

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.



**LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN. EL DEBATE SOBRE
LOS MINISTROS DE CULTO**

TESINA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN DERECHO

PRESENTA

ADRIÁN RODRÍGUEZ ALCOCER

DIRECTORA DE TESIS: DOCTORA CLARA GARCÍA AYLUARDO

MÉXICO, D. F., 17 DE JUNIO DE 2014

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el fruto de años de esfuerzo, no sólo mío, sino también de muchas personas que me han acompañado, apoyado y sostenido, y sin quienes yo no sería quien soy. Quiero agradecer:

A Dios. Todo por Él y nada por mí.

A mis papás. No cabe aquí todo lo que quiero agradecerles. Ellos han dedicado sus vidas a la mía y, más que nadie, merecen mi cariño, mi admiración y los frutos de mi estudio y mi trabajo. Esta tesis es más de ellos que mía.

A Mariana, mi hermana, por ser mi segura consejera y mi apoyo incondicional. Una motivación sin la que avanzar hubiera sido difícil.

A mis abuelos, los que están aquí y los que me esperan en la vida nueva. Por su cariño, por su ayuda, por su alegría y por su ejemplo.

A toda mi familia, mis tíos, mis padrinos, mis primos. Todos me han acompañado y todos comparten los méritos de mis triunfos.

Al CIDE. Mi casa, y la casa de maravillosos amigos e insuperables mentores. A la DEJ, en particular a José Antonio Caballero y a Jimena Moreno.

A la Dra. Clara García, por dirigirme, empujarme a escribir y corregir mis desvaríos. Por su paciencia y su dedicación a mi trabajo, la más de las veces inmerecida. También a Emilio Martínez Albesa, por sus atinados comentarios y apoyo.

A mi comadre Irma, a Derechos del Concebido, al ICADEP, a TAD y a todo su equipo, que han alimentado –y patrocinado– mi pasión por la verdad y por el trabajo al servicio de los demás.

A Monseñor Pedro Agustín Rivera, a mis directores espirituales y a tantos buenos sacerdotes (en especial tantos sacerdotes Legionarios) cuya ayuda, más allá de este trabajo, ha sido fundamental para mi vida.

A Fernando, a Paco, a Alonso. Tres amigos sin los cuales los triunfos no tendrían sabor ni las derrotas consuelo.

A mis dos generaciones, pero en particular a Alan, Memo, Luz, Carlos, Javo, Bernardo y Benjamín. Amigos entrañables y abogados extraordinarios.

Y a todas las demás personas que han caminado conmigo los senderos de la vida y cuya compañía y ayuda han sido inestimables. Todos, además de en estas páginas, están en mis oraciones.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I	
EL CONFLICTO HISTÓRICO	6
1. La monarquía católica y el Real Patronato	6
2. La secularización y las reformas borbónicas	11
3. La República y el futuro del Patronato	16
4. La sepración	26
5. La <i>pax</i> porfiriana y la nueva Constitución	35
6. El Partido Católico Nacional	42
Capítulo II	
ANÁLISIS JURÍDICO DE LAS NORMAS QUE IMPIDEN LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN TEMAS POLÍTICOS A LOS MINISTROS DE CULTO	54
7. El marco jurídico de la libertad religiosa en México	56
8. La libertad religiosa en el orden internacional	57
9. Concepto de la libertad religiosa en el derecho internacional público	63
10. La libertad religiosa en el derecho positivo mexicano vigente	65
11. El concepto de libertad religiosa de Jorge Adame Goddard y su relación con el poder público	73
12. La libertad religiosa ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación	77
13. Dos consideraciones en torno al derecho a la libertad religiosa	88
CONCLUSIONES	98
BIBLIOGRAFÍA	102

Introducción

Los ministros de culto en México no gozan de los mismos derechos políticos que el resto de los ciudadanos: su libertad de expresión se ve severamente reducida cuando se trata de temas políticos y cuentan únicamente con derecho al sufragio pasivo, es decir, pueden votar, pero no ser votados. Esto a pesar de que la Constitución Federal consagra el derecho a la igualdad, a la no discriminación, a la libertad de trabajo y a la libertad de creencias. México se precia de ser un estado laico y liberal; sin embargo, su orden jurídico mantiene categorías de distinción entre sus ciudadanos basadas en una conjunción entre su trabajo y sus creencias religiosas.

La raíz de esta distinción que segrega a los ministros de culto (y, a veces, a otras personas, como los candidatos políticos) del ejercicio de ciertos derechos puede encontrarse en una larga historia de conflicto entre el Estado y la Iglesia (hoy, las iglesias). Esta historia ha producido un “argumento histórico” mediante el cual se han justificado una serie de restricciones a los derechos a un buen número de ciudadanos. En este trabajo se estudiará, primero, la historia de este conflicto mediante la revisión lo más objetiva posible de los sucesos principales que lo componen, procurando hacer un análisis que nos permite entender mejor nuestra realidad actual. En un segundo punto, se hará un estudio jurídico del tema, primero con una revisión del marco jurídico nacional (partiendo del *corpus* constitucional que comprende la Constitución y los Tratados Internacionales en materia de Derechos Humanos signados por México), después con la revisión de algunos casos judiciales y, finalmente, se expondrán algunas consideraciones en cuanto al tema de la libertad religiosa. La intención de este trabajo es aportar, aunque sea mínimamente, para una mejor comprensión del tema que permita profundizar en del debate de la libertad religiosa en México.

Capítulo I

EL CONFLICTO HISTÓRICO

Analizar de manera profunda el problema que encierra la libertad de expresión plena para los ministros de culto en México y, en general, para toda la problemática asociada con la libertad religiosa y los derechos políticos en México debe comenzar por contextualizar sus manifestaciones actuales en la larga historia de las relaciones del poder político con la religión y sus instituciones desde tiempos de la Nueva España. Este primer capítulo pretende mostrar la conformación de ese contexto en los momentos históricos más relevantes para el tema en comento, así como presentar un análisis general que permita comprender mejor el estado actual de la relación entre la religión (con sus múltiples denominaciones) y sus ministros, y el Estado mexicano.

1. La monarquía católica y el Real Patronato

En el Estado constitucional que es el México de hoy, la separación entre la Iglesia (las iglesias) y el Estado se da por sentada. Se trata de un principio tan fundamental y tan tajante que el solo hecho de replantearlo puede convertirse en un tema tabú capaz de destrozarse consensos políticos. La política y la religión son dos esferas en las que sus representantes están vedados mutuamente –sin que esto implique que, en la práctica, esa veda se respete. Esto es interesante porque las primeras autoridades de lo que hoy es México y fue antes la Nueva España¹ eran parte de la monarquía católica, de un reino

¹ No se trata a las culturas anteriores a la llegada de los españoles porque es hasta ese momento cuando se unifica el territorio y se inicia la conformación de la que será más tarde la nación mexicana, y lo que podemos empezar a considerar como un Estado.

cristiano en el que la Iglesia y la Corona eran una sola cosa y los funcionarios eclesiásticos eran oficiales del monarca.

La Nueva España, al igual que los inmensos dominios de la Corona española, formaba parte de una monarquía católica presidida por el rey, depositario de la soberanía de Dios y protector de la Iglesia con extensos poderes en ambos órdenes, el temporal y el eclesiástico. Así, la monarquía católica estaba compuesta por numerosos reinos, provincias y colonias bajo el poder del rey, y era soportada por los dos órdenes, el secular y el eclesiástico, con jurisdicciones, recursos y administraciones divididas, pero todas dependientes del monarca, Rey de España y sus dominios, y Patrono de la Iglesia en América.²

La Iglesia indiana, así como la española (aunque en los territorios americanos el Patronato tenía mayores extensiones), estaba regida por el Derecho de Patronato, un instrumento canónico utilizado con frecuencia desde la iglesia medieval, que consiste en el derecho que recibe un señor feudal que funda y dota una iglesia de nombrar al sacerdote que él elija para atenderla. A la Corona española, que ya gozaba de un Patronato universal en diversos reinos de España, este derecho le fue concedido en términos más amplios (que, como se verá más adelante, la Corona extendió en su aplicación) a la par que le era encomendada la evangelización de las tierras del nuevo mundo.³ El Patronato está íntimamente ligado a la empresa evangelizadora emprendida por España, pues la Iglesia no contaba con los medios materiales y económicos⁴ para llevar a los nuevos territorios el anuncio del Evangelio. Por ello, la Santa Sede mira a la Corona como una socia providencial para esta empresa que se aparece magnánima y le concede los numerosos privilegios patronales para que pueda llevar a cabo esta misión.

² Cf. García Ayluardo, Clara. *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*. México, CIDE, 2005, p. 2.

³ De la Hera, Alberto. "El gobierno de la Iglesia indiana", en *Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985, p. 259.

⁴ *Ídem*.

Así, el Patronato se convierte en el medio que la Corona emplea para evangelizar a los habitantes de las tierras recién conquistadas.

Las bulas que concedían el Patronato a los reyes de España fueron expedidas desde el pontificado de Alejandro VI, quien otorgó a la Corona española los territorios en América en la famosa bula *Inter Coetera* (1493) y en posteriores (como la *Eximiae devotionis* en 1501 y la *Illius fulcite praesidio* en 1503, concedida por Julio II, así como otras varias que conformaron la larga lista de prerrogativas que tendrían los reyes de Castilla sobre la Iglesia en sus territorios) en las que, a la par que la Corona recibía la concesión de nombrar obispos, erigir y dividir diócesis, cobrar y administrar los diezmos, aplicar el pase regio (aunque esta institución es más bien derivada de las concesiones del Patronato y de las doctrinas jurídicas regalistas),⁵ limitar el derecho de asilo e intervenir la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos mediante el recurso de fuerza, también recibía la obligación de evangelizar los nuevos territorios y de proteger y expandir la Iglesia en todos sus territorios.

El orden secular y el religioso se entremezclaban así en la figura del Patrono, receptor de la delegación de las potestades pontificias. No se trataba, entonces, de autoridades y realidades asociadas, sino firmemente entremezcladas que partían de la idea de la designación divina de los monarcas y la consiguiente obligación de éstos de velar por el bien terrenal y espiritual de sus súbditos. La Iglesia coadyuvaba a la consecución de este bienestar espiritual bajo el mando del monarca, ese príncipe cristiano, justo y protector, participando en el gobierno y con instituciones gubernativas propias, como los tribunales eclesiásticos, cuyas sentencias ejecutaba la fuerza del poder real.

⁵ Hablaremos del regalismo más adelante.

La Iglesia y la sociedad en Nueva España estaban conformadas por un sinnúmero de corporaciones que agrupaban a las personas en colectivos, una organización muy distante de la noción de *individuo* que aparecería en Europa varios siglos más tarde. Estas colectividades gozaban de privilegios. Particularmente, la Iglesia recibía privilegios especiales y extensos. Uno de los más importantes era la existencia de los fueros, una jurisdicción exclusiva para aquellos que pertenecían a la corporación y para los asuntos relativos a ellos. La Iglesia tenía tribunales propios exentos de la jurisdicción civil que juzgaban a sus integrantes.⁶ Además, tenía el privilegio de regir la educación, controlaba los cementerios y las obenciones parroquiales eran consideradas deudas civiles. La Iglesia también gozaba del derecho de asilo, es decir, la posibilidad de salvaguardar bajo la jurisdicción eclesiástica a cualquiera considerado criminal por el orden civil con el sólo hecho de tocar los muros de un templo. También las corporaciones devocionales gozaban de prerrogativas. Las cofradías –aunque pocas estaban sujetas a la jurisdicción eclesiástica–, por ejemplo, otorgaban a sus miembros numerosos beneficios espirituales, como indulgencias o misas de difuntos, así como preeminencia social que llegaba a situarlos a la par de autoridades civiles en cuanto a dignidad social.⁷ Estos privilegios, así como la conformación colectivista de la sociedad, habrían de enfrentarse más tarde a las ideas de los nuevos gobiernos.⁸

Además de su conformación colectivista (o, quizás, debido a ella), la sociedad de la Nueva España estaba organizada alrededor de la vida religiosa marcada por las tradiciones y celebraciones de la Iglesia. La sociedad novohispana formaba parte de un

⁶ Los tribunales eclesiásticos recibían el nombre de audiencias y provisoratos. Cf. Traslosheros, Jorge E. “Los indios, la Inquisición y los tribunales ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750”, en Traslosheros *et al.* *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2010, p. 47.

⁷ Cf. García Ayuardo, Clara, *op. cit.*, pp. 13-20.

⁸ Para conocer más sobre el tema, ver: Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*. México, UNAM, 2010, y Cervantes Bello, Francisco Javier. *A la caza de ángeles: la iglesia poblana entre el fin de la monarquía y el nacimiento de la república, 1790-1825*. Puebla, Ediciones de Educación y Cultura, 2010.

reino cristiano, una entidad política que incorporaba dentro de sus fines la expansión del catolicismo y el cuidado y la salvación de las almas.⁹

Casi hasta el final de la época novohispana, esta visión de reino cristiano se mantuvo vigente, creando un gobierno que incorporaba la política y la religión en sí mismo. Si bien en cuanto a las decisiones espirituales la Iglesia indiana sigue inserta en la estructura diocesana, es decir, que continúa formando parte de la Iglesia universal, la administración era parte de la Corona: el cobro de los diezmos y las obvenciones, la administración de las rentas, el pago de los estipendios a los sacerdotes y obispos, el nombramiento de éstos, la conformación o partición de diócesis y, en general, todos los aspectos terrenales de la vida de la Iglesia americana. También, a la vez que la Corona nombraba a los obispos, muchas veces éstos solían formar parte de las autoridades civiles, incluso algunos obispos llegaron a desempeñarse como arzobispo-*virrey*.¹⁰ Toda la autoridad de la Corona sobre la Iglesia americana se ejercía mediante el Consejo de Indias.

Cuando en los debates actuales se habla de la influencia de la Iglesia en tiempos del Virreinato, suele pensarse más en un poder que ejerce presión sobre otro, pero esta visión es imprecisa: se trataba de un solo poder en el que los dos órdenes se entremezclaban. Y este sistema rigió durante casi 300 años, más de los que México ha sido, hasta hoy, una nación independiente. Llama la atención pensar en el enorme viraje que ha dado el sistema político nacional, de ser uno con el poder religioso, a una república laica en la que, al menos en el papel, Estado e Iglesia se ignoran mutuamente. Todo esto pasando por un largo y encarnizado conflicto intermedio.

2. La secularización y las reformas borbónicas

⁹ Cf. Martínez Albasa, Emilio. "México: de reino cristiano regalista al Estado laico liberal". *Ecclesia*, vol. XX, núm. 2, abril-junio de 2006, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma.

¹⁰ Juan de Palafox, Marcos de Torre y Diego Osorio de Escobar son tres ejemplos de obispos-*virreyes*.

Con la llegada de los Borbón, que sustituyeron a los Austrias en 1700, el equilibrio de los dos órdenes de la monarquía católica habría de verse alterado de manera severa y definitiva. Los nuevos monarcas son absolutistas y consideran que, como su poder y soberanía les habían sido entregados por ley divina, sólo Dios podría limitarlos. Ellos, como soberanos temporales, tenían también el poder sobre la organización de la Iglesia en sus territorios, pues su designación hecha por Dios se elevaba sobre la primacía de Roma.

De esta manera, en el siglo XVIII¹¹ revive un airado debate, tanto del lado eclesiástico como del monárquico, acerca los alcances de las bulas que se conceden al Patronato. Es un debate que llevará a la Iglesia a empezar a tirar hacia su romanización y a la Corona hacia una corriente de pensamiento de la que aún hoy se escuchan los ecos: el regalismo.

El regalismo parte de la concepción de que los derechos del Patronato, es decir la administración y todos los asuntos terrenales de la Iglesia (los espirituales permanecen reservados a la Santa Sede) corresponden al monarca en razón de su designación divina, pues son inherentes a la soberanía, resida ésta donde resida: en un monarca, un pueblo o una nación. A la llegada de la dinastía de los Borbón, con Felipe V en el año 1700, las ideas regalistas francesas llegan a España con fuerza y los nuevos monarcas emprenden una serie de reformas, entre ellas, varias encaminadas a fortalecer el poder de la Corona y refirmar su superioridad en los asuntos temporales de la Iglesia. Partiendo de esta concepción, los regalistas también buscan la creación de iglesias nacionales fuertes e independientes de Roma, encabezadas por el monarca, excepto para un mínimo de asuntos espirituales, que también recaen bajo su supervisión. Los nuevos reyes Borbón buscaron con sus reformas sostener una Iglesia española y americana,

¹¹ García Ayuardo, Clara. “*Re-formar la Iglesia novohispana*”, en Clara García Ayuardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. México, FCE, 2010, p. 227.

estrictamente dependiente del monarca. Es decir, lejos de ver a la Iglesia como uno de los pilares del reino cristiano, la consideran más una institución de la Corona, a tal grado que incluso las comunicaciones privadas de los obispos con Roma deben pasar la censura del Consejo de Indias.¹²

Las reformas borbónicas buscaron también incrementar la autoridad de los obispos como líderes de las iglesias locales, procurando resaltar su preeminencia de acuerdo a las costumbres de la iglesia primitiva, muy atractiva a los reformadores impregnados de cierto jansenismo.¹³ A ellos se les encargó la reforma de las costumbres del clero y de las religiosas, que consideraban laxas, y también el control de las devociones populares que, en un tiempo de racionalismo e ilustración, comenzaban a verse como exageradas y contrarias a la verdadera devoción: una fe seria, sencilla y personal.¹⁴ Probablemente dentro de este pensamiento de reforma al clero y la vivencia de la fe puedan encontrarse los primeros asomos del anticlericalismo que surgirá con fuerza más adelante.

Otro tema que tocaron las reformas de los Borbón y que será uno de los puntos más ásperos y recurrentes del largo conflicto entre la Iglesia y el Estado en México, fue el de los bienes de la Iglesia. La Iglesia novohispana percibía ingresos, en primer lugar, de los diezmos, cobrados con coacción civil y administrados por la Corona, que se entregaban en obras o ministraciones a prelados y clérigos de acuerdo con su posición y parroquia; en segundo lugar, de los productos de las diversas fincas, propiedad de parroquias e instituciones religiosas que eran arrendadas, y por último, y en menor medida, de las donaciones y aportaciones voluntarias de los fieles.

¹² De la Hera, *op. cit.*, pp. 273-291.

¹³ El jansenismo es una doctrina teológica que toma su nombre de Cornelio Jansen, obispo de Ypres, quien sostiene que el hombre necesita de la gracia eficaz para no pecar pues su libertad no basta para concederle la salvación. Es una doctrina que cree en la predestinación y promueve la ascética como forma de auténtico cristianismo.

¹⁴ García Ayuardo, Clara. *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica. Op. cit.*, p. 20.

Los diezmos eran cobrados y administrados por la Corona, pero las fincas, que la Iglesia conservaba por generaciones, eran de su exclusiva propiedad, lo que las convertía en bienes de *manos muertas*, es decir, puesto que pertenecían a una institución perenne, salían del mercado. Los ministros regalistas, como el conde de Campomanes,¹⁵ se fijaron en ellas desde el inicio de su empresa reformadora, pues un ingreso independiente de la Corona daba a la Iglesia suficiente autonomía para ser un contrapeso al poder del rey.

Si bien durante las reformas borbónicas no llegó a realizarse la desamortización de los bienes de la Iglesia, sí se propuso limitar la capacidad de la Iglesia para adquirir propiedades.¹⁶ En materia de diezmos, las reformas también limitaron las percepciones de la Iglesia. Por ejemplo, en 1737 el rey se declaró soberano sobre los productos de las sedes vacantes (cuando un obispo dejaba la cabeza de una diócesis, las rentas correspondientes seguían llegando, sin embargo, se guardaban hasta la llegada del nuevo obispo, así se acumulaban importantes sumas de dinero), lo que, además de quitar a las catedrales una parte significativa de sus recursos corrientes,¹⁷ enfrentó a las autoridades reales con las episcopales que, hasta el momento, habían avanzado juntas en el proyecto de reforma a la Iglesia, aun a pesar de la existencia de un sector regalista del clero. Estas fricciones, sin embargo, no afectaron la continuidad del proyecto que comprendía también la vivencia diaria de la fe para los fieles y las devociones populares. La devoción tradicional, popular y externa perdía luz ante prelados y autoridades que favorecían una piedad personal y mucho más solemne e interna. Así, las devociones populares tradicionales, como las procesiones, fueron combatidas a la par de

¹⁵ García Ayuardo, Clara. “Re-formar la Iglesia novohispana”, *op. cit.*, p. 228.

¹⁶ Como ocurre hoy en día: las asociaciones religiosas sólo pueden adquirir la propiedad indispensable para sus fines.

¹⁷ García Ayuardo, Clara. “Re-formar la Iglesia novohispana”, *op. cit.*, p. 260.

las instituciones consideradas contrarias a las nuevas ideas, como las cofradías, que fueron extinguidas lentamente.¹⁸

Para los obispos novohispanos que favorecían las reformas en aras de crear una iglesia local prácticamente independiente de Roma,¹⁹ era importante fortalecer la parroquia como unidad territorial y organizativa a cargo del clero secular, tal como lo había dispuesto el Concilio de Trento,²⁰ lo que casaba perfectamente con el regalismo de la Corona. Esto permitió que las reformas condujeran a que el clero secular tomara el control de la organización religiosa de la Nueva España: las congregaciones (presentes en varios territorios y con su propia estructura y, por tanto, no sujetas por completo al monarca), junto con otras corporaciones eclesiásticas, fueron retiradas de sus privilegios e influencia, como la administración de la educación, en favor del clero secular.²¹ Probablemente el punto más álgido de esta secularización llegó con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

El regalismo que impulsaba las reformas de los Borbón rompió con la antigua concepción de la monarquía católica fundada en los dos pilares del poder: la Corona y la Iglesia, pues pretendió supeditar la Iglesia a la Corona: antes de la llegada del regalismo, la autoridad patronal se ejercía como concesión del Papa; para los regalistas esta autoridad no necesitaba de las concesiones del Santo Padre, sino que *era un derecho mayestático, inherente a la soberanía del rey*.²² Este pensamiento fue el artífice de medidas como el Pase Regio, que exigía la venia del monarca para la publicación y circulación de documentos pontificios, decretado en 1762, y que se convirtió en una herramienta de control fundamental; el recurso de fuerza, que permitía a un juez real

¹⁸ García Ayluardo, Clara. *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*. *Op. cit.*, p. 31.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Cf. Concilio de Trento. Decreto sobre la Reforma.

²¹ El que hoy se conoce como diocesano.

²² García Ayluardo, Clara. “Re-formar la Iglesia novohispana”, *op. cit.*, p. 228.

nulificar las sentencias de los tribunales eclesiásticos, prácticamente anulando los fueros al someterlos a la justicia real; y la limitación del derecho de asilo en 1773, de modo que tan sólo algunos templos, y bajo ciertas circunstancias, pudieran concederlo.

Uno de los golpes más fuertes a la Iglesia de la Nueva España, junto con la secularización y el Pase Regio, fue la Cédula de la Consolidación de Vales, decretada por Carlos III en 1804²³. Se trataba de la primera desamortización de bienes eclesiásticos y de obras pías en la Nueva España, así como el depósito de todos sus productos y rentas en la Caja de Consolidación de los Vales del Rey como un préstamo forzoso para subsanar las deudas de la Corona.²⁴ Es importante notar que la Iglesia novohispana no era una sola institución, sino un sinfín de cuerpos e instituciones, como los conventos, las cofradías, los cabildos o las diócesis. Además, la riqueza de la Iglesia comprendía también capitales activos. La Cédula de Consolidación de Vales ignora las diferencias en la personalidad de las corporaciones eclesiásticas y las integra falsamente en una Iglesia monolítica, a la que obliga a entregar un capital que se encuentra garantizado por hipotecas y prestado a comerciantes, agricultores y, en general, a la población productiva de la Nueva España.²⁵

Por esta razón, la Consolidación de Vales tuvo poderosos efectos negativos: la molestia de los deudores de la Iglesia (que eran un sector amplísimo de la población,²⁶ a quienes se les ejecutaron sus hipotecas de manera forzosa) y un enfrentamiento frontal con la propia Iglesia, con la consiguiente desacreditación de los ideales de la monarquía católica: ¿cómo el patrono y protector de la Iglesia era capaz de atacarla tan duramente?

²³ Para saber más, ver: Von Wobeser, Gisela. *Dominación colonial. La consolidación de Vales Reales en Nueva España, 1804, 1812*, México, UNAM, 2003.

²⁴ Flores Caballero, Romeo. *Los españoles en la vida política, económica y social del México de 1804 a 1838*. México, El Colegio de México, 1969, pp. 38-40.

²⁵ *Ibid.*, pp 40-42.

²⁶ *Cf. ibid.*

Es difícil saber si, ante la situación económica de la España de 1804, aquejada por severas deudas y gastos, sobre todo los de las continuas guerras, dejaba alternativas a su rey a la Consolidación, pero no cabe duda que la molestia por la medida y la desacreditación consiguiente contribuyeron con mucho al desmembramiento del Imperio.

3. La República y el futuro del Patronato

En 1810, en la Isla de León, cercana a la ciudad de Cádiz, un parlamento con una cantidad imprecisa de diputados se reunió convocado por las Cortes españolas a fin de redactar un documento, de corte liberal, que sirviera como base constitucional para el imperio desposeído de su monarca y bajo el yugo de un rey extranjero.²⁷ José María Portillo explica que la abdicación ilegal de Fernando VII y la imposición de un monarca que no era aquel a quien los españoles habían confiado sus destinos destruyeron prácticamente todas las instituciones de la monarquía, lo que llevó a la conformación de gobiernos provisionales reunidos en Juntas –de las que se hablará más adelante– pues, al no existir una soberanía legítima, la soberanía recaía en el pueblo.

Este mismo proceso fue visto por los liberales que convocaron y se reunieron en Cádiz (llamados doceañistas por el año de la promulgación de la Constitución) como una oportunidad para crear en España una monarquía constitucional que, por primera vez, expresaba dos conceptos revolucionarios en el ámbito de la monarquía: primero, que la “Nación Española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios” y, segundo, que “la Nación Española es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona”. Es decir, que saltaba de la concepción de

²⁷ España había sido invadida por Napoleón en 1808. El rey, Fernando VII, había abdicado de manera ilegal y Napoleón había impuesto a su hermano, José Bonaparte, como rey de España.

una soberanía que dimanaba del monarca a una soberanía de la nación, definida como la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios, y que era concedida al monarca para que gobernara como un monarca católico por el bien de su pueblo, de su nación.

A la falta de Fernando VII, en todo el territorio imperial comenzaron a formarse Juntas que recibían en depósito la soberanía que el monarca se veía imposibilitado a conservar y que llegaron a conformar verdaderos senados que gobernaban provincias y ciudades.²⁸ Desde luego, en América también surgieron estas Juntas, receptoras en el mismo grado del depósito soberano, lo cual las colocaba a la par de los territorios peninsulares. Ante la resistencia de España para admitir esta igualdad en los territorios, los pueblos americanos de la monarquía que ya se consideraban como pueblos distintos al peninsular, acentúan este sentimiento y la idea de conformar un dominio distinto, pero integrante del Imperio español, que merecía el mismo trato que las otras provincias y que merecía también que los españoles nacidos en éste fueran españoles a la par de los nacidos en la Madre Patria.

Portillo dice que el intento de crear una monarquía constitucional mediante el texto gaditano fue un rotundo fracaso,²⁹ y se apoya en el desmembramiento del Imperio al que la Constitución refería como unión de todos los españoles, pero también sostiene que la vida y las repercusiones de dicha constitución fueron mucho más largas, como se veía en México y su constitución de 1824. Lo cierto es que una vez que las ideas de nación y pueblo aparecieron en la mente de los americanos y que se vieron negados de su reconocimiento como españoles de pleno derecho, el germen de las revoluciones estaba sembrado, sobre todo una vez que las colonias comenzaron a conocer de autonomía práctica con los gobiernos de las Juntas.

²⁸ Portillo Valdés, José M. *Crisis atlántica: autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

Aunque la Independencia suele atribuirse a un descontento importante de los criollos, quienes, en efecto, se veían marginados de los puestos de poder en la sociedad y la administración colonial, *fue la invasión napoleónica a la península ibérica y la prisión de los reyes españoles (con la consecuente entronización de José Bonaparte), lo que desató la crisis que, a su vez, propició las revoluciones de independencia.*³⁰

La Constitución de Cádiz establece que la nación española es católica, pero emprende un proyecto liberal que mantiene las ideas regalistas que los borbones trajeron a España: se oponía a los privilegios corporativos de la Iglesia, a la que ve como una entidad al servicio de la nación. Con la independencia de México (1821), Agustín de Iturbide, coronado emperador en 1822, se rebela contra las nuevas ideas liberales y busca mantener una nación católica que conserve el antiguo orden corporativo y privilegiado. La idea detrás de ello es la preeminencia de la colectividad sobre el individualismo: los cuerpos de la sociedad deben conservarse pues son un bien social que coadyuvan al bienestar espiritual del pueblo. Los gobiernos autónomos de las Juntas que propiciaron las independencias, así como los líderes de las nuevas repúblicas, no eran los liberales gaditanos que buscaban una reforma social fortaleciendo al Estado y al Individuo frente a las corporaciones, sino personajes pertenecientes a las clases privilegiadas que buscaban acceso a los puestos de poder pero que no despreciaban el *statu quo* del orden colonial. La nueva nación mexicana quiere ser independiente de España, pero a la vez conservar el orden social novohispano en el que la religión, la Iglesia y el recién establecido Ejército de las Tres Garantías³¹ fueran los pilares que lo sostenían y, por tanto, gozaban de protección, fueros y

³⁰ Cf. Ávila, Alfredo. “Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España”, en Erika Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I, México, FCE/Conaculta, 2009, p. 48.

³¹ El Ejército se establece como parte de las reformas. Cf. Sedena, <<http://www.sedena.gob.mx/conoce-las-sedena/antecedentes-historicos/ejercito-mexicano/ejercito-virreinal>> (Consulta: 18 de Mayo, 2014). También, Archer, Christon, *The birth of modern Mexico 1780-1824*, SR Books, Delaware, 2003

privilegios. Además, la religión era considerada un factor de identidad y cohesión nacional sin el cual la existencia de un pueblo nacional mexicano parecía inconcebible. Una vez alcanzada la independencia, los nuevos líderes de México no buscaban grandes revoluciones ni cambios radicales en el orden social de las cosas. De hecho, el orden colonial era visto como algo bueno, funcional, que, precisamente derivado de la monarquía católica, buscaba el bien temporal y espiritual de sus súbditos.

Así, durante los primeros años de independencia de México hubo un acuerdo general en la necesidad de que el Imperio –más tarde el Estado– coadyuvara con la Iglesia prácticamente de la misma forma en que lo hacía en la monarquía católica. Había un consenso general acerca de cómo debía ser el orden social y numerosas ideas sobre la forma de gobierno y la mejor manera de mantener el funcionamiento de dicho orden, a las nuevas circunstancias.³² También existía un consenso generalizado acerca de la necesidad de un gobierno fuerte, apuntalado en una iglesia nacional, no independiente, pero sí con suficiente autonomía de Roma para poder considerarse nacional.³³ Es notable que las ideas imperantes entre los pensadores políticos del México independiente manifestaran una continuidad con las reformas emprendidas por los borbones en el territorio de la monarquía española: el fortalecimiento del Estado a costa de las corporaciones para lograr un gobierno fuerte y eficiente.

Era, por tanto, fundamental dilucidar qué lugar debía ocupar la Iglesia en el orden social de México (a la par del Ejército, las dos corporaciones más importantes). Esta tarea correspondía a los grandes pensadores de la época, quienes comenzaban a trazar el rumbo y a escribir los destinos de la nueva nación. Catherine Andrews señala

³² García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*. Tomo I, México, Miguel Ángel Porrúa/IIS-UNAM/IMDOSOC/Cámara de Diputados LXI Legislatura, 2010, pp. 45-48.

³³ Para conocer más sobre estas ideas de adaptar el liberalismo constitucional a la realidad de México en aquella época, conviene consultar a Andrews, Catherine. “Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835)”, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México, op. cit.*

que, pese a una historiografía oficial que busca una continuidad de las ideas revolucionarias de 1917 con quienes se empeña en llamar liberales desde el inicio de la república independiente, existían *más puntos de acuerdo que de desacuerdo* respecto a la cuestión religiosa entre los políticos mexicanos. La autora sostiene que, aun entre quienes sostenían las ideas más radicales respecto a la relación de la Iglesia con el Estado, eran fervientes creyentes católicos; es decir, la religión no siempre se identificaba con la voluntad de la Iglesia y su clero.³⁴

Desde el primer momento de Independencia se comenzó a debatir, tanto en los ambientes eclesiásticos como en los de gobierno, la permanencia del Patronato en las nuevas autoridades. Para ello, la Iglesia convocó a una Junta Interdioscesana que resolvió en 1822 que el Patronato contenía facultades exclusivas del pontífice delegadas específicamente a los Reyes de Castilla y León, por lo que era necesario buscar un nuevo concordato entre el nuevo gobierno y la sede apostólica. La respuesta provenía de una Iglesia que había visto peligrar sus privilegios con las reformas regalistas borbónicas y que vislumbraba la posibilidad de obtener mayor autonomía. El regalismo, dentro de la mentalidad eclesiástica, quedaba atrás después de la dolorosa experiencia en Francia.³⁵ El Papa había comenzado a pugnar por lograr una mayor autoridad en las Américas con la presencia de enviados pontificios, autoridad que había sido continuamente negada por los monarcas en ejercicio del Patronato, a quienes para nada interesaba una Iglesia cercana a Roma que pudiera volverse ultramontana.³⁶ Para Roma, los derechos del Patronato eran potestad exclusiva del Papa, quien la delegaba en los

³⁴ Andrews, Catherine. “Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835)”, *op. cit.*, p. 108.

³⁵ La revolución francesa (1789), fuertemente regalista y jacobina, hizo de los clérigos funcionarios del Estado y, apropiándose unilateralmente del derecho de normar la vida interna de la Iglesia, impuso al clero, alto y bajo, una serie de medidas que iban en contra de la religión y de su propio ministerio.

³⁶ El ultramontanismo es la respuesta al regalismo y pugna por la primacía de Roma sobre las Iglesias locales, por lo cual el Papa es autoridad suprema aun sobre los monarcas en todo lo tocante a la Iglesia.

reyes de Castilla y León y, por lo tanto, era necesaria la firma de un nuevo concordato a fin de confirmar a las nuevas autoridades las prerrogativas regias.

Desde luego, los herederos del regalismo en la nueva república se opusieron a esta visión y sostuvieron que las concesiones del Patronato eran inherentes a la Soberanía, misma que ahora estaba en las autoridades mexicanas, quienes podían hacer uso de estos derechos en la misma extensión que los reyes españoles. A pesar de ello, prevaleció la opinión de la Junta y comenzó a buscarse un nuevo concordato con la Santa Sede, mismo que nunca llegaría a realizarse, pero que estaría siempre presente en las mentes de los gobernantes mexicanos hasta el final del Imperio de Maximiliano (1863-1867). Las autoridades eclesiásticas resolvieron también que, mientras se llegaba al nuevo acuerdo con la sede apostólica, se mantendrían, con un criterio meramente pragmático, algunas de las facultades patronales, como la presentación a la autoridad civil de los candidatos a ocupar los obispados.

Con la primera Constitución del México independiente, promulgada en 1824, se notaba el deseo de preservar un orden social similar al novohispano, sobre todo en cuanto a las colectividades y la Iglesia, principalmente, se buscaba mantener los privilegios tradicionales. La Constitución proclamaba a la nación mexicana como católica, sancionaba la intolerancia de cultos distintos en el territorio nacional y establecía la obligación del Estado de defender y proteger a la religión católica, sin perder de vista que la religión había sido una de las tres garantías del ejército libertador. La Constitución de 1824 era heredera de la de Cádiz, pero le hacía falta una nación consolidada con una identidad propia. La religión es tomada entonces como un elemento fundamental de identidad y de cohesión nacional. La tradición católica proveía una base común en la que se pretendía fundar a la nueva nación al cobijo de la

Virgen mexicana, esa advocación mediante la cual la Madre de Dios había elegido al pueblo mexicano como su predilecto, una idea antigua y persistente.

La búsqueda de un concordato con las nuevas autoridades de México fue una prioridad para todas las administraciones del México independiente hasta el triunfo final de Juárez en 1867. La soberanía de la nueva nación no podía mantenerse mientras la Iglesia continuara entremezclada en la administración pública tal como funcionaba el orden novohispano del Patronato, pero también se quería conservar la tradición y el orden de fueros y privilegios, por lo cual el debate se volvía considerablemente delicado y hasta paradójico. En ese sentido, lograr un nuevo concordato era fundamental para poder dotar a la Iglesia de un estatus jurídico que normara sus relaciones con el Estado. La propia Constitución de 1824³⁷ facultaba al Presidente para buscar un acuerdo con la Silla Apostólica, y muy pronto se nombró un enviado diplomático cercano a Su Santidad, quien no vivía en Roma por no ser aún reconocida la independencia de México por los Estados Pontificios. Los trabajos de este enviado, quien llegaría a ser obispo de Puebla con el tiempo,³⁸ así como los realizados por sus sucesores, se verían entorpecidos por la política de Fernando VII, devuelto al trono, quien se negó a admitir el terrible desmembramiento de su Imperio y llegó a pretender que las iglesias americanas permanecieran bajo su autoridad en razón del Patronato. La misión mexicana en Roma transcurriría así, logrando pequeñas concesiones a cuenta gotas, hasta la llegada del reconocimiento de México en 1837, a la muerte del monarca. El concordato, promovido por gobiernos conservadores y liberales, pero curiosamente siempre en los mismos términos, iguales a los de la Corona española, seguiría

³⁷ Para saber más sobre los debates de la Constitución de 1824, ver Martínez Albesa, Emilio. “El primer debate sobre la tolerancia religiosa en México, 1823-1824”. *Alpha Omega*, vol. IX, núm. 3, Roma 2006, pp. 475-506. Del mismo autor es muy recomendable la serie “El laicismo y la libertad religiosa en México, raíces históricas”, publicado en *Boletín Eclesiástico*, órgano oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara en noviembre y diciembre de 2012, así como “La Iglesia y la Nación en la historia mexicana del Siglo XIX”, en el mismo medio, en abril de 2011.

³⁸ Se trata de Pablo Vázquez, ver García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomos I y II. *Op. cit.*, p. 54.

encontrando trabas de un Iglesia en Roma que pugnaba por incrementar el poder y la primacía del Papa sobre las iglesias locales, y de una Iglesia nacional celosa de una autonomía que veía llegar, por lo que se oponía con insistencia a la presencia de un enviado papal en el país.³⁹ Por eso, el concordato nunca llegó a firmarse.

La pugna política en términos ideológicos en ese momento se centra entre quienes buscan fortalecer al gobierno para lograr un Estado liberal y quienes buscan conservar el orden corporativista novohispano, apoyados por una Iglesia también corporativa y dotada de privilegios como el control sobre la educación y los cementerios, mismos que veía peligrar con las ideas liberales. Este control administrativo que la Iglesia mantenía desde de la Colonia fue uno de los puntos de conflicto más importantes entre el bando de quienes buscaban el Estado liberal y el de quienes pretendían conservar el antiguo orden.

Existía, sin embargo, un grupo de liberales federalistas que buscaban, desde la Independencia, el establecimiento de un régimen liberal en el que la Iglesia, además de quedar sometida al gobierno temporal, no tuviera ni privilegio ni poder alguno y se redujera a una mera guía espiritual de una religión vivida desde la intimidad, una posición anticlerical que puede rastrearse desde los reformadores jansenistas borbónicos. La idea de que el Estado tenía por sí mismo la facultad de intervenir en el funcionamiento interno de la Iglesia y debía servirse de ella para fortalecerse no abandonaría nunca ni a los liberales ni a los conservadores. Encabezados por José María Luis Mora⁴⁰ y Valentín Gómez Farías,⁴¹ durante los gobiernos de este último en 1833 y 1834, y después en 1846-1847, buscaron el establecimiento de un Patronato nacional nacido directamente de las leyes civiles, sin consultar ni pactar con Roma. Estas

³⁹ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I. *Op. cit.*, p. 259.

⁴⁰ 1794-1850. Político, sacerdote y masón, uno de los primeros defensores del Estado liberal.

⁴¹ 1781-1858. Político liberal de pura cepa que fue uno de los principales promotores de la primera reforma en 1833.

primeras reformas crearon un proyecto educativo alejado de la Iglesia y comprendían también varias medidas anticlericales, como el decreto de que el diezmo no sería cobrado ya como deuda civil, la supresión de la Universidad Pontificia, la secularización⁴² de diversas misiones y otras de similar talante.

Las posiciones extremas de Gómez Farías y sus seguidores no sólo radicalizaban el discurso y las ideologías, sino que también pretendían una empresa difícil: secularizar⁴³ mediante cambios legislativos a la sociedad católica mexicana. Además, en la búsqueda de recuperar los derechos del Patronato, se convirtieron en una férrea oposición a las intenciones autonomistas de la Iglesia. Esta posición directamente contraria no sólo al bienestar de la Iglesia, sino también a su corriente de pensamiento dominante y que habría de prevalecer, enfrentó definitivamente al catolicismo con un proyecto liberal que la historiografía oficial considera prácticamente sagrado. Para Mijangos, esta resistencia eclesial supuso, inclusive, *sumergir a la república federal en una crisis de legitimidad de la que no se recuperaría*.⁴⁴

Desde luego, ante estas medidas liberales, las primeras en aparecer en México, los prelados y cabildos eclesiásticos respondieron protestando los decretos, basándose en la protección que la Constitución de 1824 otorgaba a la Iglesia y, particularmente, rehusaron el Patronato Nacional, que consideraban un acto cismático que no estaban dispuestos a permitir.⁴⁵

La primera reforma liberal de 1833, impulsada por Gómez Farías desde la vicepresidencia, ya que el Presidente, el general Antonio López de Santa Anna (1794-

⁴² La secularización de las misiones se refiere a que pasaron a manos del clero secular. Cf. Álvarez Icaza, María Teresa. "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones en la Sierra Gorda". *Letras Históricas*, núm 3, otoño-invierno 2010, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 19-22.

⁴³ El término "secularización" puede referirse a dos fenómenos: el primero, como ocurrió durante la Colonia, a separar de ciertas funciones o cargos a las congregaciones religiosas para entregárselos al clero secular (diocesano); el segundo, como en este caso, en transformar de religioso a civil (laico).

⁴⁴ Mijangos, Pablo, *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)*. Austin, University of Texas at Austin, 2009.

⁴⁵ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I. Op. cit., p. 101.

1876) se encontraba retirado en su hacienda, tuvo un abrupto final con el regreso del mencionado general y la supresión de las medidas consideradas anticlericales.⁴⁶ El Plan de Cuernavaca fue lanzado en 1834 para hacer frente a un gobierno que resultaba cada vez más impopular en razón de su agenda radicalmente liberal, en particular debido a la supresión de los fueros del Ejército y la Iglesia. Hay que recordar que el liberalismo es una corriente que da primacía al individuo por encima de las colectividades, por lo que las corporaciones del antiguo orden le eran directamente adversas.

Esta primera reforma de 1833 incluía, además de la supresión de los fueros, medidas como la desaparición de la Universidad Pontificia y, con su acervo, la creación de la Biblioteca Nacional, la tolerancia de los cultos no católicos, y se llegó a pensar en una ley de desamortización. Así, pese al cese de las reformas por parte de Santa Anna, al subsistir el decreto que eliminaba la coacción civil para el cobro de los diezmos y el cumplimiento de los votos religiosos, esta reforma sería el primer paso de un inexorable camino de separación entre la Iglesia y el nuevo Estado mexicano.

El fin del cobro civil de los diezmos separó definitivamente a la ciudadanía de la religión, y convirtió el pago de los mismos, uno de los principales ingresos de la Iglesia, en una mera obligación de conciencia. La Iglesia, entonces, debía procurarse sola su sustento y debía ganarse el apoyo de la gente para poder contar con los ingresos decimales: se comenzó a hacer notar las diferencias entre diócesis y prelados, pues mientras el cabildo metropolitano sufría por estar lejano de sus feligreses, quienes redujeron las aportaciones decimales, el obispo Juan Cayetano Gómez de Portugal (1783-1850), de Michoacán, en constante contacto con su feligresía, recibía sin problemas los recursos que los fieles aportaban gustosos.⁴⁷ Pareciera, pues, que los

⁴⁶ Fueron medidas como la secularización de las misiones de Baja California, la supresión de la coacción civil para el cobro de los diezmos, el cumplimiento de los votos religiosos, la supresión de la Universidad Pontificia y otras que se verán más adelante.

⁴⁷ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I. *Op. cit.*, p. 118.

fieles de aquellas diócesis que se sentían contentos y acogidos por su obispo y su clero no necesitaban que el poder civil garantizara el pago de sus aportaciones.

4. La separación

Al iniciarse la guerra con Tejas, después Texas, en 1835, comenzó también otra práctica que permanecería hasta la liquidación de los bienes de la Iglesia bajo los gobiernos de Juárez y Lerdo en la segunda mitad del siglo XIX: los préstamos forzosos que la Iglesia hacía al Estado. El procedimiento usual para ellos era la asignación de un monto a prorrata entre las diócesis, congregaciones e instituciones eclesiásticas a las que se les pedía contribuir con una parcialidad del total solicitado. Normalmente, como fue el caso con la guerra de Texas, la Iglesia proveía los recursos, consciente de que sus apoyos podían influir en la buena disposición de las autoridades civiles; sin embargo, mientras menores eran los recursos eclesiásticos, más complicado era cumplir con dichos préstamos.

Con la derrota sufrida en Texas en 1838 y el fin del gobierno del desprestigiado general Santa Anna, llegó al poder Antonio Bustamante (1780-1853), un gobierno conservador que restituyó las relaciones con la Santa Sede y logró, pese a un mandato interrumpido por guerras y revueltas, con la muerte de Fernando VII, el ansiado reconocimiento del Vaticano a la Independencia de México el 29 de noviembre de 1837. El gobierno de Bustamante y Gómez Farías terminó con el regreso de Santa Anna como dictador interino que debía convocar a una asamblea constituyente que redactara un nuevo documento constitucional centralista; sin embargo, la asamblea resultó compuesta en buena medida por liberales federalistas, por lo que una nueva intervención militar culminó con el desconocimiento de la asamblea y la conformación

de una Junta Legislativa que emitiría las Bases Orgánicas en 1843⁴⁸ con las que gobernaría Santa Anna una vez más en el poder. México y sus diversas concepciones y proyectos de gobierno entraron en crisis con la invasión de los Estados Unidos en 1847. La estrepitosa derrota de México que culminó con una bandera extranjera ondeando en Palacio Nacional puso de manifiesto la incapacidad del gobierno mexicano de conservar siquiera su territorio intacto. Es sobre todo humillante y traumática porque los liberales miraban con insistencia hacia el Norte en busca de inspiración, al ver en los Estados Unidos un arquetipo de nación democrática, liberal y próspera que esperaban construir para México.

La guerra con los Estados Unidos es uno de los puntos de inflexión en nuestro tema porque rompe con la concordancia entre la Iglesia y el Estado acerca del rumbo que debe seguir la joven nación mexicana. La Iglesia, ante un gobierno que no logra mantener ni siquiera la integridad de su territorio, se involucrará cada vez más con los proyectos conservadores que buscan, precisamente, conservar a la nación católica y la Iglesia como pilar de la misma. También la Iglesia se involucrará con los proyectos monárquicos, que veía como garantes de sus privilegios.

Tras la derrota a manos estadounidenses, la situación se vuelve intolerable y estalla. Tanto los conservadores, que buscan en Europa un regreso a la monarquía, como los liberales, que acuden a los Estados Unidos, recurren a la violencia. Además, ante los repetidos fracasos de ambos bandos por lograr un orden constitucional estable, los reformadores empiezan a entrar en el tema de la religión, particularmente en cuanto a la tolerancia religiosa. La exclusividad del catolicismo les preocupa porque la consideran culpable de impedir el ingreso de nuevas ideas políticas y filosóficas, así

⁴⁸ En estos años, el gran tema de discusión era el centralismo contra el federalismo. En síntesis, los centralistas aducían que México había tenido siempre un gobierno central y no compuesto por una federación, como los Estados Unidos, y que un gobierno central fortalecería al Estado. Los federalistas, en cambio, sostenían la conveniencia de una federación que privilegiara las administraciones locales.

como la inmigración de personas que colonicen las enormes extensiones desiertas del país, ambas identificadas con el protestantismo, como ocurriera en los Estados Unidos, a pesar de la experiencia de Texas.

La guerra generó una nueva oleada de préstamos forzosos impuestos a la Iglesia, cuyas finanzas seguían disminuyendo en favor del Estado: como muestra basta ver la suma de los créditos otorgados por la Iglesia al Estado en aras del sostenimiento de la guerra: más de 3,145,000.00⁴⁹ pesos otorgados en efectivo, más las garantías hipotecarias sobre bienes eclesiásticos que la Iglesia había accedido conceder para garantizar la deuda del gobierno. Los préstamos forzosos impuestos a la Iglesia serán la forma habitual de los gobiernos de hacerse de recursos hasta llegar al punto de la desamortización de los bienes eclesiásticos en 1857, cuando estos se hallaban ya considerablemente mermados.

El 17 de febrero de 1856 se instala un nuevo Congreso Constituyente, cuyas discusiones se prolongan hasta el año siguiente. Eso no sería óbice para que comenzaran los problemas. La eliminación de los fueros, contenida en la Ley Juárez de 1855,⁵⁰ destruía la idea de las dos autoridades que sostenían la sociedad, además, terminaba con el privilegio de contar con una jurisdicción exclusiva e inviolable para los eclesiásticos, pues hasta entonces la Iglesia juzgaba sus delitos y a su clero en tribunales propios independientes de los civiles. Las protestas las inició el Arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros (1785-1862), quien, como primado, habló en nombre de los

⁴⁹ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I. *Op. cit.*, p. 361.

⁵⁰ Su artículo 42 dice: “Se suprimen los tribunales especiales, con excepción de los eclesiásticos y militares. Los tribunales eclesiásticos cesarán de conocer en los negocios civiles, y continuarán conociendo de los delitos comunes de los 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 solo de los delitos puramente militares ó mixtos de los individuos sujetos al fuero de guerra. Las disposiciones que comprende este artículo, son generales para toda la República, y los Estados no podrán variarlas ó modificarlas”. El artículo 44 establece: “El fuero eclesiástico en los delitos comunes es renunciable”. La redacción original está disponible en: <http://www.inep.org/Textos/3Reforma/1855LEJ.html>.

obispos de sus diócesis sufragáneas,⁵¹ pero el obispo Labastida, desde Puebla, lo haría también y en términos mucho más duros. Esta actitud puso a este último en la mira del gobierno, quien llegaría al extremo de intervenir los bienes de la diócesis de Puebla en 1856.

Durante las discusiones de la nueva constitución, el ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada, publicó, en 1857, la Ley Lerdo, que era un decreto de desamortización de todas las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas: “Artículo 1. Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual”.⁵²

Los liberales, muchos de ellos católicos, veían la necesidad de reformar a la Iglesia, reinsertarla en su misión auténtica, pues desde su posición individualista consideraban que la religión favorecía una fe sencilla, íntima, que nada tenía que ver con la vida pública del individuo; la religión era un asunto interno y la institución eclesiástica no tenía cabida en el gobierno. Había que terminar con esa Iglesia, al menos minar su poder, destruyendo su fuerza económica y su autoridad y exclusividad jurisdiccional. Y eso, además, coincidía con su proyecto de levantar la economía mediante agricultores propietarios de pequeñas parcelas, como en los Estados Unidos.

En cualquier caso, en los tres meses que se dieron para proceder a las adjudicaciones de los bienes, y pese a las ideas de financiar al Estado con el producto de las ventas y mejorar las condiciones sociales y económica del país, el monto producido por las ventas con trabajos llegó a la mitad del valor real de las propiedades eclesiásticas

⁵¹ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I. *Op. cit.*, p. 516.

⁵² El texto completo está disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1856_149/Ley_Lerdo_Ley_de_desamortizaci_n_de_bienes_d_e_la_i_247.shtml.

y se conformaron conglomerados de empresarios dedicados a la acumulación de los bienes adjudicados: del valor real de las propiedades adjudicadas que estaba entre los cuarenta y cinco y los cincuenta millones de pesos, el monto de las ventas ascendió apenas a 20,667,000.00 pesos.⁵³

El obispo Munguía,⁵⁴ de Michoacán, se quejó del nuevo proyecto de Constitución, aduciendo que el Estado laico *estableció el poder sobre el derecho de trastornarlo, la propiedad sobre la expoliación, la seguridad personal sobre los intereses sanguinarios de la multitud, las leyes sobre sus caprichos.*⁵⁵ Otros obispos siguen su ejemplo y, junto con él, atacan las nuevas disposiciones.

Ante la Ley Juárez de 1855, que reformaba la administración de justicia y suprimía los tribunales especiales y los fueros, los obispos afirmaron que los derechos de la Iglesia eran divinos, preexistentes a la sociedad y a las leyes humanas. Frente a la Ley Lerdo, que ordenaba la puesta en venta y adjudicación de los bienes de la Iglesia y sus corporaciones que no sirvieran directamente al culto, respondieron que sus propiedades eran adquisiciones hechas conforme a derecho, en presencia del gobierno y bajo su consentimiento; Munguía incluso señaló esta propensión del Estado “monopolizador de la propiedad privada” y que ésta “no estaba fundamentada en un derecho preexistente, sino en una concesión temporal”.⁵⁶ Contra la Ley Iglesias, que regulaba y limitaba el cobro de las obvenciones parroquiales, Munguía señaló que la perpetua bancarrota del Estado imposibilitaría cubrir las necesidades del culto y el sueldo de una población diseminada en todo el país. Aquí coincidió con el gobernador del Distrito Federal, Juan José Baz, para quien esta ley equivalía a “dejar indotados los

⁵³ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX. Op. cit.*, pp. 383-385.

⁵⁴ Para un estudio extenso de este interesantísimo personaje, ver la tesis doctoral del Dr. Pablo Mijangos en la Universidad de Austin. Mijangos. *Op. cit.*

⁵⁵ Munguía, en Hernández López, Conrado. “*La ‘reacción a sangre y fuego’*: los conservadores en 1855-1867, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. *Op. cit.*

⁵⁶ Villegas, en *ídem*.

curatos, echándose el gobierno la odiosidad de todo el bajo clero”.⁵⁷ Como puede apreciarse, la dicotomía oficialista que atribuye las bondades a un grupo y las maldades a otro resulta inexacta. Muchas de las medidas radicales encontraron críticas y oposición de parte de funcionarios liberales, como el gobernador Baz.

Ante la negativa de los obispos y de gran cantidad de católicos a jurar la nueva Constitución, la guerra (1857-1861) se precipita, pues las pugnas entre gobierno e Iglesia habían ido recrudeciéndose hasta este acto detonador. Justo cuando los liberales parecen hallarse en el bando perdedor, antes de la ayuda militar de los Estados Unidos y de las derrotas fatales de los ejércitos del general Miguel Miramón (1831-1867), presidente del gobierno conservador, Juárez decide promulgar las Leyes de Reforma. Es importante entender que las Leyes de Reforma eran, para los liberales, la consagración de un proyecto de transformación de México que buscaba cambiar la estructura sociopolítica del país y liberarlo de su atraso, y adscribían estas ideas a una supuesta continuidad histórica de pensamiento revolucionario-liberal desde la Independencia.⁵⁸ Las Leyes de Reforma serán incorporadas a la Constitución en 1874 y se convertirán, hasta hoy, en artículos intocables y, más gravemente, indiscutibles: el artículo 3 excluía a la Iglesia de la enseñanza;⁵⁹ el artículo 13 (Ley Juárez de 1855) terminaba con privilegios y con los tribunales especiales; el artículo 27 (Ley Lerdo de 1856) prohibía a las comunidades religiosas poseer o administrar todo bien que no sirva directamente a las necesidades del culto;⁶⁰ los artículos 56 y 57 prohibían el acceso a la diputación o a la presidencia de los eclesiásticos;⁶¹ el artículo 123 permite al Estado intervenir en materia de culto. Además, estas leyes confiscaban todas las propiedades eclesiásticas,

⁵⁷ Payno, en *ídem*.

⁵⁸ Cf. Johansson, Frédéric. “La génesis de las Leyes de Reforma: entre la consagración del ideario liberal y la ruptura con el pasado”, en Olveda, Jaime (coord.). *Desamortización y laicismo*. México, El Colegio de Jalisco, 2010, p. 28.

⁵⁹ Al día de hoy, el artículo tercero de nuestra Constitución contiene el mismo principio.

⁶⁰ El artículo 130 de la Constitución actual mantiene la esencia de ese precepto.

⁶¹ Igualmente, esta disposición permanece en el artículo 130 actual a pesar de las reformas en la materia que se aprobaron en 1992.

prohibían a los funcionarios asistir a un acto religioso y abolían toda orden monástica masculina. Los reformadores liberales confían en lograr encerrar a la Iglesia en sus altares y, apartada del mundo, dejar que desaparezca lentamente. Sin embargo, gran parte de la población reciente estas medidas, pues las obras de caridad, que se distribuían por medio de las organizaciones eclesíásticas (hospicios, hospitales, orfanatos, préstamos a bajo costo) quedan sin sustento. Además, al triunfo de los liberales, las medidas siguieron recrudeciéndose: se exilia a todos los prelados de México, con sólo dos excepciones: el de Baja California y el de Yucatán, ambos territorios poco poblados y aislados del territorio y devenir nacionales.

Los obispos publicaron numerosas cartas pastorales, incluso el obispo Labastida, exiliado en España, envió una que fue bien difundida en el país protestando una ley que consideraba injusta y contraria al orden social que bien podría desencadenar una revolución:

como el anuncio de nuevos trastornos que se seguirían y convertirían a Méjico en un cuadro horrible y espantoso, semejante al que hoy presenta la Nueva Granada, España y otros países en que se han sucedido rápidamente los acontecimientos que pasan hoy entre nosotros. Siempre un gobierno transitorio está rodeado de dificultades insuperables y si se multiplican con estas leyes, ¿podrá restablecer los ramos de la administración pública, mantener la paz y preparar el terreno o los ánimos para que los pueblos reciban con agrado la nueva constitución que esperan?⁶²

Las políticas reformistas continuaron con la creación del Registro Civil en enero de 1857 y el hecho de que se comenzara a discutir la tolerancia de cultos en el congreso

⁶² Protesta del Obispo de Puebla contra la Ley Juárez el 29 de noviembre de 1855. En García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*. Tomo I, p.520.

constituyente,⁶³ tomando como base la Primera Enmienda de la constitución estadounidense. La tolerancia de cultos distintos a la religión católica, como la iglesia de Jesús o la iglesia Episcopal de Nueva York, denominaciones protestantes que comenzaron a difundirse desde la década de 1850 con apoyo de los liberales,⁶⁴ también era un tema álgido, pues terminaba con la hegemonía de la Iglesia en México y permitía la aparición de nuevas formas de vivir la religiosidad que mermarían el poder del clero como mediador entre Dios y los hombres, como lo debatieron Clemente de Jesús Munguía y Melchor Ocampo.⁶⁵

Tras el triunfo liberal, los conservadores obtienen su última victoria: logran imponer a un emperador austriaco en el trono de México con la ayuda del ejército francés (1864-1867). Se trata de una falla estratégica terrible, pues el emperador Maximiliano, de pensamiento liberal a pesar de ser católico, retoma el proyecto de Juárez. A la caída de Maximiliano, Juárez aplica una política de tolerancia para generar una convivencia mínima con la Iglesia y aplica con exactitud las Leyes de Reforma: mantiene la legislación tachada de anticlerical, pero abandona las pretensiones de influir en el gobierno interno de la Iglesia, la deja que arregle sus propios destinos mientras que no intervenga con la política del Estado. Esta política permanece hasta su muerte en 1872, tras varios periodos en el cargo. Pero su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, más radical, logra la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución Federal, lo que las consagra como parte de la ley fundamental. *Prosiguió con la expulsión de los jesuitas y de las Hermanas de San Vicente de Paúl. Tales actos eran mucho más peligrosos que la reforma constitucional. Si los obispos habían protestado contra la*

⁶³ *Íbid.*, p. 640; Martínez Albesa, Emilio. “México: de reino cristiano regalista al Estado laico liberal”, *op. cit.*

⁶⁴ Cf. García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 640 y 1049.

⁶⁵ Ver Mijangos Díaz, Eduardo N. *et al. Tolerancia de cultos en Michoacán y la difusión de un protestantismo liberal en el oriente del estado*. Obra de la Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/9.pdf>>.

*Constitución, la expulsión de los religiosos se acompañó de motines, y la insurrección “cristera” se propagó en los campos occidentales, obligando al gobierno a pedir plenos poderes.*⁶⁶ Jean Meyer, al hablar de una insurrección “cristera”, pone en evidencia el paralelismo entre este conflicto acaecido durante la presidencia de Lerdo (1872-1876) y el que estallará en la primera mitad del siglo XX; explica que esa incorporación de las leyes anticlericales a la Constitución Federal fue también el inicio de la revolución cristera en 1926.

La Iglesia después de la Reforma es, efectivamente, una Iglesia reformada: ha transitado de ser un pilar del gobierno a enemiga del Estado; de contar con el poder real para sostener sus privilegios y fueros a ser despojada de ellos. Pero, sobre todo, ha pasado de la unidad administrativa y de compartir la misión con la autoridad civil, a ser independiente del Estado, separada de todas las decisiones políticas y en constante confrontación con las autoridades.

La pugna de las reformas fue también la pugna por la independencia de la Iglesia del poder político: a la par que buscaba la conservación de sus privilegios y del *statu quo*, también buscó separarse de una serie de administraciones que pretendían mantener vigentes los derechos del Patronato. A lo largo de las sucesivas administraciones, se elaboraron diversos proyectos de concordato con la Santa Sede que nunca llegaron a firmarse, pero que coincidían en conservar para el Estado los derechos de administración interna de la Iglesia otorgados en el Patronato a la Corona española. Desde la consumación de la Independencia, un concordato que conserve los derechos del Real Patronato fue un tema central de todas las administraciones y fue la gran lucha de la Iglesia que ya no consideraba al Estado como su patrono, pues ya no cumplía con su función protectora, pero sí pretendía convertir a la Iglesia en una institución propia

⁶⁶ Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Jus, 1999, p. 83.

en la que el clero se convierta en un cuerpo de funcionarios a su servicio. Para separarse del Estado, la Iglesia busca a Roma, de quien fue prácticamente –nunca formalmente, pues el Patronato era una delegación de las potestades pontificias– independiente durante el tiempo de la Nueva España. Esta romanización levantará siempre las sospechas del gobierno, quienes verán en los clérigos a súbditos leales de un Estado extranjero (la Santa Sede) y no a ciudadanos mexicanos, cuando lo fueren. Y eso será motivo de desconfianza aun hasta nuestros días. Es una desconfianza que se entiende al pensar en que la Iglesia formó parte integral de la administración de la Corona española, del antiguo régimen, y, una vez separada de ella, se acerca a otra corona, la Pontificia, en la que también se inserta.

5. La *pax* porfiriana y la nueva Constitución

La doctrina liberal, centrada en el individuo, pone trabas a la Iglesia, pero deja a salvo las libertades individuales de los ciudadanos, con excepción, por supuesto, de los derechos políticos de los eclesiásticos. Durante el régimen de Díaz (1876-1910), la separación entre la Iglesia y el Estado se parecerá más al esquema imperante en los Estados Unidos: el Estado no favorece a ninguna religión ni profesa ninguna, pero no es hostil a la realidad religiosa y permite que los fieles profesen su religión con libertad sin interferir en ella mientras se respete la ley. Los ciudadanos son libres de asociarse para fines piadosos y conformar asociaciones con personalidad jurídica que lleven a cabo las obras de caridad y beneficencia inspiradas por la religión.

Esta nueva independencia comenzó a manifestarse primero en la administración interna de la Iglesia. Ahora, sin el Patronato y con la política de tolerancia de Díaz, que implicaba abandonar la búsqueda de convertir a la Iglesia en una institución del Estado,

se modificó el mapa eclesiástico de México, estable desde el siglo XVIII. Se erigieron diócesis, y algunas de ellas se transformaron en arquidiócesis.⁶⁷ Esto fue muy relevante, pues las administraciones diocesanas tenían enormes territorios y numerosos fieles que atender: la creación de nuevas diócesis y la transformación de otras permitían la existencia de más ordinarios que pudieran atender con mayor eficacia a la feligresía. Como muestra, durante todo el periodo colonial se crearon nueve diócesis y una arquidiócesis,⁶⁸ a partir de 1855, y hasta antes de la Revolución, es decir, en menos de un siglo, se erigieron veinte diócesis y siete arquidiócesis,⁶⁹ con un marcado incremento en los años de paz. Aunque la Iglesia ya se hallaba establecida en todo el territorio nacional, la nueva división hacía posible un trabajo pastoral más cercano y local, que viera y atendiera las dificultades y oportunidades de cada región de México. También reducía la influencia de los obispos de las principales diócesis (México, Guadalajara, Michoacán y Puebla) en favor de los nuevos prelados, lo que les quitaba parte de la antigua preponderancia, pues impedía que la autoridad episcopal se concentrara en las cuatro cabezas tradicionales y reducía la influencia de los obispos, ahora con territorios más pequeños a su cuidado. Esta dilución también favorecía a un gobierno acostumbrado a pactar con los liderazgos locales.

Laura O'Doherty dice: “En los años siguientes [al triunfo de la república liberal], y hasta el inicio de la revolución constitucionalista, la Iglesia sería capaz de resarcir su riqueza y asegurar su presencia en la sociedad y la política”.⁷⁰

⁶⁷ O'Doherty, Laura. “La Iglesia Católica frente al liberalismo”, en Pani, Erika (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 363.

⁶⁸ Diócesis: Puebla-Tlaxcala, Antequera, Michoacán, Chiapas, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares y Sonora. Arquidiócesis: México.

⁶⁹ Diócesis: San Luis Potosí, Chilapa, León, Querétaro, Tulancingo, Zacatecas, Zamora, Veracruz, Tamaulipas, Tabasco, Colima, Sinaloa, Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo, Tehuantepec, Tepic, Campeche, Aguascalientes y Huajapan de León. Arquidiócesis: Michoacán, Guadalajara, Linares, Antequera, Durango, Puebla y Yucatán. Fuente: <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2006-06/10-13/Soto.html>> (Consulta: 2 de mayo de 2014).

⁷⁰ O'Doherty, Laura. “La Iglesia Católica frente al liberalismo”. *Op. cit.*, p. 380.

Con el impulso de la libertad concedida por Díaz, las obras de beneficencia católicas, ahora administradas por fieles laicos, se multiplicaron, como la red de instituciones que crearon los voluntarios de San Vicente de Paúl y que constaba de hospitales, escuelas, orfanatos y asilos.⁷¹ En cuanto a la educación, se establecieron escuelas privadas que llegaron a representar entre 18 y 33% del total de escuelas en México.⁷² Claro que la política de tolerancia y conciliación de los gobiernos de Juárez y Díaz ayudó a esta reconstrucción eclesial, consistente en permitir que la Iglesia desarrollara sus actividades mientras no se involucrara en la política, sin perseguirla activamente, y controlando las restricciones que las autoridades locales imponían a la Iglesia en sus estados, pero la Iglesia supo utilizar las armas que sus enemigos liberales le habían dado para volver a posicionarse y ocupar un lugar preponderante en la sociedad mexicana. Los cabildos, prelados y gobernadores mitrales (en casos como el del obispo Labastida), se dieron a la tarea de recordar al gobierno que debían respetar su propia legislación, como en el caso que se expone a continuación.

El foco del conflicto, generalmente estaba en los procedimientos del Registro Civil, cuyos jueces solían exigir a los párrocos que no administraran los sacramentos a los fieles si no presentaban antes el acta de su trámite registral.⁷³ Había una pugna, desde la creación del Registro Civil, entre el valor de los sacramentos religiosos y de la inscripción registral: las autoridades en cierta forma son ahora administradoras de un sacramento: las partes fundamentales de la vida humana, el nacimiento, el matrimonio y la muerte, ya no pasan por bendición de la Iglesia, sino que corresponden al nuevo Estado liberal. Por ello, en un principio, el Registro Civil fue ignorado por una

⁷¹ Cf. Arrom, Silvia Marina. "Filantropía católica y sociedad civil: los voluntarios mexicanos de San Vicente de Paúl, 1845-1910". *Sociedad y Economía*, núm. 10, abril de 2006, p. 79.

⁷² Cf. Torres Septién, Valentina. *Educación privada en México*. Biblioteca virtual de la UNAM, disponible en: <http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_20.htm>.

⁷³ García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*. Tomo I. *Op. cit.*, p, pp. 1322-1323.

población acostumbrada a vivir su vida alrededor de la religión y la Iglesia, y las autoridades debieron exigir a los párrocos condicionar la administración de los sacramentos a la presentación del acta registral correspondiente.⁷⁴ Esto era necesario, además, porque las parroquias eran, hasta ese momento, entidades territoriales administrativas. El cambio de régimen no era solamente un cambio jurídico y económico, implicaba el cambio de mentalidad, del súbdito católico, que en razón de su catolicismo era parte del orden social, al ciudadano cuya religiosidad en nada interesaba al Estado, si bien era libre de profesarla. Este cambio no es sencillo, pues pasa de una cosmovisión colectivista y que conjunta el bienestar terrenal con el espiritual, en el que la misma conciencia de sus miembros incumbe al colectivo, a una que parte del individuo, que deja a Dios en la intimidad y procura construir su legitimidad por el consenso de la población cuya conciencia sólo atañe a su dueño. Lo cierto es que este cambio en la visión del mundo es difícil para quienes no han estudiado ni comparten la ideas liberales. El peso de más de trecientos años de tradición complica la inculturación de la agenda liberal.

Los obispos mexicanos se dan cuenta que la manera de retomar la posición de la Iglesia en este nuevo Estado liberal es ya no como una corporación, sino mediante el actuar de los fieles laicos que deben llevar el Evangelio allí donde los sacerdotes están vedados por las leyes y la sociedad. Esto lo entienden a la perfección obispos como Clemente de Jesús Munguía, abogado, quien junto con otros prelados, comienza con un agresivo programa de acción laical.

En febrero de 1875 se publicó una pastoral conjunta escrita por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara. La pastoral protestaba la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y de coleccionar limosnas fuera de los templos.

⁷⁴ Sin coacción de la autoridad, la práctica de exigir la partida del Registro Civil para la administración de algunos sacramentos sigue existiendo en numerosas parroquias.

También protestaba la supresión del instituto de las Hermanas de la Caridad. Si bien el documento estaba escrito como los documentos emitidos durante la Reforma, es decir, que presentaba sus objeciones desde los argumentos católicos enunciados antes acerca de la importancia de la fe, de su fuerza identificatoria y de la moral en la sociedad, era un documento que contenía un programa de acción. Primero se hacía un llamado a los fieles a mantener la calma y evitar participar en movimientos opositores al nuevo régimen, y proponía después a los laicos asumir las posiciones vedadas a los clérigos para restaurar la sociedad católica. De acuerdo a este plan, los fieles laicos debían participar en la política desde los partidos y clubes, fundar y dirigir obras de caridad, poner escuelas y conducirlas con base en los principios cristianos, impartiendo enseñanza religiosa, fundar periódicos que difundieran la fe y sirvieran de voz a la Iglesia, fieles y jerarquía por igual.⁷⁵

Ya desde 1861, el episcopado mexicano, sobre todo aquellos que tomaron por exilio los Estados Unidos, se habían percatado de las ventajas de trabajar en una sociedad liberal que no interfiriera con la Iglesia. En dos cartas que don Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara, escribe al obispo don Lázaro de la Garza, de México, se puede ver la enorme admiración e, incluso, la envidia (admitida por el propio prelado) de la fuerza que la Iglesia católica ha logrado en ese país en poco más de cincuenta años, sin privilegios, sin el apoyo del Estado, pero con la absoluta libertad de una república fundada sobre la base del liberalismo puro. En sus cartas, el obispo Espinosa narra con asombro los números de la Iglesia estadounidense, incluso, como apéndice a su segunda misiva, incluye una tabla comparativa del crecimiento de la Iglesia en ese país, que compara los años de 1808 con 1861: de una diócesis pasa a 48, de 80 iglesias a 2,517, de 68 sacerdotes a 2,317, todo esto en un país de tradición protestante. En el rubro de la

⁷⁵ Rosas Salas, Sergio Francisco. “De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914”. *Lusitania Sacra*, núm 25, enero de 2012, p. 240.

educación, el prelado señala la existencia de numerosas escuelas particulares en las que se educa “innumerables niños y niñas hasta de los protestantes: esto me da mucho gusto y también envidia de que no sea lo mismo en nuestra patria”.⁷⁶

Así, la estrategia de la Iglesia comienza a ser la de utilizar a los laicos como punta de lanza de la reconquista de la sociedad: escuelas privadas para las clases privilegiadas que sostuvieran otras gratuitas para los pobres,⁷⁷ sindicatos y círculos obreros y campesinos católicos, cajas de ahorro y sociedades mutualistas que ayudaran a las clases bajas, rurales y urbanas en el país, periódicos y publicaciones, obras laicales de caridad que se hicieran cargo de las obras confiscadas y clausuradas por el gobierno se convierten en los nuevos frentes, los nuevos bastiones de una Iglesia que se fortalece y que descubre en su nueva libertad posibilidades nunca antes imaginadas. No se trata de una estrategia aislada, sino que forma parte también de la respuesta de Roma a los retos que llegan con la revolución industrial y el nacimiento del socialismo, se trata de una reformulación que habría de culminar varias décadas después con la conformación de la doctrina social de la Iglesia.

Las encíclicas de León XIII, *Inmortale Dei* (1885) y *Rerum Novarum* (1891), impulsaron esta nueva estrategia y proveyeron el contenido doctrinal que los católicos se esforzarían en defender hasta bien entrado el siglo XX. La *Inmortale Dei* recordaba los tiempos de la persecución de los primeros cristianos que “donde se abría una puerta se introducían [...] no sólo en los hogares, sino también en los campamentos militares, en la corte y en la misma familia real”.⁷⁸ Además, en Roma se celebra el Concilio Plenario Latinoamericano en 1899, que busca reunir a los obispos de América, quienes

⁷⁶ Espinosa y Dávalos, Pedro. “Dos cartas”. *Ístor*, año XI, núm 41, verano de 2010, México, CIDE.

⁷⁷ Esta práctica se mantiene vigente al día de hoy en numerosas escuelas y universidades religiosas.

⁷⁸ *Inmortale Dei*, 22.

comparten los mismos retos y condiciones pastorales⁷⁹, y acercar a la iglesia americana con Roma.

El Concilio, que es llamado así en lugar de Conferencia para dotarlo de autoridad, es convocado por León XIII a instancias del Arzobispo de Santiago de Chile, Mons. Mariano Cassanova,⁸⁰ quien proponía:

convocar un Concilio Regional de todos los Arzobispos y Obispos de América Meridional, para que con la agregación de las luces de su ciencia, de su prudencia y experiencia, examinemos las necesidades de nuestras Iglesias, descubramos qué debe hacerse en los presentes tiempos tan calamitosos, hacer frente como si fuésemos un muro –con la común autoridad y fuerzas– a toda obra e industria del torrente de iniquidad; poner freno a los intentos de los hombres maliciosos [...], y sobre todo unirnos más a la Santa Iglesia Romana, Madre y Principio de las Iglesias, también lo pertinente a las ceremonias litúrgicas.⁸¹

El Concilio sirvió para unificar a los pastores de las diversas iglesias locales de Latinoamérica, sobre todo en cuanto a disciplina y vivencia de los sacramentos, y tuvo importantes ventajas pastorales, pues sus documentos, que se ordenó estuvieran disponibles en cada parroquia, compendiaban los últimos documentos pontificios y hacían una recopilación de las medidas canónicas a observarse. Incluso, el Código de Derecho Canónico de 1917 tendrá ciertas similitudes.⁸²

En este ambiente se desenvuelve la Iglesia casi hasta el final del régimen de Díaz. Existe un palpable crecimiento de las obras católicas que el gobierno tolera y aun

⁷⁹ “todos tenemos el mismo origen, y por ello, hablamos el mismo idioma, vivimos las mismas costumbres, producimos las mismas leyes, disfrutamos las mismas tradiciones y finalmente, tememos los mismos peligros”, Piccardo, Diego R. *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899)*. Tesis doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 361-362.

⁸⁰ Gaudiano, Pedro. “El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899): preparación, celebración y significación”. *Revista Eclesiástica Platense*, año CI, octubre a diciembre de 1998, La Plata, Argentina, p. 1066.

⁸¹ Piccardo, Diego R. *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899)*, op. cit., pp. 360-361.

⁸² Cf. Gaudiano, Pedro, *op.cit.*, pp 1070-1078.

ve con beneplácito.⁸³ Un botón de muestra es el estado y crecimiento de los templos que casi llegan a duplicarse en 1895.⁸⁴ De hecho, ante esta situación de pujanza, los católicos se envalentonan para fundar el Partido Católico Nacional.

6. El Partido Católico Nacional

La historia del Partido Católico Nacional (PCN) es efímera: de 1911 a poco antes de la caída de Victoriano Huerta (1845-1916), el general porfirista que habría de derrocar a Madero, en 1914. El partido nació por la inquietud de políticos e intelectuales católicos involucrados en las acciones sociales descritas anteriormente, como el abogado Francisco Pascual García (1856-1927) o el historiador Luis García Pimentel (1855-1930), ante el posible fin del gobierno de Porfirio Díaz, quien, por su edad, ya daba muestras de estar pronto a dejar el poder, fuese voluntariamente o fuese a manos de la muerte. El Delegado Apostólico en México, Domingo Serafi, decía en 1904 que “la suerte de la Iglesia pendía de ‘la voluntad de un solo hombre’”.⁸⁵ Su sucesor, José Ridolfi, aseguraba que ‘mientras viva el Presidente Díaz la situación será favorable; [sin embargo] desapareciendo ese astro, ¿cuál será el porvenir político religioso de la Nación?’”⁸⁶ Díaz había impuesto un régimen que había logrado la paz mediante la conciliación: con los hacendados, con los militares, con la Iglesia. Mientras Díaz

⁸³ García Morales, Soledad *et al.* *Políticas, instituciones públicas de salud y enfermedades en Veracruz: fines del siglo XIX y principios del siglo XX*. México, Universidad Veracruzana, disponible en <<http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1577/1/199283P275.pdf>> (sin datos de publicación).

⁸⁴ Medina Peña, Luis. “Porfirio Díaz y la creación del sistema político en México”. *Ístor*, año V, núm. 17, verano de 2004, México, CIDE, p. 86, nota al pie.

⁸⁵ O’Doherty, Laura. “La Iglesia Católica frente al liberalismo”, *op cit.*

⁸⁶ *Ídem.*

governara, ese complejo sistema de equilibrios y alianzas informales⁸⁷ que fundó se mantendría, pero era imposible saber qué ocurriría después.

Ese temor impulsa a un grupo de católicos mexicanos inquietos, como Gabriel Fernández Somellera, fundador de los Operarios Guadalupanos, y Miguel Palomar y Vizcarra, notable abogado y orador católico, apoyados por el Arzobispo de México, José Mora y del Río (1854-1928), egresado del Colegio Pío Latinoamericano, a tomar la oportunidad de capitalizar el enorme trabajo social de la Iglesia porfirista y el prestigio ganado con él. Deciden crear un partido político que represente sus intereses y procure recuperar los derechos esenciales de la Iglesia, además de llevar la acción evangélica de los laicos a la política y los programas públicos.⁸⁸ El tema era delicado: la tolerancia de Díaz descansaba en equilibrio cuidadoso que exigía de la Iglesia un prudente silencio político. Había ocurrido también, durante el régimen de Díaz, un relevo generacional en la jerarquía eclesiástica mexicana con la llegada de obispos, como el mismo Mora y del Río, formados en el Colegio Pío Latinoamericano,⁸⁹ cercanos al corazón de una Iglesia con amplio sentido social y que se proponía reconquistar los espacios de los que había sido expulsada y los corazones de la generación de la revolución industrial, aquejados con nuevos males y nuevas ideologías consideradas perversas. El Partido Católico Nacional se organiza con el fin de impulsar la agenda social católica mediante una acción electoral que capitalice el trabajo ya hecho por los numerosos esfuerzos católicos, y cuenta con todo el apoyo de la jerarquía, la cual, sin introducirse formalmente al partido, sigue de cerca su desarrollo.

⁸⁷ Medina Peña, Luis. "Porfirio Díaz y la creación del sistema político en México", *op. cit.*, pp 60-90. Ver también: Garner, Paul, *Porfirio Díaz, del héroe al dictador. Una biografía política*. México, Planeta, 2003; y Tenorio Trillo, Mauricio y Gómez Galvarriato, Aurora, *El Porfiriato*, CIDE-FCE, México, 2006.

⁸⁸ En este aspecto es útil ver: Loaeza Soledad, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE, 1999.

⁸⁹ Se trata de un seminario en Roma encargado de formar candidatos al sacerdocio provenientes de América Latina. Desde su fundación, está confiado a la Compañía de Jesús y ofrece a sus estudiantes una educación similar a la de las grandes universidades pontificias de Roma. Cf. <<http://piolatino.org/el-colegio/cronica-del-colegio/>> (Consulta: 29 de mayo de 2014).

No será en las elecciones de 1910, sino hasta 1911 cuando se logra fundar el ambicioso proyecto que pronto logra un éxito importante. Durante el gobierno de Francisco I. Madero (1873-1913), presidente tras la salida de Díaz, el partido obtuvo su reconocimiento, 26 curules federales, 4 gobiernos estatales y significativa presencia en los ayuntamientos de otros varios Estados, así como lugares en la administración, como ocurrió en el Estado de México.⁹⁰

Pronto se convierte en una fuerza política nacional de envergadura, pues se monta en la extensa estructura de las obras de la Iglesia, de las que toma también una legitimidad nacida del trabajo que estas realizaban. Sus propuestas fueron aquellas del catolicismo social y la democracia cristiana que lo crearon, y que además estaban en boga entre los luchadores sociales del bando liberal de la época, como los hermanos Flores Magón:⁹¹ el patrimonio familiar, el descanso dominical, jornadas máximas y sillas suficientes para los trabajadores.⁹²

Como ya dijimos, las propuestas del PCN venían directamente de aquel catolicismo social que ya adelantaba varios de los logros sociales que después se presentarían en la Constitución de 1917 como los grandes derechos sociales. Si en 1912-1913 los diputados del PCN presentaban las iniciativas anteriores, el laico Nicolás Leño, al hablar en el Congreso Católico de Guadalajara en 1906, decía lo siguiente: “es justo que el trabajador reciba a cambio de su labor creadora lo que es necesario para su sostén y el de su familia [...] México está al borde de una revolución sangrienta [...] Quien ha tenido la oportunidad de conocer a los infelices trabajadores, se da cuenta de la responsabilidad de los patrones en la revolución que viene”.⁹³

⁹⁰ O’Doherty, Laura. *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*. México, Conaculta, 2001.

⁹¹ Jesús (1871-1930), Ricardo (1874-1922) y Enrique Flores Magón (1877-1954).

⁹² O’Doherty, Laura. *Op.cit.*

⁹³ En Meyer, Jean. *Op. cit.*, p. 105.

Al final, el Partido Católico Nacional sería una empresa breve, ahogada por la revolución que inicia Madero y, sobre todo, por el régimen de Huerta, al que, en un inicio, apoya.⁹⁴ Fue una aventura posible gracias al liberalismo de Díaz y a la pequeña ventana de apertura política de sus últimos días que muere porque, a pesar del tamaño que logra en poco tiempo, no es capaz ni está deseoso de entrar en una lucha armada, que es, nuevamente, la forma en la que se decide el futuro político del país. A la luz de estos acontecimientos podemos ver cómo aquellas ideas que la Iglesia vio como peligrosas a inicios del siglo XIX fueron, a la larga, las que le permitieron alcanzar un nivel de influencia enorme, ahora no desde el gobierno, sino desde la gente que se beneficiaba de sus obras y proyectos. De hecho, el contexto de la república liberal de Díaz estuvo cerca de permitirles lo que siempre anhelaron quienes querían una vuelta al régimen de la Colonia: la posibilidad de reintegrarse al gobierno del país e impulsar su agenda desde la política.

Probablemente esta posibilidad fue la que más despertó el temor y el encono de los regímenes revolucionarios que veían avanzar esta fuerza que identificaban con la dominación española y las ideas *conservadoras*. La Revolución mostrará fuertes venas de anticlericalismo que volverán a oponer el Estado con la Iglesia en el enfrentamiento definitivo: la revolución cristera.

Pasados varios años de lucha, Venustiano Carranza, jefe del ejército constitucionalista, logra una victoria importante: la redacción y promulgación de la Constitución de 1917, hoy vigente, y que pretende ser una reforma a la de 1857. La nueva constitución, lejos de mantener el estado liberal puro, es marcadamente anticlerical. Mantiene que la enseñanza ha de ser “laica y gratuita” en el artículo 3º; prohíbe a los clérigos el derecho al voto y a ser votados, en el artículo 130; impide las

⁹⁴ O’Doherty, Laura. *Op.cit.*, p. 253.

ceremonias de culto fuera de los templos (artículo 24), elimina el derecho de sacerdotes y ministros de culto a expresarse en temas políticos, prohíbe el uso del traje religioso en público, retira la personalidad jurídica a la Iglesia y sus instituciones, y le impide tener ninguna propiedad (130).

En consecuencia, todos los bienes eclesiásticos, aun los que sobrevivieron a la Reforma, pasan a ser propiedad del Estado, se prohíben las imprentas católicas y se impide a la Iglesia poseer medio de comunicación; incluso concede al Estado derecho de regular la “profesión clerical”, tal como en el Patronato. Prácticamente, la Iglesia “se encontraba en la misma situación jurídica que antes de la independencia, con la diferencia de que el Estado era agresivamente antieclesiástico”.⁹⁵ Narrar pormenorizadamente la historia de la Revolución Mexicana no es intención de este trabajo, por lo que hemos reducido varios años de historia militar y política solamente a un recuento, breve, de su significación para las relaciones entre la Iglesia y el Estado y para la libertad religiosa. Indudablemente, la promulgación de la nueva Constitución revolucionaria es uno de los momentos culminantes de este periodo, pero, al estar vigente al día de hoy, la estudiaremos en el siguiente capítulo cuando se traten las consideraciones jurídicas de este trabajo⁹⁶.

Con el ascenso del general Plutarco Elías Calles (1877-1945)⁹⁷, sonoreense igual que su antecesor y profundamente anticlerical, la persecución de los católicos regresa aún más encarnizada que en la Reforma. La facción triunfante tras el derrocamiento de Madero y la enorme lucha civil que le siguió se arrojó contra la Iglesia. Ellos veían a la Iglesia como un enorme negocio que lucraba con leyendas y mascaradas para embaucar

⁹⁵ Meyer, Jean. *La Cristiada*. Tomo I, *La guerra de los cristeros*. México, Siglo XXI, 2004, p. 7.

⁹⁶ Para saber más sobre tema, ver: Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.

⁹⁷ Ver: c

a la gente.⁹⁸ Además, identificaban a la Iglesia con el golpe de Estado huertista y, por tanto, como una fuerza antirrevolucionaria, por lo que no sólo debe combatirse, sino también exterminarse. Esta visión no está exenta de un claro afán de venganza por la dictadura de Huerta.⁹⁹ Calles cree, influido por el pensamiento republicano liberal que también desata una persecución en España, que el catolicismo es incompatible con la ciudadanía en razón de su lealtad a Roma, que la religión católica es incompatible con el Estado y con los deberes cívicos y políticos. Se ha especulado mucho acerca de su odio hacia la Iglesia sin llegar a conclusiones claras, pero lo que sí quedan claras son sus manifestaciones. Apenas llega al poder, emprende una serie de medidas legislativas directamente contrarias a la Iglesia: primero, intenta crear una iglesia cismática, es decir, una iglesia católica de nombre pero separada por completo de Roma y sometida al Estado, con el liderazgo de sindicalistas de la Confederación Regional Obrera Mexicana, la CROM, una confederación de sindicatos afines a la revolución y sumamente radicales. Esta pretensión callista ignora la profundidad del sentimiento religioso y su arraigo, así como el peso de la tradición centenaria del catolicismo mexicano, y fracasa en su intento.

Prosigue con una ley que considera delitos comunes las infracciones a las leyes de culto, antes meras infracciones del orden administrativo, y obliga a sacerdotes y preladados a registrarse ante la Secretaría de Gobernación. La misma ley faculta al gobierno a limitar el número de sacerdotes que puede haber en cada territorio, llegando a extremos como la ley del estado de Tabasco que exigía como requisito para ejercer el sacerdocio: ser mayor de cuarenta años, haber cursado los estudios en escuela oficial y ser casado.¹⁰⁰ El episcopado mexicano busca la conciliación con Calles, pidiendo la

⁹⁸ Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Jus, 1999, p. 230.

⁹⁹ Pérez Rayón, Nora. "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica". *Revista Sociológica*, año 19, núm. 55, México, mayo-agosto de 2004, p. 123.

¹⁰⁰ García, Severo. *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*. México, Jus, 1957, p. 12.

revocación de la ley y de los artículos anticlericales de la Constitución a cambio de aceptarla y respaldar al gobierno, pero Calles le dice que sus únicas opciones son sujetarse a la ley o ir a las armas. Calles no está dispuesto a negociar con esa Iglesia a la que considera perniciosa, pero que sigue teniendo un poder considerable. Es probable que Calles considerara que, si cedía, estaría abriendo de nuevo las puertas a los intentos católicos de influir en el gobierno. Además, a la par de la persecución, Calles estaba llevando a cabo la gran empresa de su gobierno: la unificación de los bandos revolucionarios en una *familia revolucionaria* agrupada en un partido político que, a base de cuotas y una rotación cuidadosa entre los sectores, diera estabilidad a los gobiernos revolucionarios. Pactar con una fuerza como la de la Iglesia implicaría ceder un poco de ese poder que se empeñaba en concentrar para su partido.¹⁰¹

Ante los continuos ataques del gobierno, los obispos responden con una medida drástica y peligrosa, pues traslada a la vivencia íntima y directa del pueblo los conflictos que todavía eran primordialmente políticos: la suspensión del culto público. A partir del 31 de julio de 1936, los Sagrarios son vaciados, las iglesias cerradas o dejadas en manos de vecinos y las liturgias suspendidas.

Los católicos, ya organizados bajo el modelo liberal en asociaciones como la Acción Católica o los sindicatos católicos, comienzan protestas pacíficas, incluso un boicot económico, que pronto son dirigidas por una asociación creada *ex profeso*, la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR) , fundada en 1925, encargada de coordinar los esfuerzos, organizar los boicots y, más tarde, proveer el mando del movimiento armado y operar la logística y el abastecimiento del mismo; pero los católicos del pueblo, tanto en el campo como en las ciudades, se ven de pronto privados de *sus* iglesias, de aquellos sacramentos en torno a los cuales gira su vida

¹⁰¹ Cf. De Garay, Fernando *et al.* *PNR: PRM: PRI: esbozo histórico*. México, Fundación Colosio, 2003.

diaria, y que ven el peligro que consideran más sagrado incluso que su propia vida. Comienzan levantamientos esporádicos que pronto se van haciendo más frecuentes. Los primeros levantamientos ocurren en Zacatecas, Durango, Jalisco y Michoacán cuando funcionarios del gobierno pretenden ya sea cerrar iglesias o detener sacerdotes.¹⁰² Y cuando las acciones cívicas como las marchas, la recolección de firmas para el Congreso y el mismo boicot son despreciados sin merecer siquiera discusión, e incluso violentamente reprimidos, como el ataque a la catedral de Guadalajara el 3 de agosto de 1926,¹⁰³ estos católicos se lanzan también a la empresa de las armas aun a pesar de la oposición de la mayoría de los preladados.¹⁰⁴ Esto es significativo pues la lucha se escapa de las manos de los obispos para ser dirigida y peleada por los fieles y el clero de a pie. Los grupos armados generan sus propios liderazgos y sólo la LNDLR es capaz de unirlos, no sin esfuerzo, bajo un mando central. Ya no se trata de una pugna entre autoridades civiles y autoridades eclesiásticas, sino que el conflicto ha saltado al pueblo creyente que, de una u otra manera, se enfrenta con el gobierno persecutor en medio de un baño de sangre. El poder de los obispos para controlar y detener el levantamiento es cuestionable, y ellos son plenamente conscientes de eso.

La Cristiada terminó en un *modus vivendi*, una forma de convivencia en la que Iglesia y Estado toleran, con altibajos, su mutua existencia. La lección de la guerra fue aprendida y desde 1938, cuando los preladados pueden mostrar su patriotismo ante la magna nacionalización de los bienes petroleros, habrán de conservar un juego de relaciones no oficiales y pactos de puerta trasera que les permitirán vivir en paz e, incluso, colaborar con cierta armonía. Con la disminución del anticlericalismo mostrado por las autoridades vino el pragmático fin de la oposición sistemática de una Iglesia que

¹⁰² Ver <<http://cronicasdeuncristero.blogspot.mx/p/la-guerra-cristera.html>> (Consulta: 2 de mayo de 2014).

¹⁰³ Meyer, Jean. *La Cristiada*. Tomo I, *La guerra de los cristeros*. *Op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁴ *Cf. ibid.*, p. 119.

dejó atrás el deseo de conquistar espacios públicos para centrarse en la cura de almas. La Iglesia perdió fuerza en el campo político y renunció a las intervenciones abiertas y directas en la política nacional. Así, mientras las iglesias americanas se lanzaban a la lucha social en el siglo XX, la iglesia mexicana sería temerosa y tímida, lo cual permitió que en el pensamiento social mexicano del siglo pasado la Iglesia fuera muchas veces identificada con un régimen poco tolerante a la oposición; sin embargo, también la salvaguardó de aventurarse demasiado en esos campos y caer en desviaciones y herejías como la Teología de la Liberación en la segunda mitad del siglo XX.

Una consecuencia curiosa, que Jean Meyer hace notar, es el incremento en el número de vocaciones religiosas que situará a México entre 1930 y 1965 como uno de los países punteros en América. “‘La sangre de los mártires, es semilla de cristianos’ dijo Tertuliano. La persecución, si no llega el exterminio total, claro, es la mejor manera de fortalecer las vocaciones”.¹⁰⁵

Desde 1938 el conflicto ha permanecido en calma, marcado acaso por algunas anécdotas como la boda religiosa en secreto de la hija de algún presidente o el pago de la multa impuesta al Papa en su primera visita a México por utilizar en público el traje talar, hecho por el Presidente de la República como gesto de buena voluntad. Será hasta 1992, paradójicamente con la llegada del neoliberalismo y del presidente Carlos Salinas de Gortari, que el *modus vivendi* se oficializará con la derogación formal de la Ley Calles y la reforma al intocable artículo 130 constitucional que permitirá a la Iglesia católica y a las demás iglesias y denominaciones religiosas, pues la hegemonía católica en la sociedad mexicana quedó atrás hace mucho tiempo, mayor margen de acción y le devolverá un mínimo indispensable de derechos:

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. xiv-xv.

Artículo 130. El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley.

Corresponde exclusivamente al Congreso de la Unión legislar en materia de culto público y de iglesias y agrupaciones religiosas. La ley reglamentaria respectiva, que será de orden público, desarrollará y concretará las disposiciones siguientes:

a) Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas;

b) Las autoridades no intervendrán en la vida interna de las asociaciones religiosas;

c) Los mexicanos podrán ejercer el ministerio de cualquier culto. Los mexicanos así como los extranjeros deberán, para ello, satisfacer los requisitos que señale la ley;

d) En los términos de la ley reglamentaria, los ministros de cultos no podrán desempeñar cargos públicos. Como ciudadanos tendrán derecho a votar, pero no a ser votados. Quienes hubieren dejado de ser ministros de cultos con la anticipación y en la forma que establezca la ley, podrán ser votados.

e) Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.

Queda 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. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político.

Dos puntos son esenciales en la reforma de 1992: la personalidad jurídica de las iglesias, negada desde 1857, y la disposición de que el Estado no podrá intervenir en la vida interna de las mismas. Esto último es el punto final a la recurrente idea de convertir a la Iglesia en una entidad al servicio del Estado, y fueron necesarios casi doscientos años y numerosos conflictos para que el gobierno de Carlos Salinas, cuya ideología neoliberal es heredera de la visión centrada en el individuo y sus libertades, se decidiera a abandonarla formalmente.

Para poder realizar un análisis jurídico de las normas que impiden a los ministros de culto su libertad de expresión en temas políticos es necesario tener en cuenta que no se trata de un mero debate de ponderación de derechos. La participación de la Iglesia y, por inercia, de las demás religiones, en la política, está cargada por la historia de un proceso en el que gobierno e Iglesia transitan de ser una entidad única que comparte sus fines, a dos potencias en pugna, una por convertir a la otra en su sierva, y la otra por conservar sus privilegios en influencia, hasta llegar a un *modus vivendi* de ignorancia mutua.

Como puede verse, la vida de la Iglesia mexicana y su relación con las autoridades de cada momento histórico ha estado marcada por el enorme tamaño de la institución, hegemónica por muchos años, y ahora mayoritaria. Esta misma relación con la Iglesia católica también ha trastocado la relación del Estado con otras iglesias que deben someterse a un régimen creado *ex profeso* para limitar el poder y la influencia de aquella. Ese poder e influencia, así como sus casi trescientos años como parte integrante del gobierno novohispano, han contribuido para hacer sumamente tirante la relación entre la institución eclesiástica y las diversas autoridades mexicanas. Ahora bien, plantear la participación activa de la Iglesia en la vida democrática de un estado liberal (como México) no debería ser complicado; sin embargo, los fantasmas del Patronato, el

regalismo y el anticlericalismo, así como de los fueros y los privilegios, todavía se dejan oír, si bien pareciera que cada vez con menos fuerza.

Pero es necesario plantearse el debate con seriedad y, para ello, hace falta conocer e identificar estos fantasmas que cierran las discusiones y convierten ciertas ideas en dogmas intocables. Ningún debate jurídico y político sobre la libertad religiosa en México dará frutos si no parte de una comprensión profunda de los conflictos entre el Estado y la Iglesia. Conflictos que la historiografía ha pintado más como disputas entre autoridades civiles y eclesiásticas, pero que han tenido a los fieles y a los ciudadanos en el centro, y muchas veces han sido ellos, con o sin la ayuda de los prelados, quienes han modificado las coyunturas y guiado la propia historia del conflicto.

Capítulo II

ANÁLISIS JURÍDICO DE LAS NORMAS QUE IMPIDEN LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN POLÍTICA A LOS MINISTROS DE CULTO

Después de haber hecho un largo repaso de la accidentada historia de las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia católica, religión que apenas recientemente ha perdido su hegemonía entre los mexicanos, y que es, en muy buena medida, la historia de la libertad religiosa en México, es necesario pasar a las consideraciones jurídicas respecto del tema de este trabajo.

Ha sido necesario hacer un recorrido histórico porque no puede entenderse el marco jurídico mexicano en materia de libertad religiosa si no se entienden, por lo menos, ciertos puntos básicos de la historia de nuestro país en relación con ella. La historia pesa, y en este tema particular pesa mucho. Los propios doctrinarios, al momento de abordar las limitaciones que el texto constitucional impone a las asociaciones religiosas, a los ministros de culto y a los ciudadanos en general en materia de religión, tienden a reconocer un conflicto con lo que podríamos llamar el “espíritu garantista” de la propia norma fundamental. Por ejemplo, dos teóricos separados por más de medio siglo y las enormes transformaciones políticas y jurídicas acaecidas en ese lapso, Ignacio Burgoa y Miguel Carbonell, plantean, en esencia, el mismo argumento: que ante un evidente menoscabo en los derechos de los ministros de culto al negárseles parcialmente diversos derechos y libertades en México se entiende una justificación en razón de la historia nacional y de los numerosos conflictos por temas religiosos registrados en ella.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Burgoa, Ignacio. *Derecho constitucional mexicano*. México, Porrúa, 2001, p. 974; y Raphael, Ricardo (coord.). *Reporte sobre la discriminación en México 2012. Derechos políticos*. México, Consejo Nacional

Así es como está puesto el escenario. En México pareciera imposible tener un debate sobre libertad religiosa puramente jurídico, abstracto. Hacer una ponderación de derechos, sobre todo a la luz de los recientes cambios en materia de derechos humanos introducidos en la Constitución, no parece un escenario alcanzable si no se introduce, de una u otra manera, lo que suele llamarse “el argumento histórico”. Así, es necesario asumir esa carga y llevar a la mesa desde el comienzo este argumento, pero desde una revisión real y lo más objetiva posible de la historia. Por ello se incluye el capítulo anterior, para que, una vez vertidos los argumentos jurídicos, puedan confrontarse, si es que tal confrontación existe verdaderamente (eso habrá que decidirlo), y ponderarse en su justa medida. ¿Es lícito crear un régimen de excepción en el texto constitucional para cierto tipo de ciudadanos a los que se les negarán derechos y libertades esenciales en razón de que hace cien años otros como ellos presuntamente se extralimitaron en su ejercicio? ¿Una historia conflictiva entre un Estado que se consolida y una institución que se precia de universal son razón suficiente para que ciertos ciudadanos que han decidido dedicarse a una ocupación lícita se vean disminuidos en su esfera derechos? ¿Y qué hay de aquellos ciudadanos que, simplemente, deciden creer en una religión? ¿Inquinas centenarias justifican que no puedan escuchar a sus ministros, libremente aceptados como líderes religiosos y morales, expresarse en temas de su interés? ¿O es que aquellos conflictos siguen haciéndonos pensar que los ciudadanos mexicanos podemos conglomerarnos en una masa manipulable e irracional a la que, por su propio bien, no se le pueden confiar ciertas decisiones?

Estas son algunas de las preguntas que es necesario responder al momento de confrontar derechos abstractos con un argumento de índole histórica. Una vez abierta la puerta al argumento extrajurídico, es necesario que nuestro debate democrático decida

para Prevenir la Discriminación (Conapred)/Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 2012, pp. 41-42.

qué tiene más peso al momento de sentar las bases para una sociedad moderna, incluyente y plural; y este debate bien puede decantarse, en primer lugar, por validar una versión de la historia que nos ha sido contada por las fuentes oficiales y que reivindica las posiciones restrictivas de la libertad religiosa y, en segundo, por concederle el peso suficiente para limitar el goce de derechos y libertades fundamentales de los mexicanos; o, puede decidirse, a privilegiar una argumentación meramente jurídica que, abrevando del propio texto constitucional, así como de numerosos tratados, ahora incorporados a la Constitución por el artículo primero, se incline por ampliar la esfera de libertades de los habitantes de México. También puede ubicarse en cualquier punto intermedio.

Sin embargo, antes de iniciar, o más bien de dejar todo listo para una ponderación entre los argumentos históricos (que para ser válidos deben partir de un esfuerzo serio por conocer y entender los procesos históricos) y una argumentación jurídica es necesario plantear la discusión desde el derecho.

7. El marco jurídico de la libertad religiosa en México

Apenas en el año 2011, la Constitución Federal tuvo una de sus reformas más significativas, que fue en materia de derechos humanos. La Constitución pasa de otorgar garantías a *reconocer* derechos; es decir, abandona la visión histórica mediante la cual es el propio texto el autor de las garantías individuales de los mexicanos para ser un instrumento que contempla en el propio individuo una serie de derechos inherentes que deben ser respetados y garantizados por el Estado, pero que le pertenecen a los seres humanos por el hecho mismo de su humanidad.

A partir de esa reforma, los tratados internacionales en materia de derechos humanos se incorporan al orden constitucional y se incorpora el principio de interpretación conforme, que establece que todas las normas del derecho mexicano deben interpretarse de acuerdo a las normas de derechos humanos contenidas en la Constitución y en los citados instrumentos. Así, en las condiciones actuales, resulta necesario empezar nuestras consideraciones jurídicas desde una revisión del orden internacional en la materia.

8. La libertad religiosa en el orden internacional

Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (1948)

La protección a la libertad religiosa en este instrumento se encuentra en los artículos 2, 3, 21 y 22. El artículo 2 reconoce la igualdad de los seres humanos sin distinción alguna, la religión entre ellas. El 3 se refiere expresamente a la libertad de profesar cualquier “creencia religiosa” y manifestarla en público y en privado. Llama la atención la redacción de este precepto, pues sus términos son similares a los del 24 de nuestra Constitución y puede pensarse que, como en nuestro texto constitucional, tiene que ver más con una libertad de creencia o de credo y no llega a ser una protección de la libertad religiosa.

Hasta cierto punto, esto es cierto: como se verá más adelante, la libertad de creer es distinta a la libertad religiosa y, en efecto, la primera parte del precepto nos habla de la libertad de creer; sin embargo, es la segunda parte la que permite hablar de que, si bien no con amplitud, el texto protege la libertad religiosa. Al hablar de una derecho a manifestar sus creencias en público y en privado, y haciendo una interpretación

armónica con los otros tres artículos citados, vemos que el contenido normativo del precepto logra trascender la mera libertad de credo para incluir otras libertades que, vistas en conjunto, nos permiten hablar de una libertad religiosa.

El artículo 21 protege la libertad de reunirse con fines lícitos, entre ellos los fines políticos y religiosos; y el artículo 22 consagra la libertad de asociación para proteger los intereses propios. Una vez más, los intereses políticos y religiosos están incluidos expresamente. Es importante mencionar que este instrumento no es considerado oficialmente como un tratado.

Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

A la letra, el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice:

Artículo 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia

La Declaración Universal es el instrumento de derechos humanos por excelencia, por lo cual la inclusión de un artículo expreso y amplio que reconoce la libertad religiosa es sumamente importante. La redacción del artículo 18 del citado instrumento contiene un concepto mucho más amplio de libertad religiosa, pues le atribuye no sólo la libertad de credo, sino también de manifestar las propias creencias, individual o colectivamente, esto es, una libertad de asociación contenida dentro de la propia libertad religiosa, en público y en privado, mediante la enseñanza, es decir que, para la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la libertad religiosa incluye la

transmisión de los valores y creencias de las propias convicciones religiosas, mediante la práctica, el culto y la observancia, es decir, que la Declaración considera parte de la libertad religiosa la vida coherente con la fe o las creencias que se han elegido. No sólo mediante actos litúrgicos (culto), sino también con las acciones de la vida diaria: la práctica y la observancia, como pueden ser las devociones y exigencias de un credo particular, el seguimiento de preceptos religiosos en la cotidianidad, el uso de ciertas prendas, la abstención o el consumo de ciertos alimentos, o el rechazo a realizar ciertas prácticas contrarias a las creencias del individuo: el servicio militar o la participación en procedimientos abortivos, por ejemplo. Sorprende, aunque se verá más adelante, la falta de instrumentos en el derecho doméstico que garanticen el pleno goce de los derechos contenidos en este artículo.

Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (Pacto de Roma, 1950)

El Pacto de Roma reconoce la libertad religiosa casi en los mismo términos que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero intercambia la palabra “creencias” por “convicciones”, y añade a la parte que se refiere a la observancia una acotación: “la observancia de los ritos”. Es importante notar que la coherencia cotidiana con las convicciones propias continúa bajo la protección del término “práctica”, el texto del Pacto circunscribe la observancia a los ritos, es decir, a los actos litúrgicos de una fe o convicción determinada.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966)

Este instrumento toca de manera tangencial la protección de la libertad religiosa, y reitera la prohibición de discriminar por motivos religiosos para el ejercicio de los derechos en él contenidos. Cabe destacar que el artículo 13, referente a la educación, también exige garantizar el acceso de los niños a la educación religiosa según las creencias de sus padres. En este artículo México no formuló reservas.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966)

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es el que desarrolla a mayor profundidad la libertad religiosa. Dice textualmente:

Artículo 18

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.
2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.
3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

En primer lugar, lleva la libertad religiosa a los mismos alcances que el Pacto de Roma y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, es decir, que es una libertad tanto individual como colectiva, tanto pública como privada, contempla el culto, los ritos, las prácticas y la enseñanza. Queda, de acuerdo al precepto, la facultad de las leyes domésticas de regular y limitar el ejercicio de la libertad religiosa únicamente para la preservación del orden público. Sin embargo, establece claramente que nadie podrá ser objeto de medidas coercitivas que menoscaben su libertad de creencia. Y el párrafo final del artículo consagra en términos inequívocos el derecho a la enseñanza religiosa. Sin duda, el tema de la educación religiosa es otro debate, pero no deja de sorprender una norma tan clara que México ha decidido desconocer mediante la formulación de una reserva para salvaguardar el contenido del artículo 3 de la Constitución Federal. Por otro lado, México también se reservó el artículo 25 y formuló una declaración interpretativa al artículo 18, ambas en materia de libertad religiosa. Respecto al artículo 18 consideró que las limitaciones del artículo 24 constitucional se encuentran contenidas en el párrafo tercero del artículo en comento, y la reserva del 25 corresponde a salvaguardar el contenido normativo del artículo 130 constitucional en lo que se refiere a la limitación de los derechos políticos de los ministros de culto. No deja de resaltar que un Estado como México que, en su política internacional se ha caracterizado por defender los derechos humanos, suele reservarse las porciones normativas referentes a la libertad religiosa en los instrumentos que signa.

Convención Interamericana de Derechos Humanos, Pacto de San José de Costa Rica
(1969)

Este instrumento repite, en general, el concepto de libertad religiosa del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, pero hace expreso el derecho de divulgar las propias creencias. Limita, al igual que el pacto anterior, al orden público la posibilidad de restringir el ejercicio de la libertad religiosa. Este documento también contiene un derecho a la enseñanza religiosa y moral, de acuerdo con las convicciones de los padres. México mantiene una reserva a este instrumento para limitar los derechos políticos de los ministros de culto.

Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones

Artículo 1.2. Nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección.

Artículo 2.1. Nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o convicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particulares.

Artículo 3. La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicciones constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, y debe ser condenada como una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y enunciados detalladamente en los Pactos internacionales de derechos humanos, y como un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones.

Artículo 6. De conformidad con el artículo 1 de la presente Declaración y sin perjuicio de lo dispuesto en el párrafo 3 del artículo 1, el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones comprenderá:

a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y fundar y mantener lugares para esos fines;

d) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;

[...]

i) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.

Artículo 7. Los derechos y libertades enunciados en la presente Declaración se concederán en la legislación nacional de manera tal que todos puedan disfrutar de ellos en la práctica.

Estos artículos deben interpretarse de conformidad con los considerandos siguientes:

Considerando cuarto. Considerando que la religión o las convicciones, para quien las profesa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida y que, por tanto, la libertad de religión o de convicciones debe ser íntegramente respetada y garantizada.

Octavo párrafo de los considerandos: Preocupada por las manifestaciones de intolerancia y por la existencia de discriminación en las esferas de la religión o las convicciones que aún se advierten en algunos lugares del mundo.

Este documento se ocupa directamente de combatir la discriminación que existe por motivos religiosos, por esa razón es un texto más específico y reconoce expresamente la libertad de practicar, difundir y establecer comunicaciones con individuos y comunidades con fines religiosos o de convicciones.

9. Concepto de libertad religiosa en el derecho internacional público

De la revisión de los instrumentos internacionales en la materia, podemos advertir ciertos elementos que conforman el concepto de libertad religiosa para el derecho

internacional público, un concepto que México, mediante su serie de reservas y declaraciones interpretativas, ha desconocido parcialmente. Los elementos principales de este concepto son:

1. La libertad de credo: es decir de mantener y cambiar las convicciones propias o la ausencia de ellas.
2. La libertad de manifestar dichas ideas, en público y en privado, individual y colectivamente, así como de difundirlas.
3. La libertad de asociarse con motivos religiosos.
4. La libertad de practicar la religión o las creencias personales, que incluye el culto, la observancia y la vivencia cotidiana de la práctica religiosa.
5. La garantía de no ser discriminado, es decir, de gozar de los mismos derechos humanos, civiles y políticos que los demás, con motivo de las propias creencias, convicciones o religión.
6. La libertad de enseñanza para transmitir la religión y la garantía de que los hijos reciban la educación religiosa que determinen los padres.
7. La prohibición a los estados de limitar la libertad religiosa por razones distintas al orden público.

México, como se aprecia de las reservas y declaraciones interpretativas formuladas al cuerpo de tratados reseñado arriba, limita los puntos 2, 3, 4, 5 y 7, y desconoce por completo el punto 6. La manifestación de ideas religiosas, la libertad de asociación, la práctica religiosa cotidiana y la igualdad de derechos civiles y políticos se encuentran limitados en mayor o menor medida en el derecho mexicano, muchas veces desde su mismo texto fundamental, mientras que el derecho a la enseñanza religiosa no

existe. En México gozamos de una serie de derechos y libertades limitados que difícilmente alcanzan el nombre de libertad religiosa. Así, es posible afirmar que los mexicanos no gozamos de libertad religiosa conforme la establece (y exige) el derecho internacional en materia de derechos humanos.

10. La libertad religiosa en el derecho positivo mexicano vigente

La libertad religiosa en el transcurso de los años se ha tenido que abrir paso en el derecho positivo mexicano, entendido este último como aquel conjunto de normas jurídicas que tienen o tuvieron una observancia obligatoria y que han sido creadas a través de un proceso genético formal, denominado proceso legislativo. Cabe también hacer mención que todo el derecho vigente es derecho positivo; sin embargo, no todo el derecho positivo es derecho vigente, pues aunque una norma haya sido derogada, por el solo hecho de haber sido parte del sistema jurídico nacional ya se puede considerar como derecho positivo.

En este apartado, únicamente haremos mención de consideraciones del derecho vigente y la normatividad que regula la libertad religiosa, objeto de la presente tesis.

Conviene, como primer punto, señalar que actualmente ha habido una aparente mayor apertura dentro de los cuerpos normativos a este tema, prueba de ello es la reforma constitucional en materia de libertad religiosa (artículo 24) de 2013 que, entre otras cosas, reconoce la libertad de conciencia y de convicciones éticas, mismas que se abordarán más adelante.

En lo que hace a la normatividad en materia de libertad religiosa, podemos encontrar menciones en los artículos 3, 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los

Estados Unidos Mexicanos, así como en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. A continuación haremos un análisis sobre estas disposiciones:

Artículo 3º

El artículo 3º constitucional en su fracción I establece: “Garantizada por el artículo 24º, la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”.

El texto original de este artículo redactado por el constituyente de 1917 establecía una *prohibición absoluta*¹⁰⁷ para que las órdenes monásticas pudieran impartir la educación; prohibición que a la fecha ya ha sido superada pues el laicismo educativo que plantea este artículo solamente hace referencia a la educación impartida por el Estado, entendiendo por esta última, la educación de cualquier tipo que la Federación, entidades federativas o municipios impartan. De esta forma, queda exenta de este carácter de laicismo obligatorio la educación impartida por particulares, quienes están sujetos a un régimen de derecho diferente al del Estado.

Artículo 24

El artículo 24 constitucional es por excelencia, junto con el 130, uno de los que consagra el principio de libertad religiosa. En su redacción actual establece:

Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en

¹⁰⁷ El texto original de la Constitución de 1917 está disponible en <<http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2802/8.pdf>>.

privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política.

El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

En el actual texto constitucional podemos distinguir, en un primer momento, un concepto de libertad religiosa dividido en tres elementos: libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión.

Respecto de la libertad de convicciones éticas, pareciera gozar de una identidad con la libertad de pensamiento, reconocida en el artículo 6° de la Carta Magna, que prohíbe que la manifestación de ideas sea objeto de inquisición judicial o administrativa. En estas *ideas* a las que dicho precepto hace alusión, bien pueden considerarse incluidas las convicciones éticas. Es claro que previo a la manifestación de alguna idea, es necesario que haya sido concebida en la psique de un individuo, de modo que la libertad de *tener convicciones éticas* ya se encuentra protegida por el Artículo 6° constitucional.

Sobre la libertad de conciencia, de inicio podría implicar un acto volitivo puro del individuo; sin embargo, en la opinión del Dr. Jorge Adame Goddard, se refiere a *la libertad de actuar conforme a los dictados de su propia conciencia*,¹⁰⁸ de modo que excede los límites de una libertad puramente intelectual para convertirse en una libertad práctica, es decir, una libertad de actuar.

Por otro lado, si lo que se pretende es establecer que la persona tiene libertad de formar su conciencia de acuerdo a su fe religiosa, entonces estamos frente a la misma

¹⁰⁸ Adame, Jorge. *Proyecto de reforma del artículo 24 constitucional sobre libertad religiosa en México*. México, Catholic.net, 2012, disponible en <http://es.catholic.net/imprimir/index.phtml?ts=22&ca=371&te=942&id=53509> (Consulta: 12 de agosto de 2012).

libertad de creencia y no se aprecia un elemento diferente. En última instancia se podría pensar que la intención del legislador es la de proteger la posibilidad de que una persona se niegue a obedecer un determinado precepto jurídico aduciendo esta libertad de conciencia religiosa, lo que implicaría un reconocimiento tácito del derecho a la objeción de la conciencia, un tema no protegido directamente en el texto constitucional, e incluso prohibido en el la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y desvirtuado por la jurisprudencia.¹⁰⁹

Otro punto destacable de este artículo es un reconocimiento expreso de que el acto de culto puede ser público y colectivo y no sólo privado e individual. Esto constituye un ejemplo de cómo los ordenamientos jurídicos se adaptan muchas veces a la realidad social y evolucionan, pues a pesar de la prohibición expresa contenida en la redacción anterior del mismo artículo, en todos los puntos del territorio nacional se desarrollaban actos colectivos y públicos de culto fuera de los templos: las peregrinaciones, las visitas del Papa o, incluso, las oraciones y misas en las innumerables capillas repartidas por calles, mercados, obras de construcción y fábricas sirven de ejemplo.

Un aspecto que salta a la vista de la redacción de este texto normativo es la limitación contenida en su frase final que dice *nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos de proselitismo o de propaganda política*. Es menester hacer notar que se utiliza la expresión *actos públicos* de expresión de la libertad y no *actos de culto*, situación que puede hacer pensar que en cualquier acto público, por ejemplo alguna reunión donde se expresa de manera libre y espontánea una doctrina religiosa, **aun cuando no constituya un acto de culto**, no pueden tocarse

¹⁰⁹ Vale la pena considerar, aunque no se trata del tema de esta tesis, que el derecho a la objeción de conciencia sí existe dentro del derecho positivo mexicano, al menos en el orden local del Distrito Federal, que la reconoce al personal médico que, por sus convicciones personales, decide abstenerse de practicar abortos.

temas políticos. No sobra señalar que esta última frase del artículo 24, interpretada de esta forma, resulta excesiva y antinómica, en franca colusión con el artículo 9, y aparece como una más de las limitaciones a la libertad religiosa en conjunto con las establecidas en el artículo 130 del mismo ordenamiento constitucional.

Artículo 27

La fracción II del artículo 27 establece: “Las asociaciones religiosas que se constituyan en los términos del artículo 130° y su ley reglamentaria tendrán capacidad para adquirir, poseer o administrar, exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto, con los requisitos y limitaciones que establezca la ley reglamentaria”. En este artículo podemos observar una limitación a la propiedad eclesiástica en que se manifiesta de forma evidente el argumento histórico planteado en el capítulo anterior.

La ley reglamentaria de este precepto constitucional, es decir, la Ley General de Bienes Nacionales, en su artículo 78, haciendo referencia a los bienes muebles e inmuebles federales utilizados para fines religiosos, señala: “Estos bienes no podrán ser objeto de desincorporación del régimen de dominio público de la Federación, de concesión, permiso o autorización, ni de arrendamiento, comodato o usufructo”.

A través de un análisis de las disposiciones contenidas en ambos ordenamientos claramente se puede apreciar una limitación parcial a la propiedad de las asociaciones religiosas, pues no pueden ser titulares de su patrimonio histórico (si bien los inmuebles adquiridos bajo el nuevo régimen de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público sí forman parte de su patrimonio) plenamente reconocido.

Artículo 130

El artículo 130 constitucional establece:

El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley.

Corresponde exclusivamente al Congreso de la Unión legislar en materia de culto público y de iglesias y agrupaciones religiosas. La ley reglamentaria respectiva, que será de orden público, desarrollará y concretará las disposiciones siguientes:

- a) Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas;
- b) Las autoridades no intervendrán en la vida interna de las asociaciones religiosas;
- c) Los mexicanos podrán ejercer el ministerio de cualquier culto. Los mexicanos así como los extranjeros deberán, para ello, satisfacer los requisitos que señale la ley;
- d) En los términos de la ley reglamentaria, los ministros de cultos no podrán desempeñar cargos públicos. Como ciudadanos tendrán derecho a votar, pero no a ser votados. Quienes hubieren dejado de ser ministros de cultos con la anticipación y en la forma que establezca la ley, podrán ser votados.
- e) Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.

Queda 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. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político.

La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sujeta al que la hace, en caso de que faltare a ella, a las penas que con tal motivo establece la ley.

Los ministros de cultos, sus ascendientes, descendientes, hermanos y cónyuges, así como las asociaciones religiosas a que aquellos pertenezcan, serán incapaces para heredar por testamento, de las personas a quienes los propios ministros hayan dirigido o auxiliado espiritualmente y no tengan parentesco dentro del cuarto grado.

Los actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de las autoridades administrativas en los términos que establezcan las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.

Las autoridades federales, de los estados y de los municipios tendrán en esta materia las facultades y responsabilidades que determine la ley.

Es necesario hacer notar que la redacción original de este artículo realizada por el constituyente de 1917 era diametralmente opuesta al texto actual pues, entre otras cosas, señalaba de forma expresa que a las agrupaciones religiosas no se les reconocía personalidad jurídica, los ministros de culto no contaban con el sufragio ya fuere en su forma activa ni pasiva y sólo los mexicanos por nacimiento podían ser ministros de culto si así lo decidían.

Encontramos el texto inicial marcado con un claro empuje anticlerical, fraguado en el seno de un constituyente sumergido en un conflicto Iglesia-Estado todavía muy lejano de una mera convivencia pacífica, para no hablar de una solución. Un texto que

servirá de detonante, como se vio en el capítulo anterior, para uno de los episodios de rebelión espontánea más largos y sangrientos de la historia de nuestro país.

En el año de 1992 este artículo fue reformado, en medio de un conjunto de reformas del Estado impulsadas por el presidente Carlos Salinas de Gortari, que estaban encaminadas a transformar a México en un actor capaz de incorporarse a la economía de mercado internacional, lo cual implicaba, por lo menos, lograr la imagen de ser un Estado democrático y libre; el producto de esta reforma es el texto que hoy en día se encuentra vigente en nuestra Carta Magna. Sin embargo, en la fracción “e” de esta disposición constitucional aún podemos encontrar la prohibición a la libertad de expresión en materia política de los ministros de culto.

Para concluir con nuestro análisis de la libertad religiosa en el derecho mexicano vigente, conviene hacer mención de la ley reglamentaria en la materia, es decir, de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, con su respectivo Reglamento.

En esta ley, entre otras cosas, se contempla como autoridad ejecutora a la Secretaría de Gobernación (artículo 25), sin embargo se prevé a los gobiernos estatales y municipales como autoridades auxiliares. Así mismo, además de las disposiciones de carácter orgánico y administrativo, en los artículos 2, 3 y 4 la ley se refiere al contenido de la libertad religiosa que ya no son consonantes con la redacción reformada en 2013 del artículo 24. Es de esperarse que pronto se expida una nueva regulación secundaria en la materia.

11. El concepto de libertad religiosa de Jorge Adame Goddard y su relación con el poder público

A lo largo de este trabajo, se han realizado algunas aproximaciones a la libertad religiosa, primero a partir de su evolución histórica y posteriormente en la forma en como los ordenamientos jurídicos –ya en un plano internacional, ya en un plano nacional– garantizan y otorgan la protección a esta libertad. En este apartado procederemos a elucidar el término de *libertad religiosa* desde un plano doctrinal y ontológico, y lo haremos a partir de los trabajos que el Dr. Jorge Adame Goddard, como uno de los principales expertos nacionales en el tema, ha realizado ampliamente sobre este tema. Así mismo se expondrán consideraciones sobre su relación necesaria con el poder político.

Como primera premisa conviene señalar a la libertad como una característica inalienable del ser humano, directamente relacionada con su naturaleza y su dignidad. Esta condición es reconocida por los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales. Se puede entender como la facultad humana de elegir y decidir acerca de la propia conducta sin coacción externa o interna; de seleccionar entre un cúmulo de opciones la que mejor convenga. El Dr. Goddard afirma al respecto que la libertad religiosa “es la libertad de todo ser humano de relacionarse con Dios”,¹¹⁰ aunque hemos de añadir que debe contemplarse dentro de esta libertad la de decidir no relacionarse por completo.

Sin embargo, es claro que el ejercicio activo de la libertad religiosa requiere el previo reconocimiento de la existencia de Dios; este conocimiento se puede lograr a partir de la razón o de la fe y no debe confundirse con la libertad religiosa en sí misma,

¹¹⁰ Adame, Jorge. “Protección jurídica de la libertad religiosa”, en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008, pp. 374-381.

pues es sólo una aproximación para llegar a ella: reconocer la existencia de un ente supremo en la conciencia individual solamente es un ejemplo más de la libertad de pensamiento. Una cosa es la libertad de pensar en Dios, de reconocer su existencia, y otra la libertad religiosa de relacionarse con Él; lo mismo ocurre con otro tipo de libertades, como la del trabajo, es decir, una cosa es la libertad de pensar en el trabajo y la otra es la de materialmente trabajar.

Entendiendo las sutiles diferencias ya planteadas, el Dr. Goddard señala que la libertad religiosa es propiamente “la libertad de elegir una relación con Dios y decidirse a vivir conforme a ella”.¹¹¹ Con esta definición se atiende a una libertad que requiere dos facetas, la de elección y la de decisión. La elección es un ejercicio de la libertad *latto sensu*, es un juicio que considera como preferible un determinado bien, una determinada religión. En tanto que la decisión es una operación de conciencia por la cual una persona se constriñe, se determina, a buscar determinado bien, en el supuesto, a seguir una determinada relación con Dios.¹¹²

La naturaleza misma de esta decisión es de un matiz muy especial, pues se concibe para el creyente en una relación de subordinación ontológica pues parte de la premisa de una diferencia radical del ser humano limitado e imperfecto frente a la perfección y plenitud de la divinidad.¹¹³ Otro aspecto característico es que la elección de una religión no es un acto que se agote en sí mismo, pues implica la realización de una serie de actos, los cuales son consecuencia en mayor o menor medida de la elección y adopción de la religión. El Dr. Adame Goddard señala que estos actos a los que nos referimos son, primordialmente, cuatro:¹¹⁴

¹¹¹ *Ídem.*

¹¹² *Cf. Ídem.*

¹¹³ Adame, Jorge. “¿Qué significa lo ‘religioso’ en la legislación mexicana?”, en *Estudios sobre política y religión, op. cit.*, pp. 364-367.

¹¹⁴ Adame, Jorge. *Estado laico y libertad religiosa*. México, IJ, FALTA AÑO 2009, pp. 29-31. Esta cita incluye los cuatro apartados siguientes.

1. La práctica de actos de culto.
2. La conformación de la propia vida de acuerdo con la opción religiosa.
3. La asociación entre creyentes.
4. La difusión de la religión.

La práctica de actos de culto

Éstos son los más característicos de una religión, pues consisten en actos de alabanza y reconocimiento del ser supremo (Dios). Atendiendo a la naturaleza social del hombre, es necesario que se realicen tanto de forma individualizada como de forma colectiva.

La conformación de la propia vida de acuerdo con la opción religiosa

Ya se ha dicho que un acto esencial al elegir creer en determinada religión es decidirse a seguirla, esto implica el conformar la propia vida con los dogmas, verdades y directrices morales del credo elegido. La libertad de seguir la religión incluye la de conformar la propia conciencia moral, es decir, el juicio sobre la conducta personal, de acuerdo con los lineamientos del credo escogido y asumido; así, el creyente tiene la libertad de formar su conciencia de acuerdo con su fe, de la misma manera que, si así lo decide, practicar todos los actos que su religión le propone como debidos o deseables; por ejemplo, la elección de determinada profesión u oficio, la decisión de contraer matrimonio, la educación de los hijos, el cuidado de la salud, la preparación previa a la muerte y muchos más.

La asociación de los creyentes

Ya se hizo mención de que los actos de culto se pueden realizar en colectividad; sin embargo, además de ser un derecho subjetivo, se debe entender como un acto mediante el cual se ejerce la libertad religiosa, pues la fe se aprende de alguien que ya la tiene y enseña, y para quienes profesan un mismo credo es natural asociarse entre sí para conservar su fe a través de la tradición oral y la vivencia cotidiana de su religión.

Por lo anterior es necesario señalar que la libertad religiosa incluye la libertad de los creyentes de asociarse en comunidades que tienen como razón asociativa primaria la fe común.

La difusión de la religión

La vida social humana es comunicación, colaboración e interacción entre los individuos, no es raro suponer que la fe, al ser un aspecto tan importante de la vida propia, necesite comunicarse, ya no como un medio de adoctrinamiento o para asegurar la subsistencia de ésta sino como una necesidad individual de expresarse y compartir con los demás miembros de la comunidad algo que se considera importante y valioso. La difusión de la religión se hace hoy, según el doctor Adame, mediante la educación familiar y escolar, a través de los medios de comunicación masiva, los espectáculos, eventos culturales y fiestas familiares.

A través del análisis de la libertad religiosa a partir de estos cuatro actos, el Dr. Goddard aporta la siguiente definición de libertad religiosa: **“La libertad de optar por una religión y de practicarla, mediante los actos de culto, la conformación de la**

propia vida, la asociación entre creyentes y la difusión de la misma por medio de la enseñanza y los diversos medios de comunicación pública”.¹¹⁵

Respecto de la libertad religiosa, el poder público, a lo largo de la historia, ha asumido diversas posturas; sin embargo, desde una visión enteramente jurídica, podemos decir que se ha adoptado por la figura del “Estado laico”, así lo marca nuestra Carta Magna; cosa distinta es la manera en como los funcionarios públicos han entendido este Estado laico. Al respecto el Dr. Adame Goddard señala que “el estado laico es aquella organización política que no establece una religión oficial, es decir, que no señala una religión propia del pueblo, que por lo mismo merece una especial protección jurídica y política”.¹¹⁶ La razón de ser del Estado laico al no establecer religión oficial, es permitir una convivencia pacífica y respetuosa de diversos grupos religiosos en una misma organización social.¹¹⁷

Por lo anterior, el Dr. Adame Goddard afirma que “el complemento natural y necesario del estado laico es el reconocimiento y protección jurídica de la libertad religiosa de los ciudadanos, de modo que cada uno tenga la libertad de elegir y seguir la religión que prefiera o no de no seguir ninguna”.¹¹⁸

12. La libertad religiosa ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación

En virtud de las recientes modificaciones de las que ha sido objeto el texto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, nos encontramos frente a dos posturas que han generado polémica y un buen número de discusiones en materia

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ *Ídem.*, p. 27.

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ *Ídem.*

electoral en el seno del Poder Judicial de la Federación. De un lado encontramos el artículo 1º de la Carta Magna, que establece “En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte”. Sobre este fragmento, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha tomado como criterio que en materia de derechos humanos los tratados internacionales ratificados por México estarán en un mismo nivel jerárquico que la propia Constitución. De un estricto análisis, se podría desprender que el derecho humano de la libertad religiosa, reconocido en diversos tratados internacionales suscritos por México debiera ser garantizado por el Estado mexicano, acatando las normas en ellos contenidos de manera literal.

Frente a lo anterior, encontramos las limitaciones a la libertad religiosa contenidas en el artículo 130 constitucional, en especial en el inciso “e”, donde se establecen los límites que deben tener los ministros de culto frente a las asociaciones políticas. De la misma forma, entre los requisitos de elegibilidad a los cargos públicos contenidos en la Constitución, se establecen estrictas limitaciones para la participación de los ministros de culto.

Ese mismo argumento para tratar de mantener diferenciada a la política y a la religión se ha adoptado en la legislación electoral; sin embargo, esta frontera que el legislador se ha empeñado tanto en establecer resulta ser, en muchos aspectos, imprecisa y difícil de determinar en cuanto a su alcance. De lo anterior bien puede derivarse que el aspecto religioso está íntimamente relacionado con la voluntad y la conducta de cada individuo.

Al Poder Judicial ha llegado un buen número de controversias de esta índole en donde el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, mediante las sentencias que ha dictado, sienta importantes precedentes en esta materia, los cuales serán el tema

de análisis de este apartado. Éstos son: el caso Yurécuaro (Michoacán), el asunto Zimapán (Hidalgo) y el juicio de protección de derechos políticos promovido por el C. Mario López Valdez (Sinaloa) o, también, “asunto Malova”.

Es importante reconocer que estos tres casos han sido recopilados por el Dr. Javier Saldaña Serrano para el artículo “Estándares internacionales en materia de libertad religiosa y resoluciones del Poder Judicial de la Federación (México)”, publicado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación.¹¹⁹ El mismo doctor Saldaña hace un análisis de los casos citados; sin embargo, las interpretaciones hechas en este trabajo –aunque abrevan en mayor o menor medida de sus consideraciones– son propias.

Caso Yurécuaro (Michoacán)

El detonante de esta controversia consistió en que el Partido Acción Nacional (PAN) y la Coalición “Por un Michoacán Mejor” acusaron al candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien había resultado ganador en las elecciones a nivel municipal, de haber realizado una serie de actos públicos (correspondientes a su campaña electoral) en lugares religiosos y de utilizar signos e imágenes religiosas en su campaña, violando de esta manera disposiciones locales que prohibían dichos actos y el empleo de tales signos e imágenes.

Los hechos que dieron pie a la acusación previamente mencionada fueron: a) el candidato dio inicio a sus actividades de campaña asistiendo a una misa, b) durante el periodo de campaña, el candidato hizo guardia junto a un féretro y c) durante el cierre de su campaña saludó a algunas imágenes religiosas.

¹¹⁹ Saldaña, Javier. “Estándares internacionales en materia de libertad religiosa y resoluciones del Poder Judicial de la Federación (México)”, en *Sentencias de la Suprema Corte de Justicia de la Nación desde el análisis de los Derechos Humanos. Recopilación de ensayos*. México, SCJN, 2011.

En su defensa, el PRI arguyó que hubo una interpretación incorrecta del artículo 35, fracción XIX, del Código Electoral del Estado de Michoacán que señala: “Los partidos políticos están obligados a: [...] XIX. Abstenerse de utilizar símbolos religiosos, así como expresiones, alusiones o fundamentación de carácter religioso en su propaganda”. Según el PRI, en esta disposición el sujeto obligado puede únicamente ser un partido político, es decir, las personas físicas en particular (candidatos) no quedan obligadas o limitadas en forma alguna por esta norma.

Al finalizar el proceso, la Sala Superior del Tribunal Federal Electoral confirmó una resolución del Tribunal Local de anular la elección, el argumento que aparece como principal es “la especial naturaleza y considerando la influencia que tienen los símbolos religiosos sobre la comunidad” y dispone que “los institutos políticos se deben abstener a utilizarlos (símbolos religiosos), a efecto de conservar la independencia de criterio y racionalidad en cualquier aspecto de la vida política del Estado y su gobierno”.

Es necesario hacer hincapié en que, bajo un criterio estrictamente objetivo, la disposición del artículo 35 del Código Electoral del Estado de Michoacán menciona expresamente como sujetos obligados a los partidos políticos. En tanto que la Sala del Tribunal Electoral, con base en criterios subjetivos, sostiene que “la especial naturaleza” hace extensiva la obligación.

Esta decisión hace suponer que el criterio que sigue la Sala Superior del Tribunal Federal Electoral es que durante el proceso electoral, a los candidatos se les cancela la garantía del artículo 24 constitucional, pues aparentemente dejan de estar en posibilidad de ejercer su derecho de participar individualmente en actos de culto, por una disposición normativa que de manera directa no los obliga.

Asunto de Zimapán (Hidalgo)

El 9 de noviembre de 2008 se llevó a cabo la jornada electoral para elegir a los miembros de los ayuntamientos en el Estado de Hidalgo, el resultado favoreció a la planilla postulada por el Partido de la Revolución Democrática (PRD); sin embargo, el 16 de noviembre la Coalición “Más por Hidalgo”, encabezada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), promueve un juicio de inconformidad buscando la nulidad de la elección; la principal acusación consistió en:

El día de la jornada electoral, los párrocos de nombres Víctor Manuel Castillo Vega y Clemente Mendoza Flores, respectivamente, en las ceremonias religiosas celebradas a las ocho de la mañana y doce del día, en la parroquia de San Juan Bautista ubicada en Zimapán, realizaron actos de proselitismo a favor de los candidatos de la planilla postulada por el Partido de la Revolución Democrática, mediante la expresión de frases que sin referirse de manera directa a dichos candidatos, sugerían que se votara por ellos.

La parte actora en el juicio sostuvo que los actos de proselitismo en favor del PRD consistieron en expresiones como “votar por la vida” y votar por el candidato que estuviera “a favor de la vida”. La parte actora igualmente sostuvo que el objeto del litigio no es el contenido de las frases en sí mismo, sino que las frases habían sido utilizadas como lema de la propaganda política del PRD durante la fase de campaña.

Indiscutiblemente se invitó a las personas presentes a votar en las elecciones a presidentes municipales que se celebrarían el mismo día (9 de noviembre), ejerciendo responsablemente su derecho ciudadano, para lo cual se propuso optar “por el que más respete la vida, por el que más promueve la vida”, expresiones que, en la concepción del Tribunal, sin duda se relacionaban con el mensaje de campaña del candidato del PRD, aun cuando se introdujeron en el desarrollo de la misa de una manera marginal o circunstancial.

Atendiendo a los hechos previamente descritos, la Sala Regional del Tribunal Federal Electoral determinó que los ministros de culto religioso indebidamente invitaron a los ciudadanos presentes en la misa a votar por un candidato en particular, hipótesis que al configurarse desembocó en un decreto de nulidad de la elección de los miembros del Ayuntamiento de Zimapán, Hidalgo.

Resulta muy relevante en este caso la manera en cómo el Tribunal considera que se actualizó la hipótesis normativa, pues concretamente el mensaje fue una sugerencia de votar “por el que más respete la vida, por el que más promueve la vida”, hecho que, a ojos del Tribunal, resulta punible en virtud de que se asimilaba con el principal mensaje del candidato del PRD.

Respecto de este caso surgen dos dudas fundamentales: primero, si el mensaje de los ministros de culto hubiera sido el mismo, pero expresado en términos no igualmente similares al de uno de los candidatos participantes en la contienda electoral, ¿hubiere sido punible? Aparentemente, y de conformidad con lo alegado por la parte actora, la respuesta debiera ser no, pues no hay forma de vincular la declaración con algún candidato o partido político.

En segundo lugar, y con mucha mayor relevancia tanto para este trabajo como para la vida política nacional, ¿puede un Tribunal sancionar a un candidato o a un partido por actos no atribuibles a ellos y de los que, aparentemente, no tuvieron ningún control? En el expediente no figuran elementos que permitan relacionar a los ministros de culto directamente con el candidato o su partido, ni que establezcan que cualquiera de los anteriores hubiesen influido de forma directa en la decisión de los sacerdotes católicos de hacer las declaraciones que hicieron, en los términos en que las hicieron. Así pues, pareciera que, cuando se trata de temas religiosos y política, los actos de

terceros independientes sí pueden motivar la sanción de una persona y la nulidad de una elección.

Además de la discusión jurídica y de principios respecto a la libertad religiosa, en términos prácticos conviene preguntarse si este precedente no podría ser de utilidad a numerosos partidos y candidatos que, viéndose cercanos a la derrota en las urnas, decidan acudir a algún ministro de culto para que haga actos de proselitismo en favor de su contrincante y logren, por ese sólo hecho, la nulidad de un proceso electoral que no les favorecía.

Asunto Malova

Este asunto se desencadena a partir del juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, promovido por Mario López Valdez, candidato de la coalición “El Cambio es Ahora por Sinaloa”, en contra del acuerdo ORD/11/064, emitido por el Consejo Estatal Electoral del Estado de Sinaloa, el cual fue girado con sanciones en materia electoral.

Lo anterior en virtud de que el representante propietario de la Coalición “Para Ayudar a la Gente” (PRI, PVEM, PANAL) presentó una queja administrativa en contra de Mario López Valdez y de la coalición “El Cambio es Ahora por Sinaloa” (PAN, PRD, Convergencia) por una presunta comisión de infracciones, las cuales fueron, a juicio del tribunal, “plenamente acreditadas”, por las cuales se hizo acreedor a una multa de 500 días de salario mínimo vigente en la entidad, además de un amonestación pública para la coalición política “El Cambio es Ahora por Sinaloa”.

Las causales de la sanción fueron variadas, sin embargo, entre las más destacadas podemos encontrar: la reunión que el entonces candidato para la gubernatura

de Sinaloa sostuvo el 29 de mayo de 2010 con integrantes de la Iglesia Cristiana Evangélica y una reunión más en junio, además de declaraciones públicas en las que el entonces candidato invocaba a Dios: “Ganaré con el apoyo de la voluntad popular y la de Dios” y “Esto no lo paramos, cuando la voluntad del pueblo, los astros y la de Dios estén alineadas”. Lo anterior en el encuentro que sostuvo con un grupo de cristianos, a quienes los exhortó a ir por “12 votos” y les pidió igual número de ideas y de pesos.

La decisión de la Sala Superior del Tribunal Electoral Federal fue la de expresar que la conclusión a la que arribó el Consejo Electoral de Sinaloa resulta jurídicamente correcta en virtud de que las declaraciones de Malova rebasaron los límites legalmente permitidos. Se considera que dichas expresiones, en su contexto, no pueden considerarse como meras alusiones retóricas o coloquiales por parte de Mario López Valdez. Su empleo, atendiendo a las circunstancias en que se externaron, es decir, tomando en cuenta que se dieron en reuniones proselitistas, más bien denotan la intención del candidato de externar su pretensión en el sentido de “Si Dios quería” era posible que alcanzara el triunfo en la próxima jornada electoral, es decir, señaló que obtendría el triunfo debido a que influiría en su favor una deidad religiosa. El Tribunal consideró así que la forma en la que fueron expresadas resultaba persuasiva para el electorado.

El Tribunal Electoral afirmó que no tendrían el mismo impacto las expresiones objeto de la sanción si éstas se hubiesen realizado en un marco ajeno a la contienda electoral, pues no habría razón para considerarlas como contraventoras de la normativa electoral, dado que es permitido que cualquier persona “ordinaria” externe lo que siente, piensa y profese libremente la religión de su preferencia.

De los casos anteriormente expuestos podemos encontrar dos rasgos comunes: que se trata de presuntas violaciones a la normatividad electoral en materia religiosa y

que, en los tres casos, el Tribunal competente sancionó a los candidatos hasta con la anulación del proceso electoral en el que participaron.

En el caso Yurécuaro, a juzgar por los argumentos esgrimidos por el Tribunal Electoral, la principal causal para ejecutar una sanción fue el hecho de que el entonces candidato asistió a una misa con el “agravante” de ser candidato. La misa, al ser un acto de culto que se realiza, de ordinario, dentro de los templos y que conforma la liturgia ordinaria de un rito religioso, encuadra perfectamente en aquella manifestación de carácter religioso que todo ciudadano tiene derecho de profesar y vivir su religión libremente, tanto en público como en privado. En ningún momento hay evidencias de que el candidato instrumentalizara los objetos, signos e imágenes religiosas para imponer o al menos sugerir el voto del electorado a su favor. Simplemente, a ojos del Tribunal, el hecho ejercer su derecho al sufragio de manera activa –y dedicarse a una profesión lícita– le priva, de por sí, de su libertad de tener y profesar una religión.

Por otra parte, resulta por demás cuestionable el criterio aplicado por el órgano jurisdiccional en cuanto a la determinancia, es decir, si fue tan determinante para decidir el curso de la elección que el candidato del PRI asistiera a una misa, hiciera guardia de honor a un féretro, o saludara a unas imágenes religiosas. Lo que, cambiando la perspectiva del candidato a la ciudadanía, si los ciudadanos son tan vulnerables en cuanto a las decisiones políticas que toman como para que la mera asistencia de un candidato a ritos ordinarios de la religión que profesa son suficientes para decidir el sentido de su voto.

Pareciera que la respuesta para el Tribunal es *sí*, a pesar de que basan su resolución en criterios abierta y evidentemente subjetivos, pues “deducen”, “infieren”, “creen” que el candidato tuvo la intención de desplegar los actos ya mencionados con la

intención de orientar el sentido de la votación y que claramente esto decidió el curso completo del proceso, por lo que se procedió a anular la elección en su totalidad.

En el caso Malova, es verdad que a más de reunirse con personas pertenecientes a grupos evangélicos, el entonces candidato porfió expresiones verbales en los que pronunció la palabra “Dios”, lo que aparentemente basta para que la Sala Superior del Tribunal Federal Electoral “infiera” que dicha palabra y la expresión completa del candidato “revisten una entidad suficiente para considerar que ello implicó la utilización de expresiones de carácter religioso”, “denotan la intención del candidato”, “resultan persuasivas al electorado”. El Dr. Saldaña se pregunta, con razón, si es que ¿acaso con base en “entidades suficientes”, “denotaciones” y “persuasiones” es posible vulnerar derechos?¹²⁰

En su argumentación, la Sala Superior del Tribunal Electoral señala que, si dichas expresiones se hubieran realizado en un marco ajeno a la contienda electoral, no serían objeto de discusión, pues está permitido que cualquier persona “ordinaria”, externe sus convicciones religiosas, pero al ser hechas por un candidato en eventos proselitistas “hace imposible desvincularlas del proceso electoral y menos aún, tenerlas como meras alusiones de uso común”. Respecto de esto surge con fuerza el cuestionamiento: ¿Cómo puede el órgano jurisdiccional separar la calidad de ser humano, titular de una serie de derechos fundamentales, de la condición de candidato de un partido político? O si, en efecto, sí puede, ¿qué son, para el Tribunal Electoral, los derechos fundamentales, dado que participar en un proceso electoral puede despojar a un candidato de ellos y transformarlo de persona *ordinaria* en una *extraordinaria*?

Ante esta posición, vale la pena hacer una pequeña pausa para sacar a relucir dos consideraciones que vienen mucho a cuento ante una sentencia como la que se comenta.

¹²⁰ Cf. *Ídem.*, p. 430.

La primera de ellas es que, al parecer, los procesos electorales son capaces de practicar una suerte de *transustanciación*: convierten a algunos de sus participantes de *personas ordinarias* en *candidatos* o *ministros de culto*, entes extraordinarios a los que es lícito despojar de sus derechos humanos, al menos parcialmente. Tanto el Tribunal Federal Electoral como la redacción del artículo 130 y su reglamentaria parecen compartir esta opinión. La segunda consideración es que, sin pretender incursionar en argumentos y posturas más de índole psicológico que jurídico, aquellas argumentaciones que pretenden dividir a los seres humanos en categorías que implican la restricción o denegación de derechos fundamentales para una de ellas son, con frecuencia peligrosas y, en todos los casos, significan la puesta en marcha de un proceso que la teoría psicológica denomina como *deshumanización*, es decir, la privación de una categoría arbitraria de seres humanos (ministros, candidatos) de sus derechos.¹²¹

En cuanto al caso Zimapán, la situación se hace aún más aguda, pues la Sala Regional sanciona tanto al candidato como a los sacerdotes que supuestamente lo apoyaron. En el caso del candidato, hasta donde se ha podido conocer, nunca manifestó implícita o explícitamente su adhesión a un culto o religión, tampoco se dice que haya utilizado símbolos religiosos para fundamentar en ellos su campaña o inducir a los votantes a que votaran por él dado su ideario religioso. Es así que estamos ante un caso en el que se sanciona al candidato por actos en los que nunca intervino y de los que no tuvo control de ningún tipo; quizás, incluso, nunca tuvo conocimiento de ellos.

Ahora bien, el hecho de que los sacerdotes hayan leído un documento donde se defiende la vida humana y que hayan invitado a sus feligreses a votar en ese sentido no es jurídicamente suficiente para hacer pensar ni deducir (de nuevo, en términos de Derecho) a la Sala Regional que hubiera existido una especie de pacto entre los

¹²¹ Cf. Smith, David Livingstone. *Less Than Human. Why We Demean, Enslave and Exterminate Others*. Nueva York, St. Martin Press, 2011.

sacerdotes y el candidato, quien, por otra parte, tuvo como eslogan de su campaña el respeto por el derecho a la vida; un hecho que, de ninguna forma, puede considerarse como ilícito. La labor de la Sala Regional debió haber consistido en encontrar el vínculo entre ambos hechos, completamente separados el uno del otro, labor que parece preocupantemente ausente de un órgano judicial especializado.

13. Dos consideraciones en torno al derecho a la libertad religiosa

Fruto de lo expuesto en este capítulo, surgen dos consideraciones que vale la pena plantar antes de concluir este trabajo. En realidad, se trata de proponer dos visiones de la libertad de expresión en relación con la libertad religiosa, desde las cuales puede arribarse, ahora sí, a las conclusiones del estudio del tema en comento. Una primera visión es la que parte de la perspectiva de los ministros de culto que se ven violentados en sus derechos políticos en razón de su profesión-creencia, íntimamente relacionadas en su caso. Y otra visión, que quizás constituya el aporte principal de esta tesis, parte de la perspectiva de los ciudadanos –principal, pero no exclusivamente, los creyentes de un credo determinando–, quienes también se ven vulnerados en su derecho fundamental de creer y profesar la religión, convicciones y creencias de su elección.

El derecho de los ministros de culto a la expresión política

Éste es, sin duda, el planteamiento tradicional del problema: si la historia y la presunta capacidad de influencia que tienen los ministros de culto son justificación suficiente para distinguirlos del resto de los ciudadanos e imponerles una limitación extra en su esfera de derechos, particularmente los políticos (también, por ejemplo, los sucesorios,

pero éstos no son tema de este trabajo). Esta discriminación legal¹²² pretende ser una especie de protección a un electorado cuya madurez política se cuestiona hasta el punto de requerir un cuidado particular que implica el amordazamiento jurídico de terceros.

Lo cierto es que, aunque suele decirse que las limitaciones a los derechos políticos de los ministros de culto, en particular a su libertad de expresión, constituyen las limitaciones propias y necesarias para el orden público y la convivencia en un Estado *laico* (calificativo que forma parte del artículo 40 constitucional desde 2012), al cuestionarse los motivos detrás de una limitación estricta hasta el punto de formular reservas o desconocer de plano el texto de tratados internacionales y denegar el goce de derechos fundamentales, se acaba llegando al llamado argumento histórico.

Sin embargo, un argumento histórico está inevitablemente sujeto a una *vigencia*: las condiciones sociales, políticas, económicas y de toda índole vigentes en el momento de ocurrir los hechos en los que se basa el argumento deben estar presentes o ser por lo menos lo suficientemente similares a las vigentes al día de hoy para que dicho argumento pueda sostenerse. Las sociedades y los Estados no son entidades inamovibles, muchas veces ni siquiera estables, en el tiempo. Justificar la creación de categorías de diferenciación con base en hechos acaecidos en el pasado histórico requiere, forzosamente, demostrar que las condiciones actuales guardan tal semejanza con las del pasado que existe el riesgo de que dichos hechos se repitan. Y todo esto es suponiendo que, efectivamente, del estudio serio de la historia, pueda deducirse la necesidad de diferenciar entre personas *ordinarias* y *extraordinarias* a las que el Estado debe despojar de ciertos derechos fundamentales.

En todo caso, de una interpretación armónica de los artículos 1, 4, 5, 6, 7 y 9 de la Constitución Federal, así como del cuerpo de tratados internacionales en materia de

¹²² Raphael, Ricardo (coord.). *Reporte sobre la discriminación en México 2012. Derechos Políticos*, op. cit., pp. 41-42.

derechos humanos signados por México y que, conforme al propio artículo primero, forman parte del bloque constitucional,¹²³ pareciera existir una protección amplia de la libertad religiosa, incompatible con lo que disponen el artículo 130, su Ley Reglamentaria, y los preceptos conexos en el resto del orden jurídico nacional. Esta abierta colisión de normas, todas de la misma jerarquía, no supone el ejercicio de la soberanía del Estado para imponer las restricciones al ejercicio de los derechos fundamentales necesarias para el mantenimiento del orden público, sino una auténtica antinomia que las hace incompatibles en un mismo ordenamiento jurídico, pues no compone un ejercicio de ponderación, sino una confrontación directa que implica i) la aplicación de categorías de discriminación a un conjunto de ciudadanos y ii) la denegación de derechos fundamentales en razón de estas mismas categorías.

La reforma constitucional de 2011 establece al final del segundo párrafo del artículo 1º, el principio *pro persona*, que exige la aplicación de la norma más favorecedora a los derechos de los gobernados. Este principio, en palabras de José Luis Caballero Ochoa, cumple con dos fines: “a) definir el estándar de integración normativa, es decir, construir el contenido constitucionalmente declarado [...] y b) señalar la norma aplicable en caso de antinomias, y con independencia de su posición jerárquica”.¹²⁴ La forma en la que esta cláusula *pro persona* opera se establece, según el mismo autor, “ya sobre la integración de elementos de una norma sobre derechos humanos provenientes de fuentes distintas que sean más protectores, o bien definiendo las aplicaciones preferentes de ciertas normas ante derechos que se encuentren en

¹²³ Con la reforma de 2011, además del texto de la Constitución, existe el *bloque* de constitucionalidad, que comprende a la propia Constitución, así como a los tratados en materia de DDHH.

¹²⁴ Caballero, José Luis. *La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona (Artículo 1º, segundo párrafo, de la Constitución*. México, IJ, 2011, p. 130

conflicto, con el límite de no lesionar el contenido esencial de aquel que se ve disminuido”.¹²⁵

Así pues, ante la confrontación entre las restricciones a los derechos de los ministros de culto (conforme a los casos analizados anteriormente, también puede incluirse a los candidatos políticos) y los derechos contenidos en la Constitución, particularmente en cuanto a la libertad de expresión, habría que regirse por el principio pro persona a la hora de determinar cuál debe prevalecer.

Evidentemente, no se propone la desaparición del artículo 130 en su integridad, ni siquiera, y en línea con la teoría del principio pro persona, se propone lesionar el contenido esencial de dicho artículo, que es la separación fundamental entre la Iglesia (las iglesias) y el Estado y la salvaguarda del Estado laico, si bien aún hace falta definir el contenido jurídico preciso de dicho adjetivo. Lo que se propone es la desaparición de las categorías de distingo entre ciudadanos, entre ellas la de “ministros de culto” mediante las cuales el Estado mexicano restringe y deniega derechos fundamentales a parte de su población; y con la desaparición de dichas categorías, la consiguiente eliminación de dicha restricción y denegación de derechos.

Queda –o al menos debería quedar– claro que permitir el goce pleno de los derechos políticos, como mínimo en cuanto a lo que la libertad de expresión se refiere, a los ministros de culto no constituye una lesión al contenido esencial del artículo 130, puesto que ni vulnera la separación entre las iglesias y el Estado, ni trastoca los principios del Estado laico, pues no impone ni restringe religión alguna. No puede aducirse que permitir la participación de ciudadanos mexicanos, sea cual fuera su profesión y creencia religiosa, resulte dañoso para un Estado que se precie de democrático y, desde luego, de liberal.

¹²⁵ *Ídem.*

Así pues, siendo congruentes con el marco normativo mexicano vigente, que reconoce el principio de interpretación conforme garantizado por la cláusula pro persona, y que incluye el corpus de los tratados enunciados y analizados con anterioridad en este mismo capítulo, en materia de libertad religiosa y en el caso concreto de la libertad de expresión política de los ministros de culto, deberían aplicarse las normas más protectoras, dejando sin efecto todas aquellas disposiciones que, de una interpretación armónica de dichas normas, resulten excesivas en su lesión a los derechos de los gobernados.

El derecho de los creyentes a la expresión de los ministros de culto

El problema de la libertad de expresión política de los ministros de culto también puede plantearse desde la libertad religiosa de los ciudadanos. Vale la pena analizar, a la luz de lo expuesto en este trabajo, la posibilidad de que las limitaciones que impone el artículo 130 constitucional, particularmente las relativas a la libertad de expresión, violenten los derechos no sólo de sus destinatarios directos, sino también de los gobernados a quienes se les impide conocer el pensamiento de una religión o credo específico.

Más allá de las consideraciones acerca de si la censura a un conjunto de ciudadanos en razón de categorías basadas en su religión y profesión, así como de las instituciones que representan la fe de un gran número de ciudadanos tiene cabida en un Estado democrático y plural, que no son menores, es posible afirmar, del estudio del marco jurídico nacional, que las normas nacionales e internacionales que protegen la libertad religiosa protegen también el derecho de *escuchar* a los ministros de culto y a las iglesias emitir su opinión, incluso en temas políticos.

El derecho a la libertad religiosa, aún considerada en su expresión más mínima, y partiendo de la redacción vigente del artículo 24 constitucional, comprende al menos dos aspectos fundamentales, que ya fueron expuestos en este capítulo: el derecho de adoptar, mantener o cambiar las creencias religiosas o convicciones personales y el derecho de vivir de acuerdo con dichas creencias. Y es en ambos aspectos en los que la mordaza a los ministros de culto y a las propias instituciones religiosas produce una vulneración de la esfera jurídica del ciudadano.

En cuanto al primer aspecto, antes de adoptar o cambiar, incluso de mantener, un conjunto de creencias religiosas, particularmente cuando se trata de la adhesión a una religión organizada, resulta *necesario* conocer dicho conjunto de creencias. No se trata del mero conocimiento superficial de su fe, sus ritos y su liturgia, sino de una profundización suficiente en la cosmogonía de la religión o convicción seleccionada que permita al individuo adoptarla o rechazarla dentro de su ámbito más íntimo de conciencia. Las convicciones índole religiosa¹²⁶ –que que las personas pueden tener o no tener– son convicciones profundas que trascienden a todos los ámbitos de quien las asume, inclusive su visión de aquellos temas netamente políticos.

De hecho, la mayoría de las religiones implican la búsqueda de sociedades más justas y de una vida mejor para los seres humanos. Mediante conceptos básicos en las religiones judeo-cristinas como la *caridad* y el *Reino de Dios*, y solamente a modo de ejemplo, se plantean postulados encaminados a la justicia social que muchas veces, implican o *inspiran* una o varias agendas y propuestas políticas. Y estas visiones políticas emanadas de la cosmogonía religiosa son parte fundamental del conjunto de

¹²⁶ La jurisprudencia norteamericana señala, al hablar de objeción de conciencia, que las convicciones religiosas en sentido amplio –lo denominan filosófico– implican aquellas creencias que tienen tal fuerza que ocupan en un individuo el lugar que ocupa Dios en las personas creyentes. *United States v. Seeger*, 380 U.S. 166 1965. Éste es el sentido al hablar de convicciones de índole religiosa.

creencias que es necesario conocer a profundidad para adoptar, mantener o cambiar una convicción de tipo religioso.

La trascendencia que las convicciones personales tienen en sus posiciones y decisiones políticas es inmensa, y muchas veces funciona también en sentido contrario: una postura política puede ser capaz de impulsar a un individuo a abandonar, cambiar o adoptar una determinada religión o creencia prácticamente en la misma medida que una convicción de tipo religioso puede impulsar a una persona a modificar su pensamiento político.

Así pues, las limitaciones a la libertad de expresión política de los ministros de culto y de las instituciones religiosas impacta directamente en la posibilidad de que los gobernados conozcan la integridad de la cosmogonía de una religión determinada y, por tanto, incide gravemente en su elección de adoptar, cambiar o abandonar una serie de creencias o convicciones; es decir, violenta su derecho a decidir libremente. Y también violenta su derecho a elegir libremente –esto es, aún partiendo de una cosmovisión religiosa– sus opciones políticas. Funciona, efectivamente, en ambos sentidos.

Bien podría aducirse que la libertad de expresión política no resulta determinante para la elección de las convicciones de una persona, que una persona puede acudir a los libros, las doctrinas escritas o, incluso, a la consulta privada con un ministro para llegar al conocimiento necesario para tomar una decisión; sin embargo, esto supone que la población tenga acceso a dichos materiales o a los ministros de culto, de manera privada de, por lo menos, varias opciones religiosas. Permitir que los ministros de culto y las instituciones religiosas se expresen en materia política no vulnera la laicidad del Estado, sino que ayuda a garantizar, precisamente, ese acceso de la población a las opciones religiosas y políticas que forman parte de derechos fundamentales reconocidos por la Constitución Federal.

En cuanto al segundo aspecto, la libertad de vivir conforme a una conjunto de convicciones de tipo religioso, comprende también la *necesidad* de conocer los postulados sobre aspectos políticos de la creencia elegida, más cuando se trata de religiones organizadas, pues dichas creencias pueden empatar perfectamente o volverse del todo incompatibles con opciones o propuestas políticas determinadas, y la libertad de vivir conforme a un conjunto de creencias o convicciones incluye, desde luego, la vida política.

Para los ciudadanos de a pie, aquellos que difícilmente tienen acceso a la integridad de los cuerpos doctrinales de su religión y a audiencias privadas con ministros de culto, o que simplemente no los buscan, es fundamental que los ministros puedan explicar sus posiciones políticas de manera pública y, *precisamente*, como representantes de un culto. Sólo así es posible garantizar el derecho de vivir conforme a las convicciones propias en plena libertad. La mordaza impuesta a los ministros y las instituciones de culto puede llevar, en no pocos casos, a que individuos que han decidido vivir coherentemente con su fe, cometan ofensas graves en contra de sus creencias por el mero desconocimiento: un fiel que, por la mordaza constitucional impuesta a sus ministros, no puede conocer a tiempo que determinada opción política es incompatible con su religión y la apoya con su sufragio, no está votando libremente, sino que el Estado le ha coartado la posibilidad de observar y practicar su fe, que incluye, desde luego, sus decisiones políticas.

En todo caso, la experiencia recopilada por los propios defensores de las limitaciones impuestas a los ministros de culto, confirma que la madurez política de la ciudadanía mexicana está muy lejos de la concepción proteccionista del artículo 130. Gabriela Rodríguez, directora de la abiertamente anticatólica organización Católicas por el Derecho a Decidir comenta: “La secularización de la nueva generación se confirma

cuando casi el [sic] 80 por ciento, dice que sus creencias no influyen en sus actitudes sexuales; y cuando el [sic] 92 por ciento dice que sus creencias religiosas no influyen en su preferencia a un partido político”.¹²⁷ En la misma ponencia ante un foro organizado en 2003 por la fracción parlamentaria del Partido de la Revolución Democrática –uno de los principales defensores de la actual redacción del precepto en comentario–, Eduardo del Castillo Valadez, coordinador del Frente por el Fortalecimiento de la Cultura Laica dijo: “Puede una persona ser miembro de una Iglesia [sic] y, sin embargo, rechazar el mandato de no usar anticonceptivos modernos por la sencilla razón de que es más justo y razonable apegarse al artículo 4º de la Constitución”.¹²⁸

El propio Roberto J. Blancarte, reconocido laicista, declaró:

Y ciertamente ese líder religioso, para ciertos efectos, puede ser representante de los creyentes, pero no para efectos políticos, ya que los feligreses cuando acuden a una iglesia no depositan su voluntad en el líder religioso.¹²⁹ [...] Porque, finalmente, cuando un líder religioso habla en términos políticos, habla por sí mismo. Nada más es una persona frente a cualquiera de los otros feligreses o frente a cualquiera de los otros miembros de su propia iglesia. [...] Pero definitivamente, cuando un líder religioso habla en términos políticos, lo hace a nombre propio, puesto que ninguno de los otros feligreses ha depositado su representación política en él.¹³⁰

Así pues, es importante destacar que si los individuos deciden defender dogmas, creencias y proposiciones doctrinales férreas, lo hacen porque creen en ellas, porque han ponderado las opciones y las han preferido. Dice Rawls: “Incluso el hombre que se decida a transferir esa libertad suya a una autoridad (por ejemplo, la Iglesia y sus papas

¹²⁷ Gabriela Rodríguez en Hernández Estrada, Rafael (coord.). *Foro de Reflexión y Análisis, Presente y Futuro de las Relaciones Estado-Iglesias-Sociedad*. México, Honorable Congreso de la Unión, 2003, p. 37.

¹²⁸ *Ídem.*, p. 39.

¹²⁹ *Ídem.*, p. 18.

¹³⁰ *Ídem.*, p. 19.

y concilios) que él considere infalible, está haciendo uso de su libertad, pues al hacer lo que hace no piensa en renunciar a su libertad de conciencia como tema del derecho constitucional”.¹³¹

El corolario a estas dos consideraciones finales es, evidentemente, la legislación electoral. El abuso de una posición de autoridad para coaccionar el voto, el uso de los actos de culto con fines proselitistas –prohibición que no se discute– y demás actos similares, se encuentran prohibidos en el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales y sus correlativos locales. Y estas prohibiciones aplican no sólo para los ministros de culto, sino también para todos los gobernados. Esto es especialmente importante porque muestra cómo las categorías de distinción establecidas en el artículo 130 de la Constitución y sus preceptos derivados son innecesarias y su eliminación no desprotege los procesos electorales ni la vida democrática del país.

Más aún, vale la pena preguntarse si, como en el caso de Zimapán, analizado anteriormente, estas categorías resultan excesivas al punto de coartar los derechos político electorales de los ciudadanos de un municipio al invalidar la totalidad de un proceso electoral por los actos (cuya relación y determinancia nunca fue probada al rango de certeza jurídica) de dos personas pertenecientes, precisamente, a una categoría de distinción, la de los ministros de culto.

¹³¹ Rawls, citado por Iring Fetscher, *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, 1995, p. 132.

CONCLUSIONES

A lo largo de los dos capítulos de este trabajo, hemos explorado, primero, el denominado argumento histórico detrás de las prohibiciones a la libertad de expresión de los ministros de culto contenidas en el artículo 130 constitucional. Para ello ha sido necesario recorrer diversas fuentes y replantearse la historia nacional desde la perspectiva de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El primer capítulo pretende ser un estudio serio de mayor profundidad que las versiones oficiales de la historia y una invitación a reflexionar, a la luz de dicho estudio, acerca de la profunda huella del pasado en el presente y futuro de la libertad religiosa en México.

La historia de la relación entre la Iglesia y el Estado (primero la Corona española) es una historia de relaciones de poder. Dos grandes instituciones, la primera con la ventaja de ser una estructura milenaria, ya aun en ese tiempo, que comenzaba a luchar por una autonomía cada vez mayor, y la segunda una serie de instituciones sucesivas (monarquía, las numerosas formas de gobierno del México independiente y, un largo periodo del porfirismo y, finalmente, el régimen revolucionario), que buscaban consolidar su poder como Estado. La inestabilidad de estos gobiernos encuentra en la estabilidad de la Iglesia y su poder basado en la omnipresencia del catolicismo un competidor para sus propios fines; situación que se agrava porque la Iglesia descubre en la independencia de México una forma de superar definitivamente el regalismo y conseguir, por su propia iniciativa, la primera parte de la separación entre la Iglesia y el Estado.

No es menor darnos cuenta de que la Iglesia siempre defendió su separación, primero de la Corona y luego del Estado, al menos en cuanto la independencia de la

vida religiosa, sobre todo en lo tocante a la elección de obispos, creación de diócesis y administración de sus bienes, si bien no estaba dispuesta a renunciar a los privilegios que el propio Estado le concedía, como el cobro civil de los diezmos o el cumplimiento forzoso de los votos religiosos.

Y tampoco es menor leer en los próceres tradicionales de la separación Iglesia-Estado la postura contraria: supresión de privilegios, pero interferencia total en la vida interna de la Iglesia: convertir a la Iglesia en un órgano de Estado y a sus ministros en burócratas al servicio del gobierno. Ni siquiera con la llegada de los regímenes revolucionarios y su marcada vena anticlerical llegó a abandonarse cierta ambición por controlar a la principal institución religiosa del país. De hecho, los periodos de paz entre ambas instituciones sólo han podido darse con la llegada de regímenes lo suficientemente fuertes para hacer un contrapeso real a la fuerza de la Iglesia, ya sea de forma colaborativa, como ocurrió con la *pax* porfiriana, o después de una cruenta medición de fuerzas que dejó a los bandos agotados y dispuestos a negociar una convivencia pacífica como ocurrió con los acuerdos del *modus vivendi* hasta la reforma de 1992.

Esta larguísima historia de confrontaciones, a menudo cruentas y frecuentemente entremezcladas con las contiendas políticas del país, ha dejado una huella profunda en la vida pública de México, que ha permeado tanto a la cultura como a nuestro orden jurídico. Se trata de una factura histórica que todavía no acaba de pagar: una supuesta contraposición entre la cosa pública y la religión persiste, y persiste con fuerza. La Constitución de 1917, en su redacción original, llegó a ser tan marcadamente antirreligiosa que detonó un sangriento conflicto. Y los artículos que lo motivaron permanecieron intocados, si bien sin aplicarse, hasta casi 60 años después. Y aun tras

las reformas de 1992, 2011 y 2013, el texto constitucional mantiene resabios del pensamiento anticlerical de principios del siglo XX.

Lo cierto es que estos resabios, a la luz de este trabajo, parecieran ser poco o nada compatibles con un Estado democrático moderno que pretende entrar de lleno en un régimen garantista y de apego a la mayor protección de los derechos humanos. Como se vio en el segundo capítulo, la inclusión dentro del *bloque constitucional* de los tratados internacionales en materia de derechos humanos, y aun a pesar de las reservas hechas por México a varios –no a todos– de estos tratados en materia de libertad religiosa, genera una tensión insalvable entre el contenido de dichas normas y las limitaciones a los derechos fundamentales basadas en categorías de discriminación legal que impone el artículo 130 de la Ley Fundamental, por lo menos en lo que toca a la libertad de expresión política. Ésta es una tensión que, a juicio del análisis hecho en esta tesis, debe ser resuelta a la luz de la cláusula de interpretación *pro persona* incluida en el artículo 1º constitucional, es decir, en favor de la norma más protectora a la persona.

Está por verse, desde luego, cómo resolverán las cortes, en particular la Suprema Corte de Justicia de la Nación, los conflictos concretos que se deriven de esta tensión, aunque las resoluciones analizadas del Tribunal Federal Electoral (hoy Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación) en sus distintas salas no son alentadoras. Y tampoco parece que un caso concreto en la materia capaz de llegar a la SCJN vaya a gestarse pronto, aunque eso es materia de especulación.

También vale la pena reflexionar respecto de la vigencia de un “argumento histórico” que, repetido hasta la saciedad, sigue siendo la principal justificación para que nuestra norma fundamental mantenga categorías de discriminación basadas en la profesión y la religión de los ciudadanos en función de la cuales se vuelve legal limitarles o denegarles de plano ciertos derechos fundamentales. Un argumento

histórico que esconde también una desconfianza profunda hacia el electorado, al considerarlo incapaz de tomar decisiones libres si no es “protegido” por una serie de mordazas, y una cierta soberbia al considerarse quienes lo proponen, capaces de determinar quiénes deben ser amordazados y quiénes no.

Por último, y a la luz del concepto de libertad religiosa obtenido del análisis del corpus de tratados en la materia, también es necesario preguntarse si las mordazas a las que se refiere el párrafo anterior no violentan, además de los derechos fundamentales de los individuos amordazados, la libertad religiosa y de creencia (artículos 9 y 24 constitucionales, 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, reservado, y 6, 7 y 23 del Pacto de San José) de los ciudadanos a quienes se les limita y, muchas veces, se les deniega *de facto* el derecho de conocer, practicar y vivir su religión al impedirles a sus ministros y a sus iglesias posicionarse en público sobre temas tan trascendentes para su vida como lo es el rumbo político del país.

Todas estas son consideraciones que deben tenerse en cuenta a la hora de lanzarse a un debate público serio y profundo sobre la libertad religiosa en México.

BIBLIOGRAFÍA

Capítulo I

- Álvarez Icaza, María Teresa. “Un cambio apresurado: la secularización de las misiones en la Sierra Gorda”. *Letras Históricas*, núm 3, otoño-invierno 2010, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Andrews, Catherine. “Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835)”, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. México, FCE/Conaculta, 2009.
- Ávila, Alfredo. “Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España”, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. México, FCE/Conaculta, 2009.
- Bravo Ugarte, José. *Historia de México*. Tomo III. México, Jus, 1982.
- *Carta Encíclica Inmortale Dei*, SS. León XIII, Roma, 1885, núm. 2
- Cervantes Bello, Francisco Javier. *A la caza de ángeles: la iglesia poblana entre el fin de la monarquía y el nacimiento de la república, 1790-1825*. Puebla, Ediciones de Educación y Cultura, 2010.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México, FCE/UAM, 2010.
- De la Hera, Alberto. “El Gobierno de la Iglesia Indiana”, en *Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985.

- Espinosa y Dávalos, Pedro. “Dos cartas”. *Ístor*, año XI, núm 41, verano de 2010, México, CIDE.
- Flores Caballero, Romeo. *Los españoles en la vida política, económica y social del México de 1804 a 1838*. México, El Colegio de México, 1969.
- Fuentes Aguirre, Armando, *La otra historia de México. Juárez y Maximiliano. La roca y el ensueño*. México, Diana, 2006.
- García Ayluardo, Clara. “Re-formar la Iglesia novohispana”, en García Ayluardo, Clara (coord.). *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. México, FCE, 2010
- García Ayluardo, Clara. *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*. México, CIDE, 2005.
- García Morales, Soledad *et al.* *Políticas, instituciones públicas de salud y enfermedades en Veracruz: fines del siglo XIX y principios del siglo XX*. Xalapa, Universidad Veracruzana, disponible en <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1577/1/199283P275.pdf>.
- García, Severo. *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*. México, Jus, 1957.
- García Ugarte, Marta Eugenia. *Poder político y religioso. México siglo XIX*. Tomos I y II. México, Miguel Ángel Porrúa/IIS UNAM/IMDOSOC/Cámara de Diputados LXI Legislatura, 2010.
- Jaramillo Magaña, Juvenal. *Hacia una iglesia beligerante: la gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804: los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*. México, El Colegio de Michoacán, 1996.

- Johansson, Frédéric, “La génesis de las Leyes de Reforma: entre la consagración del ideario liberal y la ruptura con el pasado”, en Olveda, Jaime (coord.). *Desamortización y laicismo*. México, El Colegio de Jalisco, 2010.
- Martínez Albesa, Emilio. “El primer debate sobre la tolerancia religiosa en el México independiente. 1823-1824”. *Mar Oceana*, núm. 19, Roma, 2005.
- Martínez Albesa, Emilio. “México: de reino cristiano regalista al Estado laico liberal”. *Ecclesia*, vol. XX, núm. 2, abril-junio de 2006, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma.
- Martínez Albesa, Emilio. *La libertad religiosa y la autoridad política a la luz de la encíclica Caritas in Veritate de Benedicto XVI*. Próxima publicación por la Universidad Europea de Roma y el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*. México, UNAM, 2010.
- Medina Peña, Luis. “Porfirio Díaz y la creación del sistema político en México”. *Ístor*, año V, núm. 17, verano de 2004, México, CIDE.
- Mendieta, Eduardo *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West*. Madrid, Trotta, 2011.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Jus, 1999.
- Meyer, Jean. *La Cristiada*. Tomo I. *La guerra de los cristeros*. México, Siglo XXI, 2004.
- Meyer, Jean. *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia Católica*. México, Tusquets, 2009.
- Mijangos Díaz, Eduardo N. *et al.*, *Tolerancia de cultos en Michoacán y la difusión de un protestantismo liberal en el oriente del estado*. Obra de la

Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM,
disponible en: <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3101/9.pdf>>.

- Mijangos, Pablo. *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)*. Austin, University of Texas at Austin, 2009.
- Munguía, en Hernández López, Conrado. “La ‘reacción a sangre y fuego’: los conservadores en 1855-1867”, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. México, FCE/Conaculta, 2009.
- O’Doherty, Laura, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*. México, Conaculta, 2001.
- O’Doherty, Laura.”La Iglesia Católica frente al liberalismo”, en Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo I. México, FCE/Conaculta, 2009.
- Olavarría y Ferrari, Enrique de. "México Independiente 1821-1855", tomo IV, libro I, capítulo XXVI, en Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*. México, Ballescá y Cía., 1888.
- Pérez Rayón, Nora. “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”. *Revista Sociológica*, año 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004.
- Portillo Valdés, José M. *Crisis atlántica: autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Rivero, Antonio, L.C., *Historia de la Iglesia, siglo a siglo*. México, El Arca, 2008.

- Torres Septién, Valentina. *Educación privada en México*. Biblioteca virtual de la UNAM, disponible en http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_20.htm.
- Traslosheros, Jorge *et al.* *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica Virreynal*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2010.

Segundo Capítulo

- Adame, Jorge. “Protección jurídica de la libertad religiosa”, en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008.
- Adame, Jorge. “¿Qué significa lo ‘religioso’ en la legislación mexicana?” en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008.
- Adame, Jorge. “La libertad religiosa en México”, en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008.
- Adame, Jorge. “Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa” en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008.
- Adame, Jorge. “La objeción de conciencia en el derecho mexicano o el amparo a la libertad religiosa” en *Estudios sobre política y religión*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) UNAM, 2008.
- Adame, Jorge. *Proyecto de reforma del artículo 24 constitucional sobre libertad religiosa en México*. México, Catholic.net, 2012, disponible en <http://es.catholic.net/imprimir/index.phtml?ts=22&ca=371&te=942&id=5350>

- Blancarte, Roberto J. en Hernández Estrada, Rafael (coord.). *Foro de Reflexión y Análisis, Presente y futuro de las relaciones Estado-Iglesias-Sociedad*. México, Honorable Congreso de la Unión, 2003.
- Brenkert, George G. “Self-Ownership, Freedom, and Autonomy”. *The Journal of Ethics*, vol. 2, núm. 1. Devoted to G.A. Cohen's Self-Ownership, Freedom and Equality (1998).
- Burgoa, Ignacio. *Derecho constitucional mexicano*. México, Porrúa, 2001.
- Caballero, José Luis. *La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona (Artículo 1º, segundo párrafo, de la Constitución)*. México, IIJ-UNAM, 2011.
- Fetscher, Irving, *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, 1995.
- Fiss, Owen. *Libertad de expresión y estructura social*. México, Fontamara, 1997.
- Hernández Estrada, Rafael (coord.). *Foro de Reflexión y Análisis, Presente y futuro de las relaciones Estado-Iglesias-Sociedad*. México, Honorable Congreso de la Unión, 2003.
- Martínez Albesa, Emilio. *La libertad religiosa y la autoridad política a la luz de la encíclica Caritas in Veritate de Benedicto XVI*. Próxima publicación por la Universidad Europea de Roma y el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Mendieta, Eduardo *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West*. Madrid, Trotta, 2011.
- Melchiori, Francisco Andrés. “Laicismo y liberalismo como paradigmas de interpretación de los Derechos Humanos”. *Dikajon*, año 25, vol. 20, núm. 2, Chía, Colombia, diciembre de 2011.

- Palomino, Rafael. “Libertad religiosa y libertad de expresión”. *Ius Canonicum*, vol. XLIX, núm. 98, Navarra, 2009.
- Pani, Erika (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo II. México FCE/Conaculta, 2009.
- Raphael, Ricardo (coord.). *Reporte sobre la discriminación en México 2012*. *Derechos Políticos*. México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred)/Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 2012.
- Rivero, Antonio, L.C. *Historia de la Iglesia, siglo a siglo*. México, El Arca, 2008.
- Rodríguez García, José Antonio. “¿La libertad religiosa es un derecho de prestación? La respuesta del derecho español”. *Revista de Derecho Público*, núm. 26, Universidad de los Andes, enero-junio 2011.
- Salazar Ugarte, Pedro *et al.* *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*. México, IJ/Conapred, 2010.
- Saldaña, Javier. “Estándares internacionales en materia de libertad religiosa y resoluciones del Poder Judicial de la Federación (México)”, en *Sentencias de la Suprema Corte de Justicia de la Nación desde el análisis de los Derechos Humanos. Recopilación de ensayos*. México, SCJN, 2011.
- Sánchez Medel, Ramón. *La nueva legislación sobre libertad religiosa*. México, Porrúa, 1997.
- Sentencia del Amparo en Revisión 1595/2006, en <http://www2.scjn.gob.mx/expedientes/> (Consulta: 5 de junio de 2009).
- Smith, David Livingstone. *Less Than Human. Why We Demean, Enslave and Exterminate Others*. Nueva York, St. Martin Press, 2011.
- *United States v. Seeger*, 380 U.S. 166 1965.

- Wimberley, Ronald C. y James A. Christenson. "Civil Religion and Church and State". *The Sociological Quarterly*, vol. 21, núm. 1 (Winter, 1980).