un lado, el modelo norteamericano de separación, diseñado para el respeto de la libertad religiosa, era más bien producto de un pluralismo de confesiones religiosas, inexistente en México (aunque evidente-

mente sí había un pluralismo religioso dentro del catolicismo). Por el otro, si bien la Revolución francesa se inscribía en la tradición de lucha entre el poder civil y el eclesiástico de los países de tradición latina, en la práctica el modelo de cultos reconocidos era también difícilmente adaptable por la ausencia de otros cultos, y por el peso distinto de Francia y México ante la Santa Sede en esa época. La monarquía de Napoleón III se convirtió de hecho en el último bastión de defensa de la Roma papal frente al impulso de la unificación italiana. La república mexicana, por su parte, no fue plenamente reconocida por Roma, sino muchos años después de su independencia. De esa manera, el dilema inicial en México era: continuación del patronato o elaboración de un concordato. El dilema posterior fue: elaboración de un concordato o establecimiento de un régimen de separación.

De cualquier forma, la oposición de la Santa Sede tanto a las formas republicanas como a la noción de soberanía popular, a la primacía del poder civil y a la libertad de cultos, era tajante. Ello contribuiría a la radicalización de las posturas filosóficas y políticas. El modelo concordatario habría supuesto la concesión de muchos derechos ligados al patronato, que Roma no estaba dispuesta a reconocer. El problema en México se agravó desde que la propia Santa Sede no solo se negó a aceptar la independencia del país, sino que cuestionó la pretensión del nuevo Estado independiente de prolongar la figura del Patronato. Eso profundizó el conflicto entre, por una parte, los primeros gobernantes mexicanos, que buscaban prolongar la figura del Patronato para tener un poder de jurisdicción o control sobre los asuntos de la Iglesia, como el nombramiento de obispos y, por la otra, la

Curia romana, que aprovechó las circunstancias para liberarse de los controles que la Corona había establecido sobre ella mediante dicho acuerdo.

Entre aquellos que pugnaban por un cambio de régimen había una mezcla de liberalismo político, jurisdiccionalismo heredado del regalismo y de la práctica del patronato, así como necesidades materiales ingentes de los nuevos gobiernos. Existía también desde la época colonial la convicción creciente de que la posición dominante de la Iglesia era un obstáculo a las oportunidades económicas de las personas y del país entero, así como a las libertades políticas de los individuos. El pensamiento liberal, difundido dentro y fuera de la masonería, predicaba “la secularización de la fuente de soberanía”. Y el establecimiento de repúblicas, bajo el principio de la soberanía popular, conducía de manera inevitable a un choque en cuanto a las fuentes de la legitimidad de las instituciones políticas. El surgimiento de una división entre conservadores y liberales y de un secularismo o laicismo combativo sería la consecuencia de varios dilemas que el tema del patronato haría aflorar.

En materia religiosa, al menos inicialmente, la mayoría de los criollos independentistas coincidían en la idea de que la religión católica era uno de los pocos elementos de identidad nacional, más allá de divisiones étnicas, regionales, lingüísticas, económicas, políticas o culturales. De allí que se considerara indispensable la protección del catolicismo, así como los privilegios a la Iglesia. Sin embargo, en la medida en que los ideales liberales se abrían camino y que el sistema republicano (representativo) se establecía en México, inevitablemente se generaba un conflicto en cuanto a

las formas de legitimidad de la autoridad política. La soberanía popular no era muy compatible con la autoridad por gracia divina. Y aunque muchas Constituciones aludían en sus preámbulos a Dios,³⁰ el problema se presentaba en términos de la “representación” de la voluntad divina, el traslado de la soberanía al pueblo y la expresión de su voluntad. Al mismo tiempo, el ideal liberal favorecía la apertura al comercio y las migraciones europeas, lo cual conducía a la necesidad de la libertad de cultos, o por lo menos a la tolerancia de los no católicos. Las necesidades financieras de los gobiernos y de la población condujeron también a medidas desamortizadoras, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la eliminación del diezmo y otras acciones tendientes a debilitar el poder religioso, como la abolición del fuero eclesiástico.

Finalmente, después de muchos años de debates y de frustración política, se fue abriendo entre la nueva elite gobernante la idea de que quizá la mejor solución era la separación de los negocios eclesiásticos y los del Estado. Pero cabe aclarar entonces que estamos frente a un conflicto que desembocaría en medidas políticas de separación o de laicización del Estado, solo como consecuencia de la imposibilidad de toda una generación anterior para convertir a la Iglesia católica en una institución aliada, aunque subordinada a los intereses de la comunidad política.

Cuando finalmente los liberales emergieron triunfantes, las medidas adoptadas tenían como objetivo someter a la Iglesia (así como a otras corporaciones), mediante la secularización de las instituciones públicas, y ciertamente construir una soberanía, hasta ese momento inexistente.

3. *La gestación de la República laica*

El primer liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX intentó dar los pasos iniciales para el establecimiento de una República laica, a través de medidas secularizadoras que reactivaran la economía, al mismo tiempo que establecieran libertades, mediante la limitación del poder eclesiástico. Se trató de experiencias cortas de gobierno, interrumpidas por reacciones conservadoras, que sin embargo tendrían un impacto simbólico y material relevante.³¹ En 1833, el vicepresidente Valentín Gómez Farías intentó poner en marcha el programa liberal, que consistió en la prohibición de que las manos muertas (la Iglesia) adquirieran bienes raíces, la eliminación del diezmo (es decir, la obligación civil de pagarlo), la supresión de las instituciones monásticas (además de la compulsión civil para el cumplimiento de los votos) y en general “todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio, etc.”. Se recordaba a las autoridades eclesiásticas la observancia de las disposiciones que prohíben al clero secular y regular tratar o predicar sobre asuntos políticos. Asimismo, se buscaba romper el monopolio educativo que tenía la Iglesia, desde la escuela básica hasta la universidad, la cual fue suprimida, al mismo tiempo que se establecía una Dirección General de Instrucción Pública, responsable de la enseñanza en el país. La mayor parte de estas medidas, sin embargo, con excepción de las económicas, no alcanzaron a ser puestas en práctica, y fueron revertidas por los sucesivos gobiernos de corte conservador. Lo mismo sucedió en 1847,

cuando nuevamente Gómez Farías, en plena guerra contra los Estados Unidos, intentó infructuosamente expropiar los bienes eclesiásticos. Sería necesario esperar hasta la Revolución de Ayutla en 1854 para que el programa liberal comenzara a avanzar, penosamente, en medio de asonadas y guerras, como la de Reforma (1857-1860) y la de intervención francesa (1862-1867).

El litigio alrededor del patronato finalmente se solucionó de manera drástica. Los liberales se dieron cuenta de que ese problema no tenía solución, y que quizá lo que mejor convenía era un régimen de separación, en el cual la Iglesia (en aquella época nada más había una) se ocupara de sus asuntos y el Estado se ocupara de los suyos. La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o intolerancia hacia las otras religiones. La oposición de los conservadores y de la Iglesia, que llevaría a la Guerra de Tres Años o de Reforma, habría de radicalizar las posiciones entre conservadores y liberales, conduciendo eventualmente a la promulgación de las llamadas Leyes de Reforma.

En estos años de fuertes enfrentamientos y decisiones políticas difíciles, aunque necesarias, la figura de Benito Juárez sobresale entre los miembros de una brillante generación de liberales que lo acompañaron. El prócer oaxaqueño es, sin lugar a dudas, el fundador del Estado laico en México. La propia "Ley Juárez", que comenzó por extinguir tímidamente el fuero eclesiástico en el ramo civil, aunque dejándolo subsistir en materia criminal, sería el inicio de una serie de medidas que permitirían el establecimiento de

instituciones civiles esenciales para la construcción del Estado moderno.³² Las acciones emprendidas por Benito Juárez se situaban en un contexto general de regalismo y liberalismo, que terminaba por afectar la vieja estructura de poder que unía estrechamente a las monarquías y la sede pontificia. En ambos casos, los poderes seculares o civiles se veían fortalecidos a expensas de la Iglesia, pero no siempre ello significaba la constitución de un espacio de autonomía laico, sino el simple sometimiento del clero a los dictados del poder civil, monárquico o republicano. Juárez habría de establecer las bases para un modelo distinto de laicidad, cuya esencia sería distinta a la simple prolongación del Patronato, o a la aniquilación de la Iglesia. Buscaría, por el contrario, la constitución de una República, donde no hubiera “más que una sola y única autoridad: la autoridad civil del modo que lo determine la voluntad nacional sin religión de Estado...”.³³

Las llamadas Leyes de Reforma pueden catalogarse en aquellas que fueron puestas en vigor durante las presidencias de Juan Álvarez e Ignacio Comonfort (1854-1857) y aquellas que fueron promulgadas por el presidente Benito Juárez desde Veracruz, en medio de la Guerra de Reforma, en 1859 y 1860. Durante la primera etapa, además de la “Ley Juárez” de 1855, ya mencionada, se agrega la “Ley Lerdo”, promovida por Miguel Lerdo de Tejada, y cuyo objetivo era la desamortización de bienes eclesiásticos y militares; es decir, la venta forzada de las casas y terrenos en manos de las corporaciones eclesiásticas y militares, así como limitaciones en la propiedad para las mismas.³⁴ En la circular de ese año, que el ministro de Hacienda y Crédito Público envió a los

gobernadores de los estados, Miguel Lerdo de Tejada justificó la desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas, “como una medida indispensable para allanar el principal obstáculo que hasta hoy se ha presentado para el establecimiento de un sistema tributario, uniforme y arreglado a los principios de la ciencia, movilizandando la propiedad raíz, que es la base natural de todo buen sistema de impuestos”.³⁵ Se trataba de poner en circulación una enorme masa de bienes raíces que en ese momento se hallaban estancados y formar “una base segura para el establecimiento de un sistema de impuestos”.

De la misma manera, se agrega la “Ley Iglesias”, de abril de 1857, promovida por José María Iglesias, entonces ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, que regulaba el cobro de derechos parroquiales, impidiendo que se exigieran a los más pobres y castigando a los miembros del clero que no la cumplieran.³⁶

Las Leyes de Reforma más importantes y trascendentales fueron sin embargo aquellas dictadas por Juárez desde Veracruz, en plena guerra civil. La justificación de las Leyes de Reforma, hecha “por el gobierno constitucional a la nación” y firmada por Juárez, Ruiz, Ocampo y Lerdo de Tejada, constituía un programa completo para transformar al país.³⁷ Se requería una transformación profunda que entrelazara actividades productivas y una nueva estructura social con los ideales libertarios de la república independiente. En primer lugar, de manera significativa, se anunciaba el programa de separación o “la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos”, lo cual suponía medi-

das más bien intervencionistas en la vida de la Iglesia, como la supresión de corporaciones masculinas de regulares, la extinción de las cofradías, o el cierre de los noviciados en los conventos de monjas, tanto como medidas que apuntaban a la creación de un nuevo orden económico, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, de tipo judicial, como la eliminación del fuero eclesiástico, o de enorme impacto político, como era el dejar que el sostenimiento del culto fuera hecho por los propios fieles.

Pero el conjunto de preceptos anunciados en las Leyes de Reforma no se circunscribían al aspecto religioso. En su carta del 7 de julio de 1859, el presidente y sus principales ministros anunciaban un programa que incluía la eliminación de los fueros, la atención a la seguridad en caminos y poblaciones, el cumplimiento del derecho de tránsito, el respeto a la libertad de prensa y el establecimiento del registro civil. Aunado a ello, se delineaba un plan completo de reformas de administración pública, económicas y fiscales, como el fomento de la minería, del comercio exterior, la justa distribución de rentas entre los estados y el centro, la capitalización de las pensiones, la ya mencionada enajenación de las fincas y capitales del clero, la puesta en circulación de terrenos baldíos y nacionales, el arreglo consecuente de la deuda exterior, la disminución del tamaño del gobierno, la atribución y provisión de empleos bajo criterios que no fueran de partido, la posibilidad de adopción de contratos con empresas particulares para impulsar la obra pública, la construcción de ferrocarriles, la mejora del sistema penal y carcelario, el fomento de la inmigración, el establecimiento de una buena policía preventiva y de seguridad, la subdivisión de la pro-

piedad territorial, e incluso la formación de una base informativa estadística para el mejor conocimiento del estado que guardaba la nación. No eran pues medidas disparatadas ni inconexas, ni mucho menos cortoplacistas. Se trataba de un programa integral de reforma de la nación, basado en leyes interconectadas que habrían de cambiar la faz de la sociedad mexicana: la separación entre el Estado y la Iglesia, completada luego por la libertad de cultos, impulsaría tanto el libre comercio como la inmigración. La desamortización de los bienes eclesiásticos y la puesta en circulación de los terrenos baldíos y nacionales fomentaría la industria y las artes. Las medidas económicas, destinadas a la creación de riqueza, se entrelazaban con las fiscales y con las políticas. Dicho de otra manera, a los liberales de mediados del siglo XIX les quedaba clara la conexión entre, por un lado, un Estado autónomo y soberano que hoy llamamos laico, con su separación neta, sus libertades de culto, de prensa, de circulación y de pensamiento y, por el otro, la serie de medidas políticas tendientes a favorecer el desarrollo económico, como la migración, el impulso de la minería y del comercio exterior, la seguridad interna y, por supuesto, la movilización de los bienes de manos muertas. Sabían dónde estaban los enemigos de ese modelo y los atacaron en sus mismas bases.

No es por azar que la primera de las Leyes de Reforma es la “Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos y de Separación de la Iglesia y el Estado”, emitida el 12 de julio de 1859.³⁸ Ese día, Juárez le remitió a don Pedro Santacilia, su futuro yerno, el decreto que acababa de expedir, y le señaló que lo más importante que contenía era la independencia

absoluta del poder civil y la libertad religiosa. “Para mí —le dijo— estos puntos eran los capitales que debían conquistarse en esta revolución y si logramos el triunfo me quedará la satisfacción de haber hecho un bien a mi país y a la humanidad”.³⁹ Los ideales de libertad se unían entonces a la necesidad de promover la circulación de la riqueza (eliminando o limitando los bienes de manos muertas), de generar instituciones civiles que consolidaran una naciente ciudadanía con libertades, empezando por la de religión, y sobre todo a la convicción de que la soberanía no podía compartirse.

En seguimiento de los planes liberales de secularización de la vida pública, el 23 de julio de 1859, Juárez promulgó la Ley del Matrimonio Civil y la Ley Orgánica del Registro Civil y, una semana después, el decreto por el que se secularizaban todos los cementerios y camposantos de la República. Estas tres medidas establecerían instituciones civiles, centrales en los ritos de paso de cada persona (nacimiento, matrimonio y defunción), pero sobre todo permitían la existencia de una ciudadanía independiente de la creencia religiosa, capaz de contraer un contrato matrimonial fuera de los rituales sacramentales de la Iglesia católica o de cualquier otra religión y cementerios para todos, más allá de las creencias de cada quien, lo cual hasta ese momento no era posible, por el control eclesiástico tanto de los registros como del sacramento matrimonial y de los camposantos.⁴⁰

El 11 de agosto de 1859, Juárez firmó un decreto sobre días festivos y para prohibir la asistencia oficial de los funcionarios a las ceremonias religiosas.⁴¹ Más que establecer un calendario cívico, apenas en gestación, en este se establecían qué días debían tenerse

como festivos, con la lógica de racionalizar las innumerables festividades religiosas de los pueblos. El mismo decreto señalaba que se derogaban todas las leyes, circulares y disposiciones, cualesquiera que fueran, “emanadas del legislador, de institución testamentaria o de simple costumbre por las cuales había de concurrir el cuerpo oficial a las funciones públicas de las Iglesias”.⁴² Para que no quedara duda, la Ley sobre Libertad de Culto, publicada en diciembre de 1860, reiteró que: “Aunque todos los funcionarios públicos en su calidad de hombres gozarán de una libertad tan amplia como todos los hombres del país, no podrán con carácter oficial asistir a los actos de un culto, o de obsequio a sus sacerdotes, cualquiera que sea la jerarquía de éstos. La tropa formada está incluida en la prohibición que antecede”. La medida era importante, pues con ello se contribuía a eliminar la confusión entre creencias religiosas personales y función pública, evitando formas de legitimación religiosa del poder político. De esa manera, la abolición de los *Te Deum* y otras formas de sacralización religiosa de actos políticos es simbólicamente central en el surgimiento del Estado laico en México.

La mencionada Ley sobre Libertad de Culto vino a cerrar el ciclo de las Leyes de Reforma, estableciendo, en su artículo 1o., de manera simple y contundente: “Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público”.⁴³ Además de ello, la ley cesó en su artículo 8o. el derecho de asilo en los templos. Más importante aún, estableció en

su artículo 11o. que ningún acto solemne religioso podría verificarse fuera de los templos sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, “según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del distrito y estados expidieren”. El artículo 17o. cesó “el tratamiento oficial que solía darse a diversas personas y corporaciones eclesiásticas”, y el 24, como señalado, reiteró la prohibición a los funcionarios de asistir en cuanto tales a ceremonias religiosas.⁴⁴ Finalmente, a su regreso a la ciudad de México, una vez concluida la guerra, Juárez completó la obra de secularización mediante un decreto el 2 de febrero de 1861 por el que se secularizaban los hospitales y establecimientos de beneficencia, y otro el 26 de febrero de 1861, que mandaba extinguir las comunidades religiosas, salvo las de las llamadas Hermanas de la Caridad.⁴⁵

En suma, en su conjunto, las Leyes de Reforma hicieron posible el surgimiento de un régimen liberal y el inicio de la formación de un Estado laico, autónomo y soberano, cuyas instituciones ya no dependieran de la legitimidad religiosa. De allí que muchas de las leyes y decretos insistieran tanto en las nuevas libertades creadas como en las diversas prohibiciones que marcaban una separación tajante no solo entre los asuntos del Estado y las Iglesias, sino entre las creencias personales y la función pública.

4. La República laica en la época del apogeo liberal

Después de la muerte de Benito Juárez, el 18 de julio de 1872, los liberales trataron de consolidar su

obra reformadora. De esa manera, el 25 de septiembre de 1873, bajo el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, las Leyes de Reforma adquirieron rango constitucional, al ser incorporadas a la carta magna de 1857, en cinco artículos, sin menoscabo del resto de leyes y decretos que permanecieron vigentes:

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

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

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

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

Art. 5o. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscrición o destierro.⁴⁶

Una de las consecuencias de la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución fue la expulsión del país de los jesuitas y de otras órdenes reli-

gias. Para los liberales de la época, el ingreso mediante un voto de sumisión y obediencia a una orden religiosa o monástica significaba precisamente una renuncia y pérdida o “irrevocable sacrificio” de la libertad del ser humano, por lo que no debía permitirse el establecimiento ni la existencia de las órdenes religiosas. De hecho, esa legislación habría de ser ratificada en la Constitución revolucionaria de 1917, y permanecería vigente, aunque inaplicada, hasta 1992. La resistencia a estas medidas y la necesidad de alcanzar una pacificación del país llevaría al sucesor de Lerdo de Tejada, el general Porfirio Díaz, a intentar una política de conciliación, que luego habría de ser cuestionada.

En la práctica, sin embargo, Porfirio Díaz aplicó un programa que por un lado retomaba los gestos de conciliación que el propio Juárez había realizado a su regreso triunfante después de la guerra de intervención francesa, pero siempre manteniendo las Leyes de Reforma y el espíritu de ellas. Díaz terminó consolidando un régimen liberal, aunque oligárquico, basado en un modelo económico agroexportador, que más por razones económicas que políticas buscaba imponer un orden para el progreso, apoyado en un gobierno autoritario, aunque formalmente democrático, ilustrado, influido por el positivismo y el ideal científico de modernidad, basado en la paz y el orden social. La Iglesia, sometida políticamente, aparecía, sin embargo, en ese contexto como una institución necesaria para la conservación del orden moral y social, al mismo tiempo que, sin domesticar, seguía siendo un obstáculo para el progreso. Se podría decir que Díaz intentó alcanzar ambos obje-

tivos, con cierto éxito por lo menos hasta el final de su último gobierno.

La historia escrita por los revolucionarios, quienes a su vez se habían vuelto a enfrentar a un catolicismo político y militante a la caída de Díaz, insistiría en elaborar el retrato de un dictador conciliador y entreguista respecto a los ideales liberales, que al haber tolerado a la Iglesia le había permitido en la práctica regresar a la vida social y eventualmente política. Sin embargo, visiones más sosegadas y documentadas sobre la actitud y políticas de Díaz permiten matizar dicha imagen. Así por ejemplo, es necesario considerar el hecho de que el régimen porfirista permaneció sustancialmente liberal. No solo formalmente, a través de la sacralización de Benito Juárez y los ideales de la Reforma, sino mediante la conservación del aparato jurídico y las políticas públicas más simbólicas y representativas. Ciertamente, en la medida en que su objetivo era consolidar la paz, desde el principio de su gobierno promovió la idea de que si bien las Leyes de Reforma tenían que ser aplicadas, no debían utilizarse como arma de persecución contra la Iglesia.

Investigaciones recientes en los Archivos Secretos del Vaticano muestran que Porfirio Díaz eludió durante décadas asumir cualquier arreglo sustantivo con la Santa Sede.⁴⁷ En 1892, es decir, treinta años después de la intervención francesa y dieciséis después de la llegada al poder de Díaz, los obispos mexicanos le enviaron un mensaje al presidente, elogiando el modelo estadounidense de relaciones, basado en la libertad religiosa, a lo que el general les contestó marcando claramente su idea de la situación y los

límites de la acción de la Iglesia, para disgusto de ellos y del papa:

El país guiado por nuestros hombres públicos, adoptó una forma de gobierno enteramente civil que prescinde de la religión, que considera a todas las denominaciones iguales ante la ley y que establece la independencia mutua entre el estado y la Iglesia. Con el fin de impedir los abusos cometidos en otras ocasiones, cuando algunos dignatarios eclesiásticos se convirtieron en perturbadores del orden público, la República adoptó leyes y medidas para despojar a los eclesiásticos de aquellas riquezas pecuniarias de las que antes disponían y que facilitaban la injerencia en cuestiones políticas ajenas a esta institución... Por fortuna, las circunstancias cambiaron, y hoy los mismos jefes de la Iglesia católica ya reconocen, como ustedes lo hacen en la carta que cito, que su religión enseña y ordena respetar a las autoridades legítimamente constituidas... Una vez consolidada la paz en la República, no tiene justificación alguna, ya sea por precaución o por hostilidad hacia la Iglesia católica, la búsqueda de sanciones por inmiscuirse en los asuntos políticos.⁴⁸

En 1896, la Santa Sede envió un visitador apostólico, monseñor Nicola Averardi, con la misión de establecer vínculos diplomáticos con el Estado mexicano y, de ser posible, lograr la revocación de las Leyes de Reforma. Sin embargo, a lo largo de sus tres años de estancia en el país no logró concretar sus objetivos. Díaz siempre señalaba, en sus reuniones privadas, que las dificultades políticas del momento le impedían satisfacer los deseos de la Santa Sede. Como señala Cannelli, “el presidente recurría a frases con carga sentimental, pero desprovistas de valor político, que lograban el objetivo de suscitar un efec-

to ilusorio efímero en el ánimo del prelado vaticano". Averardi mismo señalaba:

Me manifestó su agradecimiento por la confianza y la estima que le tengo, elogiando mi conducta prudente y añadiendo que viva tranquilo sin temer a nada. Concluyó diciéndome (palabras textuales): 'esperamos que antes de que termine el siglo haya entre nosotros una amistad oficial'. ¡Dios quiera que eso suceda lo más pronto posible!⁴⁹

Porfirio Díaz nunca dejó de aplicar en lo esencial ni revocó las Leyes de Reforma, ni estableció relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Ni por las presiones de Averardi ni por la de los subsecuentes enviados extraordinarios de la Santa Sede. Todavía en 1904 le diría al enviado, monseñor Ricardo Sanz de Samper, según el informe enviado por él al Vaticano:

Estrechando fuertemente mi mano, me dijo: Dígale al Santo Padre de mi parte que crea en toda mi buena voluntad y que, si actuando con prudencia sabemos esperar, sin duda con el tiempo se podrá llegar al restablecimiento de las relaciones oficiales entre la Santa Sede y la República Mexicana. Pero sobre todo, es necesario recomendar el tacto y la discreción, con el fin de poder organizar las cosas de tal manera que la solución se dé de manera natural.⁵⁰

Todavía los delegados apostólicos (representantes de la Santa Sede ante sus obispos, pero sin representación política ante el gobierno) intentaron sin suerte avanzar sus posiciones. De hecho, según los informes del primer delegado en 1904, al parecer el general Díaz no había apreciado completamente su llegada:

Don Porfirio evitó cualquier palabra que pudiese sonar como un reconocimiento al delegado, nunca mencionó al Papa y reafirmó la sabiduría de la separación entre el Estado y la Iglesia, limitándose a decir que “en su mente la separación no significaba oposición y que ayudaría a la Iglesia, siempre que se lo permitieran las Leyes”.⁵¹

No solo eso, sino que “en septiembre de 1904, el Congreso aprobó una ley sobre la beneficencia privada en favor de las obras pías sin carácter religioso, que de hecho implicaba la disolución de las católicas”. Los obispos protestaron, y Díaz contestó que la Iglesia no tenía nada que temer, y que bastaba con que no anunciara las obras y continuara administrándolas. Díaz se ponía así como el único obstáculo entre las fuerzas anticlericales y el clero, lo que lo hacía imprescindible, sin por ello eliminar la vulnerabilidad de la Iglesia. También evitó que avanzara un proyecto de ley que decretaría la abolición de la escuela privada para el nivel secundario superior, “invitando a los promotores de la disposición a que mejoraran las escuelas públicas”, aunque sí promulgó una circular que prohibía a los ministros de culto recibir a los difuntos en la puerta del cementerio, permitiendo el rito fúnebre en las capillas de los cementerios, pero no en las parroquias, y haciendo posible en la práctica el servicio religioso solo en las casas.

El balance que se puede hacer del régimen de Díaz debe ser por lo tanto complejo y matizado. Ciertamente, el general estaba de acuerdo en una política de conciliación, para favorecer la paz y el progreso económico. Pero ello no significó nunca, a constar por sus acciones, una claudicación de los ideales liberales o una revocación de los principios de la Re-

forma, por lo demás sacralizados por él mismo en la vida pública nacional. Si bien relajó la aplicación de las leyes en materia de tolerancia hacia las órdenes religiosas y conventuales masculinas y femeninas, nunca permitió el establecimiento de relaciones diplomáticas ni consideró revertir el proceso de desamortización o nacionalización de los bienes eclesiásticos, mucho menos la separación entre el Estado y las Iglesias o de libertad de culto. Tampoco favoreció la presencia pública de funcionarios en ceremonias religiosas ni la sacralización religiosa del poder público.

Capítulo aparte merece la atención dedicada a la educación pública laica del régimen y el impacto que sin duda ello tuvo en la formación de las nuevas elites porfirianas. En 1905, Justo Sierra, fervoroso partidario del Estado laico y de las libertades,⁵² había logrado incluso el establecimiento de la educación primaria, nacional, integral, laica y gratuita. Al final del régimen, tanto los viejos liberales radicales como los militares reyistas o los científicos, que constituían el grueso de la clase política, eran herederos del liberalismo y partidarios del Estado laico.

Lo cierto es que, contrariamente a la imagen proclerical y antiliberal que la ideología de la Revolución mexicana le creó a Díaz, una buena parte del clero católico siempre se consideró maltratada por el general, y le reprochó su apego a los ideales liberales. Como señala Cannelli, todavía en 1915, el futuro obispo de Querétaro hacía un balance negativo del régimen porfirista:

Las Leyes de Reforma, con su insufrible opresión suspendida sobre nuestra cabeza; la exclusión sistemá-

tica de los católicos (en pro de los liberales) de toda participación en la cosa pública y en los empleos de Gobierno; las leyes que acabaron de destruir la personalidad jurídica de la Iglesia; la amplia protección a la prensa anticatólica; el fomento y organización de la enseñanza pública para convertirla en arma contra el catolicismo y, en fin, las leyes y reglamentos opresivos de la beneficencia católica, constituyen la obra de Díaz en contra de la religión popular. ¿Qué vale a su lado el *laissez faire* de su política para con la Iglesia?⁵³

Finalmente, es claro que la política de conciliación permitió la restructuración del poder eclesial, más a través de su presencia social que de su organización política. La tolerancia de Díaz permitió la difusión de la doctrina social de la Iglesia, la organización de jornadas sociales y otros actos religiosos. De allí saldrían muchos de los críticos del régimen, desde el lado conservador. También los miembros del Partido Católico Nacional, el cual habría de tener un trágico y cuestionable papel en la dictadura de Huerta. En ese sentido, podría aventurarse la idea de que quizá Díaz, si bien se mantuvo más de treinta años en el poder gracias a situarse como fiel de la balanza y personaje indispensable para el mantenimiento de una paz conciliadora, no logró a largo plazo ninguno de sus objetivos. Ni logró contener a largo plazo la reorganización política de los católicos ni mantuvo el respaldo y fidelidad de muchos grupos políticos liberales, quienes al final se sintieron traicionados y se levantaron en su contra.

5. Laicidad y revolución

La Revolución mexicana, por lo menos en su versión norteña, que fue la finalmente triunfadora, tuvo un carácter marcadamente anticlerical, producto tanto de la tradición liberal combativa como de la reacción a la participación de algunos miembros de la jerarquía católica y de la dirigencia del Partido Católico Nacional en el golpe de Estado a Madero y el ambiguo papel de los actores sociales durante la dictadura de Victoriano Huerta. Todo ello habría de marcar su destino inmediato, así como el de la nueva Constitución.

Los revolucionarios actuaron como herederos del liberalismo, de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma. Asumieron, con fundadas razones, que la Iglesia católica y el Partido Católico eran enemigos de la revolución, que habían participado en la caída de Madero, y que habían apoyado al golpista Victoriano Huerta. Decidieron por lo tanto radicalizar sus posturas, para eliminar cualquier forma de participación futura del clero en la política nacional. *El Diario de Debates del Congreso Constituyente* nos muestra que había varias corrientes de pensamiento que confluyeron en ese sentido. La primera de ellas, como ya se mencionó, pensaba que, en la medida en que había habido una guerra, los ganadores de esta tenían el derecho a imponer sus condiciones. Ellos no permitirían el regreso, por medio de los instrumentos democráticos, de aquellos que eran considerados enemigos contrarrevolucionarios de la República.⁵⁴ Una segunda corriente de opinión dentro del Congreso Constituyente estaba influida por la Ilustración

y el positivismo, y era abiertamente antirreligiosa, en la medida en que consideraba las creencias religiosas supersticiones que debían ser extirpadas, para que el pueblo pudiera liberarse de las ataduras ancestrales que lo tenían sometido y atrasado. La tercera corriente importante en el Constituyente estaba constituida por los grupos liberales que deseaban mantener a la Iglesia marginada de los asuntos públicos, aunque manteniendo la libertad de conciencia y de religión del individuo. Fue el caso de los principales autores del artículo 130, que se opusieron a la prohibición del sacramento de la confesión —apoyada por algunos—, así como a otras restricciones que minaban las libertades individuales.

De cualquier manera, había dos características que todas estas corrientes de opinión y líneas de pensamiento tenían en común, desde aquellos que habían combatido para restablecer el orden constitucional y castigar a los que traicionaron a Madero, hasta los que pensaban que las creencias religiosas debían ser un asunto privado, pasando por aquellos que creían necesario alcanzar una etapa positivista del desarrollo humano: todos compartían un profundo anticlericalismo, y, como consecuencia, la convicción de que era necesario limitar la capacidad de intervención social y el poder político de la Iglesia católica. Ese fue un Congreso de revolucionarios triunfantes, y los miembros del Partido Católico o de cualquier partido con referencia confesional fueron impedidos de participar en las elecciones. Como consecuencia, no hubo una sola persona que defendiera las posturas de la Iglesia católica, ni por motivos filosóficos, religiosos, históricos o de cualquier otro tipo.

Así, las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir, y el anticlericalismo, que por lo demás hundía sus raíces en la cultura popular, fue el tono prevaleciente en los debates de la Constitución. Muchas de las prohibiciones retomaban el espíritu liberal de las Leyes de Reforma, pero otras iban más allá. En términos políticos, el artículo más importante fue el 130, pues este recapitulaba en sus primeros párrafos los señalamientos esenciales de las Leyes de Reforma, tal y como habían sido incorporados a la Constitución en 1873.⁵⁵ Pero luego se agregaban varios párrafos destinados a limitar la acción política de las Iglesias. El principal de ellos, en el artículo 130, fue el no reconocimiento jurídico “a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias”. La desaparición jurídica de las Iglesias significaba que ninguna de ellas tendría alguna capacidad para defenderse legalmente. Pero también se agregó la capacidad de los estados para determinar el número máximo de ministros de los cultos, además de la obligación de que estos fueran mexicanos por nacimiento. De la misma manera, el artículo estableció que los ministros de los cultos nunca podrían, “en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno”. Se agregaba que los ministros de culto no tendrían voto activo ni pasivo, “ni derecho para asociarse con fines políticos”. Por si fuera poco, el artículo 130 señalaba que por ningún motivo se revalidaría, otorgaría dispensa o se determinaría “cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales, a es-

tudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos”. También se afirmaba que “las publicaciones periódicas de carácter confesional, 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, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas”. Igualmente, quedaba estrictamente prohibida “la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa”. Tampoco podrían celebrarse en los templos reuniones de carácter político.⁵⁶

Estas y otras medidas fueron acompañadas con la prohibición para que las Iglesias poseyeran bienes, en el artículo 27, al establecerse que “las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos”. Se agregó también la prohibición al culto fuera de los templos en el artículo 24, el cual, por lo demás, garantizaba a los individuos “la libertad para profesar la creencia religiosa que más le agrada 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”.⁵⁷

Capítulo aparte merece el establecimiento de la educación pública, laica y gratuita, en el artículo 3o., que en 1917 a la letra sostenía:

La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria.⁵⁸

Después de muchos cambios, que la transformación de laica en socialista, el actual artículo tercero señala que “Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.⁵⁹

La gran mayoría eran medidas anticlericales, más que antirreligiosas, y tenían por meta eliminar la participación de la Iglesia católica en la esfera socio-política. Desde esa perspectiva autoritaria, aun si no era el objetivo, contribuyeron a la construcción y al fortalecimiento del Estado laico mexicano; es decir, a un sistema político que prescindió en buena medida durante el siglo XX de formas de legitimación provenientes de las instituciones religiosas.

No se puede negar que la laicidad revolucionaria, mucho más autoritaria que la liberal, pretendió superar la simple separación y buscó la eliminación definitiva de la Iglesia católica como actor político y social. Por lo tanto, no fue tampoco un azar que la jerarquía de la Iglesia católica haya reaccionado con una firmeza e intransigencia inusitadas a las medidas

anticlericales, oponiéndose a la nueva Constitución, y que en los años posteriores las posturas de revolucionarios radicales, así como de católicos integristas, hayan desembocado en enfrentamientos políticos y armados, como la guerra cristera. En cualquier caso, más allá del juicio que se pueda hacer de estas medidas, me parece necesario entender que lo que estaba en juego era un sistema sociopolítico y los fundamentos de la autoridad en el nuevo Estado. De allí que el control de las masas (campesinas, obreras o urbanas) se convirtiera en el centro de la disputa posterior.

No hay aquí espacio para detallar los complejos acontecimientos que siguieron a la promulgación de la Constitución de 1917 y durante las dos décadas siguientes. Vale la pena recordar, sin embargo, que hacia 1938, después de un acuerdo implícito (llamado *modus vivendi*), basado en ciertos elementos comunes (nacionalismo, búsqueda de justicia social, antisocialismo radical), lo que prevaleció fue un Estado que preservó para sí el espacio público, sobre todo en el terreno sociopolítico (sindicatos, partidos, organizaciones de masas), pero permitió mayor libertad a la Iglesia en el ámbito educativo, bajo formas diversas de tolerancia y disimulo. Curiosamente, el acuerdo, *entente cordiale* o *modus vivendi*, establecido inicialmente por el presidente Lázaro Cárdenas y los principales jerarcas católicos en México, se asemejaba mucho al que había establecido Díaz con la Iglesia durante sus sucesivos gobiernos. Y de la misma manera, después de varias décadas, la Iglesia católica habría de recomponerse para nuevamente buscar un papel en la vida pública de la nación.⁶⁰

En todo caso y pese a esporádicos momentos en los cuales se pudieron haber dado encuentros circunstanciales o búsqueda de apoyos políticos, durante las primeras siete décadas del siglo XX el Estado mexicano continuó su proceso de laicización, y no requirió de apoyos provenientes de las instituciones eclesiásticas. Pero la laicidad revolucionaria estaba asentada sobre bases radicales difíciles de mantener en la práctica y de defender ante las crecientes demandas democráticas y de respeto a los derechos humanos en el mundo. Por lo mismo, a medida que el Estado de la Revolución mexicana se fue debilitando y perdiendo las bases de legitimidad que le habían dado origen, los gobiernos revolucionarios y luego priístas se vieron en la necesidad de acudir a otras fuentes de legitimidad ajenas, para permanecer en el poder. Lo anterior, aunado a otros fenómenos internos de la Iglesia católica, condujo entre otras cuestiones a una creciente presencia pública de los jerarcas y ministros de culto católicos y a una presión sobre el sistema político.

Seis y media décadas después de la firma de la Constitución, a pesar de sus rasgos autoritarios, el balance en materia de secularización de la vida pública y, por lo tanto, de marco para la construcción de un país con mayores libertades, era más bien positivo. Las Iglesias, y en particular la católica, habían sustancialmente dejado de actuar como actores políticos. Las limitaciones a los ministros de culto llevaron a una mexicanización del clero y a una mayor participación de los laicos católicos en la vida pública, quienes no siempre expresaban los intereses y la visión de la jerarquía. Las diversas instituciones católicas, estrictamente religiosas, escolares o cívicas,

gozaban de buena salud, lo cual se había hecho manifiesto en la visita del papa a México. Por otra parte, la educación pública laica y gratuita en la escuela básica contribuyó también a la formación de una cultura cívica, abierta a las transformaciones del mundo moderno. Por razones similares, a fines de la década de los ochenta del siglo XX era evidente que el marco constitucional tenía que adaptarse a las nuevas perspectivas del Estado de derecho contemporáneo, con particular énfasis en los derechos humanos y en las libertades civiles y de religión. Por lo demás, muchas de las prohibiciones y restricciones establecidas por los constituyentes, o bien no eran obedecidas, o bien eran toleradas bajo un disimulo que solo generaba corrupción o hipocresía oficial.

Es en el contexto anterior que el presidente Carlos Salinas de Gortari, por lo demás cuestionado por haber llegado al poder en elecciones muy disputadas y bajo la sombra del fraude, decide convocar a una renovación de la política pública del Estado en relación con varios sectores de la sociedad, incluyendo a la Iglesia. Tres años después de esa convocatoria, en diciembre de 1991, el Congreso aprobó una serie de reformas a la Constitución en materia de religiones, que básicamente eliminaban las adiciones hechas en 1917 y volvían al espíritu liberal del siglo XIX.

En realidad, el núcleo central de las reformas fue dirigido a reconocer los derechos de las instituciones religiosas, más que de los creyentes. O si se quiere, a reconocer los derechos de los creyentes para actuar, no únicamente como individuos, sino de manera organizada e institucionalizada. La Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, incorporadas a la Constitución en 1873, habían establecido, precisamente den-

tro de un espíritu liberal, la libertad de creencias y de culto, en un marco de separación y de supremacía del Estado sobre las corporaciones, incluidas las Iglesias. Lo que la Constitución de 1917 había impuesto, en medio del explicable radicalismo revolucionario anticlerical, era el no reconocimiento jurídico de las Iglesias. Lo que las reformas de 1992 establecen esencialmente es el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada. Así, el nuevo artículo 3o. permite, por ejemplo, la propiedad y administración por parte de organizaciones religiosas, de planteles donde se imparta educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos. El artículo 5o. elimina la prohibición de votos religiosos y de las órdenes monásticas; el 24 permite que los actos religiosos de culto público se celebren “de manera extraordinaria” fuera de los templos; el 27 permite que las asociaciones religiosas puedan adquirir, poseer o administrar “exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto”, y el 130 restituye a las Iglesias y agrupaciones religiosas su personalidad jurídica, como asociaciones religiosas, “una vez que obtengan su correspondiente registro”, aunque mantiene restricciones a las actividades políticas de los ministros de culto y a la existencia de partidos políticos con referencias confesionales.⁶¹ En suma, las reformas reconocen más que nada las acciones colectivas, organizadas e institucionalizadas de los creyentes. Los beneficiarios de estas son por lo tanto básicamente los creyentes organizados, las instituciones religiosas y, en esa medida, las dirigencias religiosas.

El reconocimiento de personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas, al establecer derechos y

obligaciones legales para estas, modificó también el tipo de relación que las Iglesias y otro tipo de agrupaciones o comunidades religiosas establecen con el Estado; es decir, con el conjunto de instituciones políticas y con la sociedad. En ese sentido, además de ayudar a una mayor transparencia en el trato entre gobernantes y gobernados, las reformas contribuyeron a dar una mayor visibilidad a numerosas Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias, pues con el registro formal como asociaciones religiosas pudieron alcanzar una presencia pública que antes se les negaba, y que solo favorecía a la Iglesia mayoritaria, puesto que la presencia social y pública de esta era innegable. Se puede decir entonces que, al otorgarles un reconocimiento jurídico, en cierto sentido las principales beneficiarias de las reformas han sido las Iglesias y las agrupaciones religiosas minoritarias. Los miles de registros de asociaciones religiosas ante la Secretaría de Gobernación, en los veinte años transcurridos desde la reforma de 1992, es muestra del carácter positivo de la reforma, y de que las mismas agrupaciones religiosas consideran beneficioso ser reconocidas como asociaciones religiosas.

De hecho, aunque no era la intención original cuando el entonces presidente Salinas lanzó la idea de modernizar las relaciones con “la” Iglesia, a medida que se desarrolló el debate público sobre la materia, se hizo evidente que las reformas no podían ser diseñadas exclusivamente para una Iglesia, sino que tenían que considerar el amplio y creciente abanico de preferencias religiosas de los mexicanos. En otras palabras, que las reformas debían considerar la creciente pluralidad religiosa en el país, y por lo tanto la necesidad de fortalecer un Estado laico, respetuoso

de la diversidad de creencias e imparcial en su trato con las diversas organizaciones religiosas.

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda importantes en un marco de creciente reconocimiento de libertades y derechos humanos, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público, pero dentro de los todavía restringidos marcos legales. Y aunque en la Constitución se reiteraría “el principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias” y se mantendría el espíritu original liberal en la carta magna, lo cierto es que, por diversas razones, las reglas del juego habían cambiado. En otras palabras, si bien es cierto que la laicidad del Estado mexicano habría de fortalecerse por la inclusión de una nueva concepción más respetuosa de los derechos individuales y colectivos, mayoritarios y minoritarios, también se abrieron nuevos retos para la gestión pública. En el marco de una sociedad crecientemente democrática y un Estado más atento a la existencia de perspectivas diversas sobre el interés común, las Iglesias, y particularmente la católica, considerarían que era el momento de ejercer presión para influir en la definición de las leyes y de las políticas públicas de la nación. Lo anterior permitiría que, a pesar de las reformas, y quizá debido a ellas, algunos grupos y sectores de la sociedad querrían poner en entredicho al Estado laico, lo cual se acentuaría con la llegada al poder de gobiernos ideológicamente conservadores entre 2000 y 2012. El regreso al poder del Partido Revolucionario Institucional, por lo demás, tampoco parece asegurar el respeto al Estado laico y a las libertades que garantiza.

A lo anterior se puede agregar que, a pesar de que la pluralidad religiosa del país es cada vez más evidente, pues en 2010 el censo arrojó una cifra de más de 18 millones de mexicanos pertenecientes a Iglesias y religiones distintas a la mayoritaria, o simplemente no creyentes, el comportamiento de muchos funcionarios federales, estatales y municipales sigue siendo inequitativo frente a los creyentes y sus instituciones religiosas, cuando no abiertamente discriminatorio. El problema puede entonces atribuirse a la permanencia de una cultura católica, que incluso entre funcionarios se asume como “lo normal”, y por lo tanto como rasero con el cual se observa, se mide y se trata a las otras convicciones religiosas, agnósticas o ateas. El resultado es un trato inequitativo, que ha llevado, por ejemplo, a la desaparición del registro de asociaciones consideradas peligrosas desde la perspectiva del episcopado católico, o a la negativa del mismo, mediante tecnicismos de todo tipo, a nuevas agrupaciones religiosas percibidas como extrañas o sospechosas, solo porque no se ajustan al modelo tradicional eclesial. Por lo demás, en todos los ámbitos de gobierno, pero sobre todo en el estatal y en el local, las reformas en materia religiosa no han impedido ni el trato inequitativo ni el otorgamiento de privilegios a la Iglesia mayoritaria. Los ejemplos abundan, pero desbordarían el espacio disponible. Podríamos concluir así que, a pesar de las reformas, en muchos sentidos positivas, México sigue sumergido en una cultura religiosamente hegemónica, que dificulta el trato igualitario a los creyentes y sus agrupaciones religiosas, al mismo tiempo que debilita al Estado laico, garante de esa igualdad y no discriminación. En ese sentido, aún falta un trecho por reco-

rrer para que el espíritu de la ley y de las reformas constitucionales en materia religiosa pueda ser incorporado plenamente a la cultura nacional.

Finalmente, algunos políticos, pertenecientes a diversos partidos, de manera recurrente apelan a símbolos religiosos para legitimar sus acciones políticas. No entienden que con ello minan las bases de su propia autoridad política, al recurrir a fuentes de legitimidad sagradas, en lugar de fundamentar sus acciones en la voluntad popular, expresada democráticamente. Ello termina por abrir paso a la influencia de dirigencias religiosas en la elaboración de políticas públicas y legislaciones, tanto locales como federales. Los políticos renuncian de hecho a la fuente esencial de su autoridad, que es el pueblo, y los dirigentes religiosos se asumen equivocada y mañosamente como representantes políticos de sus feligreses. El resultado suele ser una confesionalización de la vida pública y la disminución de libertades ciudadanas.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LOS TRES PILARES DE LA REPÚBLICA LAICA EN MÉXICO

“La libertad es como un jardín. Vuelve rápido al estado salvaje en cuanto cesa de ser cultivada”, nos dice Émile Poulat.⁶² Es quizá por ello que muchos defensores del Estado laico en México se movilizaron, desde el triunfo de los gobiernos conservadores, en 2000, para impulsar la laicidad de la República a rango constitucional. Después de varios años de esfuerzos, esa iniciativa prosperó y se concretó en 2012 en la reforma del artículo 40 de la Constitución, la cual

establece a la República mexicana como representativa, democrática, laica y federal. La gran mayoría de católicos del país apoyan a un número todavía más grande de mexicanos, de todas las creencias, que respaldan al Estado laico.⁶³ Lo hacen, porque hay una percepción atinada de que ese Estado ha garantizado la libertad de conciencia y muchas otras libertades civiles, incluida la libertad de religión. No cabe la menor duda de que, para la gran mayoría de los mexicanos, el Estado laico es una conquista jurídica, cultural, social y política, que debe fortalecerse, con objeto de garantizar y ampliar muchas de las libertades de las que pueden gozar. Hay por lo tanto un sentido común, que ha conducido a esta reforma y a la consolidación de los tres ejes constitucionales de la República laica en nuestro país.

Lo anterior significa que, junto con lo establecido en el artículo 3o., respecto a la educación pública laica y el conocido principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias del artículo 130, los mexicanos tienen, con el artículo 40 y la República laica, tres pilares de la Constitución, que deberán normar su vida pública y regular la actuación social de las agrupaciones religiosas.

Lejos de ser el punto final, sin embargo, este constituye un momento ciertamente de consolidación, pero no definitivo, en la construcción de la República laica. En otras palabras, estamos apenas en el inicio de lo que será una larga y probablemente interminable batalla acerca de la definición, delimitación y alcances de esta nueva estructura constitucional. Porque así como hubo algunos que terminaron por aprobarla, pero durante años la bloquearon en las cámaras legislativas, también habrá otros que que-

rán desvirtuar, o simplemente interpretar de manera parcial y sesgada, el sentido, el contenido y la definición de la laicidad. Es por ello que se vuelve central la generación de debates informados, científicos y filosóficos, acerca de un instrumento jurídico y político que ciertamente ha establecido el marco indispensable para el despliegue de muchas libertades, produciendo grandes polémicas, al mismo tiempo que soluciones para los retos, hasta hace poco impensados, de nuestro tiempo. La laicidad, dice Poulat, “sigue siendo una solución elegante al problema de una sociedad irremediabilmente dividida, pero, todo matemático lo sabe, la fecundidad de una solución se mide en función de los nuevos problemas que hace aparecer”.⁶⁴

La laicidad surgió para dar solución, en su momento, a las guerras de religión. La respuesta fue un Estado que comenzó estableciendo la libertad de conciencia, y por lo tanto la de religión, y terminó garantizando muchas otras libertades que venían aparejadas, como la de imprenta, la de expresión, la de investigación o la de decidir sobre su propio cuerpo o sobre su preferencia sexual. En México, el Estado laico se creó también para garantizar estas libertades, que antes no existían plenamente. Pero para hacerlo, como cualquier Estado moderno, tuvo que establecer su soberanía y su autonomía frente a cualquier corporación o fuente alterna de poder. En el camino para alcanzar esta meta tuvo que ser una laicidad combativa, porque las fuerzas del antiguo régimen se negaban a aceptar el cambio. La laicidad mexicana durante el siglo XIX y buena parte del XX fue un producto de guerras (la de Tres Años, la de Intervención y la revolucionaria), y tuvo por ello, en

ocasiones, un carácter radical, e incluso autoritario. Pero fue en buena medida una respuesta a una jerarquía religiosa y a sectores muy conservadores de la sociedad, que se negaron, como se niegan todavía, a aceptar una gestión democrática, basada en la voluntad popular y en la protección de los derechos humanos de todos y en particular de las minorías. Son los mismos que pretenden todavía privilegios, pero sobre todo, que aspiran a una gestión desde la visión religiosa, de una perspectiva doctrinal específica, de la cosa pública.

La laicidad constitucional actual es la primera que se establece en México de manera pacífica, y no como producto de una guerra. Las preguntas que nos podemos hacer para el futuro son múltiples: ¿han cambiado las circunstancias? ¿Ha desaparecido el clericalismo que generó las otras? ¿Llegó el momento de reconocer que, en un nuevo marco de respeto a derechos y libertades de todos, la guerra terminó? ¿Están dadas las condiciones para que la laicidad republicana se convierta precisamente en el marco de discusión de los proyectos de vida de cada quien? La respuesta, aunque paradójica, me parece ligada a la posibilidad de que aquellos que nunca han aceptado al Estado laico y a la laicidad de la República terminen por admitir, junto con los demás, que es este el mejor marco para dirimir las diferencias y para pensar, laica y democráticamente, en el interés común.

NOTAS

¹ Secretaría de Gobernación, *Diario Oficial de la Federación*, 30 de noviembre de 2012. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012

² De manera significativa, la entrada en vigor del decreto, es decir, el 1o. de diciembre de 2012, coincidió con el regreso del Partido Revolucionario Institucional a la Presidencia de la República, después de doce años de ausencia y de gobierno del Partido Acción Nacional.

³ El decreto del Congreso está firmado en realidad el 8 de noviembre, y el presidente de la República, Felipe Calderón, no lo firma hasta el 29 de noviembre, para ser publicado el 30, y entró en vigor, como ya se mencionó, el 1 de diciembre.

⁴ El artículo 3o. de la primera Constitución del México independiente (la de 1824) afirmaba: “la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. Versión facsimilar reproducida en http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

⁵ Iseult Honohan lo define de la siguiente manera: “El republicanismo cívico trata el problema de la libertad entre los seres humanos, los cuales son necesariamente interdependientes. Como respuesta, propone que la libertad, política y personal, puede ser alcanzada a través de la membresía en una comunidad política, en la que aquellos que son mutuamente vulnerables y comparten un destino común, pueden ser capaces de ejercitar conjuntamente alguna dirección colectiva sobre sus vidas”, *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002, p. 1. Sobre este tema, consultar también los dos volúmenes editados por Martin van Gelderen y Quentin Skinner, *Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁶ Quiero decir con ello que la idea de República no supone automáticamente la de laicidad. Existe, por ejemplo, la República Islámica de Irán, donde la referencia confesional se liga al hecho de que existe un órgano religioso superior que califica la voluntad popular.

⁷ México. Secretaría de Gobernación, Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf

⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 1o., en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>

⁹ Poulat, Émile *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International Editeurs, 2003, publicado en español como *Nuestra laicidad pública* por el Fondo de Cultura Económica, México, 2012. Traducción, prólogo y notas de Roberto Blancarte.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ *Idem*.

¹² Véase, por ejemplo, el reciente libro de Baubérot, Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, La découverte, 2012.

¹³ Poulat, Émile, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Un ejemplo de esto es la definición de “laicidad positiva” que el entonces presidente de Francia, Sarkozy, quiso introducir para avalar un cambio en la manera de percibir la participación de la religión en el espacio público y una determinada herencia cristiana europea. Véase al respecto la profunda crítica elaborada por Jean Baubérot a esta visión en su libro, *La laïcité expliquée a Monsieur Sarkozy; Et a ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008.

¹⁵ Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, 352 p. Particularmente el capítulo 3 de la segunda parte, pp. 87-117.

¹⁶ Baubérot y Milot, *op. cit.*, p. 110.

¹⁷ La *Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI* fue redactada por Jean Baubérot (Francia), Micheline Milot (Canadá) y Roberto Blancarte (México). Fue presentada inicialmente en el Senado de Francia en diciembre de 2005, para conmemorar el centenario de la separación del Estado y las Iglesias en ese país. Desde entonces ha sido traducida a varios idiomas y propuesta para la reflexión de cada uno y al debate público. Se puede consultar en el anexo de Blancarte, Roberto, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008, pp. 59-63.

¹⁸ Émile Poulat se refiere a este proceso en su libro *Notre laïcité publique*: “A la manera en que Bergson lo decía de la moral y la religión, debemos reencontrar *las dos fuentes de la laicidad*. Antes de la Ilustración, que se identificaba al despegue de la razón y las libertades —y en primer lugar a la libertad de conciencia— hubo, en el siglo XVI, los Políticos, que obraron por una *paz de religión* entre católicos y protestantes. Se sitúan así en la fundación del Estado moderno: la unidad política aprende a prescindir de la unidad religiosa a nombre de la concordia civil”. Con la alusión a la “paz de religión”, Poulat se refiere al libro de Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 1997, 332 pp.

¹⁹ Reyes Heróles, Jesús, “La Iglesia y el Estado”, *México; cincuenta años de Revolución*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1961, vol. 3: *La política*, p. 343.

²⁰ Émile Poulat lo propone de la siguiente manera: “Al jurisdiccionalismo le gusta intervenir en la vida de las Iglesias; se propone como un deber el organizar y controlar a las religiones y sus cultos. Se enraza en la tradición religiosa austro-alemana, favorecida por el luteranismo y la Ilustración”, en *Liberté, laïcité; La guerre de deux France et le principe de la modernité*, Paris, Éthique & Société, Cerf-Cujas, 1987, p. 151.

²¹ Anne Staples señala: “El asunto de la tolerancia religiosa animó hasta a las mujeres a participar en política. Escribían cartas al presidente de la república, suplicándole que alejara el peligro de la tolerancia del suelo mexicano. Los maestros de instrucción pública también enviaron una representación al Congreso, junto con muchas otras, dando su parecer. Decían que en México no hacía falta la tolerancia, ya que todos eran católicos”, “Sociedad y Educación, 1821-1857”, en Vázquez, Josefina Zoraida (coord.), *Gran historia de México Ilustrada*, vol III. *El nacimiento de México; 1750-1856. De las reformas borbónicas a la Reforma*, México, Planeta, p. 338.

²² Ese principio, cabe recordarlo, establecía que cada monarca o príncipe escogería la confesión religiosa de su preferencia, y sus súbditos tendrían que seguirla. En Francia, al principio se trató de seguir bajo la fórmula: “Un roi, une foi, une loi”, mientras que el emperador Carlos V, del

Sacro Imperio Romano Germánico (Carlos I de España), impuso también una intolerancia en sus dominios. Lo interesante del caso es que, mientras que en varios países de Europa el principio comenzó a ser cuestionado desde el siglo XVI (lo cual dio lugar a edictos de tolerancia y a la creciente noción de que bajo un monarca podían vivir creyentes de distintas confesiones), en el imperio español se mantuvo intocado y fue transmitido como tal a las nuevas repúblicas independientes.

²³ El Patronato otorgado por la Santa Sede a través de diversas bulas a fines del siglo XV y principios del XVI había concedido a los reyes católicos diversos derechos sobre la gestión eclesiástica. La bula de Alejandro VI, del 4 de mayo de 1493, les concedió el dominio de las Indias y el privilegio exclusivo de cristianizar a los indios, la del mismo papa del 16 de noviembre de 1501, le garantizó a la Corona española los diezmos y primeros frutos de las Iglesias de las Indias, y la bula de julio II del 28 de julio de 1508 le concedió el derecho al patronato universal sobre la Iglesia católica en las Indias. Aunque en los siglos posteriores no todos estarían de acuerdo en el significado de esta concesión, el regalismo asumió que estas bulas reconocían la autoridad de los reyes de España para ejercer jurisdicción en todos los asuntos relacionados con el gobierno eclesiástico en las Indias. Para una breve, pero muy completa explicación del Patronato, véase el primer capítulo del clásico libro de J. Lloyd Meham, *Church and State in Latin America; A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1934, 550 pp.

²⁴ La tradición regalista, que pretendía la sujeción de la Iglesia a los fines de los reyes, se fortaleció a partir de la llegada de los Borbones a España, en 1700. Pero fue sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con Carlos III en particular, cuando las llamadas “Reformas borbónicas”, emprendidas para hacer más eficiente la administración colonial e incrementar de esa manera los recursos provenientes de América, condujeron a una modificación de la relaciones de la Corona con la Iglesia. Durante la época de los Hausburgo había imperado la doctrina de las dos espadas, la temporal y la religiosa, trabajando para un objetivo común, bajo la potestad de los reyes de España. Sin embargo, a la idea de una colaboración entre el poder temporal y la Iglesia bajo la guía del monarca le siguió durante los Borbones una visión en la que la Iglesia era un instrumento más de la Corona y debía estar sometida a los fines y objetivos del Imperio español. Las diversas medidas políticas y administrativas que se pusieron en práctica sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII habrían de conducir al debilitamiento de la Iglesia en Hispanoamérica, y constituirían un primer paso en el proceso de secularización posterior. Véase al respecto, Mazin, Óscar y Morales, Francisco, “La Iglesia en Nueva España. Los modelos fundacionales”, en Vázquez, Josefina Zoraida (coord.), *Gran historia de México Ilustrada*, vol II, pp. 121-140. También de Mazin, Óscar, “La Iglesia en Nueva España. Los años de consolidación”, *cit.*, vol. II, pp. 381-400. Igualmente, sobre el papel de los sacerdotes al final de la época colonial: Taylor, William B., *Ministers of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press, 1996, traducida al español como *Ministros de lo sagrado*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999, 2 vols., 856 pp.

²⁵ Ceballos Ramírez, Manuel, “El siglo XIX y la laicidad en México”, en Blancarte, Roberto, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000.

²⁶ Véase nota 4.

²⁷ El artículo 50 de la Constitución, al señalar las facultades exclusivas del Congreso General, establecía entre ellas, en su artículo XII: “Dar instrucciones para celebrar concordatos con la silla apostólica, aprobarlos para su ratificación, y arreglar el ejercicio del patronato en toda la federación”.

²⁸ Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, México, Instituto Cultural Helénico-Fondo de Cultura Económica, 1986, de la edición facsimilar de 1836, pp. 341 y 342.

²⁹ “Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia (16 de enero de 1786)”, *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, seleccionados por Henry Steele Commager, pp. 6 y 7.

³⁰ La Constitución mexicana de 1824 se presentaba en su preámbulo “En nombre de Dios Todopoderoso, autor y legislador supremo de la sociedad”. http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

³¹ Un ejemplo de ello es la secularización de las misiones de California, que se puso en práctica (con consecuencias no necesariamente positivas) y nunca fue revertida por los gobiernos conservadores.

³² La llamada “Ley Juárez” es de hecho la “Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios”, promulgada el 22 de noviembre de 1855. En su artículo 42 señala: “Se suprimen los tribunales especiales, con excepción de los eclesiásticos y los militares. Los tribunales eclesiásticos cesarán de conocer en los negocios civiles y continuarán conociendo de los delitos comunes de individuos de su fuero, mientras se expide una ley que arregle ese punto. Los tribunales militares cesarán también de conocer de los negocios civiles y conocerán tan sólo de los delitos puramente militares o mixtos de los individuos sujetos al fuero de guerra”. También se decía en su artículo 44 que “El fuero eclesiástico, en los delitos comunes, es renunciable”. El artículo transitorio 4 establecía que “Los tribunales militares pasarán igualmente a los jueces ordinarios respectivos, los negocios civiles y causas criminales sobre delitos comunes, los mismo harán los tribunales eclesiásticos con los negocios civiles en que cesa su jurisdicción”. Consultar el texto completo en http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1855_150/Ley_Ju_rez.shtml

³³ Juárez, Benito, “Comunica, a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma”, 12 de julio de 1859. *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo, selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006, documento 4, p. 44.

³⁴ “La Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México” fue expedida el 25 de junio de 1856, por el presidente Ignacio Comonfort.

³⁵ Lerdo de Tejada, Miguel, “Circular dirigida a los señores gobernadores”, 28 de junio de 1856, en *150 años de lucha por un Estado laico*, Partido Revolucionario Institucional, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesqui-

centenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana, México, 2009, p. 9.

³⁶ La "Ley sobre derechos y obviaciones parroquiales", del 11 de abril de 1857, se puede encontrar en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1857LLI.html>

³⁷ "Justificación de las Leyes de Reforma; El gobierno constitucional a la nación", 7 de julio de 1859, en Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo, selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006, tomo II, documento 1, pp. 12-29.

³⁸ "Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado", en Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo, selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006, tomo II, documento 2, pp. 30-35.

³⁹ *Idem*. "Comunica, a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma", 12 de julio de 1859, documento 4, p. 44.

⁴⁰ <http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/9/25091873.html>

⁴¹ Con la excepción del 16 de septiembre y el día de año nuevo, incluía casi exclusivamente fechas religiosas: los domingos, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el Jueves de Corpus, el 1 y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre. "Decreto del gobierno en que se declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia", 11 de agosto de 1859, en Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo, selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006, tomo II, documento 11.

⁴² *Idem*.

⁴³ "Ley sobre Libertad de Culto", en Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo, selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006, tomo III, documento 48, pp. 121-127.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ <http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/9/25091873.html>

⁴⁶ <http://senado2010.gob.mx/docs/cuadernos/documentosReforma/b17-documentosReforma.pdf>

⁴⁷ Cannelli, Ricardo, *Nazione cattolica e Stato laico; Il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione: 1821-1914*, Milano, Guerinit e associati, 2002, traducido y publicado en México como *Nación católica y Estado laico*, por el Instituto Nacional de Estudios Históricos de Revoluciones de México, México, Secretaría de Educación Pública, 2012. En adelante se citará la versión en español.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁹ Averardi a Rampolla del Tindaro, 10/3/1899. ASS, AAEES MESSICO, facs. 71 citador por Cannelli, *ibidem*, pp. 142 y 143.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁵¹ Serafini a Merry del Val, 26/3/1904, ASV, ANM, fasc.11. Citado por Cannelli, *ibidem*, p, 200.

⁵² Véase al respecto el libro de Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, UNAM, 1977.

⁵³ Banegas, F., *El porqué del Partido Católico Nacional* (1915), p. 30. Citado por Cannelli, Ricardo, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁴ Congreso Constituyente 1916-1917, *Diario de Debates*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1960, 2 vols.

⁵⁵ La prohibición para el establecimiento de órdenes monásticas se reiteró en el artículo 5o.

⁵⁶ El texto original de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 se puede encontrar en <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf>

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>

⁶⁰ Hay por supuesto una enorme bibliografía sobre las relaciones Estado-Iglesias en el periodo post-revolucionario mexicano. Sobre las bases del *modus vivendi*, permítaseme sugerir la lectura de los primeros capítulos de mi libro *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1992.

⁶¹ Sobre las reformas de 1992 hay una bibliografía abundante. Véase, por ejemplo, Canto Chac, Manuel y Pastor Escobar, Raquel, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*, México, UAM Xochimilco, 1997, y González Fernández, José Antonio et al., *Derecho eclesiástico mexicano*, 2a. ed., México, UNAM-Porrúa, 1993.

⁶² Poulat, Émile, *Nuestra laicidad pública*, p. 432.

⁶³ Todas las encuestas realizadas en México en los últimos veinte años muestran que alrededor de un 90% de la población favorece la existencia del Estado laico. Como muestra, se pueden consultar las encuestas realizadas por la división de Estudios Sociales de Banamex, por "Católicas por el derecho a Decidir", por el "Population Council" o por prestigiadas revistas como *Este País*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 433.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBIER, Maurice, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BAUBEROT, Jean y WIEVIORKA, Michel, *De la séparation des Églises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditiones de l'aube, 2005.
- y MILOT, Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.
- *et al.*, *Histoire de la laïcité*, CRDP de Franche-Comte, Besançon, 1994.
- , *La laïcité falsifiée*, Paris, La découverte, 2012.
- , *La laïcité expliquée a Monsieur Sarkozy; Et a ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008.
- , *La laïcité, quel heritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Éditions Labor et FIDES, 1990.
- , *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris, Postface de Michel Morineau, Seuil, 1990.
- , *Histoire de la laïcité française*, Paris, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, 2000.
- BAUDOIN, Jean y PORTIER, Philippe, *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- BLANCARTE, Roberto *et al.*, *Laicidad. Estudios introductorias*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2012.
- (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

- (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 2000.
- , *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.
- , *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1992.
- CANNELLI, Riccardo, *Nazione cattolica e Stato laico; Il conflitto político-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione: 1821-1914*, Milano, Guerinit e associati, 2002. Traducido y publicado en México como *Nación católica y Estado laico*, por el Instituto nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México, Secretaría de Educación Pública, 2012.
- CANTO CHAC, Manuel y PASTOR ESCOBAR, Raquel, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, UAM-Xochimilco, 1997.
- Congreso Constituyente 1916-1917, *Diario de Debates*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1960, 2 vols.
- DUCOMTE, Jean Michel, *La laïcité*, Toulouse, Éditions Milan, 2001.
- GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité. Le débat*, Paris, Gallimard, 1998.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, José Antonio et al., *Derecho eclesiástico mexicano*, 2a. ed., México, UNAM-Porrúa, 1993.
- HAARSCHER, Guy, *La laïcité*, Paris, Que sais-je? 2è édition, Presses Universitaires de France 1998.
- HONOHAN, Iseult, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002.

JUÁREZ, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, Tamayo, Jorge L. selección y notas-Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, coordinador de edición digital, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Gobierno del Distrito Federal, 2006.

LERDO DE TEJADA, Miguel, "Circular dirigida a los señores gobernadores", 28 de junio de 1856, en *150 años de lucha por un Estado laico*, México, Partido Revolucionario Institucional. Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesquicentenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana, 2009.

MAYEUR, Jean-Marie, *La question laïque XIXè- XXè*, Paris, Fayard, 1997.

MORA, José María Luis, *México y sus revoluciones*. Clásicos de la Historia de México, México, Instituto Cultural Helénico-Fondo de Cultura Económica, 1986, de la edición facsimilar de 1836.

POULAT, Émile, *Liberté, laïcité; La guerre de deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1987.

———, *La solution laïque et ses problèmes*, Paris, Berg International, 1997.

———, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International Éditeurs, 2003.

RÉMOND, René, *Religion et société en Europe; Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et Xxe siècles (1789-1998)*, Paris, Seuil, 1998. Traducida al español, con prólogo y notas por Roberto Blancarte como *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

- REYES HEROLES, Jesús, *“La Iglesia y el Estado”*, México, cincuenta años de Revolución, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- SIERRA, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, UNAM, 1977.
- TAYLOR, William B., *Ministers of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press, 1996, traducida al español como *Ministros de lo sagrado*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999.
- TOURNEMIRE, Pierre, *La Ligue de l’enseignement*, Toulouse, Éditions Milan, 2000.
- VAN GELDEREN, Martin y SKINNER, Quentin, *Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.), *Gran historia de México Ilustrada*, 5 vols., México, Planeta, 1998.