



## La controversia sobre tolerancia religiosa en el constituyente mexicano de 1856-1857. ¿Ruptura o continuidad?

**Gustavo Santillán Salgado**

Universidad Nacional Autónoma de México  

Email: [gustavo.santillan@iems.edu.mx](mailto:gustavo.santillan@iems.edu.mx)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7762-5496>

<https://www.doi.org/10.5209/rcha.103755>

Recibido: 2 de julio de 2025 / Aceptado: 6 de marzo de 2026

**Resumen:** El artículo aborda la controversia sobre tolerancia de cultos en el constituyente mexicano de 1856-1857 a partir una pertinente contextualización histórica y un enfoque basado más en la continuidad con disputas precedentes que en la ruptura propiciada por las leyes reformadoras. Estudia ciertas connotaciones de la propuesta de artículo 15 constitucional, analiza algunas implicaciones de las redacciones alternativas, explora la vinculación de la tolerancia con el federalismo y examina las reservas liberales ante confesiones no cristianas. Sopesa las posturas de los moderados, no siempre opuestas y en ocasiones afines a las de los puros. Por último examina la trayectoria de Ponciano Arriaga, presidente del congreso, en torno a la tolerancia así como el voto de futuras personalidades reformistas. Así propone entender la polémica en clave más de continuidad que de ruptura y enfatizar menos las discrepancias y más las convergencias entre los liberales.

**Palabras clave:** liberalismo; liberalismo moderado; constitución 1857; México; siglo XIX.

### **EN** The controversy over religious tolerance in the Mexican Constituent Assembly of 1856-1857. Rupture or continuity?

**Abstract:** This article addresses the controversy surrounding religious tolerance in the Mexican Constitutional Congress of 1856-1857, providing a relevant historical context and an approach that focuses more on continuity with previous disputes than on the rupture brought about by the reform laws. It studies certain connotations of the proposed Article 15 of the Constitution, analyzes some implications of alternative wordings, explores the link between tolerance and federalism, and examines liberal reservations regarding non-Christian faiths. It weighs the positions of the moderates, which were not always opposed to and sometimes aligned with those of the purists. Finally, it examines the trajectory of Ponciano Arriaga, president of the congress, regarding tolerance, as well as the votes of future reformist figures. Thus, it proposes understanding the debate in terms of continuity rather than rupture, emphasizing the points of convergence among liberals less in terms of disagreements and more in terms of points of convergence.

**Keywords:** liberalism; moderate liberalism; 1857 constitution; Mexico; XIX century

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La tolerancia: disputas y alternativas (1821-1855). 3. Libertad al amparo de una prohibición. 4. El poder de la omisión. 5. Tolerancia ¿para quién? 6. Federalismo y tolerancia. 7. Ponciano Arriaga y los poderes federales. 8. Conclusiones. 9. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Santillán Salgado, G., (2026), “La controversia sobre tolerancia religiosa en el constituyente mexicano de 1856-1857. ¿Ruptura o continuidad?”, en *Revista Complutense de Historia de América* 52 (1), 173-191.

## 1. Introducción

En 1855 el triunfo del Plan de Ayutla conducía a una nueva época histórica. El fin de la última gestión de Antonio López de Santa Anna (1853-1855) propiciaba un horizonte de esperanzas aunque no ajeno a desavenencias. El gobierno predominantemente puro de Juan Álvarez (1855) fue sustituido por la gestión moderada de Ignacio Comonfort (1855). En 1856 se cumplió una de las promesas de Ayutla y se reunió un nuevo constituyente. Con los santanistas relegados, los liberales dominarían el congreso. Sin embargo tanto las distintas sensibilidades como las variadas familias políticas tendrían no sólo discrepancias sino enfrentamientos entre sí, más dolorosas tal vez por encontrarse doctrinalmente cercanas. La disputa en torno a la tolerancia del artículo 15 del proyecto constitucional fue un instante definitorio de las coincidencias, pero también de las discordancias en torno a un punto sumamente delicado porque imbricaba dimensiones no solo religiosas y políticas sino también valorativas y convivenciales.

Para Álvaro Matute la historiografía sobre el código de 1857 ha atravesado tres periodos definidos. El primero nace con la *Crónica* de Zarco; el segundo, con la obra de Justo Sierra; y el tercero inicia a partir del primer centenario del código político y tiene una figura destacada en Daniel Cosío Villegas<sup>1</sup>. Por tal razón los estudios históricos y en buena medida jurídicos son numerosos aunque desiguales<sup>2</sup>. Al mismo tiempo los protagonistas han sido poco cuestionados. Para Luis González y González sus artífices son como “gigantes”; para Cosío Villegas sus prohombres son muy eminentes si no por sus resultados, sí por sus intenciones<sup>3</sup>. Diversos estudios como los Jacqueline Covo, Gerald McGowan y Silvestre Villega, entre otros, han subrayado la multifactorialidad del proceso<sup>4</sup>. Richard Sinkin ha sugerido trascender las categorías de puros y moderados para enfatizar su diversidad interna y flexibilidad táctica<sup>5</sup>. Por tanto, el artículo emplea tales términos de manera más descriptiva que definitoria.

No obstante, las múltiples aportaciones el periodo “ha permanecido prácticamente incólume ante los embates del revisionismo”<sup>6</sup>. Sin embargo, durante los últimos años diversos estudios como los de Pani, Brian Connaughton y Pablo Mijangos y González, entre otros<sup>7</sup>, han aportado elementos susceptibles para ponderar la existencia de un cuarto ciclo historiográfico desde la segunda mitad de la década de 1990. Connaughton ha descrito las dificultades para efectuar un estudio sereno tanto del país anterior a la reforma como de la reforma misma<sup>8</sup>. También ha enunciado que “desde una perspectiva partidista” “todo lo que antecedió a la reforma fue una simple antesala en la que los elementos básicos de la confrontación de 1856-1857 ya estaban claramente delineados”<sup>9</sup>. Se trata en consecuencia de una visión no sólo dicotómica sino también teleológica. Así la historia de la tolerancia ha tenido en el movimiento reformador un punto divisivo.

<sup>1</sup> Matute, 2008.

<sup>2</sup> Andrews, 2017; Mijangos, 2018.

<sup>3</sup> Pani, 2004: 66.

<sup>4</sup> Covo, 1983; McGowan, 1978; Villegas, 2001; Villegas, 2015.

<sup>5</sup> Sinkin, 1979.

<sup>6</sup> Pani, 2004: 65.

<sup>7</sup> Connaughton, 2010; 2011; Pani, 2004; 2011; Mijangos, 2016; 2018.

<sup>8</sup> Connaughton, 2011: 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*: 15.

Emilio Martínez Albesa reconstruye las primeras disputas sobre la temática en el México independiente<sup>10</sup>. Anne Staples publicó un estudio seminal en torno al conflicto Estado-iglesia entre 1833 y 1834 donde aborda la cuestión de manera significativa<sup>11</sup>. Destaca el texto de José David Cortés Guerrero, quien estudia las reacciones en la prensa y folletería a la propuesta del artículo<sup>12</sup>. Desde la óptica de la ciencia política existe el trabajo de Adrián S. Gimete y Ma. Jazmín Marín enfocado en el proceso legislativo a partir de teorías de la argumentación<sup>13</sup>. Desde una perspectiva más dilatada Marta Eugenia García Ugarte analiza el proceso constituyente y sobre todo la ley de libertad de cultos de 1860<sup>14</sup>. Pero en general el periodo comprendido entre 1821 y 1855 ha sido usualmente conceptualizado a partir tanto de alusiones al artículo 3 del código de 1824<sup>15</sup>, como de comparaciones jurídicas con los preceptos de las Siete Leyes (1835-1837) y las Bases Orgánicas (1843). A su vez la controversia sobre el artículo 15 ha sido analizada a partir más de la instauración de la libertad de culto (1860) que de su amplio horizonte histórico. El fracaso de la propuesta de la comisión de constitución ha sido entendido en general como una vicisitud pasajera dentro de un itinerario complejo pero de victoria inevitable. Así, a partir de la *Crónica* de Zarco el texto busca trascender la óptica binaria entre catolicismo y protestantismo añadiendo las reservas ante cultos no cristianos y precisar los alcances de la tolerancia<sup>16</sup>. Asimismo enfatiza su interrelación con el surgimiento de un federalismo renovado. En suma ofrece una perspectiva matizada sobre el proceso secularizador<sup>17</sup>. Para tal fin resulta pertinente considerar factores previos.

## 2. La tolerancia: disputas y alternativas (1821-1855)

El Plan de Iguala (1821) estableció la religión católica, apostólica, romana, sin tolerancia de otra alguna. A pesar de sus contrastes con documentos insurgentes, continuaba una tendencia: la intolerancia había sido ajena a las luchas emancipatorias. En cambio la intolerancia fue una constante y constituyó una de las tres garantías planteadas por Agustín de Iturbide. No obstante desde los primeros años de vida independiente hubo expresiones favorables a la tolerancia. José Joaquín Fernández de Lizardi la vindicó en el horizonte tanto de la disputa en torno a la masonería entre 1822 y 1823 como de la redacción del Acta Constitutiva y la constitución de 1824. Asimismo durante la elaboración de ambos documentos hubo debates breves pero reveladores. Juan de Dios Cañedo fue el primer legislador en defender la pluralidad religiosa en un foro constituyente<sup>18</sup>. Desde provincia surgieron tanto algunas voces discrepantes como ciertos matices jurídicos. En Guadalajara el periódico *La Estrella Polar* también impulsó la tolerancia. A su vez la constitución del Estado de México (1826) bajo el influjo del Doctor José María Luis Mora si bien declaró la exclusividad católica eludió el término intolerancia y lo reemplazó por el de exclusión<sup>19</sup>. El cambio no instituía la pluralidad religiosa pero mostraba susceptibilidad frente a la temática.

En la década de 1830 variadas figuras y medios editoriales defendieron la tolerancia, aunque con texturas distintas a las de la década anterior. En 1831 Vicente Rocafuerte la propuso para los cultos evangélicos en su famoso *Ensayo*<sup>20</sup>. Durante la gestión de Valentín Gómez Farías

<sup>10</sup> Martínez, 2012.

<sup>11</sup> Staples, 1986.

<sup>12</sup> Cortés, 2006.

<sup>13</sup> Gimete y Marín, 2003.

<sup>14</sup> García Ugarte, 2019. Además, sobresale su visión de largo aliento sobre el conflicto religioso: García Ugarte, 2010.

<sup>15</sup> “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por medio de leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

<sup>16</sup> Si bien el estudio del marco de la opinión pública resulta relevante, la labor ya ha sido efectuada por Cortés, 2006.

<sup>17</sup> Bastian, 2015.

<sup>18</sup> Santillán, 1995.

<sup>19</sup> “Congreso constituyente de este estado”, *El Sol*, año 2, n° 372, 20-VI-1824, 1; “Congreso constituyente del Estado de México”, *Águila Mexicana*, año 2, n° 68, 22-VI-1824, 2; Santillán, 1999.

<sup>20</sup> Rocafuerte, 1831.

(1833-1834) existió tanto una controversia pública como una gama significativa de opciones para instituir la. El periódico *El Fénix de la Libertad* fundado por Rocafuerte y Manuel Crescencio Rejón pedía materializarla al amparo de las libertades reconocidas por el código de 1824<sup>21</sup>. José Fernando Ramírez exponía la factibilidad de una tolerancia circunscrita a congregaciones protestantes<sup>22</sup>. El futuro moderado pretendía un tránsito sereno entre la unanimidad católica y una pluralidad religiosa circunscrita a la esfera cristiana.

Aunque el tema no desapareció dentro de la lucha política durante años posteriores, las Siete Leyes (1836-1837) proclamaron al catolicismo la confesión oficial del país. Además era obligación del mexicano profesar dicha religión<sup>23</sup>. En contraste dentro del constituyente de 1842 se dio un horizonte particular poco conocido: el pleno prohibió el ejercicio público de confesiones distintas a la católica. Pero de manera implícita facilitó una tolerancia circunscrita a los ámbitos domésticos. Finalmente la legislación fue disuelta y el artículo no entró en vigor. Sin embargo por primera vez un constituyente abrió la puerta a la tolerancia, aunque a través de una prohibición. Por cierto el artículo fue aprobado con el voto de futuros constituyentes como Rosa y José María Lafragua así como del futuro presidente Comonfort.

Aunque muy zaheridas, las Bases Orgánicas incluyeron un cambio mínimo pero indicador de los debates en la opinión pública: sustituyeron el término intolerancia por el de exclusión, manobra semejante a la efectuada por la constitución mexiquense<sup>24</sup>. Aunque de forma práctica la diferencia era nula, denotaba un cambio en la sensibilidad política aún dentro de la república unitaria. Unos años después existió un momento relevante protagonizado por los entornos moderados<sup>25</sup>. La Memoria del ministerio de Relaciones de 1847 suscrita por Lafragua propuso la tolerancia aunque sólo para las colonias de inmigrantes<sup>26</sup>. Unos meses después y en medio de la guerra con los Estados Unidos, Rosa como ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, por medio de una Circular planteó una tolerancia circunscrita a las confesiones cristianas<sup>27</sup>. A instancias de Mariano Otero el Acta de Reformas de 1847 en su artículo 29 eliminó la prohibición para reformar o suprimir la exclusividad católica dispuesta por el artículo 171 de 1824 también con el sufragio favorable de Lafragua y Comonfort<sup>28</sup>. A partir del cambio, Otero como ministro de Relaciones en 1848 propuso la tolerancia en los asentamientos de inmigrantes. Aunque la tolerancia fue admitida en lo particular con un voto de diferencia, el proyecto en lo general no fue aprobado<sup>29</sup>.

La proposición de Otero produjo numerosas réplicas no sólo eclesiásticas sino también civiles. El congreso recibió múltiples representaciones. *La Voz de la Religión* editó refutaciones tanto de plumas nacionales como de autores extranjeros. El obispo de Sonora Lázaro de la Garza dio a conocer una Carta Pastoral, la cual volvió a publicar en 1855 ya como Arzobispo de México.<sup>30</sup> Incluso la disolución del congreso fue justificada por su aprobación de la tolerancia. Así la resistencia fue no sólo pública y poderosa. Si bien el presidente José Joaquín de Herrera (1848-1851) no se distinguía por su determinación, las resistencias coadyuvaban al fracaso del proyecto. La tentativa moderada hoy es poco conocida pero tal vez las objeciones aún resonaban en la sensibilidad política de Rosa, Lafragua y Comonfort, quien de acuerdo con Anselmo de la Portilla

<sup>21</sup> Santillán, 2024b.

<sup>22</sup> Ramírez, 1834.

<sup>23</sup> El artículo 3 de la primera ley constitucional establecía en cuanto a las obligaciones del mexicano: "Profesar la religión de su patria". Base de Datos Cámara de Diputados, [https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const\\_mex/const\\_1836.pdf](https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1836.pdf).

<sup>24</sup> Santillán, 2025a.

<sup>25</sup> Santillán, 2024a.

<sup>26</sup> Lafragua, 1847.

<sup>27</sup> "Parte oficial. Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos", *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 21 de mayo de 1847: 1.

<sup>28</sup> Santillán, 2024a. Por cierto resulta factible algún nexo entre la gradualidad de los moderados y la inclinación de algunos de sus teóricos como Otero por otorgar a la clase media la dirección del país. Connaughton, 2012: 37.

<sup>29</sup> Santillán, 2001.

<sup>30</sup> Garza, 1855.

quería reformar sin destruir y “quitar protestas” a los conservadores sobre todo en asuntos eclesiásticos<sup>31</sup>.

El debate público y el interés parlamentario sobre la tolerancia no nacieron en 1855 ni con el código de 1857, aunque ciertamente 1856 fue el momento más relevante de la discusión ya que la ley de 1860<sup>32</sup> no indujo una gran controversia pública porque la nación estaba inmersa en la guerra civil. Por tanto la disputa no resultaba novedosa. Existe un elemento adicional. Los Diarios de Debates del congreso de 1824, autor del Acta Constitutiva y del primer código político, del constituyente de 1842, así como de la legislatura de 1848-1849 donde se examinó la tentativa de Otero, no existen. Por tanto las Actas de Sesiones, breves por definición, son los únicos documentos consultables. En cambio las disputas de 1856 fueron reproducidas y comentadas por un periodista como Zarco. Así diversos factores han contribuido a una impresión inexacta en torno a la originalidad de la controversia de 1856, intensa pero no necesariamente inédita. En suma después de poco más de tres décadas de tentativas generales y propuestas específicas, resulta viable proponer que la historia de la tolerancia no es un itinerario dicotómico ni implica una discusión binaria. No se trataba simplemente de estar a favor o en contra sino de construir posibilidades que la hicieran posible dentro del devenir decimonónico. Precisamente el congreso de 1856-1857 recuperaría no sólo temores y reservas sino también formulaciones y alternativas de lustros precedentes como la búsqueda de una redacción conciliadora.

### 3. Libertad al amparo de una prohibición

La conformación del constituyente implicó un cambio significativo respecto de congresos anteriores. De acuerdo con Sinkin, más del 80% de sus integrantes se estrenaban como legisladores. Además los diputados eran además relativamente jóvenes y provenientes, en buena medida, de ciudades del interior. Abundaban los profesionistas y sobresalían los abogados. En contraste había pocos militares y ningún eclesiástico. Tampoco hubo conservadores notorios, aunque sin duda había representantes de ideas templadas. Así, era una asamblea de laicos liberales con distintas graduaciones reformadoras pero quienes, salvo excepción, se autodefinían como vehementes católicos, incluidos los más radicales y hasta los libre pensadores.

La comisión de constitución fue presidida por Ponciano Arriaga, con la notable participación de José María Mata. En el pleno dominaban, por una parte, los moderados, y por la otra, los indecisos, usualmente clasificados entre los primeros pero que en ocasiones decantaban votaciones a favor de los puros. Después de intensas deliberaciones la comisión presentó el proyecto de carta magna. Entre los preceptos más destacados se encontraba el artículo 15: “No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero, habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional”<sup>33</sup>. Pani ve “mesura” en el precepto con el fin de no exacerbar los ánimos<sup>34</sup>. Para Cecilia Adriana Bautista los legisladores “con elaboradas y contradictorias justificaciones” “perfilan un espacio para las decisiones pragmáticas”<sup>35</sup>. El artículo no era una ruptura y buscaba la unidad.

La redacción del precepto y la protección al catolicismo muestran que los reformadores no escapaban a las realidades decimonónicas. Según Connaughton “la religiosidad de un pueblo no era indiferente a ningún Estado del siglo XIX”<sup>36</sup>. Por otra parte, el número del artículo si bien

<sup>31</sup> Portilla, 1987: 6, 10, 17.

<sup>32</sup> La ley decretaba: “Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público.” Villegas y Porrúa, 1997: 965.

<sup>33</sup> Zarco, 1957: 319.

<sup>34</sup> Pani, 2011: 46.

<sup>35</sup> Bautista, 2009: 33.

<sup>36</sup> Connaughton, 2011: 18.

no era definitorio, tampoco resultaba incidental. La carta de 1824 había colocado en el número 3 el precepto sobre exclusividad católica dentro de las definiciones acerca de la nación mexicana. Ahora era dispuesto en el sitio 15, correspondiente a las garantías individuales. La redacción era casi una copia de la constitución de los Estados Unidos, hecho reconocido por Mata<sup>37</sup>. En realidad se trataba de la primera enmienda. Más allá de su origen, el precepto bien podría ser tenido en el horizonte nacional como un texto moderado aunque tal vez el adjetivo resulte ajeno a cierta corrección historiográfica. De cualquier forma la comisión tuvo ánimo de convergencia aunque sin demasiado éxito. Según Bautista los diputados eran conscientes de las tensiones generadas por el tema. Así, el artículo conciliaba los derechos individuales con las realidades del país<sup>38</sup>.

La propuesta estaba dividida en dos partes. Por un lado tornaba posible mediante una singularidad negativa la diversidad religiosa sin limitaciones. Por el otro preveía una protección condicionada para la religión católica. Además el empleo del gerundio compuesto tenía una connotación nada baladí. La expresión “habiendo sido” describe un hecho ya acaecido, vinculado con otro suceso también ocurrido en el pasado. De manera elegante la comisión relacionaba la exclusividad católica con el pretérito, situación comprensible ya que el artículo de ser aprobado abriría las puertas a otras confesiones. El reconocimiento de una realidad proveniente del ayer era la justificación para la salvaguarda del catolicismo en el presente, rastreado desde la carta magna de Cádiz (1812).

Más allá del matiz vinculado más con la historia que con el porvenir, existe otro elemento destacado: las autoridades aludidas por la propuesta. El precepto establecía que ninguna jurisdicción podría imposibilitar el ejercicio de un culto sin restricción alguna. También preveía que sólo el Congreso de la Unión, desde la justicia y prudencia, podría resguardar el catolicismo. La redacción implica tanto una extensa salvaguarda de la tolerancia como una limitada protección de la religión católica. Ninguno de los tres poderes, federales o estatales, podrían limitar la tolerancia. Pero sólo el Congreso de la Unión podría resguardar la confesión hasta entonces prevaleciente.

No obstante los tintes mediadores el texto generó enorme inquietud entre los diputados y notoria agitación en los periódicos. Ya Pani, entre otras, ha analizado la polémica<sup>39</sup>. Bautista describe al menos tres argumentarios durante la controversia. El primero censura la tolerancia porque la pondera “un problema religioso, determinado por intereses contrarios al catolicismo y la unidad nacional”<sup>40</sup>. El segundo “apoya el artículo sin restricciones, enfocando la cuestión principalmente como un tema de derechos individuales”<sup>41</sup>. La tercera juzga legítima pero inconveniente la tolerancia<sup>42</sup>. El cuadro es correcto aunque susceptible de ser enriquecido en al menos dos aspectos abordados a continuación: las relaciones de la tolerancia con el federalismo y las reservas hacia otros cultos.

El debate comenzó con inquietud y concluyó con desánimo. Si Jean Meyer ha descrito la guerra crístera como un curioso panorama de frentes invertidos, la discusión presenta cierta similitud. Los partidarios de la tolerancia como Mata, Zarco y Arriaga aludían a principios cristianos como la caridad y el amor al prójimo; de igual forma, apelaban a Bossuet y la Biblia. Así legitimaban el principio liberal de la tolerancia a partir de invocaciones confesionales. Mientras tanto los contradictores citaban premisas liberales como la voluntad nacional y la soberanía popular, al igual que a Voltaire, Tocqueville y Montesquieu. Según Rabasa “los reformistas procuraron aparecer católicos, y los moderados hicieron protestas de liberalismo”.<sup>43</sup> Las citas muestran más que argucias retóricas la vasta relación entre liberalismo y catolicismo, ajena a criterios dicotómicos como la historia misma de la tolerancia.

---

<sup>37</sup> Zarco, 1957: 243.

<sup>38</sup> Bautista, 2009: 17.

<sup>39</sup> Pani, 2011.

<sup>40</sup> Bautista, 2009: 18.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 2009: 18.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 2009: 18.

<sup>43</sup> Rabasa, 2002: 70.

Los argumentarios eran inseparables de las estrategias. Antes de la disputa hubo señalamientos llamativos. Discrepantes de la tolerancia como Mariano Arizcorrieta y Prisciliano María Díaz González propusieron que no hubiera límites para el número de oradores. La petición fue aprobada<sup>44</sup>. La medida no era una simple moción de procedimiento sino que tenía una evidente intencionalidad: permitir un amplio número de intervenciones ya que, presumiblemente, la mayoría de los legisladores tenían disímiles reservas ante la temática. Por tanto la brillantez de los argumentos favorables esgrimidos por Zarco y Arriaga bien podía ser compensadas por la cantidad de oradores participantes. Además hay otro elemento. El constituyente adoptó el reglamento de 1824<sup>45</sup>. La norma estipulaba que “los asuntos eclesiásticos se traten en sesión secreta”<sup>46</sup>. Pero otra vez el pleno resolvió que el debate fuera público<sup>47</sup>. Concluida la deliberación, José María Cortés Esparza propuso que la votación fuese nominal. Mas que pormenores procedimentales, los hechos sugieren que fueron parte de una estrategia para condicionar el resultado.

La redacción comedida era acompañada de una explicación reveladora. Según Mata la comisión había discutido no la validez del principio teórico, aceptado por todos, sino “la conveniencia o inconveniencia de su aplicación en nuestro país, atendido el estado actual de su ilustración, de sus hábitos y aun de sus preocupaciones”<sup>48</sup>. Así, la comisión “creyó satisfacerlos (a) todos adoptando el artículo en los términos en que lo ha presentado”<sup>49</sup>. De manera conclusiva aseveraba en torno a la tolerancia: “es un principio cuya aplicación tiene que subordinarse a las condiciones particulares de los pueblos”<sup>50</sup>. Es decir, a variantes como la profunda imbricación entre religión y política no sólo a nivel legal sino ante todo en aspectos sociales y cívicos, familiares y morales.

El texto envolvía una transacción. No instituía la tolerancia y sí preservaba la protección del catolicismo. Empleaba una fórmula negativa y no ponderaba la tolerancia una garantía individual: era una libertad implícita al amparo de una taxativa legal. Si lo no prohibido por la ley está permitido a la persona, la diversidad carecía de obstáculos aunque también de salvaguardas. Por tanto era una libertad un tanto frágil. No obstante las declaraciones reformistas, las creencias no eran ponderadas iguales. Para Daniel Cosío Villegas la constitución tenía un “fondo medroso”<sup>51</sup>. La índole conciliatoria de la redacción vincula el texto no tanto con la tajante declaración de la ley de 1860 como con las tentativas precedentes, sobre todo de la década de 1840. No obstante sus diferencias tanto el código de 1842 como los proyectos moderados favorecían la implementación de una tolerancia sin escándalo, reducida a los ámbitos domésticos, las colonias de inmigrantes o las religiones bíblicas.

Zarco pedía que la discusión se ajustase a los términos del artículo. El énfasis constituye un esfuerzo por centrar la discusión no en el principio abstracto, el cual según el periodista era aceptado prácticamente por todos, sino en la redacción concreta. Cabe añadir que durante años anteriores el duranguense había manifestado cabal simpatía por la libertad religiosa. Pero también había exteriorizado reservas. Un artículo sobre colonización proponía que en lugares próximos a las fronteras sólo debían permitirse los asentamientos católicos con el fin de evitar convergencias entre protestantes y estadounidenses.

El artículo fue derrotado pero el análisis de la votación arroja elementos llamativos. Algunos legisladores que sufragaron en contra terminarían en el futuro no sólo apoyándola sino también enalteciéndola: Guillermo Prieto, Ezequiel Montes e Ignacio L. Vallarta. Asimismo Manuel Ruíz, futuro ministro de Juárez en Veracruz y partícipe en la elaboración de las leyes reformistas<sup>52</sup>, también votó en contra. Juan Antonio de la Fuente, otro discrepante de la tolerancia, firma-

---

<sup>44</sup> Zarco, 1957: 346.

<sup>45</sup> *Ibidem*: 985 nota.

<sup>46</sup> *Ibidem*: 53.

<sup>47</sup> *Ibidem*: 31.

<sup>48</sup> *Ibidem*: 324.

<sup>49</sup> *Ibidem*: 325.

<sup>50</sup> *Ibidem*: 328.

<sup>51</sup> Cosío, 1998: 39.

<sup>52</sup> Entre las disposiciones más relevantes están la Ley del Matrimonio y del Registro Civil, la de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos y justamente la de Libertad de Cultos.

ría como ministro la ley de libertad de cultos de 1860. Cabe añadir que el hecho tendría otra curiosa correspondencia. El constituyente Pedro Escudero y Echánove, quien no había apoyado el artículo y había propuesto la omisión, signaría en 1865 el decreto de tolerancia favorecido por Maximiliano de Habsburgo. En ocasiones la historia presenta senderos que se bifurcan, se apartan y se oponen, pero que aunque distantes resultan paralelos y terminan desembocando en idéntico destino. De cualquier manera, en 1856 se buscaría otra alternativa: eludir una redacción insatisfactoria en beneficio de una ambigua elusión.

#### 4. El poder de la omisión

El texto fue vehementemente defendido y notoriamente cuestionado. La negativa no implicaba censura del principio, y sí envolvía un ánimo para encontrar coincidencias. Dentro de las alternativas sobresale la propuesta por Lafragua, quien como ministro de la Gobernación promulgó en mayo de 1856 un Estatuto Orgánico Provisional, marco jurídico de índole general que regiría al país en tanto el congreso elaboraba la nueva constitución. El documento obviaba por completo el punto religioso. No declaraba la tolerancia pero tampoco instituía la oficialidad y protección del catolicismo. Un silencio salomónico parecía ser una salida moderada. No había confesiones prohibidas ni cultos salvaguardados. Cabe recordar que Lafragua no sólo había votado a favor de la tolerancia doméstica en 1842 sino que además ya disuelto el constituyente la vindicó en *El Estandarte Nacional* durante 1843. Por tanto la propuesta era una posibilidad equidistante tanto de los reclamos de tolerancia de la prensa liberal como de las pretensiones para reconocer la exclusividad católica. Frente al silencio jurídico impulsaba una omisión política.

La alternativa no era una ocurrencia. Como se ha indicado, Cortés Esparza la propuso desde la comisión. Por su parte después de un largo exordio y un encendido argumentario de índole religiosa e inspiración romántica<sup>53</sup>, Prieto también apoyó la omisión o en su defecto sugirió declarar la tolerancia con el reconocimiento del catolicismo como religión del pueblo<sup>54</sup>. Así patentizaba un hecho indubitable pero eludía el reconocimiento de una confesión estatal. Los estudios académicos citan con abundancia el debate en lo particular. Pero desde la discusión en lo general son constatables argumentarios significativos. Así la alternativa de la omisión fue enunciada desde el principio por Marcelino Castañeda aunque con una peculiaridad. El legislador aseveraba: “que puede establecerse (la tolerancia) de una manera pasiva, respetando la libertad de las creencias y la del ejercicio de los cultos, con tal que sea privado; que esto solo basta para consagrar el principio que constituye uno de los derechos del hombre en sociedad en materias religiosas y para que los extranjeros vivan y ejerzan su industria entre nosotros; en fin, que la tolerancia es un mal”<sup>55</sup>.

En sintonía con el Estatuto, el diputado agregaba otros elementos. Asumía que la omisión implicaba una tolerancia pasiva pero la delimitaba a los perímetros privados en concordancia con el constituyente de 1842. Asimismo volvía constatables las tensiones liberales: ponderaba la “libertad religiosa” un derecho incontrovertible pero a renglón seguido la juzgaba negativa. La postura de Castañeda es parte de una historia por esclarecer, formulada por adversarios de la diversidad religiosa durante lustros precedentes: la tolerancia pasiva<sup>56</sup>. Elogiado por Zarco en 1856, Castañeda simbolizaba al igual que Juan Bautista Morales<sup>57</sup> un liberalismo distante de la tolerancia, relación nada simbiótica y usualmente conflictiva.

El proponente más enfático de la omisión fue, naturalmente, Lafragua. En correspondencia con el Estatuto, instaba a dejar omisa la cuestión religiosa “porque no se trata de un derecho político”<sup>58</sup>. La alternativa implica que la tolerancia no es conceptuada una garantía sino una posibilidad fáctica. Cabe añadir que la estrategia no era exclusiva del punto religioso sino que abar-

<sup>53</sup> Zarco, 1957: 347.

<sup>54</sup> *Ibidem*: 352.

<sup>55</sup> *Ibidem*: 227.

<sup>56</sup> Santillán, 1999.

<sup>57</sup> Bautista, 1834.

<sup>58</sup> Zarco, 1957: 389.

caba cuestiones problemáticas como la distribución de rentas entre estados y federación<sup>59</sup>. La omisión era la alternativa primera pero no la única. Lafragua argüía otra posibilidad: “La religión de la República Mexicana es la católica, apostólica, romana. La nación la protege por medio de leyes sabias y justas”<sup>60</sup>. Aunque la redacción era parecida al artículo 3 de 1824, tenía especificidades. Por un lado enunciaba que el catolicismo era la religión de la república, no la del pueblo o la nación. La sutil diferencia se remontaba a 1842. El proyecto de la minoría encabezada por Otero también precisaba que el catolicismo era el culto de la república, coincidencia demostrativa si no de un proyecto único, sí de convergencias generales. La propuesta no instituía la tolerancia pero tampoco proclamaba la exclusividad católica. De hecho era otra forma de la omisión porque no decretaba un culto oficial: reconocía un hecho pero no establecía restricciones. No obstante las pugnas dialécticas el texto tenía alguna coincidencia de fondo con la propuesta de la comisión: ambas posibilidades rehuían una declaración expresa de tolerancia y aceptaban tácitamente la protección del catolicismo. La disconformidad residía en la elusión de posibles algaradas y pre- visibles resistencias.

En la actualidad el año de 1848 parece muy distante no tanto en términos temporales como ideológicos de 1856. Pero evidentemente apenas habían transcurrido 8 años desde el mayor escándalo en torno a la tolerancia hasta el debate del constituyente. Por tanto las redacciones de puros y moderados eran más opciones relativamente convergentes que oposiciones terminantemente antitéticas. Sin embargo la opción de Lafragua fue débilmente aplaudida<sup>61</sup>. Al respecto queda una interrogante: si los moderados eran mayoría en el congreso como insiste Rabasa<sup>62</sup>, no resulta patente la razón por la cual la alternativa del poblano fuese rechazada por el pleno.

## 5. Tolerancia ¿para quién?

Varios estudios han descrito la algidez de las disputas y el encono entre los participantes, el origen teórico de los argumentarios y las adscripciones políticas de los legisladores<sup>63</sup>. No obstante existe una variable poco atendida pero constatable: la aceptabilidad de las religiones no cristianas. La disputa no se circunscribía a la manera de instituir la tolerancia: incluía una discordia en torno a la conveniencia de permitir el ejercicio de confesiones tanto protestantes como de distinta índole. No se trataba simplemente de consentir o resistir la diversidad religiosa sino de precisar los cultos admisibles para precaver no sólo el rechazo popular sino también la pluralidad moral.

Las simpatías de algunos liberales durante lustros precedentes hacia las confesiones protestantes<sup>64</sup> no eran extensivas a otras religiones<sup>65</sup>. Eligio Muñoz clamaba ante las liturgias de “judíos y mahometanos”, así como frente a la multitud de “cultos idolátricos”<sup>66</sup>. Juan de Dios Arias, para evitar “escrúpulos”, formuló que “sería conveniente que el artículo dijera que se permiten todos los cultos, excepto aquellos cuyas prácticas sean contrarias a la moral o las garantías que concede la Constitución”<sup>67</sup>. La propuesta evidenciaba la arista moral de la temática. La diversidad religiosa implicaría una variedad moral: cada culto podría practicar sus propios valores, no siempre coincidentes con los católicos. Al respecto sobresale el caso de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Aunque partícipes de las revelaciones evangélicas, los mormones eran percibidos ajenos a los valores cristianos en buena medida a raíz de la poligamia. Por ejemplo Rosa criticaba que se admitiera a “los mormones, con toda su inmoralidad”<sup>68</sup>.

<sup>59</sup> Rabasa, 2002: 67.

<sup>60</sup> Zarco, 1957: 389.

<sup>61</sup> *Ibidem*: 389.

<sup>62</sup> En cambio para Portilla el congreso estaba dominado por los exaltados. Portilla, 1987: 44.

<sup>63</sup> Bautista, 2009; McGowan, 1978.

<sup>64</sup> Bastián, 2009.

<sup>65</sup> Trejo, 1988.

<sup>66</sup> Zarco: 421.

<sup>67</sup> *Ibidem*: 390. Durante el periodo estudiado las fuentes entienden por moral el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo.

<sup>68</sup> *Ibidem*: 242.

Lafragua se estremecía ante la posibilidad de ver “una sinagoga en la plaza, una mezquita en la calle, una pagoda en otra, y un teocali en el barrio de Santiago”<sup>69</sup>. La expresión ha sido usualmente juzgada una exageración retórica. Más allá del evidente uso dialéctico, correspondía a una inquietud real. El argumento recuerda la Circular de Rosa, quien en 1847 había propuesto la tolerancia para los cultos cristianos. En este aspecto hay una metamorfosis en las opiniones de Lafragua. En 1842 había aprobado la tolerancia doméstica. En 1847 había propuesto la tolerancia sin limitaciones confesionales aunque circunscrita a asentamientos de colonos. Ahora en 1856 reconvenía no tanto la tolerancia sino su expresión legal en el código político y particularizaba su censura a los cultos no cristianos.

Por su parte Fuente desautorizaba el ejercicio de liturgias distantes del cristianismo e inquiría: “¿Cuáles religiones van a ser permitidas? Ninguna queda exceptuada. Ninguna, y así podrán ejercerse en el país todas, aun las más odiosas y extravagantes”<sup>70</sup>. Otra posibilidad era reducir la tolerancia a las religiones cristianas, acorde con propuestas expresadas al menos desde la década de 1830. Por su parte Rosa aducía que “en los Estados Unidos no se toleran todos los cultos, sino aquellos que se fundan en la revelación y admiten las sagradas escrituras”<sup>71</sup>. Aunque desmentido por Mata, también aducía que la comisión “admite todos los cultos sin ninguna restricción”<sup>72</sup>. Incluso quienes habían favorecido la tolerancia tenían reservas en torno a los alcances de la pluralidad. Por tanto la controversia tiene variados matices y diversos niveles tanto de aceptación como de rechazo.

Rosa fue explícito no sólo en sus reservas sino también en sus planteos. Durante la discusión en lo general se atrevió con poca moderación a decir con rotundidad “que la tolerancia debe establecerse de una manera gradual”<sup>73</sup>. El adjetivo no resultaba novedoso pero era, si no una herejía, sí un escándalo ante el poderío retórico de los puros. La expresión refrendaba la política del “no es tiempo”, descalificada por Zarco aunque implícita en las formulaciones de Mata. No obstante cabe recordar que Rosa había defendido la tolerancia desde la década de 1820. Asimismo como integrante del gabinete, esclarecía al mismo tiempo que “el Gobierno, sin embargo, no quiere la intolerancia de las Constituciones anteriores”<sup>74</sup>. Entre la reprobación de los no cristianos y la apuesta por mudanzas graduales, aparecía otra vertiente de la controversia: la vinculación entre tolerancia y forma de gobierno.

## 6. Federalismo y tolerancia

Estudiadas las modalidades para instituir la tolerancia y precisados sus alcances sólo para algunas religiones, resulta conveniente analizar otra arista problemática: las autoridades competentes para establecerla. Es decir: se trata de dilucidar no sólo el cómo y el para quién sino también qué instancias deberían instituir la. Así como los legisladores estaban divididos en torno a las formas jurídicas y los cultos aceptables, tampoco coincidían plenamente en cuál era la autoridad competente para decretarla. Aunque el tema del federalismo dentro del constituyente ha sido estudiado sobre todo desde la óptica jurídica, la tolerancia ofrece ciertos ángulos que subrayan la continuidad de procesos anteriores.

Rosa desconfiaba de la soberanía de las entidades. Arguía que podrían llamarse soberanas pero en los hechos sólo podían ser independientes “en su orden interior”<sup>75</sup>. Además impugnaba el artículo 48 del proyecto, que establecía que las facultades no concedidas a los funcionarios federales “se reservan a los Estados o al pueblo”<sup>76</sup>. Incluso deseaba el establecimiento del poder

<sup>69</sup> *Ibidem*: 388.

<sup>70</sup> *Ibidem*: 440.

<sup>71</sup> *Ibidem*: 242.

<sup>72</sup> *Ibidem*: 242.

<sup>73</sup> *Ibidem*: 242.

<sup>74</sup> *Ibidem*: 242.

<sup>75</sup> *Ibidem*: 242.

<sup>76</sup> *Ibidem*: 242.

municipal, contrapeso político del gobernador<sup>77</sup>. La concepción federalista coincidía con proyectos de los entornos moderados. Lafragua en su Memoria había propuesto que colonización y tolerancia fueran facultades federales. Posteriormente su Estatuto había previsto retirar las facultades extraordinarias concedidas a los gobernadores por el Plan de Ayutla y conferir al presidente todas las facultades no concedidas a los poderes locales. En el mismo año Otero había logrado que el Acta de Reformas estableciese que la colonización era competencia exclusiva de la federación. En consecuencia los moderados fueron, si no precursores, sí promotores de la generación de un federalismo funcional.

Marcello Carmagnani ha mostrado el proceso de conformación, a partir de la década de 1830, de un federalismo más práctico y distante del confederalismo. La dinámica coincide, de acuerdo con Will Fowler, con la configuración del grupo moderado<sup>78</sup>. No obstante para 1856 los moderados no eran los únicos decididos en construir una federación operativa. Mata aseveraba que con el código de 1824 “no sólo era imposible una buena federación, sino la verdadera república”<sup>79</sup>. A reserva de mayores estudios resulta pertinente observar las confluencias entre los entornos políticos, no necesariamente tan distantes ni tan confrontados como ha aseverado la historiografía heredera del triunfo reformador.

Dentro de tal horizonte algunos diputados propusieron que las entidades pudieran decretar la tolerancia de acuerdo con sus particularidades. Otra vez la alternativa parecía salomónica en el sentido que esquivaba a nivel nacional tanto una declaración rotunda como un rechazo sistémico. La alternativa era más que una maniobra circunstancial: perfilaba la ardua configuración del federalismo mexicano. Además segmentaba el problema, aunque disminuía los poderes nacionales. Un ánimo federalista con resonancias de lustros anteriores, tal vez con propósitos más pragmáticos que doctrinales, seguía presente. Además la tentativa de regionalizar la tolerancia no era un invento del constituyente. Se remontaba aunque con variantes a las formulaciones de la década de 1840. No obstante en dichos casos las autoridades facultadas para permitir confesiones no católicas en lugares específicos eran las instancias nacionales. Pero había una convergencia evidente: instituir la tolerancia a nivel local de manera paulatina.

La exploración de alternativas era constatable en un constituyente integrado en buena medida por abogados. Isidoro Olvera planteaba una redacción que pretendía ser un compromiso minucioso, aunque más bien implicaba un galimatías legal con variadas repercusiones:

La religión del país es la católica, apostólica, romana. El Estado la protege por leyes sabias y justas que no perjudiquen los derechos de la soberanía de la nación; pero prohíbe toda persecución por opiniones y creencias religiosas, y no excluye el ejercicio público de otro culto en las localidades donde las legislaturas de los Estados, o el Congreso General en su caso, tengan por conveniente permitirlo. Dado el permiso, sólo el Congreso General podrá retirarlo por los mismos trámites y reglas que se hacen las enmiendas a la Constitución Federal<sup>80</sup>.

La propuesta mezclaba elementos dispares y acaso no contribuía a una solución conveniente para todos, aunque buscaba ser un ofrecimiento integrador. En contraste con Lafragua, Olvera argüía que el catolicismo era la religión no de la república sino del país. Además preservaba la protección a la confesión católica. De igual manera no excluía el ejercicio de otros cultos. La parte siguiente perfilaba las articulaciones entre tolerancia y federalismo. Dentro de las alternativas barajadas al menos desde 1833, una había tomado fuerza a partir de 1847: circunscribirla a ciertos perímetros geográficos. El propósito era viabilizar al tiempo que restringir la diversidad religiosa a espacios distantes de los centros demográficos y las sedes episcopales. Pero mientras las propuestas de los moderados otorgaban la autoridad para instituir la tolerancia a los poderes federales, Olvera concedía a los congresos locales facultades idénticas a las de los poderes de la Unión.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*: 243.

<sup>78</sup> Fowler, 1999.

<sup>79</sup> Zarco, 1957: 244.

<sup>80</sup> *Ibidem*: 391.

La alternativa tiene un sesgo propio de un federalismo ya superado, en buena medida, merced al Acta de Reformas. Pero también tenía inconvenientes jurídicos. Por un lado equiparaba en facultades a estados y federación. Por el otro los permisos otorgados tanto por las entidades como por los poderes nacionales por medios ordinarios referentes a la tramitación de una ley, sólo podrían ser retirados mediante el procedimiento de reforma constitucional, mucho más arduo que el de una legislación ordinaria. Aunque pretendía evadir resistencias, el texto era una mixtura de compromisos políticos sin delimitaciones claras y buenas intenciones con carencias evidentes. De cualquier manera el debate era parte del proceso de configuración de un federalismo renovado, dinámica también constatable al final de la controversia.

## 7. Ponciano Arriaga y los poderes federales

Al final del constituyente Arriaga propuso una adición que terminaría siendo el artículo 129: correspondería a “los poderes federales ejercer su intervención en puntos relativos al culto religioso y la disciplina eclesiástica del modo precisado por las leyes”<sup>81</sup>. El propósito era evitar la elusión del punto religioso. Según el abogado la omisión contribuiría a la disputa de facultades entre distintos niveles de gobierno: “Si los Estados quedan autorizados y eso tácitamente, para intervenir en las materias de culto religioso, si no se reservan al poder de la federación, si cada Estado obre en ellas sin trabas ni medida, puede ser que, en vez de apagar aticemos, la guerra civil, que engendremos un elemento más de discordia”<sup>82</sup>. El legislador no obviaba las confrontaciones de lustros precedentes por variados motivos como los fiscales entre el polo federal y el regional. Según Rabasa el texto se refería al patronato “y hasta puede decirse que reconocía el derecho exclusivo de la Iglesia católica para existir en México”<sup>83</sup>. Bajo la temática religiosa se dirimía nuevamente un asunto claramente civil y político: la relevancia de los poderes nacionales tanto dentro de la configuración de un nuevo federalismo como en sus relaciones con la jerarquía.

El potosino argüía que a pesar del dolor que significaba “renunciar a las ilusiones que han sido el ideal de mi vida” estaba abierto a una transacción<sup>84</sup>. No obstante, su trayectoria presenta algunos matices. Presidente del congreso y de la comisión de constitución, así como uno de los legisladores más participativos, Arriaga ha sido ponderado el padre del código político. Además, asumió la autoría del artículo 15. Por tales razones resulta no sólo pertinente sino ilustrativo revisar sus posturas precedentes. El propósito no es discutir sus convicciones reformadoras sino entender mejor a través de su itinerario personal el trayecto político de algunos liberales.

Arriaga ha sido estudiado desde diversas ópticas: del postulante de la procuraduría de los pobres al impulsor de la redistribución de las tierras y del jurista brillante con preocupación social al liberal exaltado de estables convicciones. Nacido un año después de iniciada la lucha por la independencia nacional (1811) y muerto durante la intervención francesa (1865), las expresiones religiosas del potosino no han sido estudiadas con detenimiento<sup>85</sup>. Aunque no arrojan novedades extraordinarias, sí ofrecen algunos horizontes peculiares para entender mejor el devenir de los liberalismos mexicanos.

Arriaga fue entre 1833 y 1834 corredactor del periodo oficial del estado de San Luis Potosí *El Yunque de la Libertad* y autor de los editoriales.<sup>86</sup> Desde dichas páginas resultan advertibles sus convicciones reformadoras. No obstante también existe un elemento usualmente omitido: un ánimo profundamente liberal pero no ajeno a circunstancias históricas ni a compromisos políticos. Exaltaba “la idea que nos anima a ser Liberales *hasta el grado posible* (subrayado del autor)”<sup>87</sup>. Al mismo tiempo, vindicaba los Estados Unidos, ejemplo del “resultado de unas

<sup>81</sup> *Ibíd.*: 906.

<sup>82</sup> *Ibíd.*: 910.

<sup>83</sup> *Ibíd.*: 71.

<sup>84</sup> Arriaga, 1992: 909.

<sup>85</sup> Cañedo, 2008.

<sup>86</sup> Arriaga, 1992: XIV.

<sup>87</sup> *Ibíd.*: 29.

*reformas moderadas* (subrayado del autor)<sup>88</sup>. El lenguaje era apasionado pero el acento pretendía alguna templanza.

Durante la gestión de Gómez Farías, el potosino atestiguaba que la religión era “el origen de la moralidad del pueblo y la garantía de las instituciones”<sup>89</sup>. Por tanto la piedad y el catolicismo “influyen poderosa y especialmente en la felicidad de un país: por esta grande importancia el deber más sagrado de un soberano es el de engrandecerlas y perfeccionarlas”<sup>90</sup>. De manera extensiva el abogado detallaba que la religión era “el origen más directo” del bienestar de los ciudadanos<sup>91</sup>. Pero agregaba que no debía ser “hija de una piedad ciega que a la vez no produce más que barbarismos y supersticiones”.<sup>92</sup> La creencia deseable poseía una carga moral y debía contribuir a una mejora práctica: “Una moral en todo acompañada de la virtud, una obediencia constante a los preceptos de la Ley Divina, y una disposición eterna a ejecutar el bien y aborrecer el mal”<sup>93</sup>.

Arriaga también exigía la reforma del código federal. Anotaba que entre los artículos más detestables se encontraba el relativo a la intolerancia<sup>94</sup>. Estimaba el artículo 3 de 1824 como “imprudente en los términos en que se halla concebido”<sup>95</sup>. Reseñaba que algunos escritores, sin nombrarlos, habían propuesto la siguiente redacción: “*Todo hombre tiene derecho de adorar a Dios conforme le dicte su conciencia*” (subrayado original)<sup>96</sup>. Pero entre la doctrina y la realidad el abogado se inclinaba por el análisis de la coyuntura: “Esta reforma nos parece en nuestro concepto demasiado saludable y acertada, pero muy ajena a las circunstancias, estado y gobierno en que nos hallamos”<sup>97</sup>.

Además de bascular la ocasión propicia para un cambio semejante, Arriaga tenía reticencias en cuanto al alcance de la tolerancia: “Si todos ellos (los no católicos) han de tener derecho de adorar a Dios según les dicte su conciencia, y si la ley no dice bajo qué términos ni cuáles han de ser los objetos de estas adoraciones, se abre puerta franca a la idolatría, y a los cultos bajos y miserables de los Chinos y Salvajes”<sup>98</sup>. Por tanto, deseaba que “la moral de los mexicanos sea siempre la evangélica”<sup>99</sup>. Así se inclinaba por una tolerancia circunscrita a cultos cristianos. Como resulta constatable entre 1833-1834 Arriaga tenía reservas semejantes a las de otros legisladores. Ciertamente en 1856 no aludió a dichas reticencias, pero sus posturas anteriores muestran inquietudes compartidas entre los liberales a lo largo de los tiempos.

Entre avatares ajenos a destinos, la tolerancia fue instituida en 1857, 36 años después de consumada la emancipación en 1821. En tal horizonte, el estudio de la interrelación entre tolerancia y masonerías es una labor pendiente. Al respecto cabe aducir que notorios miembros del Rito Nacional Mexicano fueron notables legisladores como Arriaga. De acuerdo con Carlos Francisco Martínez Moreno, los masones tienen “un compromiso tácito de aplicar en la vida política diaria sus principios de carácter ético-filosófico-pedagógicos”<sup>100</sup>. No obstante, las filiaciones libre pensadoras no conducían a la convergencia de opiniones. Algunos masones favorecieron la tolerancia como Mata y Zarco, Arriaga e Ignacio Ramírez. Pero otros fueron oponentes como Rosa<sup>101</sup> y

<sup>88</sup> *Ibíd*em: 79.

<sup>89</sup> *Ibíd*em: 85.

<sup>90</sup> *Ibíd*em: 142.

<sup>91</sup> *Ibíd*em: 142.

<sup>92</sup> *Ibíd*em: 142.

<sup>93</sup> *Ibíd*em: 142. La moral era una inquietud de largo aliento, Rabasa concluía el volumen apelando a la “educación que se difunde y la moralidad que se extiende”. Rabasa, 2002: 260.

<sup>94</sup> Arriaga, 1992: 167.

<sup>95</sup> *Ibíd*em: 152.

<sup>96</sup> *Ibíd*em: 152.

<sup>97</sup> *Ibíd*em: 152-153.

<sup>98</sup> *Ibíd*em: 153.

<sup>99</sup> *Ibíd*em: 154.

<sup>100</sup> Martínez, 2008: 141.

<sup>101</sup> La publicación tenía connotación masónica: La Estrella Polar es la luz en el camino del libre pensador.

Olvera<sup>102</sup>, Prieto y Vallarta, Lafragua y Comonfort<sup>103</sup>, quien tenía particular interés en la censura de la tolerancia religiosa, aunque según Portilla era un convencido de la tolerancia política<sup>104</sup>. Pani se ha preguntado sobre el papel de diversas sociabilidades en las victorias liberales en los comicios constituyentes<sup>105</sup>. Al respecto cabe sugerir la presencia del Rito Nacional Mexicano, relevante en aquel momento ante la desaparición de los yorkinos y la posterior renovación de los escoceses. Para José María Mateos la masonería tuvo parte en la reforma, en ocasiones “sin formal acuerdo de los altos cuerpos”.

Tras un breve intercambio de opiniones la propuesta fue aprobada sin oposición pero también sin entusiasmo. El triunfo relativo tenía sabor de derrota definitiva. Ningún grupo se consideró triunfante y todos se percibieron derrotados. Zarco y Arriaga lamentaron la conclusión del debate porque el código político no instituyó la tolerancia. A su vez los moderados terminarían no sólo decepcionados sino inconformes con la constitución. Al final la omisión había prevalecido. La tolerancia no era una garantía del mexicano pero sí se alzaba como una sombra interpretativa sobre el porvenir. Acaso lo peor que una redacción conclusiva en uno u otro sentido, era un silencio ambivalente que a nadie satisfacía y a todos enervaba. Así la constitución que serviría de bandera durante la guerra civil (1858-1861) y la intervención francesa (1862-1867) no satisfizo a nadie pero simbolizó *post facto* un punto de ruptura<sup>106</sup>.

La comprensión del avance del federalismo contribuye a una explicación aún pendiente. La adición fue aprobada casi por unanimidad. Es decir: fue asumida tanto por moderados como por puros, convergencia un tanto sorprendente tratándose de un tema tan divisivo como la tolerancia así como las relaciones entre poderes civiles y autoridades eclesiásticas. Zarco atribuye la victoria a la resignación de los legisladores. Pero el consenso no fue resultado del hastío constituyente. El precepto significaba una convergencia, por distintos motivos, entre los entornos liberales. Más allá de divergencias para ambos segmentos equivalía a un refrendo tácito de los poderes federales, punto de convergencia ante temáticas divisivas.

## 8. Conclusiones

El análisis de la disputa permite asentar algunas conclusiones en torno a cuatro elementos: ciertas implicaciones derivadas tanto del artículo 15 del proyecto como del 129 de la constitución, persistencias y mudanzas del entorno moderado, breves reflexiones en torno a las trayectorias de los protagonistas, y finalmente algunos comentarios generales sobre hasta qué punto la tolerancia implícita significó una ruptura contundente o una continuidad matizada.

El constituyente era aritmética pero ante todo política. Los legisladores no coincidieron en una redacción unificadora, aunque todos se decían partidarios de tolerancia fuese por convicción íntima o corrección política. Al respecto queda por explicar un hecho sustantivo. Durante lustros anteriores los defensores de la tolerancia fueron no tanto una minoría como una excepcionalidad. Entonces ¿cómo se produjo un cambio aparentemente tan abrupto? La historiografía ha enfatizado el nuevo horizonte donde convergían diversos procesos: la consolidación del liberalismo y la superación del confederalismo, la aparición de una nueva generación de legisladores y el desprestigio de las gestiones santanistas. Pero a partir tanto de los planteos como de las disputas surgidas a partir de 1822 la mudanza no resulta tan intempestiva. Por tanto aunque parezca contraintuitivo, cabe inquirir hasta qué punto la omisión significó un avance revolucionario. La genuina ruptura está marcada por la ley de 1860, testimonio del fracaso por construir un Estado católico y funcional<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> Arriaga había sido Gran Maestro del Rito Nacional Mexicano en 1853, Olvera en 1854 y Zarco lo sería entre 1858 y 1861.

<sup>103</sup> Mateos, 1884: 140, 149, 154.

<sup>104</sup> Martínez, 2016; Portilla, 1987: 78, 396.

<sup>105</sup> Pani, 2004: 73.

<sup>106</sup> Napoleón III intervino militarmente en México a partir de 1862, instauró un Imperio encabezado por Maximiliano de Habsburgo y retiró sus tropas en 1867.

<sup>107</sup> Connaughton, 2010.

El saldo de la controversia no fue satisfactorio para ninguno de los grupos, pero implicaba pequeñas victorias para los dos. De acuerdo con Cosío Villegas el artículo 129 fue dilucidado por los críticos y la jerarquía como “la libertad religiosa por omisión”<sup>108</sup>. En un sentido la victoria era de los puros, proponentes de una extensa tolerancia sin delimitaciones geográficas ni restricciones confesionales. Pero en otro aspecto resultó triunfante la propuesta moderada: la omisión. El código de 1857 suprimía la exclusividad de 1824 pero tampoco promulgaba de forma expresa la tolerancia. No había religiones oficiales, pero tampoco prohibidas. No había salvaguardas para el catolicismo, pero tampoco garantías para otras religiones. En cierto modo los puros triunfaron en cuanto al fondo y los moderados en cuanto a la forma, aunque ninguno estuvo conforme con el resultado.

Al respecto resulta conveniente analizar una porción de las propuestas. Las tres redacciones ponían en valor la religión católica, pero con variaciones. Para Arriaga el catolicismo era la religión del “pueblo”; según Olvera, del “país” y para Lafragua, de la “República”. Ninguna propuesta replicaba el término “nación” de 1824. Pero la coincidencia no oculta implicaciones tanto sociales como políticas. En términos condensados el concepto de pueblo alude al componente humano de la nación; el de país al territorio delimitado por fronteras donde se organiza la sociedad; y la república es ante todo una forma de gobierno. Por tanto, la propuesta de Arriaga se refería a un hecho sociológico; la de Olvera a una realidad geográfica y la de Lafragua a una definición política. Las connotaciones no son contrapuestas, pero tienen sus especificidades. El texto de Arriaga eludía otorgar a la religión católica una oficialidad institucional: era un hecho evidente pero no una característica del régimen político. La alternativa de Olvera no estaba muy distante de la del potosino. En contraste la de Lafragua sí enlazaba religión católica con institucionalidad política. Se trataba acaso de matices; pero de matices con distintas repercusiones. No obstante, las propuestas participaban de un rasgo definitorio: eludían el concepto de nación y sus vinculaciones con una identidad común a partir de elementos compartidos dentro del romanticismo decimonónico: raza y religión, historia y cultura. En términos de Connaughton se trataría de un “alejamiento oficial de la religión como fundamento de la nación”<sup>109</sup>. Más allá de sus discrepancias, las redacciones tendían a desvincular la creencia religiosa de la identidad mexicana, sin llegar evidentemente a separar Estado e iglesia.

De tal forma en relación con el artículo se presenta una situación semejante a la experimentada por la constitución. El código no satisfizo a ningún entorno. Incluso Portilla anota que las ceremonias relativas a su promulgación fueron “tristes y sombrías”<sup>110</sup>. Pero a lo largo de la guerra civil y la de intervención fue elevado a la categoría de estandarte de lucha y una vez alcanzada la victoria fue transformado en símbolo de progreso. Una situación parecida ocurrió con el artículo 15. Aunque derrotado, fue tenido por expresión cabal del ánimo reformista cuya suerte malograda era responsabilidad de liberales timoratos. No obstante, resulta pertinente sugerir que el precepto no era expresión del radicalismo reformador sino de un ánimo de unidad liberal.

La comprensión de una cierta continuidad entre 1842 y 1856 contribuye a entender mejor los entornos moderados. Según Rabasa, dichos segmento “no podía tener un credo, y esto le impedía tener un programa; no sabiendo qué debía sostener, se conformaba con huir de ambos extremos”<sup>111</sup>. No obstante, la temática permite observar muchas ambigüedades pero también algunas persistencias. Moderados como Rosa y Lafragua fueron promotores de la tolerancia al menos desde 1842 y si bien en 1856 se mostraron sumamente cautos tampoco propusieron la intolerancia. Al menos en cuanto a dicha cuestión, el entorno moderado tenía, si no una doctrina inmutable, sí un interés patente en propiciar la diversidad confesional acorde a las condiciones nacionales por ellos percibidas.

No obstante, el triunfo de las leyes reformadoras indujo a una escasa valoración de los moderados. Según Rabasa “el moderado, por ser tolerante, parecía avanzado, cuando su fondo real

<sup>108</sup> Cosío, 1998: 64-65.

<sup>109</sup> Connaughton, 2011: 19.

<sup>110</sup> Portilla, 1987: 188.

<sup>111</sup> Rabasa, 2002: 48.

era reaccionario, como lo demostraba la frecuencia muchísimo mayor con que se pasaba al clericalismo y no al liberalismo puro<sup>112</sup>. La votación parece avalar su postura. Pero un examen del trayecto de algunos protagonistas conduce a una revisión. Rosa expiró en 1856 pero Lafragua no transitó hacia las filas conservadoras y falleció siendo secretario de Relaciones Exteriores con Sebastián Lerdo de Tejada. Moderados más jóvenes se volverían reformistas indiscutibles como Montes y Prieto, Fuente y Vallarta. Por tanto, a pesar de su negativa a la tolerancia varios moderados del constituyente se tornarían en próceres de la reforma. Tal vez fueron bastante prudentes, pero no eran infiltrados. Ante la guerra civil si no todos, sí muchos optaron claramente por la opción liberal en su versión juarista.

El artículo sugiere comprender el constituyente de 1856-1857 sin olvidar elementos significativos del congreso de 1842. Aunque engrandecido el primero y disuelto el segundo, existen entre los dos algunos vasos comunicantes. Cecilia Noriega ha postulado que el constituyente de 1842 simbolizó la última tentativa de democracia durante la primera mitad del siglo XIX<sup>113</sup>. La historiografía liberal ha encumbrado la constitución de 1857 como el punto de partida de la democracia en México. Los contrastes jurídicos entre ambos constituyentes son tan indiscutibles como sus dispares contextos históricos. Sin embargo, patentizan dos proyectos convergentes en cuanto a aspectos religiosos. En 1842 fue aprobada una tolerancia doméstica con el fin de eludir escándalos aunque por medios sutiles: prohibía el ejercicio público de cualquier culto distinto al católico. En 1857 la tolerancia fue instituida por medio de la omisión. En los dos casos resulta constatable un intento de compromiso. Además las dos legislaturas tuvieron una visible aunque no necesariamente coherente presencia moderada. De igual forma el paralelismo entre 1842 y 1857 en cuanto a la tolerancia también resulta aplicable a otras cuestiones. La declaración de los derechos del hombre de 1857 ha sido muy celebrada. Pero de acuerdo con Rabasa los diputados la tomaron de los documentos de 1842<sup>114</sup>. En realidad la enumeración de los derechos ya estaba presente, como ha advertido Catherine Andrews, en las Siete Leyes aunque muy probablemente el jurista no mencionaba el hecho por su rechazo visceral hacia aquel código político<sup>115</sup>.

El artículo 15 de Arriaga no está lejos de las visiones de Isaiah Berlin y Benjamin Constant en torno a la libertad de los modernos. La taxativa para emitir leyes que prohibieran otras confesiones se trataría, en términos generales, de una libertad negativa, es decir la no injerencia estatal en la libertad personal. Asimismo las propuestas de Arriaga resultaron un tanto paradójicas. Primero impulsó la no intervención de las autoridades civiles en cuestiones religiosas. Pero ante el fracaso del artículo 15 propuso una medida contrastante: la facultad de las autoridades federales para intervenir en puntos confesionales. La tensión no es un demérito pero sí sugiere la complejidad de los itinerarios de la reforma.

Asimismo los participantes son tan distinguidos como los ausentes en la controversia. Cosío Villegas ha observado que la fama de muchos constituyentes fue posterior al congreso<sup>116</sup>. La participación parlamentaria no era obligatoria pero resulta llamativo que figuras de renombre en los años por venir no hubiesen intervenido en el debate: Vallarta y Santos Degollado, Vicente Riva Palacio y Manuel Romero Rubio, quien sería presidente del Congreso de la Unión durante la constitucionalización de la reforma (1874).

Más allá de adscripciones personales resulta muy atendible una observación de Rabasa. Entre el futuro prestigio de una constitución insatisfactoria y la dinámica dominante en el constituyente liberal, el chiapaneco sentenciaba: “los progresistas hablaban con frecuencia en sus discursos de grandes reformas, cuando casi sólo se esbozaban en el proyecto, como la libertad religiosa”<sup>117</sup>. Aunque el jurista achacaba la responsabilidad de la limitación final a los moderados,

---

<sup>112</sup> *Ibíd*em: 41.

<sup>113</sup> Noriega, 1986.

<sup>114</sup> Rabasa, 2002: 96.

<sup>115</sup> Andrews, 2019.

<sup>116</sup> Cosío, 1998: 65.

<sup>117</sup> Rabasa, 2002: 69.

ciertamente los puros estaban dispuestos, al menos durante el instante constituyente, a transacciones que significaran avances sin constituir rupturas con el fin de mantener la unidad liberal.

La tolerancia de cultos es un espejo donde se reflejan tensiones y ambivalencias, devenires y mudanzas de los liberalismos mexicanos. Asimismo ofrece una visión coral, a veces nítida y en ocasiones contradictoria, de diversas temáticas no exclusivamente religiosas y si tanto morales como políticas. En tal horizonte según Rabasa “la política de conciliación entre las facciones liberales era una tendencia general”<sup>118</sup>. Incluso Arriaga era partícipe de dicha lógica, no ajena a sus escritos de juventud. En suma el proyecto de artículo 15 tiene más semejanzas con tentativas anteriores, debido a su ánimo de conciliación entre los liberales y de no confrontación con los obispos, que con las posteriores leyes de reforma. Por tanto, los sucesos confirman la pertinencia de estudiar la tolerancia en el constituyente no tanto como el primer capítulo del movimiento liberal sino como una última tentativa de compromiso reformador.

## 9. Referencias bibliográficas

- Andrews, Catherine. *De Cádiz a Querétaro: Historiografía y bibliografía del constitucionalismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Andrews, Catherine. “El legado de las Siete Leyes: una reevaluación de las aportaciones del constitucionalismo centralista a la historia constitucional mexicana.” *Historia Mexicana* vol. 68, no.4 (2019), 1539-1591. DOI: <https://doi.org/10.24201/hm.v68i4.3855>.
- Arriaga, Ponciano. *Obras completas. Volumen I. La experiencia potosina I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Bastian, Jean Pierre. (Coord.). *Protestantes, liberales y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Bautista García, Cecilia Adriana. “Entre la disputa y la concertación. Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México, 1856-1910”. Tesis Doctoral, El Colegio de México, 2009.
- Bautista Morales, Juan. *Disertación contra la tolerancia religiosa*. México: Imprenta de Galván, 1834.
- Cañedo Gamboa, Sergio Alejandro. *Ponciano Arriaga: la formación de un liberal, 1811-1847*. San Luis Potosí: Gobierno del estado, 2008.
- Carmagnani, Marcello. *Estado y Mercado. La economía política del liberalismo mexicano, 1850-1911*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Connaughton, Brian. “Mariano Otero: Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana (1842)”. En *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, coordinado por Illades, Carlos – Suárez, Rodolfo. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa – Cuajimalpa, 2012, 28-55.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.
- Connaughton, Brian. “Introducción”. En *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y leyes de reforma* coordinado por Connaughton, Brian. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Cortés Guerrero, José David. “‘Viva la religión y mueran sus enemigos’: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 33 (2006): 209-246.
- Cosío Villegas, Daniel. *La Constitución de 1857 y sus críticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Covo, Jacqueline. *Las ideas de la reforma en México: 1855-1861*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

<sup>118</sup> *Ibidem*: 54.



- Rabasa, Emilio. *La constitución y la dictadura*. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 2002.
- Ramírez, José Fernando. *De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y la política*. Durango: Imprenta del Estado, 1834.
- Rocafuerte, Vicente. *Ensayo sobre tolerancia religiosa*. México: Imprenta de M. Rivera, 1831.
- Santillán, Gustavo. "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)". En *Estado, Iglesia y Sociedad en México, siglo XIX*, Matute, Álvaro – Trejo, Evelia – Connaughton, Brian (Coordinadores). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Santillán, Gustavo. "Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831." *Signos Históricos* 4.7 (2002), 87-104. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/344/34400704.pdf>.
- Santillán, Gustavo. "La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente: 1823-1824", *Religiones y Sociedad*, 6 mayo-agosto (1999), 33-52.
- Santillán, Gustavo. "La audacia y la prudencia. El liberalismo moderado ante la moralidad y la tolerancia religiosa: 1844-1848." *Anuario de Historia de América Latina* 61 (2024a), 296-326. Disponible en: <https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2221>.
- Santillán, Gustavo. "Tolerancia religiosa en México entre 1833 y 1834. Alcance y diversidad del proyecto reformista." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea* 67 (2024b): 163-192. Disponible en: <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/77880>.
- Santillán, Gustavo. "Centralismos, federalismos e intolerancia de cultos en México, 1835-1843. Mitigaciones y reafirmaciones." *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina* (2025a), 53-74. Disponible en: <https://doi.org/10.15174/orhi.vi20.3>.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús – Antonio Aguilar, José – Mijangos, Pablo. *¿Para qué leer a Rabasa hoy?*. México: Fontamara, 2011.
- Sinkin, Richard. *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*. Austin: University of Texas, 1979.
- Staples, Anne. "Secularización: Estado e iglesia en tiempos de Gómez Farías." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*. Vol. 10, no. 10 (1986), 109-123. Disponible en: <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/68958>.
- Trejo, Evelia. "La introducción del protestantismo en México." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, 1988, 11(11),
- Villegas Moreno, Gloria y Miguel Ángel Porrúa (coordinadores). *Entre el paradigma político y la realidad*. México: Cámara de Diputados, 1997.
- Villegas Revueltas, Silvestre. "La Constitución de 1857 y el Golpe de Estado de Comonfort". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, 22, julio-diciembre (2001), 53-81. Disponible en: <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/1520>.
- Villegas Revueltas, Silvestre. *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Zarco, Francisco. *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente. 1856-1857*. México: Secretaría de Gobernación, 1957.