



LAS DISYUNTIVAS DEL ESTADO Y DE  
LA IGLESIA EN LA CONSOLIDACIÓN  
DEL ORDEN LIBERAL,  
MÉXICO, 1856-1910

Cecilia Adriana Bautista García

EL COLEGIO DE MÉXICO  
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS



LAS DISYUNTIVAS DEL ESTADO  
Y LA IGLESIA EN LA CONSOLIDACIÓN  
DEL ORDEN LIBERAL,  
MÉXICO, 1856-1910

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS



LAS DISYUNTIVAS DEL ESTADO  
Y LA IGLESIA EN LA CONSOLIDACIÓN  
DEL ORDEN LIBERAL,  
MÉXICO, 1856-1910

*Cecilia Adriana Bautista García*



EL COLEGIO DE MÉXICO

Primera edición, 2012

D.R. © El Colegio de México, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN 978-607-462-354-3

Impreso en México

## ÍNDICE

Prólogo	11
Introducción	15
I. El Estado y la Iglesia frente a la constitucionalización de la Reforma liberal, 1856-1873	27
1. La Iglesia y el Estado: los fundamentos de una vieja relación	28
2. El Congreso Constituyente de 1856	30
3. La tolerancia de cultos y la constitucionalización de los derechos individuales	43
Orden público, derechos de las minorías y religión	60
4. El desafuero eclesiástico	77
5. La desamortización de bienes eclesiásticos	93
6. La secularización de los vínculos sociales	107
El matrimonio civil	109
La secularización de los cementerios	122
7. El juramento constitucional	127
8. Monarquía y Reforma	131
La propuesta eclesiástica de la monarquía liberal	133
9. La constitucionalización de las Leyes de Reforma	144
Conclusión	146
II. La secularización jurídica y la instrumentación de la Reforma liberal, 1870-1894	151
1. La sistematización del derecho liberal mexicano	152
La instrumentación de los códigos	154
La codificación civil	160
La codificación penal	163
2. El registro civil	170

El clero y el gobierno frente al registro	172
La dimensión local de la disputa por el control del registro civil	177
El impacto de la secularización de vínculos	192
3. El amparo como recurso eclesiástico	202
La práctica clerical de los recursos legales	209
Conclusión	228
III. La consolidación de las garantías individuales y la afirmación de la sociedad civil católica (1875-1895)	231
1. Los principios del asociacionismo católico mexicano	232
2. Hacia un nuevo pacto: capitalismo, organización católica y control social	242
La catolización de la economía: trabajo y caridad	246
3. Asociacionismo moderno y acción católica	261
El asociacionismo pío	261
El asociacionismo de corte laboral	268
El asociacionismo de auxilio social	277
Las asociaciones laicas	278
Las congregaciones religiosas de vida activa	283
4. Las expresiones de la concertación: gobiernos civiles, párrocos y sociedad	301
Conclusión	314
IV. La Iglesia mexicana, entre la Reforma y la Romanización, (1891-1910)	319
1. Los concilios provinciales y las reformas eclesiásticas	320
Episcopado y control eclesiástico	326
El clero regular y las congregaciones religiosas	331
Los juicios contra eclesiásticos	337
La reforma educativa del clero mexicano	340
2. La romanización del clero mexicano: el Colegio Pío Latinoamericano	344
3. La visita apostólica de Nicolás Averardi	35
La disciplina del clero mexicano: la cuestión guadalupana	353
4. ¿Hacia un nuevo concordato?	371

5. Las relaciones clero-gobierno en la legislación eclesiástica	378
Conclusión	385
V. Conclusiones	387
Comentario de fuentes	401
Archivos y bibliografía	405





## PRÓLOGO

*Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México, 1856-1910*, que tengo el gran honor de presentar a los lectores, es una reelaboración de la tesis doctoral discutida en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México en 2009. A diferencia de la tesis, el libro reelaboró muchos aspectos que no habían sido suficientemente profundizados y revisó críticamente la nueva bibliografía aparecida entre el 2009 y el 2011.

Gracias a la excelente organización y del inteligente y penetrante análisis de este libro de Cecilia Adriana Bautista García logramos entender un aspecto importante y escasamente estudiado de la historia de México. En efecto, son escasos los estudios relativos a la relación entre el Estado y la Iglesia mientras existen muchos que nos ilustran la historia de la Iglesia de este periodo, aunque en todos ellos predomina la idea de un fuerte y constante enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia.

Considero por lo tanto que convenga dar la debida importancia a la idea central de este libro, que me parece muy bien expresado el título. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y en el primer decenio del siguiente se conformó una nueva relación entre el Estado y la Iglesia que contribuyó a reforzar la nueva forma estatal sin entrar en conflicto con la Iglesia, permitiendo a esta última encontrar en el nuevo contexto institucional una nueva e importante función.

A diferencia de los estudios existentes, Cecilia Bautista García nos ilustra que tanto el Estado como la Iglesia buscaron una nueva forma de colaboración, sin renunciar el primero –el Estado– a su orientación laica, y permitiendo a la Iglesia expandir su defensa de los intereses de la religión católica. Esta concertación fue posible porque el liberalismo en México, como en otros países católicos, no consideró la religión como su enemiga, convicción en la cual coincidían tanto los gobernantes como los gobernados. El liberalismo, una vez alcanzado su objetivo de

abolir los fueros y privilegios eclesiásticos, buscó el entendimiento con la Iglesia, bajo el supuesto que la gran mayoría de los mexicanos del siglo XIX consideraban la religión católica un aspecto significativo de su identidad.

La gran contribución que ofrece este libro tiene también que ver cómo los actores sociales buscaron el sendero para establecer una concertación entre ambas instancias, ambas consideradas fundamentales para el orden político, económico, social y cultural del país.

La lectura de este libro nos muestra con gran detalle la red que hizo posible este entendimiento. Se trata de la red de intereses capaces de conjugar la voluntad de los actores eclesiásticos con la de los actores que tenían responsabilidades de gobierno a diferentes niveles. Esto significa que la nueva relación entre el Estado y la Iglesia no dependió exclusivamente de los acuerdos entre la presidencia de la república y la cúpula eclesiástica mediadas por Roma.

Con inteligencia y con base en un óptimo conocimiento crítico de la bibliografía y de las fuentes gubernamentales y eclesiásticas, la autora nos narra cómo la construcción de la nueva relación encuentra su primer nivel en el papel que desempeñan los párrocos y los jefes políticos, a nivel local; los gobiernos estatales y los obispos y los cabildos eclesiásticos, a nivel regional; y el gobierno federal y la curia metropolitana, a nivel nacional. Esta pluralidad de actores nacionales encontraron en el horizonte del gobierno universal de la Iglesia, Roma, el apoyo necesario para dar vida a una relación no antagonista.

La nueva relación no se dio de una vez por todas sino que se fue construyendo con base en el mutuo respeto de la distinción entre la esfera estatal y la esfera religiosa, establecida en la Constitución de 1857, y con la progresiva aceptación por parte de la Iglesia de que los gobiernos liberales no eran contrarios a las prácticas católicas de la población mexicana. De allí que se pueda decir que el resultado final, que vemos en los últimos decenios del porfiriato, fue que los laicos y religiosos no liberales, terminaron por aceptar la ideología liberal así como los liberales, laicos o religiosos, dejaron de ser contrarios a las prácticas de la religión católica.

La concertación entre el Estado y la Iglesia tuvo importantes recaídas que van más allá de la creación de este nuevo consenso fundamental para ambos. En efecto, como ilustra Cecilia Bautista en el capítulo 3, la colaboración facilitó la renovación de las formas antiguas de la cooperación social de la Iglesia —las cofradías y las hermandades—, dando nacimiento a

nuevas formas de asociacionismo como la Acción Católica y las sociedades de socorros mutuos, que tendrán un papel importante en la Revolución a través del partido católico, y en los decenios finales del siglo XIX como sostén de las demandas al gobierno de servicios públicos por parte de la ciudadanía. Ello fue posible porque el asociacionismo católico reelaboró muchas formas organizativas impulsadas por el Estado laico.

Todos estos aspectos son analizados con gran claridad expositiva por parte de la autora. Personalmente considero que esta aportación historiográfica de Cecilia Bautista contribuye a hacernos comprender la gran importancia que tuvo el liberalismo en la conformación de la forma estatal y eclesiástica de la contemporaneidad mexicana.

MARCELLO CARMAGNANI





## INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XIX, monseñor Víctor Eyzaguirre reporta como resultado de su visita a Latinoamérica para evaluar el impacto liberal sobre la Iglesia católica que, luego de “medio siglo de sangrientas revoluciones [...] presenta en todos los Estados católicos de América una situación particular; siempre combatiendo pero jamás vencida”.<sup>1</sup> El caso particular era el de México, pues las reformas liberales en materia eclesiástica habían llevado “al país más rico y más opulento de la América a la indigencia y a la miseria”.<sup>2</sup>

Las opiniones sobre el golpe fatal que representó para la Iglesia el ascenso del liberalismo no han dejado de estar presentes en una parte importante de la historiografía especializada. Las investigaciones dedicadas a explorar el tránsito del llamado antiguo régimen hacia la modernidad decimonónica han ligado el problema de la relación entre la Iglesia y el poder político, en mayor o menor medida, al de la secularización. Uno de los aspectos en que se basa esa apreciación es que los regímenes considerados modernos, identificados con una serie de paradigmas políticos de corte secular y democrático, parecieron alejarse del modelo de gobierno que reconocía la legitimidad de la unión Estado-Iglesia. Al menos dos posturas parecen identificarse en los estudios sobre la secularización y laicidad del Estado mexicano en el siglo XIX: por un lado, está la corriente que señala la existencia de una ruptura Estado-Iglesia a partir de la acción política del Estado que buscó su desvinculación de los asuntos

<sup>1</sup> Eyzaguirre, José Ignacio Víctor, *Los intereses católicos de América*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859, t. I, pp. V-VI.

<sup>2</sup> Eyzaguirre, 1859, t. II, p. 361. Ignacio Víctor Eyzaguirre nació en Chile donde ejerció gran parte de su ministerio sacerdotal y donde llegó a ser obispo. Llegó a Roma en 1857 donde se vinculó con el papado y sirvió de enlace diplomático realizando varias visitas a los países de América Latina en las siguientes décadas. Participó activamente en la fundación del Colegio Pío Latinoamericano. En 1859 fue nombrado protonotario apostólico y en 1860 ablegado de la Santa Sede en América Latina.

eclesiásticos, en tanto que la religión ya no representó una forma de legitimidad para el poder político, sino que, por el contrario, en su forma institucionalizada se convirtió en un obstáculo para la expansión de un modelo político con aspiraciones liberales y modernas.<sup>3</sup> Otra corriente afirma que la formación del Estado independiente mexicano se fundamentó sobre una base católica que legitimó su funcionamiento dándole coherencia y sustento, como uno de los pocos elementos de identidad en la sociedad pluriétnica de ese momento. Se afirma, además, que aun después de proclamada la separación Estado-Iglesia siguieron existiendo referencias religiosas que, dada su carga simbólica, fueron retomadas para legitimar la constitución del nuevo gobierno civil.<sup>4</sup>

Cabe señalar que durante varias décadas, la orientación de los estudios sobre la relación Estado-Iglesia tuvo el tamiz de la posición ideológica de sus autores, pues muchos de ellos fueron escritos como parte de la difusión de una determinada postura ideológica respecto de ese problema.<sup>5</sup> Obras recientes han abordado importantes aspectos de la relación Estado-Iglesia en periodos marcados por los gobiernos civiles (Reforma Liberal, Segundo Imperio, República Restaurada, Porfiriato).<sup>6</sup> En este sentido, se pueden considerar cuatro temas centrales: la Reforma Liberal de 1857 y su impacto; la participación de la Iglesia en el Segundo Imperio; la situación de la Iglesia durante la República Restaurada; la llamada política de conciliación Estado-Iglesia en el porfiriato; y el

<sup>3</sup> Hale, 1972; Ramos, Luis, “La iglesia y la consolidación del Estado mexicano en el siglo XIX”, en *Anámnesis (Revista de Teología)*, México, Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago, vol. 2, núm. 3, enero-junio de 1992, pp. 79-99; Lira, Andrés, “Laicidad y democracia”, Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 17-32.

<sup>4</sup> Ibarra, 1999; Annino, 1999; Ceballos, 2000. Connaughton, 2001.

<sup>5</sup> Entre las obras que apologizan la reforma liberal en México y caracterizan la Iglesia católica mexicana como una institución reaccionaria, véase, por ejemplo, Toro, Alfonso, *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927. Por otra parte, existen obras en las que se describe a la Iglesia como una institución mártir acosada por la actitud impía de los gobiernos liberales. Una de las obras clásicas es la del padre Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. V, México, Editorial Revista Católica, 1928 y Régis Planchet, *La cuestión religiosa en México*, México, Ed. Moderna, 1957.

<sup>6</sup> Véase Gómez Ciriza, 1977, Galeana, Patricia (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia, encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999; Ramos Gómez-Pérez, 1995.

nacimiento del catolicismo social con la reinserción de los católicos a la vida política. La mayoría de los temas han sido revisados, por separado, desde la perspectiva de la historia de la Iglesia.<sup>7</sup>

Algunas investigaciones muestran aspectos de la respuesta inicial del clero a la reforma liberal, en donde se intenta explicar, a partir de una rivalidad ideológica insalvable, donde el clero está en oposición continua al liberalismo.<sup>8</sup> La pauta marcada por otros historiadores parte de la premisa central de que el proyecto liberal entró en conflicto con la Iglesia católica en su pretensión de instaurar un nuevo orden y romper con los lazos corporativos del antiguo régimen que la sociedad mexicana tenía en ese momento.<sup>9</sup>

Otras publicaciones han puesto en evidencia que los liberales buscaban lograr la secularización de la sociedad y la política, no la desaparición de la Iglesia católica, que desde mediados del siglo XVIII experimentaba un periodo de crisis. Sin embargo, el proyecto liberal se presenta como un pensamiento acabado, por lo menos en lo que toca a la cuestión eclesiástica, con objetivos muy precisos, cosa que está lejos de suceder. De igual manera, tanto los estudios del Estado como de la Iglesia, se presentan como dos realidades antagónicas que conviven pero que no se mezclan. Otros han apuntado los matices de esta afirmación, pues la Reforma implicó un largo y complicado tramo con distintos ritmos, matices y propuestas que no se explican sólo por una posición ideológica anticlerical por parte de los liberales, o por una ideología atrasada por parte del clero.

Un ejemplo es la obra de Sinkin, que complejiza el análisis de la Reforma liberal al añadir elementos que vinculan la cuestión política con el desarrollo económico, social y educativo. Su investigación muestra la flexibilidad alcanzada por la práctica de la política liberal en materia

<sup>7</sup> En esto se incluyen las historias generales: Alvear Acevedo, Carlos, *La Iglesia en la historia de México*, México, Jus, 1975 y Chávez Sánchez, Eduardo, *La Iglesia de México, entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Porrúa, 1998.

<sup>8</sup> El estudio de Morales plantea el problema desde una perspectiva más bien discursiva. Morales, Francisco, "Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos", en Manuel Ramos (comp.), *Memoria del Primer Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1998.

<sup>9</sup> Bazant, Jan, "La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856", en *Historia Mexicana*, 135, vol. XXXIV (3), México, El Colegio de México, enero-marzo de 1985, pp. 93-109. Hamnett, Brian, *Juárez*, Nueva York, Longman, 1997.

eclesiástica, como parte de las complejidades que caracterizaron al liberalismo mexicano. El caso de la reforma liberal en México se plantea como un ejemplo de la manera en que se da la formación del Estado moderno, en un medio donde se privilegia la violencia como medida de solución a los problemas políticos y sociales, frente a la escasa formación de instituciones.<sup>10</sup> En ese sentido es la propia formación institucional del Estado, la que incide directamente en la situación de la Iglesia católica.

De igual manera, otras propuestas historiográficas que siguen esta línea han matizado la idea tan generalizada de la preeminencia de Juárez y del problema eclesiástico en el proceso de reforma liberal, proponiendo el rescate de otras figuras, principalmente aquellas ligadas a la opinión pública a través de su actividad periodística. Este es el caso de Jacqueline Covò, quien contrasta los principios ideológicos generales del liberalismo, con la propuesta concreta que los distintos sectores liberales mexicanos pretendieron llevar a la práctica, resaltando el aspecto pragmático de los pensadores.<sup>11</sup> Covò coincide con Sinkin en que el conflicto Estado-Iglesia fue apreciado de distintas maneras por los diversos grupos de liberales y conservadores, además de que no siempre fue radical y resulta sólo una parte del gran problema de la Reforma.

Estas preocupaciones han tenido continuidad en aquellos trabajos que abordan algunas de las preocupaciones sobre la recepción clerical de la Reforma, haciendo énfasis en la diversidad de grupos católicos y en la manera en que un buen número de eclesiásticos se adhiere a los postulados liberales. En este sentido, resulta esclarecedora la propuesta que ubica al clero en la dinámica de las transformaciones modernas y seculares, lejos de los tradicionales esquemas.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Sinkin, Richard, *The Mexican Reform 1855-1876*, Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, 1979.

<sup>11</sup> Covò, Jacqueline, *Las ideas de la reforma en México 1855-1861*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

<sup>12</sup> Connaughton, Brian F., "Soberanía y religiosidad: la disputa por la grey en el movimiento de la Reforma", en Alicia Tecuanhuey (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX-XX*, Instituto de Ciencias y Artes, BUAP, México, 2002, pp. 101-121. "The Enemy Within: Catholics and Liberalism in Independent Mexico, 1821-1860", en Jaime Rodríguez, *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanham Md., Rowman dan Littlefield Publishers, 2006, pp. 183-202. "Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballesteros", en Jaime Olveda (coord.), *Los*

Las investigaciones dedicadas a los periodos posteriores se enfocan a discernir la participación de la jerarquía católica en la empresa del Segundo Imperio y en la manera en que su política eclesiástica representó una gran desilusión para los eclesiásticos imperialistas y para los conservadores.<sup>13</sup> Posteriormente, abundan los estudios que muestran las principales ideas que orientan la reorganización eclesiástica y los proyectos de la jerarquía encaminados a sortear el impacto de la Reforma,<sup>14</sup> y el papel que en ello tiene la acción social de los católicos,<sup>15</sup> que logra convertirse

---

*obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, UAM-X, AUBJO, 2007, pp. 27-55.

<sup>13</sup> Galeana, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991; Pani, Erika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2001.

<sup>14</sup> Manuel Olimón explica los planteamientos para reformar a la Iglesia mexicana, a través de dos documentos elaborados por la jerarquía clerical. El primero, fechado en 1866, pertenece a la época del Segundo Imperio cuando los obispos mexicanos, presididos por el arzobispo de México, deliberan sobre las modificaciones a un proyecto para la celebración de un concordato. El otro documento del que se hace mención es la Instrucción Pastoral que suscriben los arzobispos de México, Guadalajara y Michoacán en 1875, en la cual se exhorta principalmente a la mayor participación de los laicos en las obras de educación y de beneficencia. No obstante, no se explican los elementos que constituyeron a dicho proyecto, ni sus implicaciones en los años posteriores, pero afirma que éste tuvo un resultado palpable a finales del siglo XIX. Manuel Olimón Nolasco, “El proyecto de reforma de la Iglesia en México, 1867-1875”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en el siglo XIX*, México, Porrúa, 1995. Sobre el planteamiento de la reforma de las órdenes religiosas véase, además, Morales, Francisco, “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos”, en Manuel Ramos (comp.), *Memoria del Primer Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1998.

<sup>15</sup> La obra de Jorge Adame Goddard se centra en el análisis de las principales ideas que orientan la acción social de los católicos en ese periodo, principalmente a raíz de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891. A través de una serie de fuentes en las que predominan los impresos emitidos por la jerarquía, tanto del laicado como de la jerarquía clerical, el autor da cuenta de varias de las ideas que caracterizan al proyecto social de reorganización eclesiástica, principalmente en la república restaurada y en el porfiriato. Afirma que al triunfo de la República, la Iglesia se encontraba desorganizada y con escasos recursos, pero que fue en el porfiriato cuando se “diseña la forma de adaptación al Estado liberal que practicaron los católicos conservadores y la Iglesia, forma que se consolidaría a lo largo del gobierno de Porfirio Díaz” (p. 17).



en una verdadera movilización a partir de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891. La historiografía enfocada al desarrollo socioinstitucional de doctrina del catolicismo social, pone énfasis en aquellos sectores católicos que construyen un proyecto y un discurso de sociedad católica “alterna”, opuesta a un mundo secular que los rechaza y que ellos también rechazan.<sup>16</sup> Desde esa perspectiva el autor presenta dos realidades que se confrontan y desarrollan paralelamente: la del Estado liberal y la de la Iglesia y los católicos. Esta última es una realidad irreconciliable que deja poco espacio al acercamiento con el proyecto liberal.

Estudios generales y particulares destacan las facilidades otorgadas por el régimen de Díaz para lograr la proliferación de las organizaciones católicas.<sup>17</sup> Quizá la obra más significativa, por referir los elementos que la historiografía ha reiterado sobre la “conciliación” Estado-Iglesia

---

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México, 1981.

<sup>16</sup> Las obras de Manuel Ceballos continúan los estudios del catolicismo social en México. En esos trabajos el autor se enfoca a los aspectos sociales e institucionales en torno a la “cuestión social”, a partir de la revisión de los informes producidos por diferentes organizaciones católicas, las cartas pastorales y los documentos oficiales de Roma, para trazar la forma en que va creciendo la movilización entre los distintos sectores de la catolicidad mexicana. Ceballos, Ramírez, Manuel, “La Encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la Ciudad de México (1891-1913)”, en *Historia Mexicana*, núm. 129, El Colegio de México, vol. XXXIII (1), 1983. *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Imdosoc, 1986. *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991a. “Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela (1867-1917)”, en Ceballos Ramírez, Manuel, *Historia de Rerum Novarum en México (1867-1931)*, México, Imdosoc, 1991b. “Las organizaciones laborales católicas a finales del siglo XIX”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en el siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 367-395. Este tema ha despertado un significativo interés entre los historiadores, véase Arenal Fenochio, Jaime del [et al.], *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.

<sup>17</sup> Muriá, José María, “Iglesia y Estado en Jalisco durante la República Restaurada y el Porfiriato”, en *Secuencia*, enero-abril, México, 1988, pp. 43-50. Alicia Puente Lutteroth, en el ensayo “Repercusiones sociales de una política de conciliación”, considera que la Iglesia durante el porfiriato tiene la oportunidad de fortalecer su presencia pública, su organización, sus centros de formación y sus actividades religiosas, haciendo énfasis en la nueva distribución de obispados y en el aumento del número de obispos, seminaristas, sacerdotes, etc. Puente Lutteroth, Alicia, “Repercusiones sociales en una

durante el porfiriato, es la de Robert D. Conger, *Porfirio Diaz and the church hierarchy, 1876-1911*.<sup>18</sup> La investigación es de las primeras en abordar la conciliación entre el presidente Díaz y la jerarquía mexicana, principalmente a través de los documentos extraídos de la Colección Porfirio Díaz de la Universidad Iberoamericana. El objetivo del autor es examinar la forma en que el presidente Díaz logra el apoyo de la Iglesia y la manera en que las Leyes de Reforma pasan a ser letra muerta, sin aplicación posible en atención a la conciliación. Conger parte de explicar la necesidad que tuvo Díaz para acercarse a la Iglesia en un intento por estabilizar la política interna de México, y dar credibilidad a su gobierno en el extranjero. Explica que la conciliación Estado-Iglesia en México se extiende desde el porfiriato hasta los gobiernos priístas de las últimas décadas del siglo xx, donde las esposas de los presidentes se convierten en las principales intermediarias. Intenta demostrar que el porfiriato consolidó un presidencialismo fuerte que propició el restablecimiento del patronato colonial, en donde la voz del presidente se impuso como factor dominante en la política eclesiástica interna, comenzando por la elección de candidatos a ocupar las sedes episcopales.

Varios trabajos explican la incursión de los católicos mexicanos en la política del país, a fines del siglo xix y principios del xx.<sup>19</sup> De igual

---

política de conciliación”, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Imdosoc, 1993.

<sup>18</sup> Conger, Robert D., *Porfirio Diaz and the church hierarchy, 1876-1911*, Albuquerque, N. M. University of New Mexico, 1985.

<sup>19</sup> Dos trabajos que en específico dedican a revisar las actividades de los católicos en el periodo que abarca el porfiriato y la revolución son: O’Dogherty Madrazo, Laura, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en *Historia de la Iglesia en el siglo xix*, Manuel Ramos (comp.), México, Condumex, 1988, pp. 179-198. “De Urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco”, tesis para obtener el grado de doctor en historia, México, El Colegio de México, 1999. En el primero aborda la actuación de los mexicanos egresados del Colegio Pío Latinoamericano de Roma, recurriendo a documentación de los archivos romanos. A ese grupo lo califica como una jerarquía intransigente que ayuda a acotar el poder de las iglesias locales favoreciendo la centralización eclesiástica. En el segundo título se reconstruye la formación y el crecimiento del Partido Católico Nacional y la forma en que establece una vinculación con sectores de la clerecía, grupos de seglares y otras asociaciones en el resto de la República. Define el programa político del partido y sus etapas hasta llegar a su participación política durante los gobiernos de Francisco León de la Barra, Francisco I. Madero y Victoriano Huerta.

manera, ha llamado la atención la educación de los católicos mexicanos en Roma como parte de la transformación mundial del catolicismo.<sup>20</sup>

No obstante, resulta sorprendente que de los estudios sobre los diversos aspectos de la Iglesia en el porfirato sea poco referida la visita apostólica de Nicolás Averardi a México (1896-1899), tomando en cuenta que se podría considerar como una de las mejores expresiones de la conciliación de la jerarquía con el gobierno de Porfirio Díaz a la que repetidamente se refiere la historiografía.<sup>21</sup>

La cuestión de la secularización ha cobrado interés en los últimos años, destacándose el aporte de la Reforma liberal y la forma en que, a partir de entonces, el Estado avanza a costa del poder eclesiástico.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Una investigación en particular sigue la temática de la educación del clero latinoamericano en Roma, a través de un extenso recorrido, espacial y temporal que abarca más de cien años. El texto está dedicado principalmente a dilucidar el funcionamiento institucional de la educación romana con que fueron formados una buena cantidad de sacerdotes de distintos países de América Latina. Edwards, Lisa Marie, "In Science and Virtue: The Education of Latin American Clergy, 1858-1967", tesis doctoral, Universidad de Tulane University, 2002.

<sup>21</sup> Romero de Solís, José Miguel, *El agujón de espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2005. Igualmente escasos resultan los estudios propios sobre la reorganización eclesiástica, encontrándose el de Manuel Olimón, que aborda los intentos de reforma interna de la Iglesia mexicana durante el Segundo Imperio, en que los obispos mexicanos presididos por el arzobispo de México, deliberaron sobre las modificaciones a un proyecto ya existente para la celebración de un concordato. Estos cambios se referían a la administración de la Iglesia, específicamente en las cuestiones relativas al arreglo de las propiedades nacionalizadas, al manejo de cuestiones económicas y al estado de las órdenes monásticas. Olimón, 1995. Estudios más específicos y recientes muestran varios aspectos de algunas gestiones episcopales, el caso más destacado es el de Eulogio Gillow, obispo en Oaxaca. Daniela Traffano explora algunas de las formas que tomó la recomposición local de la iglesia oaxaqueña en manos de ese prelado, quien tuvo una trayectoria influyente dentro del episcopado mexicano. Traffano, 2000. Para España, Higuera del Pino muestra el caso de un obispo liberal. Higuera del Pino, Leandro, "El catolicismo liberal de don Antonio Posada, obispo de Murcia", *Colloque International Liberalisme Chretien et Catholicisme Liberal en Espagne, France et Italie dans la Première Moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle*, Francia, Universidad de Provence, 1987, pp. 361-398.

<sup>22</sup> Una de las preguntas centrales que intentan responder algunos estudios es qué se entiende por secularización y cuál ha sido su alcance en México. Blancarte J. Roberto, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000. "Laicidad y secularización en México", en *Estudios Sociológicos*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, vol. XIX, núm. 57, 2001, pp. 843-855. Dorantes

A pesar de los abundantes estudios, existen aspectos que es conveniente volver a revisar, particularmente desde las disyuntivas que generó tanto al Estado como a la Iglesia la instauración del orden liberal, en periodos más o menos amplios en los que se pueda hacer un seguimiento, si no exhaustivo, sí puntualizado de aspectos específicos que nos den cuenta de esta relación. Si bien existen importantes avances,<sup>23</sup> resulta pertinente explorar estas disyuntivas como parte de un proceso de varias décadas que puede plantearse bajo el seguimiento de líneas de análisis, fuera de una periodización convencional.

Lo que propone el presente estudio es mostrar las disyuntivas que generó la interacción entre la Iglesia y el Estado en el periodo que va de 1856 a 1910. La presente investigación pretende exponer, a través de aspectos puntuales, ciertas líneas que toma el camino de la relación Estado-Iglesia en el proceso de consolidación del régimen liberal. En ese sentido, no se busca hacer una historia, ni del Estado ni de la Iglesia, sino analizar ciertos puntos de interacción de carácter político-institucional que se dan entre ambos polos. Es necesario destacar que el diálogo y la tensión entre el Estado y la Iglesia serán visualizados a través de su interconexión en el proceso de institucionalización de la reforma liberal.

El estudio del proceso de convergencia que se dio entre el Estado y la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX y la primera década de la siguiente centuria requirió plantear una periodización flexible y la selección de puntos considerados nodales para exponer los términos de esa relación. La flexibilidad deriva de la centralidad de los problemas de análisis que surgen y tienden a desvanecerse sucesivamente a lo largo de la

---

González, Alma, “Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX”, *Estudios del hombre*, pp. 153-174.

<sup>23</sup> Destacan estudios para regiones específicas en el interior de la República: Franco Savarino expone la manera en que se da la interacción entre los gobiernos civiles y el clero en Yucatán durante el porfiriato, a partir de puntos de encuentro y objetivos comunes. Por su parte, la investigación de Daniela Traffano también se enfoca a la interacción entre el clero, los gobiernos civiles y la población indígena en Oaxaca, en el contexto de la transformación liberal, mostrando los periodos y las formas de interacción entre los actores: la aplicación de la transformación legal, los intentos de organización del clero, y las propuestas y respuestas de la sociedad. Savarino, Franco, “Religión y sociedad en Yucatán durante el porfiriato”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1996, pp. 617-651. Traffano, Daniela, “Indios, curas y nación la sociedad indígena frente a un proceso de secularización. Oaxaca, siglo XIX”, tesis doctoral, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000.

construcción de la nueva relación. De allí que mi investigación se integra en cuatro capítulos. En el primero el argumento central atañe a la forma en que los debates del Congreso de 1856-1857 intentan proyectar un marco legislativo que condense los cambios presentados desde décadas anteriores y el nuevo impulso para instaurar la reforma política liberal en México que incluye, como parte de sus objetivos más importantes, el fortalecimiento del poder y las facultades del Estado y la definición del individuo como nuevo actor político. Ese cambio implica el reconocimiento de una serie de derechos y garantías a los individuos, dentro de los postulados marcados por el iusnaturalismo moderno.

Pretendo mostrar cómo esta serie de cambios, plasmados bajo la impronta del derecho positivo, llevan a una nueva interacción entre distintos grupos sociales, las autoridades civiles y las autoridades eclesiásticas, y forman parte de una etapa de constitucionalización de los principios de la doctrina liberal que concluye a mediados de la década de 1870, con la elevación constitucional de las Leyes de Reforma.

Una vez analizada la transformación acontecida entre 1856 y 1873, que encuentra en la Constitución de 1857 la consagración de los valores y principios de la nación que se pretendía formar, estudio el pasaje desde el hecho constitucional a la institucionalización de los principios liberales, es decir, a la creación de los instrumentos que hacen posibles las prácticas sociales. En el segundo capítulo se estudian los mecanismos de instrumentación, jurídicos particularmente, de las bases constitucionales ya emitidas, y su impacto en la relación clero-gobierno-sociedad. Todo esto constituye un proceso de transición legal, el cual se enfoca particularmente desde 1870 hasta mediados de la década de 1890, cuando tiene lugar la formación de los códigos legales y su instrumentación.

En el tercer capítulo se expone la manera en que las transformaciones que tienen lugar en el plano secular influyen para la emergencia de nuevas formas de organización católica que validan el ejercicio de los derechos individuales, en el marco de la expansión de nuevas sociabilidades en la segunda mitad del siglo XIX. Este cambio está acompañado de una reorganización eclesiástica interna, marcada por un proceso de centralización de la autoridad pontificia. Pretendo mostrar que, lejos de ser estática, la relación Estado-Iglesia en el periodo que comprende parte de la República Restaurada y del Porfiriato, se desenvuelve activamente al enlazar procesos y acontecimientos que acercan a las autoridades civiles y eclesiásticas, a partir de la problemática institucional de cada una, y en torno a una serie de problemas sociales.



En el último capítulo se abordan las características que distinguen al proceso de romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX: la formación de una parte del episcopado en Roma, la visita apostólica de Nicolás Averardi y la celebración de los concilios provinciales. El interés radica en explicar la manera en que el equilibrio logrado entre el clero y el gobierno motiva el último intento por restablecer formalmente las relaciones Estado-Iglesia, a través de las gestiones del visitador apostólico Nicolás Averardi, en un contexto donde el gobierno y el clero han coincidido en una serie de acuerdos. Por otro lado, se revisan las reformas plasmadas en los concilios provinciales.

Cabe señalar que están lejos de los objetivos que plantea esta investigación el desarrollo de la participación de los católicos –de diversas tendencias ideológicas y políticas–, así como el interesante tema del clero parroquial, cuyo posicionamiento en este largo proceso implicaría un estudio aparte.

Me resulta muy grato expresar mi reconocimiento a todas las personas e instituciones que de diversas maneras intervinieron para que mis cursos de doctorado y la investigación que aquí presento llegaran a su término.

Mis estudios y parte de esta investigación fueron llevados a cabo gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). De igual manera, agradezco el financiamiento de la beca otorgada por El Colegio de México. Dos programas fueron importantes para el respaldo del presente estudio: el Programa de Becas para Estudiantes Distinguidos 2005, otorgado por el entonces Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana (ahora, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México); y el Programa de Becas de Movilidad Académica ANUIES-Santander, de enero-mayo de 2007.

Deseo dejar constancia de mi gratitud a las instituciones y personas que hicieron posible la publicación de este texto: el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, A.C., en especial a su director, Dr. Ariel Rodríguez Kuri; de igual manera a la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y a su director el Mtro. Alonso Torres Aburto. La coedición pudo ser posible gracias al apoyo del Fideicomiso Historia de las Américas y, en especial, de su directora la Dra. Alicia Hernández Chávez. De igual manera, agradezco el interés del Dr. Marcello Carmagnani Fusco, director de la tesis de doctorado, base de este libro, con quien estoy en deuda por su labor

formativa, compromiso constante y estímulo académico en el desarrollo de esta investigación. Durante los dos seminarios de tesis desarrollados en el programa de Doctorado, mis lectores: Dra. Alicia Hernández Chávez, Dra. María Luna Argudín, Dra. Ana Carolina Ibarra y el Dr. Brian Connaughton, quien desde hace años ha tenido la amabilidad de facilitarme material bibliográfico y comentar algunos de mis textos. Todos ellos contribuyeron de manera sustancial con sugerentes comentarios y orientaciones para ampliar la perspectiva de mi investigación.

A las secretarías del Centro de Estudios Históricos, Irene Rosa María Quiroz Ramírez, Graciela San Juan y María del Pilar Morales, por sus amables atenciones. Al personal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, de El Colegio de México, quienes con su trabajo cotidiano y amabilidad facilitaron mis estudios.

Al personal del Archivo Histórico del Arzobispado de México, particularmente a su director, Pbro. Lic. Gustavo Watson Marrón, y a los maestros Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, por sus atenciones y generosidad. Asimismo al personal de la Biblioteca del Seminario Conciliar de México y de la Biblioteca Pública Universitaria de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en especial a Eunice Domínguez Ballesteros. De igual manera a los encargados del Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de la Ciudad de México, del Archivo General de la Nación (galería 7) y de la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana.

A mis compañeros de generación, que hicieron entrañable la estancia en la Ciudad de México: Javier Delgado, Cyntia Montero, René de León, María José Navajas, Andrés Molina, María Rosa Gudiño, Karina Busto, Inés Rojkind, Susana Sosenski, Gregorio Saldarriaga, Gabriel Torres, Juan Carlos Vélez, Marina Alonso, Jesús Hernández, Harim Gutiérrez, Luis Arriola, Dolores Lorenzo y Lara Semboloni.

A mi tíos Julieta García y Esteban Balderas, por su generoso e incondicional apoyo durante tantos años, lo mismo que a mis primos Esteban, Maximiliano y a Julieta Balderas, la más noble de las hermanas.

A mi madre, María Dolores García, por el imborrable ejemplo de trabajo y honestidad. A mi papá, Joaquín Bautista, por ser una presencia constante, un ejemplo de superación y un apoyo total en mi vida. A su esposa Guillermina y a mis hermanos Abraham y Joaquín, quien ha sido mi amigo más cercano desde la infancia.

Valgan pues estas breves líneas para manifestar mi sincera gratitud hacia todos ellos.

## I. EL ESTADO Y LA IGLESIA FRENTE A LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LA REFORMA LIBERAL, 1856-1873

La acción política de distintos grupos, ya sea a favor o en contra de los principios liberales o con distintas nociones de ella, genera el ajuste y modificación de la doctrina liberal durante las primeras décadas del siglo XIX. Charles Hale señala que las ideas políticas del liberalismo decimonónico mexicano tienen su formulación clásica como ideología entre los años de 1820 y 1840, y su cumplimiento en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma.<sup>1</sup> Por su parte, Alicia Hernández muestra que, en la práctica, las doctrinas liberales llegan a un avance significativo en diversas regiones del país a partir de la década de 1840 y hasta 1867.<sup>2</sup> En esas etapas se discuten y definen los principios que serán característicos del liberalismo hacia la segunda mitad del siglo XIX, entre ellos, la afirmación legal de los derechos individuales, la creación de instituciones representativas, la separación de poderes, la liberalización de distintas actividades de la economía y la cuestión eclesiástica, entre otros puntos.<sup>3</sup>

En este apartado se explica la forma en que el debate sobre la cuestión eclesiástica se enlaza con la discusión de otros puntos en el Congreso Constituyente de 1856-1857, con la formación de las Leyes de Reforma, y en las discusiones sobre la Ley Orgánica de Adiciones Constitucionales, entre 1873 y 1874. Para ello, el capítulo se ha dividido en dos partes. El argumento central de la primera parte hace énfasis en la forma en que los debates del Congreso Constituyente de 1856-1857 intentan proyectar una legislación secular que busca condensar una perspectiva

<sup>1</sup> Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI editores, 1991, p. 15.

<sup>2</sup> Véase Hernández Chávez, Alicia, *La tradición republicana del buen gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>3</sup> Hale, 1991, p. 16.

más secularizada e individualizada de la sociedad mexicana, a través de la consolidación de los derechos individuales, lo que inevitablemente será el punto de quiebre con la perspectiva liberal moderada que hasta entonces había mostrado buena parte del clero mexicano. Para mostrar lo anterior, abordo cuatro puntos del debate generado en el Congreso Constituyente, directamente vinculados con el problema de las garantías individuales: la tolerancia de cultos y la consolidación de los derechos individuales; los fueros eclesiásticos; la desamortización de bienes y la secularización de vínculos civiles. Considero que estos puntos centrales engarzan la discusión que define una nueva convivencia Estado-Iglesia, la cual deriva en una pugna en la que se contraponen conceptos de autoridad, jurisdicción y soberanía.

He organizado esas cuatro problemáticas con un fin analítico y no cronológico respecto a la secuencia de la discusión en el Congreso y la promulgación de la legislación, pues el orden y la selección corresponden a la manera en que podemos reconstruir las maneras como se concibe la transformación de la relación Estado-Iglesia en el régimen liberal.

En la segunda parte del capítulo se explican los aspectos centrales del impacto de la reforma liberal, particularmente de aquéllos que continúan las líneas referentes a la consagración legal de las garantías individuales, que culminará con la constitucionalización —entendida como la elevación a rango constitucional— de las Leyes de Reforma en 1873. Cabe señalar que no se referirá el devenir de los hechos puntuales de la relación clero-gobierno en estos azarosos años, algunos abundantemente referidos por la historiografía, y otros que merecerían trabajos particulares, siendo ésta una labor que rebasa los objetivos de esta investigación.

## 1. LA IGLESIA Y EL ESTADO: LOS FUNDAMENTOS DE UNA VIEJA RELACIÓN

La vinculación Estado-Iglesia en el periodo colonial estuvo sustentada jurídicamente en el patronato real. El regio patronato fue entendido como el cuerpo de derechos y privilegios otorgados a la corona por concesión papal, y tuvo como principal prerrogativa la presentación de candidatos para ocupar los beneficios eclesiásticos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El regio patronato fue entendido como el cuerpo de derechos y privilegios otorgados a la corona por concesión papal, y tuvo como principal prerrogativa la presentación

Desde su fundación en 1508, el patronato causó diversas discusiones entre los partidarios de las prerrogativas civiles —conocidos como regalistas— y los defensores de los privilegios del clero. En su mayoría las polémicas se debieron a las áreas que se consideraron de competencia mixta, en donde se opuso la idea de las regalías soberanas contra las reservas del derecho pontifical.<sup>5</sup> A pesar de las tensiones, esa unión benefició tanto al Estado como a la Iglesia. Brian Connaughton señala que el ejercicio del patronato real delimitó las esferas de acción de la Iglesia y del Estado en el ámbito social, en el que la Iglesia resguardaba su autonomía en materia de fe, mientras que el Estado asumía su autoridad al orientar los nombramientos eclesiásticos. Aunque el patronato no siempre pareció delimitar tan claramente las jurisdicciones entre la autoridad civil y la eclesiástica. Para el siglo XVIII ese derecho comprendía todo lo relativo a las investiduras dentro de las catedrales e iglesias, lo referente a patrimonios destinados a fines piadosos y la selección del personal en claustros, colegios y hospitales.<sup>6</sup>

El periodo de convivencia Estado-Iglesia tuvo un momento clave hacia la segunda mitad del siglo XVIII, en que se reorientó la relación que hasta entonces se había mantenido. Varios estudios muestran que a partir de los cambios introducidos en materia eclesiástica por la dinastía de los Borbones se produjo una transformación de la situación que había mantenido la Iglesia católica hasta ese momento. Las reformas mostraron la voluntad del poder político por establecer una división más clara entre las esferas religiosa y secular.<sup>7</sup> Las doctrinas del iusnaturalismo moderno cobran en este contexto una gran importancia, pues actúan en múltiples sentidos, particularmente para la definición doctrinal de los derechos naturales de las personas en un sentido individualista y secular, en principio compartido por amplios sectores del clero y los gobiernos civiles.

---

de candidatos para ocupar los beneficios eclesiásticos. El regio patronato o derecho de investidura tal como se encuentra consignado en la legislación de Indias otorgó a la corona la prerrogativa de elegir a las personas que deberían ocupar las dignidades eclesiásticas en las iglesias.

<sup>5</sup> Domínguez Ortiz, 1979.

<sup>6</sup> Staples, 1976, pp. 35-37.

<sup>7</sup> Taylor, William, “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en Álvaro Matute (*et al.*), 1995, p. 88.

En el caso de México, la secularización se moldeó particularmente en este largo proceso de instauración del reformismo borbónico y adquirió nuevos matices con el establecimiento de los regímenes liberales. Es necesario precisar que la secularización no tuvo un resultado previsible como un proceso evolutivo favorecido por la modernidad, sino que fue uno de los elementos que impulsó la transformación material e intelectual hacia la instauración de nuevos regímenes, los cuales, al mismo tiempo, dieron forma positiva a la expansión del cambio secular. Debido a las distintas aristas que reviste el problema de la secularización y los intereses específicos de este trabajo, me referiré únicamente a su impacto político y social dejando de lado su vinculación religiosa. Entenderé por secularización la racionalización progresiva del poder político, de la administración de la justicia y de la organización social que lleva a concebir la separación de las esferas de acción de la Iglesia y el Estado y a justificar, en un momento dado, el funcionamiento de este último con un grado menor de intervención política de las instituciones eclesiásticas. Dicha racionalización exigió la ampliación de las facultades del Estado que busca un dominio exclusivo de las distintas esferas de la vida pública.

## 2. EL CONGRESO CONSTITUYENTE DE 1856-1857

El Plan de Ayutla de 1854 afirma la intención de concretar ciertos aspectos de la organización republicana en un texto constitucional, por lo que insta al nuevo presidente interino a convocar a un nuevo Congreso constituyente a los quince días de haber comenzado a ejercer sus funciones.<sup>8</sup> En cumplimiento de esa disposición, el 17 de octubre de 1855 se publica la convocatoria para las elecciones de los representantes al Congreso Constituyente.

<sup>8</sup> El Congreso debía ocuparse "...exclusivamente de constituir a la nación bajo la forma de República representativa popular, y revisar los actos del ejecutivo provisional de que se habla en el artículo segundo". "Plan de Ayutla", marzo 1 de 1854, Art. 5o., p. 7; "Plan de Acapulco modificando el de Ayutla", 11 de marzo de 1854. Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Cámara de Diputados, LIV Legislatura, 1990, t. I (Edición facsimilar, 1857), pp. 12-13. También ha sido de utilidad la edición: Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, El Colegio de México, 1956.

Varios de sus artículos restringen los derechos políticos del clero, secular y regular, para votar en las elecciones primarias y secundarias.<sup>9</sup> La negativa de que pudieran votar suprimía, al mismo tiempo, la posibilidad de que fueran elegidos como congresistas. Esta no era la primera vez que se ponían límites a los derechos políticos del clero, pues existieron precedentes como las reformas de Valentín Gómez Farías de 1833, las cuales habían prohibido a los eclesiásticos ser elegidos como representantes.<sup>10</sup> No obstante, esas primeras disposiciones no tuvieron vigencia, pues más adelante se dan otras en sentido contrario, como el proyecto de las Bases Orgánicas de 1843, que dispuso se organizara la selección de los candidatos a senadores entre prominentes miembros del clero, la milicia y la vida secular.

Los argumentos que evitan a los eclesiásticos participar como representantes ante la federación en 1855, se enfocan en dos direcciones: se considera que la cuestión política no es una actividad compatible con el ministerio sacerdotal, pues el clero que se involucra en asuntos y discusiones mundanas poco hace por mejorar la formación sacerdotal y, antes bien, lastima el decoro eclesiástico. Y es que se enfatiza que la participación política activa del clero en las juntas populares, las asambleas legislativas y los consejos civiles, etc., es una distracción a sus deberes ministeriales y una sobre-exposición a la crítica pública, particularmente cuando los sacerdotes se involucran en discusiones que los hacen partícipes de bandos políticos que entran en polémicas y oposición a otros.

<sup>9</sup> “Convocatoria para el Congreso Constituyente”, 17 de octubre de 1855, Bases para las elecciones, De las juntas primarias. Art. 8, fracción VI y Art. 28, De las elecciones secundarias y de partido, Art. 46, en Zarco, t. I, 1990, pp. 13, 15 y 16. En las disposiciones siguientes sólo se impedirá al clero ser votado, pues la determinación de ciudadano no excluye al clero formalmente, pero sí de manera indirecta.

<sup>10</sup> Se prohibió al clero secular y regular tratar asuntos políticos, en las disposiciones del 6 y 8 de junio de 1833. Durante cerca de un año se produjeron otras disposiciones: se suprimió la coacción civil para el pago del diezmo y para el cumplimiento del voto monástico (en 27 de octubre y 6 de noviembre respectivamente); se suprimieron los colegios religiosos y los destinaron a la educación pública (12 de octubre de 1833); se suprimió la Universidad Pontificia y se ordenó la creación de la Instrucción Pública (23 de octubre de 1833); los edificios jesuitas fueron cedidos a los estados de la federación (31 de enero de 1834), y se ordenó la secularización de todas las misiones de la República (16 de abril de 1834).

Por otro lado, se cuestiona el conflicto entre los intereses particulares del ministerio católico y los intereses públicos generales. Los legisladores partidarios de las ideas liberales consideran que cuando el clero ejerce funciones públicas como representante de la nación, inevitablemente antepone sus intereses corporativos a los generales. En ese caso, la representación política se ve comprometida, pues resulta una representación restringida al no tener como prioridad los intereses de la nación, sino los de la Iglesia y sus corporaciones. José María Luis Mora enfatiza que el estatus del clero es opuesto a la formación ciudadana por sus intereses particulares y la defensa en la desigualdad jurídica en la que se basa.<sup>11</sup> De esa manera, los límites de los derechos políticos del clero pretenden ser un freno a la “peligrosa” influencia eclesiástica en los poderes públicos. Así, en atención a su carácter, fueros e intereses corporativos, se impone a los eclesiásticos –sin importar cuál sea su tendencia ideológica– un impedimento legal para fungir como representantes ante alguna legislatura. Los argumentos se exponen de manera más amplia a la hora de discutir en el Congreso las restricciones a la ciudadanía del clero.

Richard Sinkin y Jacqueline Covò muestran que el Constituyente de 1857 es una asamblea que congrega no sólo a personajes con una trayectoria política importante sino, principalmente, a un grupo de personas que por primera vez incursiona en la escena política nacional. Es importante referir que hay una ruptura generacional entre los asistentes al Congreso de 1856, respecto de las asambleas de 1842 y 1847, con una renovación de más del 83% entre los representantes.<sup>12</sup> Empero, varios de los personajes más activos en las discusiones de los congresos permanecen, como Ponciano Arriaga, José María Lafragua, Melchor Ocampo, y otros tantos que habían participado en los gobiernos locales anteriores y que se suman al de 1856.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “Abolición de los privilegios del clero y la milicia”, en Mora, José María Luis, *El clero, la educación y la libertad*, México, Empresas Editoriales, 1949, p. 53.

<sup>12</sup> Arroyo García, Israel, “La arquitectura del Estado mexicano: formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857”, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004, p. 244.

<sup>13</sup> Por ejemplo, Marcelino Castañeda y León Guzmán, quienes fungieron en distintas posiciones gubernamentales, a partir del Acta de Reformas de 1847. Arroyo, 2004, p. 244.



Los congresistas poseen una importante diversidad ideológica, pues están adscritos a distintas corrientes políticas que amplían las tradicionales posiciones liberal-conservador.<sup>14</sup> Si bien comparten ideas centrales con estas dos grandes posturas, encontramos matices puntuales resultado de sus múltiples adscripciones, como republicanos, imperialistas, libre-pensadores, centralistas, federalistas, católicos ultramontanos, católicos moderados, deístas, masones, etc. A pesar de que se ha considerado liberal a la mayoría de los asistentes, existen diferencias en cuanto a la forma de asimilar y proyectar la aplicación de los principios liberales –en particular el ejercicio de las libertades y la igualdad jurídica–, con base en determinadas apreciaciones acerca de la ley, la utilidad social, el progreso económico, el ejercicio del poder, etc., que los dividen, en términos de la época, en “puros” o “radicales” y moderados. Por ello, más que adscribirse a posiciones completamente definidas, evidencian acercamientos y tensiones en torno al debate de puntos específicos del proyecto constitucional, por ejemplo, las que refiere Richard Sinkin, en torno a la ley y el orden, la pena de muerte, la estructura del poder legislativo, el tipo de federalismo, y las tensiones entre el Congreso y el poder ejecutivo, al que podría agregarse la definición de las libertades, donde se incluyen en buena medida a las garantías individuales y, dentro de ellas, el tema de la cuestión religiosa.<sup>15</sup>

Los debates en el Congreso están dominados por una elite profesional integrada por abogados, militares, periodistas, burócratas, médicos y profesores, entre otros.<sup>16</sup> El Congreso cuenta oficialmente con 155 diputados e igual número de suplentes que, en varios casos, llegan a

<sup>14</sup> Emilio Rabasa considera que más que diferencias ideológicas, los congresistas se distinguen por su grado de ilustración. Rabasa, Emilio, *La Constitución y la dictadura: estudio sobre la organización política de México*, México, Porrúa, 1990 (Edición original, 1912), p. 169.

<sup>15</sup> Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform 1855-1876: a study in liberal nation-building*, Austin, Tex., Institute of Latin American Studies, The University of Texas, 1979, pp. 61-66.

<sup>16</sup> Sinkin elabora un cuadro porcentual de un muestreo sobre las profesiones de los congresistas. Sinkin, 1979, p. 57. Covò señala que grandes figuras liberales estuvieron ausentes físicamente del debate, por ejemplo, Benito Juárez, diputado por el Estado de México, no asistió a los debates y Melchor Ocampo no estuvo presente en gran parte de ellos. Covò, Jacqueline, *Las ideas de la reforma en México 1855-1861*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 90.

reemplazar a los propietarios. Empero, la asistencia de los representantes a las sesiones es mucho menor: Covò señala que el número promedio de los asistentes a las sesiones es de 80, de los cuales sólo un reducido número participa en los debates.<sup>17</sup> La autora registra un total de 69 oradores de los 127 que llegan a asistir, de ellos 25 intervienen de una a tres veces, 18 lo hacen hasta en diez ocasiones y 26 toman la palabra en más de diez oportunidades.<sup>18</sup>

En la sesión del 20 de febrero de 1856 quedan aprobadas las 11 comisiones constitucionales: gobernación, relaciones, hacienda, crédito público, justicia, guerra, industria, libertad de imprenta, policía, peticiones, guardia nacional y negocios eclesiásticos.<sup>19</sup> Esta última la forman José María Romero Díaz, Manuel Buenrostro, Manuel Alatraste y, como suplente, Francisco Lazo Estrada. La redacción del proyecto constitucional está a cargo de una representación integrada por 11 miembros, quienes se han dividido en seis radicales y cinco moderados. Los liberales considerados radicales son: Ponciano Arriaga, José María Mata, León Guzmán, Melchor Ocampo y José María del Castillo Velasco. Entre los liberales moderados están: Mariano Yáñez, Romero Díaz, Cardoso y Pedro Escudero y Echánove. Aunque Isidoro Olvera es colocado en el grupo radical, su postura respecto a la cuestión eclesiástica lo ubica como parte del sector liberal moderado. También encontramos a un importante sector conservador que se caracteriza por su oposición a ciertas propuestas del grupo liberal, pues avizoran un cambio sustancial a la idea de la nación católica.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Desde el principio de las sesiones se destacó la falta de los diputados a las mismas: en las sesiones del 7, 18, 24, 26 y 29 de marzo, y 9, 16 y 18 de abril de 1856, por ejemplo, se declaró la falta de quórum. Los diputados proponen distintas medidas para estimular y hacer obligatoria la asistencia, como declarar vigente la ley penal de 1848 contra las faltas de los congresistas o tomar nota de las faltas y publicarlas. Zarco, 1990, pp. 55, 67, 69, 76, 89, 100 y 114. Así, llegan a presentarse situaciones como en la sesión del 16 de febrero de 1856, cuando a las dos de la tarde y con una asistencia de 63 diputados, Guillermo Prieto pide que se declare sesión permanente hasta que lleguen los diputados necesarios para instalar el Congreso, por lo que se solicita la asistencia de todos aquellos que se encontraran presentes en la Ciudad de México. Sesión del 16 de febrero de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 26.

<sup>18</sup> Covò, 1983, pp. 93-94.

<sup>19</sup> Sesión del 20 de febrero, en Zarco, t. I, 1990, pp. 48-49.

<sup>20</sup> Brian Connaughton refiere que “la postura que estaba desarrollando buen número de conservadores era que el gobierno de la Reforma pretendía variar la constitución

Es importante partir de que la convocatoria al congreso constitucional a mediados del siglo XIX, evidencia la manera en que confluye un cambio doctrinario en el derecho natural, marcado por la consolidación de los estados modernos. Dicho cambio ha dado pie a la formación de un iusnaturalismo de corte liberal, como una de las tantas líneas que posibilita la transformación de las posiciones filosóficas sobre el derecho natural medieval que, en líneas generales, converge en lo que algunos autores han llamado *iusnaturalismo moderno*. Las teorías iusnaturalistas medievales habían proyectado un orden jerárquicamente dispuesto “en el que cada ‘cosa’ encontraría su lugar *natural* gracias a la ordenación divina original en la creación de la naturaleza”.<sup>21</sup> De esta manera, debía garantizarse el orden de convivencia entre los diversos componentes sociales reconociendo a cada uno la facultad de organizar su propio derecho. De dicha organización estaba ausente la injerencia directa del poder político como voluntad rectora. En este camino, la Iglesia se había estructurado con un ordenamiento jurídico propio como una manifestación autónoma separada del Estado.<sup>22</sup>

En contraposición, la escuela del derecho natural moderno, que se despliega entre los siglos XVII y XIX, concibe un ordenamiento con marcados tintes seculares en tanto que sus autores no hacen alusión a una “verdad sobre el hombre” que el intelecto intuya, sino que para ellos “la sola razón ha de dirigir al ser humano”.<sup>23</sup> El derecho natural *moderno* se va diferenciando del derecho natural propio del orden jurídico *medieval* en un largo y diverso proceso de elaboración doctrinaria, al proponer, en términos generales, una dinámica social distinta a la que operaba en la realidad, fuertemente marcada por una intencionalidad política. En distintos momentos, autores como Thomas Hobbes, Samuel Von Pufen-

---

histórica del país y con ello violaba la voluntad popular y la fortaleza ciudadana de la nación”. Connaughton, Brian, “1856-1857: conciencia religiosa y controversia ciudadana. La conciencia como poder político en un ‘pueblo eminentemente católico’”, en Brian Connaughton (coord), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*. UAM-I, Juan Pablos, 2008, p. 396. Agradezco al doctor Connaughton las referencias y textos que me proporcionó para su consulta.

<sup>21</sup> Carpintero Benítez, Francisco, *Historia de derecho natural. Un ensayo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, p. 11.

<sup>22</sup> Grossi, 1996, p. 121.

<sup>23</sup> Carpintero Benítez, 1999, p. 186.

dorf y Christian Wolf, entre otros, diseñan formas políticas consideradas utópicas y contrarias a la sociedad de su momento, en las que el derecho es un componente central. Ya fueran autores absolutistas, liberales, positivistas, etc., “abordaron directa y fundamentalmente, la empresa de construir ideas políticas que fueran aprovechables como futuros modelos de convivencia; es precisamente esta finalidad el factor que en mayor medida determinó la orientación que tomó su razón cuando se desplegó para construir sus respectivos sistemas político-jurídicos”.<sup>24</sup>

Estas proyecciones políticas sugieren diversas posiciones respecto al sistema jurídico: que debía ser entregado a la prudencia y moderación de los gobernantes (Thomas Grocio, Hobbes, Spinoza y Puffendorf); que debía ser protegido de manera especial a través de la separación de los poderes del Estado (John Locke y Montesquieu); y que su elaboración y protección debía recaer en manos de la voluntad general (Jean Jacques Rousseau), entre otros. En esta última logran articularse algunos autores precedentes como Jacobo Thomasius y Jean-Jacques Burlamaqui, quienes consideran a cada hombre dueño de sí mismo y, en consecuencia, el único derecho reconocido para establecer los límites a la libertad de cada individuo es el que ha sido elaborado por todos los ciudadanos, es decir, por la voluntad general.<sup>25</sup>

Las doctrinas de la voluntad general se suman a la elaboración de los nuevos ordenamientos jurídicos. La voluntad general se mistifica y se presenta de manera abstracta como algo inalterable, superior y trascendente, que permite plantear distintas interpretaciones acerca de la intervención del Estado en el derecho. Esto hace posible desarrollar la premisa de que la obligación legítima proviene “del consentimiento de las partes afectadas, y que los ámbitos en los que los hombres desarrollan su actividad—sociedad, propiedad, familia— para ser legítimos no pueden tener otro origen y otro alcance que el que determina el consentimiento prestado por los individuos”.<sup>26</sup>

Es así como surge una diversidad de doctrinas jurídicas del iusnaturalismo moderno, entre ellas las de corte liberal que, a pesar de algunas di-

<sup>24</sup> Carpintero Benítez, 1999, p. 185. Véase además Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 95-107.

<sup>25</sup> Carpintero Benítez, 1999, p. 219.

<sup>26</sup> Carpintero Benítez, 1999, p. 185.

ferencias, confluyen en la manera en que conciben al individuo como una nueva figura portadora de derechos: derecho a la seguridad, la igualdad legal, la propiedad, la libertad de expresión y de pensamiento, etcétera.

De igual manera, se va a consolidar el afán por sistematizar y articular la normatividad a través de un método expositivo, claro y simple, que redimensiona la ley positiva. Es así como la ley se consolida como el resultado de la vinculación entre los nuevos postulados del derecho natural y el derecho positivo. El Estado adquiere un protagonismo importante cuando reclama y consolida atribuciones para intervenir directamente en el ordenamiento jurídico, lo que incide particularmente en la organización y sistematización de la ley positiva. Así, una de las principales atribuciones que asume el poder político es la de encauzar la voluntad general para consolidarla en la ley.

La elaboración de las constituciones políticas modernas es precisamente lo que permitirá a los nuevos estados fundar, a través de un conjunto de normas jurídicas, escritas y no escritas, un ordenamiento encaminado a consolidar dos aspectos centrales: la organización de los poderes públicos, incluida la definición de sus competencias y los fundamentos de la vida política, económica y social, y la delimitación de los derechos y deberes de los individuos. Esta función del Estado se respalda en las doctrinas que proponen la división de poderes, de donde es parte central la creación de un poder legislativo. La imbricación de las teorías liberales en este proceso de estructuración del Estado es innegable, a partir de que la labor del poder legislativo intenta definir las proyecciones del poder político y de un orden de libertades civiles, a través de las constituciones políticas.<sup>27</sup>

La historia de las constituciones mexicanas muestra los esfuerzos por concretar, desde distintas perspectivas y en circunstancias diversas, las características políticas del Estado mexicano, como lo exponen los documentos de la Constitución de Apatzingán en 1814, la Constitución de 1824, las Siete Leyes de 1835, las Bases Orgánicas de 1843 y el Acta Constitutiva y de Reforma de 1847. En ese sentido, la Constitución de Cádiz de 1812 se considera el punto de partida de la historia constitucional liberal de los estados hispanoamericanos.

<sup>27</sup> Las constituciones modernas datan de fines del siglo XVIII, como la estadounidense del 17 de septiembre de 1787, la cual establece los límites de los poderes gubernamentales, con las enmiendas de los años posteriores y la protección a los derechos individuales.

A mediados del siglo XIX, las corrientes liberales habían sufrido varias mutaciones, extendiéndose a un importante sector de la clase política mexicana. Las posiciones liberales habían transitado por distintas maneras de entender la división de poderes, la representación política, los derechos ciudadanos, la igualdad y las libertades individuales, etc. Respecto a este último punto, la generación de liberales que había ascendido al congreso constituyente de 1856-1857, muestra una posición más radical en tanto que se propuso consolidar tanto el sistema republicano y federal como el reconocimiento de los derechos individuales en una nueva carta magna. La propuesta en ese momento adquiere una fuerte influencia secular para un sector liberal, pues supone que la constitucionalización de los derechos individuales debía modificar el entramado legal que mantenía la vigencia de los antiguos vínculos económicos, políticos y sociales ligados a la Iglesia católica, aspecto que los documentos constitucionales anteriores no habían modificado sustancialmente. Considero que el avance de esta nueva perspectiva liberal, decididamente más secular, será el punto de ruptura con el catolicismo liberal sustentado hasta entonces por ciertos eclesiásticos. Como plantean Alicia Tecuanhuey, Brian Connaughton y Pablo Mijangos, durante la primera mitad del siglo XIX, en varias partes de la República un buen número de eclesiásticos del alto y bajo clero, se suscribieron a favor de un liberalismo moderado. Este sector eclesiástico se propuso consolidar una posición en el nuevo Estado, donde la religión católica, en atención a su histórica presencia en el país, debía desempeñar un papel de legitimadora del orden civil, mientras que la Iglesia debía desplegar sus recursos para mantener el orden y la obediencia de los ciudadanos.<sup>28</sup>

Estos vínculos se consideran propios de un sistema que habían dotado a la Iglesia de un gran poder e influencia social, cuya organización y arraigo rivalizaba con el Estado que se pretendía consolidar. Esta

<sup>28</sup> Véase Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CNCA, 1992. “Clérigos federalistas: ¿fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?”, Manuel Miño Grijalba [et al.], *Raíces del federalismo mexicano*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Zacatecas, 2005, pp. 71-87. Mijangos y González, Pablo, “Las vías de lo legítimo: derecho natural y Estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, España, núm. 9, 2006, pp. 151-221.

perspectiva liberal es la que determina, no sólo en México, sino en varios países de América Latina y Europa, el matiz secular con que se plantea el reconocimiento de los derechos individuales, puesto que, además de la reforma política y económica, el liberalismo tiene en la secularización de la sociedad uno de sus ejes principales.

Cabe señalar que los sectores liberales, aun los más seculares, no rechazan o desprecian la influencia del catolicismo en la organización del nuevo Estado.<sup>29</sup> La radicalidad que alcanza el proyecto liberal con la Iglesia católica llega en un momento posterior, luego de que se cierran los mecanismos para negociar un acuerdo pacífico que contemplase la instauración paulatina de las reformas liberales, quizá en su versión más moderada. De esta manera, durante la primera mitad del siglo XIX, la mayoría de las propuestas políticas, incluida la perspectiva liberal que compartían clérigos y laicos, se había pronunciado por la inclusión del catolicismo como algo natural y necesario, en atención a la propia constitución histórica del país bajo una monarquía católica. Esto era evidente tanto en la elaboración simbólica del poder político de los gobiernos independientes, como en los componentes materiales de la sociedad.

Estas posiciones que ligan el catolicismo con el liberalismo no eran privativas de México. Andrew Gould refiere los ejemplos de la relación Estado-Iglesia en el proceso de consolidación del liberalismo. En el caso de Bélgica señala que los conservadores generalmente aceptaron la propiedad privada, el libre mercado y el constitucionalismo democrático; sin embargo, defendieron la autoridad constitucional de la Iglesia en la

<sup>29</sup> La mayoría liberal se adhirió a la conservación del catolicismo como elemento central de la constitución del México independiente. En este sentido, se puede marcar como un aspecto distinto el hecho de que ello no impide que existan voces que, como la de Joaquín Fernández de Lizardi, comienzan a manifestarse a favor de posiciones que a la larga afectarían el predominio formal de la Iglesia católica, por ejemplo, en el tema de la tolerancia religiosa, justificada por argumentos tales como el impulso de la economía —para alentar las inversiones extranjeras—, y la protección de los derechos individuales. Para una revisión de estas posturas véase Santillán, Gustavo, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, en Álvaro Matute (*et al.*), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 175-198. De los Reyes, Guillermo, “El impacto de la masonería en los orígenes del discurso secular, laico y anticlerical en México”, en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y de la sociedad*, México, Siglo XXI, Senado de la República, XLI Legislatura, 2010, pp. 101-126.

educación estatal. Los liberales y conservadores belgas generalmente estuvieron de acuerdo en el programa económico y político del liberalismo e incluso acordaron cierto tipo de relaciones Iglesia-Estado por cierto tiempo, no obstante al final la dimensión religiosa del programa liberal fue lo que distinguió a los dos partidos.<sup>30</sup>

Y es que, como John Rawls afirma, por mucho tiempo se creyó que la intolerancia religiosa fundamentaba la existencia de un lazo doctrinario uniforme en la sociedad garantizando su unidad y estabilidad.<sup>31</sup> Entonces, ¿por qué transformar un orden “seguro” para imponer elementos de discordia y división social? Los intelectuales liberales consideran que el debilitamiento de la idea de ese supuesto equilibrio social posibilita la aceptación de un hecho real: la pluralidad del pensamiento humano como un derecho individual natural.

Así lo entienden los miembros de la comisión redactora del proyecto constitucional que, en la sesión del 16 de junio de 1856, señalan la necesidad de explicitar los derechos civiles en la Constitución, pues “suponemos, y con toda razón, que todavía hay monarquías más o menos pequeñas, despotismos más o menos brillantes, aristocracias y clases más o menos modestas que, en esta lucha del pasado con el porvenir, quieren oscurecer esos derechos, y a título de no estar inscritos en una carta que es y debe ser la primera ley de la tierra, desconocerlos y conculcarlos”.<sup>32</sup>

El problema surge cuando debe pasarse de los principios teóricos a la definición legislativa e implementación de los mismos, es decir, a su constitucionalización. Los críticos de la Constitución de 1857, contemporáneos y posteriores, refieren el carácter irreal del proyecto liberal, pues sus preceptos eran incompatibles con la realidad nacional. Daniel Cosío Villegas afirma que algunos críticos “perdieron de vista un elemento esencial que, me parece, debe tener toda ley constitucional, y que en todo caso han tenido las nuestras: no han dicho ellas simplemente cómo son

<sup>30</sup> Gould, Andrew, *Origins, of liberal Dominance. State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*, The University of Michigan Press, 1999, p. 3.

<sup>31</sup> Rawls, John, *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 18.

<sup>32</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”. Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 443-444.



las cosas, sino cómo deben ser, convirtiéndose así en meta ideal hasta la cual ha de levantarse el país si es capaz y digno de mejorar”.<sup>33</sup>

Sin embargo, otros autores han planteado el problema en distinta perspectiva. Covò y Marcello Carmagnani sostienen que hay una tensión creada entre las doctrinas del derecho natural de corte liberal y su institucionalización.<sup>34</sup> La respuesta a los debates del Congreso iniciado en 1856, tanto de eclesiásticos proclives al liberalismo como de liberales defensores del catolicismo, deja ver esa tensión. Este problema complejo salta a la vista cuando consideramos que los liberales que debaten en este constituyente hacen algo más que proponer la simple adopción de un modelo político y jurídico propio de otras naciones, como sus contemporáneos acusan, sino que buscan dar cabida a nuevos postulados que consolidarían los principios liberales en la circunstancia nacional.

Así lo consigna Ignacio Comonfort en el discurso de apertura del Congreso, el 18 de febrero de 1856, cuando se dirige a los diputados para recordar el peso de la experiencia histórica ganada por los representantes del país:

Ensayados todos los sistemas de gobierno, habéis podido conocer sus ventajas y sus vicios; y podéis con más acierto que los legisladores que os han precedido, combinar una constitución, que adaptada exactamente a la nación mexicana, levante sobre los principios democráticos, un edificio en que perdurablemente reinen la libertad y el orden.<sup>35</sup>

De igual forma lo entiende la comisión que clarifica los aspectos prácticos de su misión:

Esclarecer y fijar el derecho público de los mexicanos, reunir en el código nacional sus elementos y principios, reconocer y declarar del modo más preciso y más claro aquellas reglas que han merecido el reconocimiento universal y formado el credo político de la República, era y debía ser el

<sup>33</sup> Cosío Villegas, Daniel, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Ed. Clío, 1997, p. 47.

<sup>34</sup> Carmagnani, Marcello, “El federalismo liberal mexicano”, en *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, 1993, pp. 135-179.

<sup>35</sup> Intervención del diputado Ignacio Comonfort. Sesión de 18 de febrero de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 43.

principal trabajo de la comisión. Procurar que este derecho quedase al abrigo de opiniones extraviadas y corregir los abusos introducidos en la aplicación, adoptar las reformas que la misma práctica constitucional ha podido enseñarnos y buscar para el régimen legal todas las garantías compatibles con su libre y racional ejercicio, ha sido y debido ser nuestro empeño más constante.<sup>36</sup>

Así, tocaba a los legisladores del Constituyente de 1856-1857 no sólo corregir aspectos a partir de la experiencia, sino además consolidar un régimen de libertades que presentaba importantes disyuntivas. El giro que sobre los derechos individuales había tomado el liberalismo hacia la segunda mitad del siglo XIX se hace patente en los miembros de la comisión redactora del proyecto constitucional, pues señalan que su trabajo es contribuir a la gran base establecida por la Constitución de 1824, añadiendo los principios que reconocen “la libertad y los derechos del hombre, poniendo determinadas restricciones al poder ejecutivo, y fijando reglas generales para la administración de la justicia”.<sup>37</sup> Se reconoce, pues, la necesidad de plasmar a través de la ley positiva, las prerrogativas reconocidas a todos los hombres desde la perspectiva doctrinaria del derecho natural. Enfáticamente puntualizan: “No pretendemos crear esos derechos, ni hacerlos dependientes de un pacto variable como la voluntad de los contrayentes; pero por el respeto mismo que nos merece, queremos decir en palabras claras y solemnes cuáles son las seguridades que nuestra sociedad puede prestar a tales derechos”.<sup>38</sup>

Quizá la disyuntiva más problemática para los legisladores haya sido la discusión sobre la tolerancia de cultos, pues hizo evidente las tensiones generadas a partir de los deseos por consagrar la libertad de conciencia como derecho individual. Rawls expone que, históricamente, la discusión sobre la posibilidad de la tolerancia religiosa, motivada a partir de la Reforma protestante, anima el desarrollo de las doctrinas liberales, al permitir el avance de uno de sus principios centrales: la libertad de con-

<sup>36</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”, sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 437.

<sup>37</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”, sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 443.

<sup>38</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”, sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 443.

ciencia.<sup>39</sup> Y es que éste sería uno de los puntos de quiebre entre las posiciones de los sectores eclesiásticos liberales y los congresistas mexicanos.

### 3. LA TOLERANCIA DE CULTOS Y LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

Para cierto sector de liberales en el Congreso de 1856-1857, la discusión sobre la tolerancia de cultos se hace impostergable en tanto se considera uno de los preceptos fundamentales para consolidar un régimen de garantías individuales. Ello no quiso decir que se planease romper con la Iglesia, ni mucho menos negar los aspectos positivos que derivaban al Estado de la relación mantenida hasta ese momento, pues el objetivo estaba encaminado, insisto, a consolidar una serie de principios desde la perspectiva de un orden político y jurídico liberal que, en ese momento, se expresaba desde posiciones más seculares.

En un esfuerzo por conciliar ambos intereses —el de salvar la presencia del catolicismo y el de consolidar un régimen de garantías— el proyecto constitucional integra, en su artículo núm. 15, la tolerancia de cultos de la siguiente manera:

No se expedirá en la República ninguna ley, ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio del 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>40</sup>

La propuesta de la tolerancia está directamente relacionada con el reconocimiento de la práctica natural de las actividades de la razón

<sup>39</sup> Rawls afirma que “el origen histórico del llamado liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio a algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento”. Rawls, 2002, p. 18.

<sup>40</sup> Artículo 15, “Proyecto de constitución”. Título Primero, Sección Primera, De los Derechos del Hombre. Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, 1990, p. 468.

humana, como un derecho individual en un régimen de instituciones libres. El artículo 15 forma parte del conjunto de preceptos referentes a las libertades individuales consignados en los primeros 34 artículos del proyecto constitucional, en la primera sección del título primero designado como “Derechos del hombre”. Los artículos establecen la igualdad ante la ley de todos los habitantes de la República –nacionales y extranjeros– y, por tanto, similares derechos “sin distinción de clases, ni de origen”.<sup>41</sup>

La supresión de las distinciones legales pretende ampliar y garantizar a todos los individuos mexicanos –con omisión de las mujeres– las mismas posibilidades de tener acceso a la riqueza, la justicia, el ascenso social y los derechos políticos. La libertad individual especifica la libre expresión de ideas, la libertad de circular, trabajar, comerciar, publicar y de enseñanza, entre otras prerrogativas. Desde su posición en el Congreso y como periodista, Francisco Zarco fue de los primeros congresistas en argumentar a favor de la tolerancia como un derecho.<sup>42</sup> Para Francisco Zarco, la garantía legal para desarrollar un trabajo o industria no era más importante que la necesaria para ejercer el culto religioso que dictara la conciencia de cada persona.<sup>43</sup> La tolerancia era parte fundamental del programa de cambio y se equiparaba a la supresión de alcabalas, peajes y otras restricciones en la economía, cuya existencia expresaba la “ignorancia o preocupación del vulgo, o arterias de ciertas clases”.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> La excepción es el fuero de guerra para los delitos y faltas directamente relacionados con la disciplina militar, debiendo especificarse en las leyes penales. Artículo 2, “Proyecto de constitución”. Título Primero, Sección Primera, De los Derechos del Hombre. Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, 1990, t. I, p. 467.

<sup>42</sup> Francisco Zarco nació en la ciudad de Durango, Dgo., en el año de 1829. En sus artículos periodísticos se comprometió a explicar y difundir los principios liberales. Durante las sesiones del Congreso de 1857, del cual fue diputado y secretario, se dedicó a redactar varios artículos periodísticos en los que trataba de explicar el sentido del proyecto legislativo en discusión. Murió en 1869.

<sup>43</sup> Para Francisco Zarco, la explotación de las riquezas del país, el restablecimiento del crédito, la creación de la hacienda pública, etc., requerían de garantizar “la libertad en todo y para todo” a través del impulso a la reforma democrática y social. Zarco, “Un sermón a la prensa”, extracto de *El Siglo Diez y Nueve*, 20 de enero de 1857, p. 1 en Zarco, Francisco, *Periodismo político y social*. Compilación y revisión Boris Rosen Jélomer, México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, vol. 8, 1989-1993, p. 36.

<sup>44</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, 1990, t. I, p. 808.

En ese sentido, bajo la impronta del iusnaturalismo liberal, la libertad religiosa se suma a los demás derechos individuales, como parte de los principios básicos que hacían posible las relaciones políticas, económicas y sociales entre los individuos, de formación e intereses heterogéneos, pues establecían una serie de reglas de convivencia, justas y racionales, para evitar y zanjar rivalidades y discordias entre ellos.<sup>45</sup> La única distinción entre los sujetos sería la que surgiera de sus capacidades y talento personal, y ya no de los privilegios consignados en la legislación.

A pesar de esas certezas, en el dictamen del proyecto de la comisión se exponen los dilemas de sus miembros al “discutir la libertad otorgada a todos los habitantes del país, en el ejercicio de ciertos derechos que pudieran interesar la seguridad de la República”.<sup>46</sup> Y no cabe duda que uno de los puntos más difíciles de la discusión es la tolerancia de cultos, precisamente por la tensión generada entre las libertades individuales y su institucionalización en el contexto específico de México. La historiografía ha ponderado el tema de la tolerancia de cultos en función de la división y radicalidad recrudescidas en los años siguientes, por lo que ha situado la discusión del tema como un mero interés doctrinario de cierto sector liberal, mismo que se califica del todo “ajeno” a la realidad mexicana.

No obstante, para los redactores del artículo la propuesta va más allá de ser un mero asunto de moda doctrinaria, pues están convencidos de que la discusión sobre ese punto es ineludible a pesar de que tienen igual certeza de que producirá grandes tensiones, no sólo entre los representantes, sino en los distintos sectores de la sociedad y de la jerarquía católica y conservadora. Desde esa conciencia proponen un artículo que concilie tanto los derechos individuales como la realidad del país. En principio, elaboran el artículo de manera artificiosa, es decir, terminan con la posibilidad de imponer un culto exclusivo en el país. Esa prohibición tiene por objetivo dar fin al monopolio del catolicismo y puntualizar el derecho de los individuos a profesar cualquier culto. Como segundo elemento, afirman la protección legal del Estado a la religión católica, como una manera de conciliar la garantía con el contexto mexicano, caracterizado

<sup>45</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen de la Comisión de Constitución”, Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 447.

<sup>46</sup> “Proyecto de constitución. Dictamen de la Comisión de Constitución”, Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 447.

no sólo por una mayoritaria población católica, sino por una iglesia que históricamente ostenta una gran influencia social.

El debate del artículo 15 en el pleno del Congreso da inicio el 29 de julio de 1856 y concluye en la sesión del 7 de agosto. En la discusión se destacan varios diputados, cuya participación es desigual en cuanto a la extensión de sus argumentos, pero que, en conjunto, plantean cuestiones centrales respecto al tema.<sup>47</sup> Dos interrogantes medulares a discernir son: ¿cuál es la utilidad de la tolerancia de cultos para la sociedad mexicana? y ¿cuáles sus implicaciones en un país como México, mayoritariamente católico?

Dentro de los debates se distinguen, al menos, tres posturas principales: por un lado, la que es ampliamente apoyada por el sector conservador de la Cámara, la cual se opone a la aprobación del artículo, al ponderar la tolerancia como un problema religioso de implicaciones políticas que atentaban contra la unidad nacional. Dentro de esta tendencia se destacan figuras como Marcelino Castañeda, diputado por el estado de Durango. Por otra parte, está el argumento que apoya el artículo sin restricciones, enfocando la cuestión principalmente como un tema de derechos individuales, directamente ligado a las reformas políticas, económicas y sociales del programa liberal en México. En tercer lugar, se plantea la legitimidad de la tolerancia religiosa, al tiempo que se reconoce la poca conveniencia de su promulgación. Las dos últimas posturas descubren, al menos, dos de las posiciones que dividen al grupo liberal, a partir de las cuales se puede establecer su moderación o radicalidad.

Sin embargo, se debe matizar estas posturas, en el sentido de que la mayoría considera la conveniencia de incluir al catolicismo en el proyecto de nación, aun cuando se reconocieran a favor de la tolerancia religiosa. Así ubicamos, entre los diputados más activos en la discusión a: Francisco Zarco, José María Mata, José María del Castillo Velasco, José Antonio Gamboa, Isidoro Olvera y Mariano Arizcorreta.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Opinión de los diputados Castañeda, Mata, Gamboa, del Castillo Velasco, Zarco, Cortés Esparza, González Páez, Guillermo Prieto, Manuel Buenrostro, Mariano Arizcorreta, Rafael Jáquez, Díaz González, Juan N. Cerqueda, Fuente, Villalobos, Barragán, Ignacio Ramírez, Vicente López Aguado.

<sup>48</sup> José María del Castillo Velasco nace en Ocotlán, Morelos, el 11 de junio de 1820. Ingresa en el Colegio de San Ildefonso. Hacia 1844 recibe el título de abogado. Funge como magistrado de la Suprema Corte de Justicia, y en 1871 como ministro

Los diputados que apoyan la promulgación del artículo señalan que éste no es, simplemente, un postulado ideológico abstracto, sino un principio necesario por razones de “conveniencia para México”, en función de su avance material y social.<sup>49</sup> Ese argumento se presenta en el primer debate legislativo del artículo, cuando se expone la tolerancia religiosa como una condición necesaria para impulsar la economía del país. La tolerancia pretende asegurar a los extranjeros no católicos el ejercicio de sus derechos humanos, como lo harían en cualquier régimen de libertades. José María Mata, uno de los principales promotores de ese artículo, considera de interés público otorgar garantías a los extranjeros de otras confesiones religiosas, por dos razones: la primera, porque la inversión extranjera se propone como un excelente medio para impulsar distintas ramas de la industria y el comercio, además de la infraestructura necesaria para ello.<sup>50</sup> La segunda porque la tolerancia es un estímulo necesario para poblar ciertas regiones en el país donde los recursos no se aprovechaban por la falta de habitantes. El plan, propuesto décadas atrás, pero todavía

---

de Gobernación. Ocupa el cargo de ministro del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal entre 1877 y 1881. Fallece el 4 de septiembre de 1883. Referencia obtenida de: Hernández Chávez, Alicia, “José María del Castillo Velasco: ‘el don de gobierno’” (Estudio introductorio), en José María del Castillo Velasco, *Ensayo sobre el derecho administrativo mexicano* (Edición facsimilar, 1874), t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas (Serie C: Estudios Históricos, núm. 45), 1994, p. VIII.

<sup>49</sup> “Dictamen sobre la Compañía de Jesús por la Comisión de Justicia y Negocios Eclesiásticos”, Sesión de 6 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 405.

<sup>50</sup> José María Mata nace en Jalapa, Veracruz, el 13 de noviembre de 1819. Reconocido diputado, diplomático y ministro de relaciones exteriores y uno de los personajes más destacados en el Constituyente de 1856. Durante la invasión norteamericana fue jefe de milicias de los “cívicos” en Jalapa, Veracruz, que se movilizaban en guerrillas para combatir al ejército estadounidense. Expulsado del país, fue secretario de la “Junta Revolucionaria” creada en Nueva Orleans al lado de Benito Juárez, Melchor Ocampo y Ponciano Arriaga. También fue electo por las entidades de Veracruz y México como diputado y nombrado por Juárez su representante ante el gobierno de Estados Unidos y posteriormente ministro de Hacienda. Con el triunfo del Plan de Tuxtepec y con Díaz en el poder, Mata regresó a la vida pública como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de México ante el gobierno de Estados Unidos. El 20 de junio de 1878, cuando Ignacio L. Vallarta se vio forzado a dejar el Ministerio de Relaciones Exteriores, José María Mata aceptó ocupar el cargo en el que duraría solamente tres meses. Murió en 1895 cuando era edil del Ayuntamiento de Jalapa.

poco estructurado hasta ese momento, pretendía fomentar el arribo de sectores trabajadores, europeos y norteamericanos, en zonas estratégicas del territorio nacional, de tal manera que estimularan el avance de la agricultura, la industria y el comercio, para que, en pocos años, el país presentara “un aspecto de riqueza, de bienestar y de vigor”.<sup>51</sup> El diputado tenía la esperanza de que “millares de individuos” llegaran a México “a poblar nuestras ardientes costas, nuestras desiertas fronteras, y a sacar de las entrañas de nuestro suelo inagotables riquezas”.<sup>52</sup>

El argumento es apoyado por los diputados González Páez y Rafael Jáquez.<sup>53</sup> Este último agrega que en ese momento no sólo se legisla para los mexicanos católicos “sino también para los extranjeros, para los protestantes que estén o arriben a nuestro país”.<sup>54</sup>

La idea de que México fuese poblado por protestantes resultó por demás escandalosa para varios sectores, que pretendieron resguardar el ejercicio exclusivo de la religión católica al recurrir a un discurso de unidad nacional. La unidad religiosa se presenta como un asunto de conveniencia política, particularmente para quienes desde décadas atrás habían concebido la consolidación del país como un Estado eminentemente católico. El catolicismo se coloca como el único elemento de cohesión en una sociedad dividida por los intereses particulares y la desigualdad social.<sup>55</sup>

Por ello, esta discusión resultará un punto de quiebre para las posiciones sostenidas por aquellos clérigos mexicanos que, en las primeras décadas del siglo XIX, muestran una visión católica y liberal particular, en defensa de los fundamentos católicos de la república liberal mexicana. Es con esta discusión que se acentúan las diferencias con los liberales que

<sup>51</sup> Intervención del diputado Mata, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 787. Para una revisión de los primeros planteamientos sobre la tolerancia, véase De los Reyes, 2010, pp. 101-126.

<sup>52</sup> Intervención del diputado Mata. Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 787.

<sup>53</sup> González Páez argumenta que los extranjeros no llegan a México por falta de garantías. Intervención del diputado González Páez. Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 813.

<sup>54</sup> Intervención del diputado Jáquez, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 837.

<sup>55</sup> Connaughton, 2008, p. 397.



paulatinamente redimensionan como radicalmente necesaria la consagración de los derechos individuales dentro del proyecto político liberal.

En una representación suscrita por “los eclesiásticos de Guadalajara” al Congreso de la Unión, se pedía que no se aprobara la tolerancia de cultos pues era un principio abstracto y doctrinario, totalmente contrario a los intereses nacionales. El argumento expone que fuera del catolicismo no existen bases seculares que sustenten la unidad política, social y moral del país debido a los enfrentamientos partidistas y a la inestabilidad que habían dominado después de consumada la independencia.<sup>56</sup>

La emigración causaba especial intranquilidad entre el clero, pues abría la puerta a la formación de sectores extranjeros no católicos lejos del control clerical que podían influir y “confundir” a la población católica mexicana. No se declaran directamente en contra de la población inmigrante, que no era nueva en el país, sino del tipo de derechos que el Estado mexicano estaba dispuesto a reconocerles. No obstante, el clero conservador se pronuncia por el inmigrante católico europeo frente al estadounidense protestante, pues el lazo moral y social que proporciona el catolicismo se extiende entre la población de distinta nacionalidad.<sup>57</sup> En contraposición, la convivencia de los católicos mexicanos con otras confesiones religiosas daría pie a una pugna social “entre ministros y ministros, creyentes y creyentes”.<sup>58</sup> Desde su perspectiva, la razón política, los derechos individuales y la utilidad económica, no justifican el interés de los congresistas por aprobar el artículo y crear una “población heterogénea en sus creencias y en sus costumbres”.<sup>59</sup>

Esta parte del debate evidencia el punto en que las expresiones liberales del clero se cierran a favor de posiciones más conservadoras.

<sup>56</sup> *Representación que los eclesiásticos de Guadalajara dirigen al Soberano Congreso Constituyente, sobre que en la Carta Fundamental que se discute no quede consignada la Tolerancia de Cultos en la República*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856, p. 11.

<sup>57</sup> Los escritores católicos conservadores afirmaban que la unidad del país dependía de la conservación de una religión exclusiva: “porque sólo a la Religión está concebido unir todas las razas, acomodarse a todas las lenguas, favorecer la obediencia a todas las autoridades y hacer iguales a todos los hombres”. “Representación al soberano Congreso contra el artículo 15 del proyecto de constitución sobre la tolerancia religiosa”, suplemento especial del núm. 17, *La Cruz*, 10 de julio de 1856.

<sup>58</sup> *Representación que los eclesiásticos de Guadalajara...*, 1856, p. 11.

<sup>59</sup> “Representación al soberano Congreso...”, Suplemento especial del núm. 17, *La Cruz*, 10 de julio de 1856.

Si en la primera mitad del siglo XIX un sector importante del clero se afirma convencido de que la Iglesia podía formar parte del régimen liberal, el planteamiento de aspectos específicos, particularmente de la libertad de conciencia y la desamortización de bienes eclesiásticos, van transformando ese discurso católico, liberal y conciliador, hasta hacerlo expresión de una minoría.<sup>60</sup>

Los diputados moderados comparten los argumentos de los eclesiásticos sobre la exclusividad de que gozaba el catolicismo. La intervención de Marcelino Castañeda en la apertura de la discusión sostiene que el desarrollo del país no radica en el reconocimiento de las garantías individuales, pues la prosperidad nacional sólo se daría cuando se establecieran las condiciones de “paz, justicia y buen gobierno”. En su lugar, las leyes debían demandar que los extranjeros no católicos aceptaran el dominio del catolicismo, como parte de un pacto político-religioso nacional y, en ese sentido, es que debía ser el culto público. Los extranjeros tenían suficiente con “la tolerancia pasiva” existente en México que hacía posible la práctica de otros cultos, siempre y cuando éstos se reservaran al ámbito privado. Desde la perspectiva liberal moderada —donde coincidían congresistas y eclesiásticos— el espacio público se planteaba, entonces, católico.<sup>61</sup> Esta idea de replegar la disidencia al espacio privado es similar a las posiciones de los liberales moderados en Chile a la hora que se discute el punto de la legislación sobre la tolerancia religiosa.<sup>62</sup>

Es necesario insistir en la percepción de la mayoría de los congresistas liberales sobre el catolicismo, pues valoran públicamente su papel en la sociedad mexicana, cuyo orden no pueden dejar de concebir sin la intervención de éste. Por el contrario, los intereses del catolicismo se ven, en buena medida, ligados a los del Estado y a los de la sociedad mexicana. Por ello, no es de extrañar que los sectores liberales pusieran como parte

<sup>60</sup> Para un estudio novedoso que plantea preguntas importantes en torno a las expresiones liberales del clero mexicano hacia la primera mitad del siglo XIX, véase Connaughton, Brian, “The Enema Within: Catholics and Liberalism in Independent Mexico, 1821-1860”, en Jaime Rodríguez, *The Divine Charter. Constitutionalism an Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanham Md., Rowman and Littlefield Publishers, 2006, pp. 183-202.

<sup>61</sup> Intervención del diputado Marcelino Castañeda, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 776.

<sup>62</sup> Serrano, Sol. “Definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno. 1810-1855”, *Estudios Públicos*, Chile, CEP, núm. 76, primavera 1999, pp. 211-232.

de la agenda política la revisión de las funciones y el desempeño de la Iglesia católica, en el camino de la histórica reforma eclesiástica mexicana planteada por los gobiernos borbónicos. Así, lejos de una posición anticatólica, Zarco enfatiza el valor de la extensión moral del catolicismo en las relaciones sociales, como una forma de moderar la convivencia entre los individuos. A la religión se le reconoce una función social primordial, en tanto que, hasta el momento, se constituye en la principal responsable de la formación moral de los individuos, al dictar pautas de conducta y control que facilitan el entendimiento y las relaciones pacíficas entre las personas. Los principios del catolicismo se avenían muy bien con las garantías defendidas por el liberalismo, del cual podían convertirse en gran aliado: “...la verdad cristiana es conforme con la república y con la democracia, porque la verdad cristiana proclama la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los hombres”.<sup>63</sup>

Incluso, las prácticas de los rituales católicos en los actos de gobierno, no desaparecen hacia mediados del siglo XIX cuando las posiciones liberales han alcanzado una mayor proyección secular, pues se acude nuevamente a los elementos religiosos para dotar de legitimidad a los gobiernos liberales, toda vez que están ausentes otros mecanismos simbólicos para lograrlo, aun cuando para un grupo de representantes va quedando más clara la distinción entre las esferas civil y eclesiástica. Desde la instalación del Congreso, José María Lafragua, ministro de Gobernación, había dispuesto que se celebraran funciones religiosas muy solemnes “para implorar el auxilio de la Divina Providencia en las deliberaciones del Congreso”. Para que esa solemnidad tuviera efecto propone que una comisión de doce representantes asista a una ceremonia programada en la catedral metropolitana.<sup>64</sup> El diputado Del Río responde que al Congreso no le incumbe participar, como tal, en funciones eclesiásticas para dar solemnidad a un acto estrictamente civil. Guillermo

<sup>63</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 804.

<sup>64</sup> Lafragua había establecido como precedente: “que en 1845 habían asistido comisiones de ambas cámaras a las funciones que en acción de gracias por el feliz término de la revolución del 6 de diciembre se habían verificado en la Santa Iglesia Catedral y en la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe”. Intervención de José María Lafragua. Sesión de 18 de febrero de 1856. Zarco, t. I, 1990, pp. 46-47.

Prieto<sup>65</sup> justifica la propuesta de Lafragua como “un sentimiento de piedad y un deseo sincero de implorar los auxilios de la Providencia”. Afirma, incluso, que evitar ese tipo de ceremonias podía “dar lugar a desfavorables interpretaciones”. Con el ánimo de evitar dificultades, propone que se celebren las funciones religiosas, para que los diputados “concurrieran a dar gracias e implorar las bendiciones del Altísimo sobre nuestra patria”.<sup>66</sup> Sin embargo, la propuesta de Lafragua fue desechada.

Con el ánimo de hacer frente a las imputaciones hacia sus posiciones religiosas, varios congresistas, antes de hacer su intervención a favor de la tolerancia, aclaran su condición de católicos, por tradición familiar y por convencimiento, asegurando que sus creencias religiosas no cambiarían si era permitida la práctica de otros cultos.<sup>67</sup> Una de las más contundentes es la de Francisco Zarco, quien hace una declaración un tanto parecida a una protesta: “Soy católico, apostólico, romano, y me jacto de serlo; tengo fé en Dios, encuentro la fuente de todo consuelo en las verdades augustas de la revelación, y no puedo concebir no sólo a un ateo, pero ni siquiera a un deísta”.<sup>68</sup> De igual manera, el diputado Gamboa, ardiente defensor del artículo, declara antes de su intervención: “sí, mis hijos serán católicos, y yo moriré católico como murieron mis

<sup>65</sup> Guillermo Prieto nació en Tacubaya, Distrito Federal, el 10 de febrero de 1818. Huérfano de padre a los 13 años de edad y con su madre enferma, trabajó como dependiente en una tienda de ropa y luego como meritorio en la aduana, bajo la protección de don Andrés Quintana Roo. Pudo así ingresar al Colegio de San Juan de Letrán y posteriormente al lado de Manuel Toussaint Ferrer y los hermanos José María y Juan Lacunza, participó en la fundación de la Academia de Letrán, en 1836, dirigida por Quintana Roo. Fue secretario particular de Valentín Gómez Farías y Anastasio Bustamante, sucesivamente. Comenzó su carrera de periodista en *El Siglo XIX*, colaboró también en *El Monitor Republicano*. En 1845 fundó, junto a Ignacio Ramírez, el periódico satírico *Don Simplicio*. Murió el 2 de marzo de 1897.

<sup>66</sup> Intervenciones de Del Río y Guillermo Prieto. Sesión de 18 de febrero de 1856. Zarco, t. I, 1990, p. 47.

<sup>67</sup> El diputado José María Castillo Velasco, defensor de la aprobación del artículo, señala que el catolicismo es una “religión que todos hemos proclamado como la única santa, la única legítima, la única que concede al hombre su libertad”. Intervención del diputado Castillo Velasco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 801.

<sup>68</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 802.

padres. Hablaré, pues, en esta discusión como católico, y como católico sostendré mis opiniones”.<sup>69</sup>

Sin embargo, la Cámara no se afirma totalmente católica. Ello puede apreciarse en los pronunciamientos de los diputados cuando, por ejemplo, hacen referencia a una entidad superior creadora, cercana a posiciones deístas. En ese sentido cabe enfatizar que estos pronunciamientos quieren distanciarse del catolicismo, pero no del sustrato religioso que simbólicamente legitimaba la constitución política. Este ánimo se plasma en fórmulas generales que buscaron distanciarse del catolicismo. Algunos diputados aluden a su apego a los principios generales del cristianismo, antes que al catolicismo. Covò señala que los liberales realizan una transformación ideológica, quizá como una táctica, en donde la figura de Dios toma un papel fundamental en la causa democrática, al convertirse en la figura fundante y reguladora de la nación mexicana.<sup>70</sup> No necesariamente se acudía a una ficción o conveniencia política, puesto que para varios diputados no había otra manera de concebir la constitución del poder político si no era a través de su vinculación religiosa.<sup>71</sup> En ese sentido, la secularización del poder político estaba lejos de ser una propuesta general y acabada. Por el contrario, las creencias religiosas y la posición que tomara el catolicismo en el Estado, eran compatibles con la libertad de conciencia.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 788. Lo mismo ocurre con el diputado Castillo Velasco. Intervención del diputado Castillo Velasco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 798.

<sup>70</sup> Covò, 1983, p. 161.

<sup>71</sup> El diputado Arriaga hacía de la revolución de Ayutla un episodio trascendente para el “mundo liberal y cristiano”. Intervención del diputado Arriaga. Apertura de sesiones el 18 de febrero de 1856, p. 44. Ignacio Ramírez también considera que la tolerancia está de acuerdo con el cristianismo. Intervención del diputado Ramírez, Sesión de 31 de julio de 1856, p. 868. Isidoro Olvera habla de que “la exacta inteligencia del cristianismo enseñó ya las verdaderas relaciones entre los hombres y la divinidad, y fijó el verdadero ministerio del sacerdocio de Cristo, son ya verdades que casi se palpan, que alumbran a toda inteligencia y que mejoran visiblemente a la especie humana”. Voto particular del señor Olvera al proyecto constitucional. Sesión de 16 de junio de 1856, p. 494. Todas las referencias en Zarco, t. I, 1990.

<sup>72</sup> El diputado Cerqueda afirma que la libertad de conciencia es “una consecuencia del cristianismo, un derecho que otorga la ley natural y una obligación que el derecho de gentes impone a las naciones del mundo”. Intervención del diputado Cerqueda. Sesión de 30 de julio de 1856, Zarco, t. I, 1990, p. 847.

En su posición de católicos, los congresistas se permiten elaborar intervenciones acerca de la necesidad de una reforma eclesiástica que, desde el cambio liberal, adquiere un interés secular. Para ello, dejan claro dos puntos importantes. El primero, que un Estado garante de la libertad de cultos no pretende erradicar las religiones para formar un Estado ateo, sino que en éste sea reconocido un derecho universal, aunque por el momento fuera un beneficio de minorías. El segundo, que el artículo se enfoca a la ruptura del control sociopolítico del clero, a través de las normas instauradas por la Iglesia católica que iban más allá de regular la religiosidad. Ese poder ejercido en el plano secular debía pasar al Estado.

Por esta razón, la influencia del clero en la sociedad no debía ser valorada en el mismo sentido que la presencia del catolicismo. Zarco distingue entre el catolicismo y sus ministros, pues en ambos “hay una distancia inmensa”.<sup>73</sup> Específicamente acusa al clero de haber “desnaturalizado la religión del Crucificado”, de ser enemigo de la libertad, sembrador de discordias y de haber “acumulado tesoros empobreciendo al país”.<sup>74</sup> De ahí que varios diputados afirmen que el elemento central en torno a la discusión del artículo es definir, fundamentalmente, la libertad de conciencia, pues una vez reconocida ésta, la religión católica dejaría de ser una imposición del Estado como lo consignaban las constituciones políticas desde la independencia. El artículo 15 representa la posibilidad de emancipar a los individuos de la influencia del clero, pues en el aspecto espiritual son los únicos acreditados para impartir los servicios espirituales.

<sup>73</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 804.

<sup>74</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco t. I, 1990, p. 804. Las opiniones negativas sobre la actuación del clero datan del periodo borbónico, como parte de la justificación de una serie de reformas consideradas necesarias debido a la situación eclesiástica. Véase Brading, David, “El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810”, en *Relaciones*, vol. 2, núm. 5, 1981, pp. 5-26. Taylor, 1995, pp. 81-113. Connaughton refiere la manera en que para mediados del siglo XIX, los párrocos van perdiendo “cualquier aureola trascendental”, por lo que ante los ojos de los fieles llegan a ser “juzgados cada vez más como ciudadanos y cristianos”, en Connaughton, Brian, “Soberanía y religiosidad: la disputa por la grey en el movimiento de la Reforma”, en Alicia Tecuanhuey (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX-XX*, Instituto de Ciencias y Artes, BUAP, México, 2002, p. 119.

Entonces, se replantean una serie de cambios dentro de la Iglesia en el contexto que brindaba el orden liberal. En los términos en que algunos diputados lo exponen, la religión debía entrar en la dinámica de los cambios de la liberalización, pues la llegada de otras religiones podía ser benéfica al desarrollo mismo del catolicismo, en tanto que la libre competencia “del clero purifica sus costumbres. Por eso, el clero italiano, el español y el mexicano, son los cleros más corrompidos del mundo; y el francés, de la revolución de 89 para acá, el más morigerado de todos. El único medio de que nuestro clero se ilustre y cumpla con su santa misión, es el que tengan clérigos de otras sectas que hagan avergonzar a nuestro clero”.<sup>75</sup>

La posibilidad de que la población pudiera escoger entre una oferta espiritual sería un elemento de sana competencia importante para lograr, por ejemplo, la disminución de la corrupción eclesiástica y el aumento en la instrucción del clero, además de desplazar la intervención de los sacerdotes en asuntos temporales hacia una verdadera evangelización de la sociedad. El papel espiritual de la Iglesia se veía desvirtuado, como afirmaban algunos asambleístas, por su pretensión de participar en el gobierno de los pueblos. Con la reforma impulsada por el artículo 15, el sacerdote acabaría por ser un individuo como cualquier otro, sin pretensiones en la política nacional y sin mayor poder que el alcanzado por sus propios méritos, por su propia capacidad y talento.<sup>76</sup>

Covò argumenta que los liberales a favor de la tolerancia de cultos tenían dos caminos posibles: buscar un acuerdo con la Iglesia “ampliando el papel del clero” o eliminar radicalmente la influencia de la Iglesia en la sociedad.<sup>77</sup> Podríamos añadir un tercer camino: la búsqueda de una alianza entre los liberales, llámese puros y moderados, con la jerarquía para garantizar ciertas libertades individuales, al tiempo de favorecer, con determi-

<sup>75</sup> Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 796.

<sup>76</sup> Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 795. Intervención del diputado Castillo Velasco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, p. 801. “El único medio de que nuestro clero se ilustre y cumpla con su santa misión, es el que tengan clérigos de otras sectas que hagan avergonzar a nuestro clero. Sólo entonces, si de veras se aman su religión, estudiarán e ilustrarán al pueblo para librarlo del contagio con que nos amenaza”. Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 796.

<sup>77</sup> Covò, 1983, p. 163.

nadas restricciones, el ejercicio del catolicismo en el país. Empero, en esta opción no se pretende ampliar el papel público del clero, por el contrario, se coincide en la necesidad de restringir su acción política. Y es que los diputados que apoyan el artículo aspiran a una transformación sustancial del papel desempeñado por los sacerdotes en la sociedad. Constantemente se alude y se teme la influencia social del clero, precisamente porque su acción va más allá de la esfera religiosa. El diputado Gamboa precisa que “el clero de México, como los otros cleros católicos, han querido dominar a los reyes e imperantes, aunando sus intereses con ellos... Porque los Papas y el clero han cuidado más de lo temporal que de lo eterno. Si los Papas no hubieran comerciado con los sacramentos (*rumor*), si los Papas no hubieran querido gobernar temporalmente el mundo, no existiría el protestantismo, no existiría hoy la Iglesia británica, no existirían hoy las innumerables sectas que de estas han nacido”.<sup>78</sup>

En ese sentido, la solución es suprimir su elemento corruptor, es decir, su participación en cuestiones temporales. La propuesta no era nueva, había sido planteada en varias ocasiones desde fines del siglo XVIII, en el contexto del reformismo borbónico, cuando se buscó implementar una transformación eclesial que replegara a la Iglesia al plano espiritual. Esta discusión introduce otro elemento central de tensión entre el clero y el gobierno: ¿hasta dónde era legítima la intervención del Estado en la organización interna de la Iglesia?

Para unos diputados, la redacción de la segunda parte del artículo daba al Estado la autoridad necesaria para intervenir en materia eclesial, mientras que para la mayoría de representantes esa protección implicaba una sujeción. Los primeros asumen con naturalidad la tutela estatal sobre la Iglesia, como una prerrogativa del poder político, respaldada por el pasado histórico y en el legítimo interés por mejorar la administración eclesial y la educación sacerdotal. El interés del poder político por reformar a la Iglesia católica por lo menos está presente de manera enfática desde el reformismo borbónico. Para un sector liberal, insisto, era legítima esta pretensión. No obstante, otros diputados ad-

<sup>78</sup> Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 795.



vierten que la protección del Estado podría operar en perjuicio de ambos poderes, al mezclar indebidamente sus facultades.<sup>79</sup>

Francisco Zarco considera que por más benéfica y bien intencionada que se creyera la intervención estatal para proteger a la Iglesia, partía de una cuestionable autoridad del poder civil sobre ésta. Las consecuencias más probables de una unión en esos términos eran dos: que la religión pervirtiera sus principios al mezclarse en asuntos temporales, pues daba pie al desarrollo de las ambiciones del clero en la búsqueda por dirigir los destinos del gobierno en beneficio propio y en contra del interés general, por ejemplo, impidiendo el ejercicio de las libertades de prensa y de enseñanza. El otro escenario posible era que el Estado intentara someter a la Iglesia a sus “caprichos” haciéndola un “instrumento de dominación”, a todas luces perjudicial para el desarrollo de la libertad.<sup>80</sup> En cualquier caso, las libertades individuales y los derechos humanos quedaban comprometidos, además de que la protección específica del catolicismo significaría una desventaja para los demás cultos. Zarco se opone a la aprobación de la segunda parte del artículo y se pronuncia por la completa independencia entre la Iglesia y el Estado “como católico que tiene fe en su religión y como ciudadano que anhela la libertad de su patria”.<sup>81</sup> La independencia entre los asuntos políticos y los eclesiásticos por la que aboga no es definitiva, pues si bien se opone a la intervención del Estado en cuestiones de culto y disciplina, también aprueba una regulación estatal como medida de carácter transitorio, para equilibrar la debilidad de los gobiernos seculares frente al poder eclesiástico y frenar la formación de un “Estado dentro del Estado”.<sup>82</sup>

Los diputados a favor de la intolerancia religiosa coinciden con ese rechazo a la intervención del Estado, como categóricamente expresa el

<sup>79</sup> Intervenciones del diputado Castillo Velasco y del diputado Zarco, ambos en la Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 799 y 805, respectivamente.

<sup>80</sup> Para ejemplificar el caso, Zarco hacía referencia al caso del concordato de Austria y el papado en que, a su juicio, el emperador Francisco José había aceptado una negociación vergonzosa. Intervención del diputado Zarco, p. 805, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 805.

<sup>81</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 805.

<sup>82</sup> Zarco F., “La constitución y la prensa. II”, editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de marzo de 1857, en Zarco, vol. 8, 1989-1993, p. 191.

diputado Fuente.<sup>83</sup> La posición es apoyada por la intelectualidad católica laica que emprende una rápida y organizada respuesta. El grupo de los intelectuales católicos está formado por letrados mexicanos y extranjeros, que generan un importante espacio de opinión pública sobre los temas discutidos en el Congreso, desde las distintas posiciones que ocupan, como representantes en la asamblea nacional, escritores, periodistas y miembros de academias literarias.

José Joaquín Pesado es uno de los miembros distinguidos de este grupo de escritores.<sup>84</sup> A la generación de Pesado pertenecen los hermanos José María<sup>85</sup> y Rafael Roa Bárcena<sup>86</sup> y el español Anselmo de la Portilla, uno de los principales colaboradores de *El Espectador de México*.<sup>87</sup> A ellos

<sup>83</sup> Intervención del diputado Fuente, Sesión de 31 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 854.

<sup>84</sup> Nace en San Agustín del Palmar, Puebla, el 9 de febrero de 1801. Es hijo de Domingo Pesado, emigrante de la provincia de Galicia y de doña Josefa Francisca Pérez, originaria de San Andrés Tuxtla. Desde joven se dedica al estudio de la lengua castellana, aprende latín, italiano, francés e inglés, la filosofía, el derecho y la historia, además de las ciencias naturales y exactas. Sus escritos muestran un dominio en el terreno de la teología. El escritor combina sus actividades como empresario y terrateniente a la par de su carrera política y literaria. Entre 1833 y 1834 es legislador por el estado de Veracruz. En 1835, durante el gobierno de Bustamante, funge como ministro del Interior y de Relaciones Exteriores. Posteriormente se traslada a la Ciudad de México y en marzo de 1838 ocupa el cargo de ministro del Interior. Durante 1844 se encarga del ministerio de Relaciones Exteriores por algunos días. En 1854, con la reapertura de la universidad, en el gobierno de Santa Anna, ocupa la cátedra de literatura.

<sup>85</sup> José María Roa Bárcena nace en Jalapa, Veracruz, en 1827. Es miembro de la Academia Imperial de Ciencias y Literatura durante el Segundo Imperio. Desde 1871 administra los bienes de la empresa "Viuda de José de Teresa e hijas". Muere el 21 de septiembre de 1908.

<sup>86</sup> Rafael Roa Bárcena nace en Jalapa, Veracruz el 13 de noviembre de 1832. En 1857 obtiene el título de abogado. Desempeña algunos cargos públicos y realiza diversas traducciones para el periódico católico *La Cruz*, sobre los escritos del conde Montalembert. Escribe varios manuales de la práctica litigante y la civil forense. Muere en Veracruz el 22 de julio de 1863.

<sup>87</sup> Anselmo de la Portilla nace el 3 de febrero de 1816 en la Provincia de Santander, España. Realiza su carrera literaria en México, a donde llega a la edad de 24 años. En 1858 viaja a Estados Unidos y La Habana y regresa nuevamente a México en 1862. En México fundó las publicaciones *El Español*, en 1850; *El Eco de España*, *La Iberia*, en 1863 y *El Eco de Europa*, entre otros. Participó en las publicaciones de *El Católico*, *La Voz de la Religión*, *La Cruz*, *La Sociedad*, etc. Colaboró en la elaboración del *Diccionario Universal de Historia y Geografía*. Murió en México el 3 de marzo de 1879.

se suman Alejandro Arango y Escandón<sup>88</sup> y los veracruzanos Manuel Carpio<sup>89</sup> y José Bernardo Couto.<sup>90</sup> Sus nombres se ligan a publicaciones como: *El Observador Católico*, *La Voz de la Religión*, *La Cruz*, *La Sociedad Católica* y *La Voz de México*. Su labor periodística, literaria y político-ideológica tiene como uno de sus principales articuladores la defensa de las prerrogativas de la Iglesia católica y la crítica a distintos temas como las revoluciones liberales, la secularización y el anticlericalismo. Por ello, someten el proyecto constitucional y las reformas liberales a un cuestionamiento constante, negando al Congreso la representatividad para decretar reformas contrarias a los deseos de sus representados y sin tomar en cuenta sus opiniones, como era el caso de los decretos en materia eclesiástica, que obligaban a la sociedad a ser “anticatólica”, cuando la mayoría del país se pronunciaba por el catolicismo.

<sup>88</sup> Alejandro Arango y Escandón nace en Puebla, el 10 de julio de 1821. Hijo del español Alejandro María Arango y de Guadalupe Escandón, de Orizaba, Veracruz. Desde muy joven es enviado a estudiar a España al Colegio Real de Humanidades de Madrid; continúa su formación en París y regresa a México en 1837, tras lo cual ingresa al Seminario Conciliar, en donde cursa la carrera de abogado. Ocupó varios cargos en el Ayuntamiento de la Ciudad de México, integró el Supremo Tribunal de Justicia y fue Consejero de Estado de Maximiliano, por lo cual se le destierra durante un año, al triunfo de la República. Fue miembro de la Academia de Letrán y de las Reales Academias de Historia y de la Lengua. Realizó varias traducciones y publicó ensayos históricos y sobre derecho público mexicano. Murió el 28 de febrero de 1883. Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1989, p. 197.

<sup>89</sup> Manuel Carpio nace un 1 de marzo de 1791. Hijo de José Antonio Carpio y Josefa Hernández ingresa al Seminario a temprana edad, para finalmente cursar la carrera de medicina, auspiciado por el obispo de Puebla. Carpio funge como diputado por el Estado de México en 1824 y por Veracruz en 1829; se interesa por el estudio de la geología, la astronomía, la arqueología, la filosofía, la teología y las bellas artes. Su acercamiento a las letras le permite ingresar a la Academia de Letrán. Varios de sus poemas están dedicados a cuestiones religiosas y a exaltar los símbolos patrios, en especial a la Virgen de Guadalupe; además de enaltecer los escenarios naturales de México y referir algunos sucesos históricos de México. Muere el 11 de febrero de 1860.

<sup>90</sup> José Bernardo Couto nace en Orizaba, Veracruz, el 29 de diciembre de 1803. Ingresó al Colegio de San Ildefonso y recibe el título de abogado en 1827. Realiza varios escritos de jurisprudencia en defensa de la Iglesia católica, además de obras dedicadas a la historia de la pintura en México y trabajos literarios, como cuentos y leyendas breves. Fallece el 11 de noviembre de 1862. Véase Valverde, 1989, pp. 194-197.

En una serie de artículos titulados “Observaciones sobre la verdadera ciencia política”, Pesado expone una serie de ideas en contra de la soberanía popular, de las leyes como expresión de la voluntad general y del pacto social, pues los considera ficciones legales de una forma de gobierno “que está más cerca de la anarquía”, y que es contraria a la naturaleza del país.<sup>91</sup> Desde su punto de vista, “la historia de nuestra desgraciada República ofrece continuos ejemplos del mal que abrigan esas doctrinas desorganizadoras... A fuerza de ensayos para moldar una constitución, no hemos logrado más que relajar todos los vínculos sociales; poner en duda todos los buenos principios, alentar todas las ambiciones, y desencadenar todos los furores, hasta poner en peligro no tanto la forma de gobierno, cuanto la validez del gobierno mismo, y la existencia de la patria”.<sup>92</sup>

El 10 de julio de 1856 aparece una representación dirigida al Congreso en el periódico *La Cruz*, en la cual varios católicos expresan su inconformidad por el proyecto de artículo constitucional sobre la tolerancia de cultos. Al igual que varios de los diputados opositores al artículo 15, argumentan que el Congreso no tenía “amplitud de poderes” para trastocar el artículo de la exclusividad del catolicismo, pues la voluntad nacional seguía siendo la misma desde el Plan de Iguala en 1821: “fácil le sería al congreso rectificarlo, si pudiese haber duda, recurriendo a una votación popular...”.<sup>93</sup>

### *Orden público, derechos de las minorías y religión*

Las discusiones sobre la tolerancia se llevan a cabo en un contexto marcado por una serie de levantamientos armados, varios de los cuales tienen como causa principal la cuestión sobre el catolicismo, enfocando el problema como un asunto religioso. Esa circunstancia hace que los congresistas reconozcan la definición del artículo 15 como un asunto de orden público que estaba afectando la estabilidad del país pues, hasta el momento, había impedido regularizar la vida de numerosas poblaciones en el plano local, particularmente desde 1855. En pocos años se habían

<sup>91</sup> *La Cruz*, México, octubre 1 de 1857, t. VI, núm. 1, p. 3.

<sup>92</sup> *La Cruz*, México, febrero 18 de 1858, t. VIII, núm. 1, p. 3.

<sup>93</sup> “Representación al soberano Congreso contra el artículo 15 del proyecto de constitución sobre la tolerancia religiosa”, Suplemento especial del núm. 17, *La Cruz*, 10 de julio de 1856.

producido varios levantamientos armados donde el clero adquiere especial protagonismo, al convocar a los católicos a tomar las armas y rebelarse contra los gobiernos para frenar los “ataques” liberales al catolicismo. Por momentos, la lucha armada parecía impulsarse por los comunicados de la jerarquía en contra de las disposiciones gubernamentales y la aprobación de ciertas leyes, que fueron calificadas de anticatólicas.<sup>94</sup>

La conflictividad local había mostrado que el clero era capaz de generar una movilización armada nada despreciable, apelando a los sentimientos religiosos de la población. Una de las más conocidas había ocurrida en Puebla un año antes, mientras que se vivían otros levantamientos en el resto de la República. La violencia generada por el decreto influye de manera determinante para dar marcha atrás. Varios liberales parecían tomar una posición más proclive al aplazamiento de las leyes que afectaban a la Iglesia. Frente a ello, surgen opiniones que cuestionan esa posición dilatoria. La pregunta de Ezequiel Montes, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos es clave sobre ese punto: “¿Por qué el gobierno, que profesa ideas liberales, cierra los ojos, encoge los hombros, y huye de la Reforma?”<sup>95</sup>

Las intervenciones de Juan Nepomuceno Cerqueda y José María Lafragua intentan responder a ese cuestionamiento y son un ejemplo de los temores y ambigüedades que enfrentan los diputados a favor de la tolerancia, a la hora de votar su promulgación. Para Cerqueda la oposición al artículo hacía más evidente la debilidad del Estado en sus intentos por trastocar los intereses de una institución tan poderosa como la Iglesia católica. El representante acusa la terrible influencia social del clero, su corrupción y conspiración contra la libertad, “su avaricia, y ese lujo mundano, que con el pretexto del culto despliega en todos sus actos”; pero al mismo tiempo señala que ese poder es el principal motivo para impedir la promulgación del artículo 15.<sup>96</sup> Lo mismo consideran varios

<sup>94</sup> Connaughton muestra los numerosos levantamientos que tienen lugar en un corto periodo, y cuya motivación central es la cuestión religiosa. Connaughton, Brian, 2008.

<sup>95</sup> Intervención del diputado Ezequiel Montes, Sesión de 5 de agosto de 1856, en Zarco, t. II, 1990, p. 86.

<sup>96</sup> Intervención del diputado Cerqueda, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 846. En la mayoría de las opiniones de los congresistas, a favor o en contra de la tolerancia religiosa, el anticlericalismo es un elemento común. Ese anticlericalismo se entiende como la excesiva influencia del clero sobre la sociedad y considera poco exitosa

diputados, como Lafragua y Zarco, para quienes las posibilidades reales de garantizar ese derecho son escasas, debido al predominio de un pueblo “fanatizado”, “ignorante”, alterado por la sola discusión de ese artículo, que sería presa fácil de la manipulación del clero.<sup>97</sup>

El diputado Isidoro Olvera, médico egresado de la Pontificia Universidad de México y defensor de los decretos de desamortización, mantiene sus reservas contra el artículo debido a que la mayoría de la población subyugaba “su inteligencia a las inspiraciones de fanatismo y a las intrigas de los que obran por intereses bastardos”.<sup>98</sup> En su opinión el escándalo público, producto de la utilización política del fervor religioso, desembocaría en una guerra religiosa sin precedentes.

Esa oposición hizo que los diputados proclives a la tolerancia ponderaran el problema del consenso social: ¿hasta qué punto era válido que, como representantes, contradijeran la voluntad general?<sup>99</sup> Vale aquí referir que esta misma pregunta la habían hecho años atrás, algunos eclesiásticos liberales. Clemente de Jesús Munguía es uno de ellos. Sin todavía ser consagrado como obispo de Michoacán, manifiesta un particular interés en fundamentar la identidad católica del sistema republicano en México. Remarca los derechos de la sociedad a elegir sus formas de gobierno y a los gobernantes —si bien bajo esquemas controlados—, y enfatiza el interés de que se fijen límites específicos al poder civil a través de la ley. Sin embargo, sobre las constituciones escritas considera que éstas deben responder a la constitución social vigente, es decir, a la trayectoria social histórica resultado del devenir natural y de la voluntad de Dios que, en

---

una reforma emprendida sobre la base del monopolio religioso. La legislación se podría considerar anticlerical en la medida que intentó disminuir la influencia sacerdotal, fuera del plano espiritual, en la sociedad.

<sup>97</sup> Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 827.

<sup>98</sup> Intervención del diputado Olvera, Sesión de 30 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 495.

<sup>99</sup> Para proteger la intolerancia, el diputado Castañeda solicita que los diputados representen los derechos de la mayoría católica y la realidad existente: “Nosotros, señores, que nos gloriamos de demócratas, que llevamos el estandarte de la voluntad nacional, que somos los representantes del pueblo, y que comprendemos todo lo que importa tan augusta misión, no podemos sin conculcar nuestros mismos títulos, contrariar la unidad religiosa que existe entre todos los mexicanos”. Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 771.

la discusión que nos ocupa, se inclina por afirmar y proteger los derechos de la mayoría católica.<sup>100</sup>

Algunos legisladores plantean otro tipo de razones, pero en función del mismo reconocimiento la constitución social histórica se inclina hacia los derechos de la mayoría católica. Así, aceptar la libertad de conciencia no implica que, como consecuencia, deba promulgarse la tolerancia de cultos, pues la conveniencia pública —que pertenece a las mayorías— debía anteponerse a los derechos individuales. La tolerancia se reconoce como un factor de desequilibrio social que afecta la gobernabilidad del país. El punto central radica en definir si la legislación puede ser exitosa en sus objetivos sin provocar un desequilibrio que propicie nuevos enfrentamientos bélicos en el país o si, por el contrario, era conveniente impulsar cambios en otras direcciones dilatando la definición sobre la exclusividad religiosa hasta adecuar las circunstancias del país. Entonces, la ley, que en muchos casos se vio como el medio transformador de la sociedad, debía frenarse para evitar un “uso forzado del derecho”.<sup>101</sup>

El temor de que la promulgación del artículo tuviera un alto costo político y social modera la radicalidad de algunos diputados, para quienes resulta preferible lograr un consenso social que apuntarse a la aplicación paulatina del principio, en espera de un escenario favorable. Incluso, liberales considerados radicales, como Benito Juárez, optan por contener ciertas reformas mientras exista la posibilidad de negociar ese punto en beneficio de la pacificación del país.

El diputado Gamboa propone postergar el decreto hasta llegar a un pacto con la jerarquía; Cortés Esparza se suma a la iniciativa aduciendo que no perdía “la esperanza” de que el gobierno llegara a una negociación formal con la jerarquía mexicana.<sup>102</sup> El diputado Arizcorreta también apoya la moderación, aduciendo que el Congreso no debía decretar “leyes alarmantes” que pudieran “causar una conflagración en la sociedad”.<sup>103</sup> Cerqueda propone que el Estado no establezca el compromiso de pro-

<sup>100</sup> Mijangos y González, 2006, pp. 177-179.

<sup>101</sup> Intervención del diputado Olvera, Sesión de 30 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 495.

<sup>102</sup> Intervención del diputado Cortés Esparza, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 813.

<sup>103</sup> Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 831.

teger ningún culto y que el tema se mantenga como punto omiso en la Constitución.<sup>104</sup>

Guillermo Prieto también interviene para señalar el beneficio de respetar los preceptos sociales establecidos, uno de ellos el deseo, casi unánime, de profesar exclusivamente el culto católico.<sup>105</sup> El diputado Díaz González se da la oportunidad de ahondar más en el tema de la representación. Relata que antes de ser legislador había apoyado la libertad de cultos, pero que su posición como congresista hizo cambiar su percepción sobre el tema, en tanto que en su papel de representante político pesaba más el respeto a la voluntad del pueblo, es decir, “tener en cuenta sus costumbres, sus afecciones y su fallo”.<sup>106</sup>

Zarco, plenamente convencido de la obligación de expedir la tolerancia religiosa, también navega con la idea de que los principios de la democracia debían guiar las acciones de los diputados, respetando así los deseos del pueblo que se pronunciaba por la exclusividad del catolicismo. Si la población mexicana se reconocía mayoritariamente católica, entonces los derechos de la mayoría debían prevalecer:

Si la tolerancia de cultos es contraria a la voluntad nacional, no puede ser sancionada por una ley... La primera condición de una ley es la conformidad con la opinión general, y si nosotros la contrariamos, dejaremos de ser representantes del pueblo; y nos convertiremos en sus tiranos: nuestra ley quedará escrita en el papel y será escarnecida por los pueblos.<sup>107</sup>

El asambleísta pretende apoyarse en una sutil distinción que encuentra entre la tolerancia de cultos y la libertad de conciencia. Considera que el artículo 15 no puede consignar esta última pues, como precepto de derecho natural, escapa a la definición de las leyes civiles. De igual

<sup>104</sup> Intervención del diputado Cerqueda, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 846.

<sup>105</sup> Intervención del diputado Prieto, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 815-816.

<sup>106</sup> Para conciliar esos elementos, propone una tolerancia que respete, en términos generales, la libertad de conciencia y que otorgue la exclusividad al catolicismo. Intervención del diputado Díaz González, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 841.

<sup>107</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 772.



manera, el diputado Mota afirma que la libertad de creencias debe ser definida por el criterio individual y no por el legislador.<sup>108</sup> Lo mismo opina Cortés Esparza, para quien la libertad de conciencia no necesita ser legislada por ser uno de los principales derechos del hombre, de la misma manera que tampoco se confirma constitucionalmente el derecho del hombre a “la luz del día”.<sup>109</sup> El argumento es repetido hasta el fin de la discusión, por ejemplo, Lafragua reconoce el derecho a la libertad de conciencia, pero no considera que ésta deba estar asentada en la Constitución pues no es un derecho político, sino natural “es una facultad intrínseca, inseparable de la inteligencia e independiente de toda acción legal, de toda opinión ajena, como es la libertad de pensamiento. Entonces, como no puede figurar en una constitución un artículo que diga que el hombre es libre para pensar, tampoco puede figurar otro que diga que el hombre es libre para adorar a Dios”.<sup>110</sup>

Con elaboradas justificaciones, los congresistas perfilan un espacio para las decisiones desde donde pueda operarse la transición política y social. En este sentido, apelan a la capacidad de adaptación y a la flexibilidad institucional para lograr un equilibrio entre las demandas sociales y la capacidad de respuesta gubernamental, es decir, se atiende a ciertos principios que buscan establecer la gobernabilidad.<sup>111</sup>

Así, el constituyente de 1856-1857 tiende a tomar medidas transitorias y, en principio, discordantes con los principios liberales, pero capaces de garantizar la gobernabilidad del país. Por ello, el empuje del derecho individual va cediendo en las últimas sesiones ante la aplastante evaluación que los congresistas hacen de la sociedad mexicana y su relación con la Iglesia y el catolicismo. Nada expone mejor la imposibilidad

<sup>108</sup> Intervención del diputado Mata, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 778.

<sup>109</sup> Intervención del diputado Cortés Esparza, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 813.

<sup>110</sup> Intervención del diputado Lafragua, Sesión de 1 de agosto de 1856, en Zarco, t. II, 1990, p. 5.

<sup>111</sup> Son varias las definiciones que existen de gobernabilidad, pero para efectos de este trabajo, y en función de la diversidad de elementos que contempla, la consideraremos como la articulación de tres principios: eficacia gubernamental, legitimidad social y estabilidad de los sistemas políticos. Camou, Antonio, *Gobernabilidad y democracia*, México, IFE, 1995, pp. 22-23. Camou, Antonio, *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, Plaza y Valdés, 2001.

del principio, como la intervención del diputado Vicente López, para quien la discordia generada por la tolerancia religiosa evidencia la falta de una formación cívica que la sustentara: “No tendremos pues, tolerancia, porque no hay instrucción, porque el gobierno de México no ha podido vincular a los gobiernos y crearles amor patrio, espíritu público”.<sup>112</sup>

No obstante, los diputados liberales también reconocen el imperativo de un mínimo de seguridades legales para el ejercicio de los cultos, pues como otras tantas libertades, debía estar limitado y sujeto a la vigilancia del poder público.<sup>113</sup> Para Zarco lo que debe quedar claro en la legislación es la garantía de los individuos para no verse coaccionados a profesar una confesión determinada, pues una fe religiosa no podía ser inspirada por las leyes civiles. Esta posición es manifestada también por algunos sectores del clero. Por ejemplo, Clemente de Jesús Munguía, distinguido profesor del Seminario de Morelia, había manifestado su oposición a la intolerancia religiosa, a la cual consideraba tiránica y antisocial, pero en la circunstancia de una sociedad donde existiera, *de facto*, una diversidad religiosa.<sup>114</sup> A diferencia de los principios que defienden los liberales que se manifiestan en favor de las garantías individuales de todas las personas, incluidas las minorías, los eclesiásticos no están interesados en reconocer sino el interés general. Así, en un país donde el catolicismo tenía una trayectoria histórica probada, era legítimo plantear la intolerancia.

Mientras, en atención a los derechos naturales de todos los individuos, los liberales consideraban necesaria la supresión de la exclusividad del catolicismo y la prerrogativa de la Iglesia católica para utilizar, legalmente, la fuerza pública para hacer valer sus preceptos religiosos.<sup>115</sup>

El panorama había sido anticipado desde la presentación del proyecto constitucional por el diputado Olvera, quien emitió un voto particular en el que sugería la manera de evitar la confrontación en el Congreso general sobre el tema a través de dos propuestas: la primera

<sup>112</sup> Intervención del diputado Vicente López, Sesión de 31 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 873.

<sup>113</sup> Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 827.

<sup>114</sup> Mijangos y González, 2006, p. 199.

<sup>115</sup> Zarco, F., “La constitución y la prensa. II”, editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de marzo de 1857, en Zarco, vol. 8, 1989-1993, p. 193.

era la supresión del artículo de la Constitución como “el mejor medio de no establecer nada y de levantar la polvareda en nuestra contra”; y la segunda, que el asunto se pasara al plano local, delegando a los estados de la federación la facultad para sancionar o no, la tolerancia de cultos. Opina que los estados “son los únicos que pueden conocer la verdadera opinión de sus pueblos en asunto de tanta trascendencia, y a ellos, por lo mismo, debe pertenecerles de derecho, la facultad de hacer la reforma en este particular, sin que la Unión pueda ni deba injerirse en otra cosa que en abrir una amplia puerta para aquella, prohibiendo la persecución por opiniones y creencias religiosas; pero dejando a los supremos poderes de las localidades, la atribución de establecer la tolerancia en los lugares donde la creyeren oportuna”.<sup>116</sup>

El debate no concluye la cuestión de la tolerancia religiosa. Finalmente gana la posición “neutral” que opta por la supresión del artículo en la Constitución, con 64 votos a favor y 44 en contra. La omisión constitucional del artículo 15 es considerada una medida “prudente y conciliadora” que evitaría enardecer los ánimos. Pero ésta no es una renuncia definitiva, por el contrario, se reencausa la discusión de la tolerancia al plano local, esperando que los estados empujen la aprobación a la asamblea nacional, evitando una confrontación violenta.<sup>117</sup>

Por ello, a pesar de esta derrota aparente, los partidarios de la tolerancia logran tres puntos importantes: el primero es que empuja su aprobación a través de las asambleas locales, en las que se espera ganar paulatinamente el debate sin una confrontación directa y nacional; el segundo es que la omisión del artículo en la Constitución finiquita legalmente el exclusivismo católico, por lo que su protección no es más un asunto de Estado; por último, la omisión amplía los derechos individuales al dar término a la obligación legal de profesar el catolicismo.

La discusión de la tolerancia de cultos en las asambleas estatales de la República muestra la fuerza que pudo alcanzar el federalismo como garante de las libertades individuales. A pesar de que éste es un periodo en el que las asambleas locales están definiendo sus propias constitu-

<sup>116</sup> Voto particular del diputado Olvera sobre el proyecto de constitución, Sesión de 16 de junio de 1856, Zarco, t. I, 1990, p. 494.

<sup>117</sup> Sesión de 5 de agosto de 1856. Nuevamente en la sesión de 26 de enero de 1857, se ratifica la omisión constitucional del artículo. Zarco, t. II, 1990, pp. 93-94 y 816-822, respectivamente.

ciones, y de que algunos no llegan a formular una propia sino casi a fines del siglo XIX —en parte porque ciertos estados están definiendo su propia consolidación como tales en la federación—, con los textos constitucionales existentes se puede establecer un panorama que apunte elementos a considerar. Como puede verse en el cuadro 1, el problema de la gobernabilidad y del orden social son dos factores que influyen en el pragmatismo de los diputados partidarios de la tolerancia en el plano local.<sup>118</sup> Esto hace que la cuestión de la tolerancia siga distintos ritmos en la federación en el periodo que va de 1857 a 1880, en donde se puede apuntar que la posición de las asambleas locales respecto a la tolerancia religiosa se ve afectada desde la Constitución de 1857. Las posiciones se dividen en dos grandes bloques que apuntan a la aceptación paulatina del principio de tolerancia, pues es de resaltar que sólo una de las constituciones estatales contemporáneas a la federal de 1857, establece la intolerancia religiosa. Por un lado, tenemos a las asambleas que prefieren, en principio, no tomar una posición sobre la tolerancia y, por el otro, a aquéllas que van incorporando como parte de los derechos individuales a la libertad de cultos.

Así, ocho cartas constitucionales estatales contemporáneas a la de 1857, omiten con ésta el principio de exclusividad de la religión católica (Aguascalientes, Colima, Chihuahua, Jalisco, Michoacán, Nuevo León, Oaxaca y Zacatecas). Probablemente el argumento de la gobernabilidad política haya influido para que, teniendo como contexto la guerra civil y la invasión extranjera, en dos asambleas estatales se optara por la omisión del punto sobre la tolerancia, después de que se decreta la separación Estado-Iglesia en diciembre de 1860 (Aguascalientes y Zacatecas).

<sup>118</sup> Los textos constitucionales base para la elaboración de este cuadro han sido extraídos de: *Colección que comprende la constitución general de la República con sus adiciones, reformas y leyes orgánicas expedidas hasta el 30 de junio de 1884, y las constituciones especiales de cada uno de los estados de la federación*. t. II, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1884, p. 333. Al no contar con el primer tomo de esta colección se consultó otra edición facsimilar: *Constitución de 1857, constituciones de los estados*. Presentación de Enrique Lombera Pallares, México, Partido Revolucionario Institucional, Serie Documentos 6, s/a (edición facsimilar, 1884). Andrea Sánchez, Francisco de (coord.), *Derecho constitucional estatal. Estudios históricos, legislativos y teórico-prácticos de los estados de la República Mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, núm. 57, 2001.

Cuadro 1. Las constituciones estatales y el decreto de la tolerancia religiosa, 1857-1880

<i>Entidad federativa</i>	<i>Postura</i>	<i>Redacción constitucional</i>
Constitución de Aguascalientes de 1857, reformada en 1868.	Punto omiso con la Constitución de 1857, establece la tolerancia después de las Leyes de Reforma.	Punto omiso en la Constitución de 1857. En la Constitución de 1868 se establece: “Art. 5o. El Estado permite el libre ejercicio de todos los cultos religiosos, sin distinción o preferencia, cuyo ejercicio no puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado y las sociedades religiosas es y será perfectamente inviolable”.
Constitución de Campeche de 1861, reformada en 1878.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“V. Adorar a Dios y tributarle, en los templos o edificios que destine a aquel objeto, el culto público que le dicte su conciencia”.
Constitución de Coahuila de Zaragoza, de 1867.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“Art. 2o. En el Estado se permite el ejercicio del culto católico y de todos los demás que se establezcan, sin más límites que el derecho de tercero, el respeto a la moralidad y las exigencias del orden público. En lo demás, la independencia entre el Estado y las creencias y prácticas religiosas será inviolable”.
Constitución de Colima de 1857.	Punto omiso con la Constitución de 1857.	Punto omiso.
Constitución de Chiapas de 1858.	Establece la intolerancia.	“Art. 2o. La religión que profesa el Estado es la católica, apostólica, romana” (derogado por las reformas constitucionales de 25 de septiembre de 1873).

*Continúa...*

...continuación

<i>Entidad federativa</i>	<i>Postura</i>	<i>Redacción constitucional</i>
Constitución de Chihuahua de 1858 (3-O).	Punto omiso con la Constitución de 1857.	Punto omiso.
Constitución de Durango de 1863.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“Art. 34. El Estado tolera y protege el ejercicio de todos los cultos religiosos sin distinción ni preferencia. Este ejercicio no tendrá más límites que el derecho de tercero, y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado y las sociedades religiosas, es y será perfectamente inviolable”.
Constitución de Guanajuato de 1861.	Punto omiso.	Punto omiso.
Constitución de Guerrero de 1861 y 1874.	Punto omiso con las Leyes de Reforma. Se establece la tolerancia después de las Adiciones Constitucionales.	La Constitución de 1861 derogó la exclusividad del catolicismo. La Constitución de 1874 establece la libertad de cultos: “Art. 10. El Estado es independiente de cualesquiera sociedades religiosas, así como estas, en su dogma y leyes interiores, lo son igualmente de aquel; mas en todo lo que tenga conexión con el orden público, el estado civil de la familia o los derechos del ciudadano están sujetas a él. El Estado permite el ejercicio de todos los cultos, sin distinción o preferencia; pero esta tolerancia no autoriza las prácticas inmorales e incompatibles con el orden público y la seguridad del Estado, ni se extiende a las demostraciones que pretendan hacerse fuera de los templos o del hogar”.

Constitución de Hidalgo de 1870 (primera constitución).	Tolerancia después de las Leyes de Reforma. Separación Estado-Iglesia.	“Art. 6. Habrá perfecta independencia entre los negocios de la Iglesia y del Estado. Éste reconoce la libertad religiosa, sin más limitación que el derecho de tercero y las exigencias del orden público”.
Constitución de Jalisco de 1857.	Punto omiso con la Constitución de 1857.	
Constitución del Estado de México de 1861 y 1870.	Punto omiso con las Leyes de Reforma, se establece la libertad de cultos antes de las Adiciones.	La Constitución de 1861 suprime el principio de la exclusividad religiosa del catolicismo. La de 1870 establece la libertad de cultos: “Art. 7o. El Estado permite el libre ejercicio de todo culto religioso cuyas prácticas no estén en desacuerdo con la moral y la paz pública”.
Constitución de Michoacán de 1858, reformada en 1875.	Punto omiso con la Constitución de 1857 y después de las Adiciones Constitucionales.	
Constitución de Morelos de 1870, reformada en 1871 y 1875.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	Hasta 1870 funcionó con la Constitución del Estado de México de 1861. El texto de 1870 “reconoce y acepta los principios consignados en las leyes que con fechas 12 y 23 de julio de 1859 y 4 de diciembre de 1860 expidió en la ciudad de Veracruz el ejecutivo”. Lo mismo reconocen las siguientes de 1871 y 1875.
Constitución de Nuevo León de 1857, reformada en 1874.	Punto omiso con la Constitución de 1857.	En ambas es punto omiso.
Constitución de Oaxaca de 1857.	Punto omiso con la Constitución de 1857.	

*Continúa...*

...continuación

<i>Entidad federativa</i>	<i>Postura</i>	<i>Redacción constitucional</i>
Constitución de Puebla de 1880.		
Constitución de Querétaro de 1879.	Punto omiso después de las Adiciones Constitucionales.	
Constitución de San Luis Potosí de 1861.	Punto omiso con las Leyes de Reforma.	Punto omiso.
Constitución de Sinaloa de 1861.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“Art. 5o. Es libre en el Estado el ejercicio privado o público de todas las religiones; pero esta tolerancia no autoriza las prácticas inmorales o que sean incompatibles con el orden público y la seguridad del Estado”.
Constitución de Sonora de 1861, modificada en 1877.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	En ambas se reconoce la libertad de cultos: “Art. 23. El Estado permite el libre ejercicio del culto religioso, sin distinción o preferencia; pero la libertad de conciencia asegurada por la presente, no se deberá entender respecto de los actos licenciosos, o bien respecto de prácticas que estén en desacuerdo con la paz pública”.
Constitución de Tamaulipas de 1871, última reforma registrada en 1879.	No se sabe, pero se decreta la libertad de cultos hacia las Adiciones.	“Art. 123. Es perfecta e inviolable en Tamaulipas la libertad religiosa. El Estado protege el ejercicio de los cultos que en él establecieron, sin más límites que el derecho de tercero y las exigencias de orden público”.*



Constitución de Tlaxcala de 1868 (Primera constitución en 3 de octubre de 1857).	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“Art. 2o. Entre los negocios del Estado y los eclesiásticos habrá perfecta independencia, y el Gobierno protege con su autoridad todo culto público”.
Constitución de Veracruz Llave de 1873, reformada en 1882.	Punto omiso después de la Constitución.	Punto omiso en ambas.
Constitución de Yucatán de 1870.	Tolerancia después de las Leyes de Reforma.	“Art. 3o., Fracción I. Ejercer libremente la religión que profesen, siempre que no ataquen los derechos de la sociedad, el orden público y las leyes vigentes, en cuyo caso está expedida la acción de las autoridades para proceder contra los contraventores”.
Constitución de Zacatecas de 1857, reformada en 1869.	Punto omiso con la Constitución de 1857.	Punto omiso en ambas.

\* A diferencia de los demás textos constitucionales, esta disposición no se inserta en el apartado de los derechos individuales, sino en la parte final de las “Previsiones generales”.

Fuentes: *Colección que comprende la constitución general de la República con sus adiciones, reformas y leyes orgánicas expedidas hasta el 30 de junio de 1884, y las constituciones especiales de cada uno de los estados de la Federación*, t. II, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1884, y *Constitución de 1857, constituciones de los estados*. Presentación de Enrique Lombera Pallares, México, Partido Revolucionario Institucional, Serie Documentos 6, 1982. Andrea Sánchez, Francisco de (coord.), *Derecho constitucional estatal. Estudios históricos, legislativos y teórico-prácticos de los estados de la República Mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, núm. 57, 2001.

De las constituciones locales elaboradas después de la Constitución de 1857, ocho establecen la libertad de cultos siguiendo el decreto de tolerancia religiosa de 1860 (Campeche, Coahuila, Durango, Hidalgo, Morelos, Sinaloa, Sonora, Yucatán). Tres lo mantienen como punto omiso (Guanajuato, Guerrero, San Luis Potosí) y de éstas una lo establece después de las Adiciones Constitucionales de 25 de septiembre de 1873 (Guerrero), a la que se agrega otra de publicación posterior a las Adiciones (Tamaulipas). Otro documento constitucional decreta la libertad de cultos después de las Leyes de Reforma y antes de las Adiciones Constitucionales (Estado de México). En tres constituciones estatales más se prefiere mantener el punto omiso a pesar de que son elaboradas después de la publicación de las Adiciones (Puebla, Querétaro y Veracruz).<sup>119</sup>

Caso particular es el de Tlaxcala, de cuya primera constitución, promulgada el 3 de octubre de 1857, no tenemos noticia a diferencia de la siguiente promulgación constitucional del estado de 1868, donde se establece una “perfecta independencia” entre los asuntos civiles y eclesiásticos. Llama la atención la diferencia que guarda con las otras asambleas, donde se decreta una libertad de culto y no, precisamente, una independencia Estado-Iglesia. A esta posición se suman posteriormente las constituciones de Hidalgo, cuya primera promulgación data de 1870, y la Guerrero en 1874. Ambas establecen tanto la independencia Estado-Iglesia como el principio de la libertad de cultos.

<sup>119</sup> Los siguientes trabajos refieren aspectos específicos de las primeras constituciones estatales. Santos Olivo, Isidro de los, “Consideraciones en torno a la reforma constitucional: puntual referencia al código político de Aguascalientes”, pp. 1-12. Robles Martínez, Reynaldo, “Historia de las constituciones del Estado de México”, pp. 139-156. Rodríguez Saldaña, Marcial, “Desarrollo constitucional del estado de Guerrero”, pp. 171-181. Valdés Anguiano, Luis, “La Constitución de Jalisco. Una visión histórica y política”, pp. 213-222. Pfeiffer Islas, Mario Alberto, “Origen y evolución del constitucionalismo hidalguense del siglo XIX y repercusiones a principios del siglo XX”, pp. 183-211. García Rubí, Jorge Arturo, “Historia constitucional del estado de Morelos”, pp. 233-244. Cisneros Farías, Germán, “Historia, estructura y algunas instituciones importantes de la Constitución política del estado de Nuevo León”, pp. 261-269. Arangón Salcido, María Inés, “La Constitución política del estado de Sonora y su evolución”, pp. 385-406. Piña Gutiérrez, José Antonio, “El constitucionalismo en Tabasco (1824-1914)”, pp. 407-423. Rodríguez Valadez, Juan Manuel, “Evolución de las constituciones políticas del estado de Zacatecas, de 1825-1918”, pp. 491-530. Todos ellos pertenecen al texto: Andrea Sánchez, Francisco de (coord.), *Derecho constitucional estatal: estudios históricos, legislativos y teórico prácticos de los estados de la República Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001.

Chiapas es la única legislatura que consigna la intolerancia antes de las Leyes de Reforma mostrándose a favor de la intolerancia religiosa y la protección al catolicismo: “La religión que profesa el Estado es la católica, apostólica, romana”.<sup>120</sup> La legislatura pasará a una posición de tolerancia después de las Adiciones Constitucionales de 1873.

En parte, puede apreciarse cómo estas constituciones muestran la trayectoria histórica particular del catolicismo en cada entidad. Varios estados históricamente, por su lejanía de los centros de poder eclesiástico, cuentan con una fuerza clerical limitada, como era el caso de algunos territorios del norte y el sur del país. Para ese tiempo, el territorio nacional se divide en grandes obispados, algunos de ellos tienen una extensión que abarca varios estados de la federación. Durante la primera mitad del siglo XIX, dichos obispados experimentan cambios significativos que transforman la configuración de las iglesias locales: el cierre de seminarios, la mengua en la matrícula de la carrera eclesiástica, la desorganización de la justicia eclesiástica, la disminución de ciertos ingresos (como el diezmo), etc., a lo que se añaden las vacantes en las sedes episcopales y la falta de una administración espiritual constante, debido a un clero insuficiente para servir tan extensos territorios. No es de extrañar que la debilidad y lejanía de las iglesias en lugares como Campeche, Coahuila, Durango, Morelos, Sinaloa, Sonora, Yucatán, hayan influido en la fortaleza de los gobiernos locales frente a la jerarquía que se manifestase opuesta a la tolerancia, pues ante la debilidad local de la Iglesia, los diputados podían suponer poca resistencia a la hora de garantizar los derechos de las incipientes minorías.

Si bien varias de las legislaturas transitan de la omisión a la tolerancia, otras, a pesar de la legislación de diciembre de 1860 y de su adición a la Constitución federal en la década siguiente, mantienen la omisión como punto garante de la gobernabilidad de sus territorios (por ejemplo, Puebla, Querétaro y Veracruz). Por ello, para llegar a una comprensión más puntual sobre los factores que intervienen en la votación local del artículo, habría que examinar la situación específica de cada entidad y su correlación particular de fuerzas, siendo ésta una labor que rebasa los objetivos de esta investigación.

<sup>120</sup> Constitución política del estado de Chiapas, de 4 de enero de 1858, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, p. 57.

A pesar de que no se puede establecer un panorama de todas las posturas estatales para los años en que se promulga la Constitución federal, se observa que algunas de ellas dan continuidad a la discusión de la asamblea general constituyente de 1856-1857. Cabe evaluar, a manera de reflexión, si la tolerancia de cultos puede sumarse a la discusión de otros puntos en donde se haga evidente la diversidad de la postura política de las legislaturas estatales, en un periodo en el que se están configurado como un importante espacio de decisión autónomo más atento, quizá, a los problemas locales. El balance de la Constitución de 1857 y sus contemporáneas en los estados respecto a la cuestión de la tolerancia de cultos resulta favorable para el reconocimiento de los derechos individuales, promovidos por una minoría liberal que, a su vez, pone especial énfasis en la consolidación de los derechos de las minorías no católicas.

Para esta minoría liberal la cuestión eclesiástica no estaba finiquitada con la omisión del artículo 15: Ponciano Arriaga es un ejemplo de estos diputados radicales,<sup>121</sup> que consideran que la tibieza, el temor y las fuerzas externas habían impedido la constitucionalización de ese principio, “tan necesario” para las libertades humanas. Como una salida momentánea era necesario establecer ciertos controles legales que, desde la Constitución, permitiesen la regulación estatal en materia eclesiástica. Con ese fin, el diputado Arriaga presenta a la Cámara la adición de un artículo que establece la facultad exclusiva de los poderes federales para “ejercer en materias de culto religioso, y disciplina externa, la intervención que designen las leyes”.<sup>122</sup>

El principio era muy general, pero daba legalidad a las acciones futuras que los gobiernos civiles emprendieran en materia eclesiástica. Esa intervención, referida en otro momento como perjudicial para los poderes civiles y eclesiásticos, representa aquí una manera de construir un contrapeso circunstancial a la gran fuerza del catolicismo y del poder

<sup>121</sup> Ponciano Arriaga nace en el año de 1811. Fue abogado, militar y masón. Fue gobernador del Distrito Federal y de Aguascalientes, se le reconoce por su distinguida gestión pero, sobre todo, por sus profundas ideas humanitarias expresadas en cientos de páginas fundamentales para la historia del país. Murió en 1865.

<sup>122</sup> La adición propuesta por Arriaga es aprobada por el Congreso, “en virtud de la cual corresponde a los poderes generales en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes”. En la Constitución se añade como el artículo 123. Sesión de 30 de enero de 1857, en Zarco, t. II, 1990, pp. 866-867.

eclesiástico. Las circunstancias “obligan al legislador a intervenir en el culto y en la disciplina”, pues de otra manera las aspiraciones soberanas de la reforma del Estado quedarían sobrepasadas por el poder eclesiástico. El artículo, entonces, es un mecanismo de control gubernamental que debía funcionar mientras las reformas radicales y de mayor peso ganaban terreno en el plano local.

#### 4. EL DESAFUERO ECLESIAÍSTICO

La cuestión de los fueros está directamente relacionada con seis problemas centrales de la reforma liberal: las garantías individuales, la formación de las nuevas identidades políticas, las reformas económicas, la reorganización de la justicia, la constitución civil del clero y su representación política, y el reconocimiento de la soberanía estatal.

La discusión no era nueva pues tenía importantes antecedentes en los esfuerzos de varios liberales de la primera mitad del siglo XIX, que intentaron hacer posible la igualdad jurídica de los individuos ante la ley. José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías son ejemplo de ello. Ambos habían esbozado un modelo de ciudadano que desplazaba de la organización social a las entidades corporativas tradicionales como la Iglesia, el ejército, los gremios y las comunidades indígenas, entre otras, a fin de establecer la igualdad de los individuos ante la ley. Mora considera la abolición de privilegios una necesidad individual y política en tanto que el espíritu de cuerpo debilita y destruye el espíritu nacional, pues las personas se conciben a sí mismas como parte de una corporación a la cual otorgan sus lealtades.<sup>123</sup>

Mora opina que el estatus del clero es particularmente opuesto a la formación ciudadana por “su resistencia a someter las acciones civiles y las causas criminales de sus miembros al poder social, a sus leyes, a sus autoridades gubernativas y judiciales”.<sup>124</sup> El fuero eclesiástico no reconoce más autoridades que las de su clase “únicas de quienes tiene que esperar y temer, y a las que se halla sometido mucho más de lo que puede estarlo cualquier ciudadano al poder civil”.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> “Abolición de los privilegios del clero y la milicia”, en Mora, 1949, p. 67.

<sup>124</sup> “Abolición de los privilegios del clero y la milicia”, en Mora, 1949, p. 53.

<sup>125</sup> “Abolición de los privilegios del clero y la milicia”, en Mora, 1949, p. 53. Connaughton menciona que el problema “de incertidumbre de límites sobre las esferas

Los privilegios y exenciones legales, continúa el argumento, generan problemas de inseguridad jurídica, por ejemplo, el clero está sometido a una legislación confusa, mezcla indiscriminada entre la legislación eclesiástica y civil: “Nadie puede saber a punto fijo cuáles son las leyes político-eclesiásticas que fijan la condición y los deberes de los individuos del clero en el orden social mexicano, pues las disposiciones contrarias que existen sobre todo en materias de derecho canónico se dan a la vez por vigentes o abolidas, según la opinión o intereses de los que se hallan en el caso de aplicarlas”.<sup>126</sup>

Uno de los pasos decisivos en la disolución de los privilegios corporativos es la llamada Ley Juárez, por medio de la cual se suprime la jurisdicción de los tribunales especiales. El artículo 42 de dicha ley asienta, en su segunda parte, que los tribunales eclesiásticos ya no pueden tratar cuestiones civiles, a pesar de que temporalmente podían conocer “de los delitos comunes de su fuero”. Establece que el “fuero eclesiástico en los delitos comunes es renunciable”, y dispone que los tribunales eclesiásticos pasen los asuntos civiles a los jueces ordinarios respectivos, con la salvedad de que conserven su jurisdicción en las causas criminales.<sup>127</sup>

El constituyente de 1856-1857 retoma la ley Juárez para su discusión y ratificación. El dictamen de la Comisión de Justicia evalúa el artículo bajo el mismo criterio de utilidad y conveniencia con que se habían discutido otros apartados. Señala que la ley consigna un gran principio político encaminado a consolidar la igualdad social entre los individuos, amparado en un ideal de justicia universal que elimina parte de los fueros de la clase eclesiástica y militar, pues los consideran una “constante rémora” para el avance de la sociedad: “El principio consignado en la ley es un gran paso hacia la igualdad social, pues la abolición del fuero civil

---

propias de los poderes eclesiástico y civil, en medio de una frecuente confusión y repetidos choques, es un problema que venía agrandándose desde las reformas borbónicas”. Connaughton, Brian, “Los curas y la feligresía ciudadana en México, siglo XIX”, en Jaime E. Rodríguez O., *Las nuevas naciones: España y México, 1800-1850*, Madrid, Ed. Mapfre, 2008, p. 247.

<sup>126</sup> “El gobierno de las clases aforadas”, Mora, José María Luis, *Obras completas*, Lillian Briseño Senosian, Laura Solares Robles y Laura Suárez de la Torre (selección y notas), México, Secretaría de Educación Pública, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1986, vol. 4, pp. 267-268.

<sup>127</sup> “Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, Distrito y Territorio”, 22 de noviembre de 1855.

en cuanto a los eclesiásticos, y del civil y criminal por delitos comunes en cuanto a los militares, es la satisfacción de dos necesidades que reclamaban, no sólo la consecuencia con los principios democráticos, sino las circunstancias particulares de nuestra sociedad”.<sup>128</sup>

La permanencia de los privilegios clericales se considera, particularmente, un elemento subvertidor del orden social, en tanto que representa una forma de “constante amago a las garantías individuales”, pues ciertos grupos entran en abierta disputa por la preponderancia de sus privilegios, dejando sin garantías a los derechos del resto de la ciudadanía. Se añade que los fueros apartan al sacerdocio de “su carácter sagrado” y lo sobreponen inconvenientemente a las demás clases.<sup>129</sup>

Por otro lado, varios diputados coinciden en que el reconocimiento de la Ley Juárez por el Congreso Constitucional es una medida política necesaria para evitar nuevas insurrecciones al amparo de la impunidad.<sup>130</sup> Uno de ellos, el diputado Mariscal, explica la necesidad de que el Congreso revise y apruebe favorablemente el dictamen de la Ley, si se pretende garantizar el orden público y la consolidación de la libertad, la asamblea está “en el deber de hacer pedazos la bandera de la rebelión y de frustrar hasta las últimas esperanzas de los reaccionarios...”<sup>131</sup>

Por las razones expuestas, la supresión de fueros no sólo se considera útil, sino además, conveniente como “un gran paso hacia la igualdad social”.<sup>132</sup>

La voz del diputado Castañeda se hizo escuchar, una vez más, en defensa de los privilegios eclesiásticos con el argumento de que éstos debían respetarse pues estaban consignados en la Constitución de 1824, misma que tenía un gran apoyo social.<sup>133</sup> Al igual que en el debate del artícu-

<sup>128</sup> Dictamen de la Comisión de Justicia sobre la Ley Juárez, Sesión de 15 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 137-138.

<sup>129</sup> Intervención del diputado Vicente López, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 177.

<sup>130</sup> Intervenciones de los diputados Fuente, Aguado y López, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 173-177.

<sup>131</sup> Intervención del diputado Mariscal, Sesión de 19 de abril de 1856, en Zarco, 1990, t. I, p. 169.

<sup>132</sup> Dictamen de la comisión de Justicia sobre la Ley Juárez, Sesión de 15 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 138.

<sup>133</sup> Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 21 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 167.

lo 15, propone que el decreto sobre los fueros atienda “a las convicciones, a los deseos, a los hábitos, a las creencias de gran parte del pueblo”.<sup>134</sup>

Para Zarco esa propuesta era de “excesiva buena fe”, pues Castañeda no alcanzaba a entender que los hechos del país ya habían cambiado a las instituciones. La supresión de los privilegios jurídicos era una medida que las circunstancias del país obligaban a decretar, porque “los fueros se convirtieron en poderosísimos auxiliares de la opresión y de la tiranía, y era preciso destruirlos para redimir a este pueblo”.<sup>135</sup> Lo único que la gente esperaba que se conservara de la Constitución de 1824 era la división de poderes y el sistema de gobierno federal, lo demás ya no coincidía con la realidad existente ni con el proyecto liberal que deseaba instaurarse.

No obstante, representantes como Ponciano Arriaga hilan más fino y se concentran en las implicaciones políticas de fondo de la ratificación de la ley por el Congreso. Y es que todos estos temas vinculan, primordial o tangencialmente, la delimitación de las facultades de los poderes de la federación. Como Carmagnani señala, el Estado se configura como una “realidad basada en una tensión constitucional que... es definida por la existencia de dos polos en tensión, el Congreso y el gobierno”.<sup>136</sup> El tema que se presenta con la ratificación de una ley promulgada por el gobierno es la posibilidad de someter al poder ejecutivo a una inspección del Congreso, que muchos consideran necesaria para equilibrar la relación entre poderes. Zarco es uno de ellos, pues considera la vigilancia de los actos de gobierno como un contrapeso imperativo para evitar el ejercicio tiránico del poder y, además, para dar legitimidad a la propia actuación del gobierno. Zarco añade que la aprobación de la asamblea “da más fuerza a la reforma, frustra toda esperanza en los reaccionarios,

<sup>134</sup> Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 179.

<sup>135</sup> Intervención del diputado Fuente, Sesión de 21 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 174. El diputado Montes refirió como antecedente la propuesta del conde de Revillagigedo, quien señalaba que los fueros, particularmente el eclesiástico, eran perjudiciales para la sociedad. Con ello pretendía demostrar que la supresión no era una idea nueva y demagógica, sino de bases sólidas y significativo e histórico arraigo entre distintos sectores sociales. Intervención del señor Montes, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 179.

<sup>136</sup> Carmagnani, Marcello, *Estado y mercado. La economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso de las Américas (serie Hacienda), 2004, p. 362.



y viene a ser una nueva prenda de unión entre los dos poderes”.<sup>137</sup> Otros diputados siguen esta propuesta, consideran que la obligación del Congreso es “la conveniente revisión de los poderes públicos”.<sup>138</sup> Y no sólo el poder ejecutivo debía someterse a ciertos límites, también los demás poderes, aspecto con el que coinciden los eclesiásticos liberales.<sup>139</sup>

A diferencia del debate sobre el artículo 15, los diputados se muestran decididos a sostener la ratificación de la ley Juárez. Los diputados Escudero y Aguado lanzan una opinión “todavía más avanzada que la ley Juárez”, denuncian el hecho de que la ley conserva el vicio del fuero eclesiástico en materia criminal.<sup>140</sup> El fuero criminal compromete la soberanía del Estado al obstaculizar su acción judicial sobre los ministros, a quienes da más poder “de lo que antes tenían, y así no se trata de igualdad, sino de un principio más alto, más importante para la soberanía de la nación”.<sup>141</sup> El reto es hacer valer la soberanía del Estado, coartada por límites legales establecidos por el fuero eclesiástico.

Buena parte del episcopado mexicano que participa en la discusión vive un cambio de sus anteriores posiciones abiertas respecto a la formación del Estado liberal que, hasta ese momento, se pensaba católico. La generación de obispos de ese momento dista mucho de mantener posiciones radicalmente conservadoras. Como ya se ha referido, los eclesiásticos habían mantenido posturas que particularmente se inscribían en un liberalismo moderado, adscritos al republicanismo y convencidos de la conveniencia de una representación política, de la consolidación de la propiedad privada, y de la necesidad de una serie de libertades individuales.<sup>142</sup> En ese sentido, los eclesiásticos adscritos al liberalismo en la primera mitad del siglo XIX, no se manifestaron por una vuelta a la monarquía, ni el simple retorno a sus antiguos privilegios, sino por una república católica donde la religión, Iglesia y su clero tenían un papel

<sup>137</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 21 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 173.

<sup>138</sup> Por ejemplo, la intervención del diputado Fuente, Sesión de 21 de abril de 1856, *Ibid.*, p. 174.

<sup>139</sup> Véase Mijangos y González, 2006.

<sup>140</sup> Intervención del diputado Escudero, Sesión de 21 de abril de 1856, *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>141</sup> Intervención del diputado Aguado, Sesión de 22 de abril de 1856, *Ibid.*, p. 176.

<sup>142</sup> Connaughton, 2005, pp. 71-87. Mijangos y González, 2006, pp. 151-221.

histórico que cumplir. Así, no es de extrañar que en las décadas posteriores a la independencia la jerarquía eclesiástica haya reformulado las nociones liberales de la ciudadanía y la república ligadas al catolicismo.<sup>143</sup> Y es que la formación intelectual de los eclesiásticos enfrentó transformaciones importantes dentro de las concepciones del iusnaturalismo moderno. Hasta los seminarios mexicanos llegó la transformación del derecho natural que fue absorbida por los jóvenes seminaristas que compartieron estudios con importantes figuras de la abogacía en México. El arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros<sup>144</sup> es la cabeza de un grupo de la jerarquía mexicana al que podríamos llamar la generación de la Reforma, que aglutina a clérigos con una formación en instituciones educativas mexicanas, con una arraigada trayectoria como docentes en las instituciones educativas y en los cabildos eclesiásticos locales. Varios de ellos pertenecen a las elites económicas y políticas locales del interior de la República y cuentan con una formación intelectual y académica como abogados y como hombres de letras, obtenida durante las convulsionadas décadas de la primera mitad del siglo XIX y en el escenario de la transformación del derecho natural.<sup>145</sup>

Así, las propuestas de los eclesiásticos liberales fueron, en muchos sentidos, similares a las de laicos en un evidente esfuerzo por “fincar un constitucionalismo en el que estuvieran delimitadas facultades, división y equilibrio de poderes y en la que se plasmara los valores de libertad,

<sup>143</sup> Tecuanhuey Sandoval, Alicia, “Los miembros del clero en el diseño de las normas republicanas, Puebla, 1824-1825”, en Alicia Tecuanhuey Sandoval (coord.), 2002, *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX y XX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, 2002, pp. 43-67.

<sup>144</sup> Lázaro de la Garza y Ballesteros es nombrado arzobispo de México en septiembre de 1850, posición en la que se mantiene hasta su muerte en marzo de 1862.

<sup>145</sup> La generación está formada por Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (Puebla), José Agustín Domínguez y Díaz (Antequera), Carlos María Colina y Rubio (San Cristóbal de las Casas), Clemente de Jesús Munguía y Núñez (Michoacán), Pedro Barajas Moreno (San Luis Potosí), Pedro Espinosa y Dávalos (Guadalajara), José María Guerra y Rodríguez Correa (Yucatán), José Antonio Laureano de Zubiría y Escalante (Durango), Francisco de Paula (Monterrey), Francisco de la Concepción Ramírez y González (Tamaulipas), Pedro José de Jesús Loza y Pardavé (Sonora). De ellos, uno muere en la década de 1850, mientras que nueve lo hacen en la década de 1860 y cuatro más en 1870. Así, la mayoría de obispos viven las convulsionadas primeras décadas del México independiente y los intentos del poder civil por controlar las instituciones eclesiásticas.

igualdad, así como representación política y separación de potestades”.<sup>146</sup> Esta separación sería entendida más en términos autónomos que de una independencia formal entre el Estado y la Iglesia, puesto que se “anhelaba una cooperación por la que la religión católica, como religión del Estado, debía jugar un papel legitimador del orden imperante, concitar la obediencia de los ciudadanos y dar soporte a la unidad de los mexicanos”.<sup>147</sup>

La cuestión de los fueros eclesiásticos evidencia con mayor contundencia la controversia desatada entre la concepción liberal de la soberanía del Estado y la noción de la soberanía a la que se adscribían los eclesiásticos liberales. Es así como, por una parte, los prelados se enfrentan al problema que emerge con la mayor secularización del Estado moderno y del liberalismo, expresada en la pretensión del poder político en erigirse como la única autoridad capaz de conformar la voluntad general con los preceptos legales. En ese sentido, el conflicto deriva del cuestionamiento sobre la definición de la potestad legítima encargada de reordenar la vida eclesiástica y los aspectos propiamente seculares considerados dentro de la esfera de interés del catolicismo. Para el grupo liberal que empuja el reconocimiento de las garantías individuales, ciertos aspectos sociales ya no son exclusivos de la esfera católica, sino que pasan a ser parte del interés público. Por ello, el punto que separa a los eclesiásticos liberales de estos legisladores liberales radica justamente en los planteamientos sobre la libertad y la igualdad. Así, las posiciones liberales moderadas de una buena parte de los eclesiásticos se van diluyendo conforme avanza el debate de las garantías.

El debate sobre la supresión de fueros se sustenta en la igualdad jurídica de todos los individuos. El arzobispo de México argumenta que el fuero eclesiástico no es un privilegio otorgado por el poder civil, sino un derecho “preexistente” concedido a los sacerdotes en razón de su dignidad, por su consagración a los altares y por la representación

<sup>146</sup> Alicia Tecuanhuey y María del Carmen Aguilar muestran los alcances liberales de la propuesta eclesiástica a través de dos eclesiásticos poblanos, quienes a pesar de que llegan a romper con la constitución gaditana, confluyen en importantes postulados liberales. Tecuanhuey Sandoval, Alicia y María del Carmen Aguilar, “Los clérigos en la formación del liberalismo. Puebla 1812-1835”, ponencia presentada en el simposio núm. 27 del XIV Congreso Internacional AHILA, septiembre de 2005, p. 27. Referencia electrónica: [cial.uji.es/.../OTROSCONGRESOS/SIMPOSIO27.doc](http://cial.uji.es/.../OTROSCONGRESOS/SIMPOSIO27.doc).

<sup>147</sup> Alicia Tecuanhuey y María del Carmen Aguilar, 2005, p. 27.

social del ministerio católico, que se sobrepone a cualquier autoridad temporal por su origen divino.<sup>148</sup>

Pronto se dejan escuchar las protestas de los obispos de Puebla, Michoacán, Chiapas y Guadalajara. Sus comunicados plantean dos argumentos centrales. El primero rechaza el principio de igualdad jurídica, al que consideran una teoría irreal e injusta para aquellos miembros de la sociedad que viven una desigualdad de hecho, la cual es sustancial reconocer pues de ella deriva la gestión de la “verdadera” justicia. El derecho no debe imponerse, aseguran, como una misma regla para todos, sino que necesita reconocer las diferentes condiciones de cada persona para adaptarse a ellas, sacrificando la “lógica, la sistematización, la unidad formal y flexibilizarse como una vestimenta que quiera adherirse a los diversos cuerpos que cubre”.<sup>149</sup>

Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán y preocupado educador de la juventud sacerdotal mexicana, es uno de los más importantes pensadores católicos de la época, con escritos que trascienden en la construcción de una defensa compleja de los intereses de la Iglesia. Como ha mostrado una línea historiográfica reciente, interesada en acentuar una percepción equilibrada de las razones y el desarrollo del enfrentamiento entre el clero y el gobierno liberal, la propuesta del obispo Munguía se presenta combativa y radical en ciertos momentos, pero también compleja y receptiva a los cambios del momento. Desde una perspectiva crítica y racionalista que intenta conciliar con la fe, Munguía no se propone la restauración del antiguo régimen a la manera de la reacción europea, sino que busca “la manera de conciliar el origen divino de la sociedad con una legitimidad republicana, correspondiente al estado político del país”.<sup>150</sup> En sus escritos de la década de 1840 propone la sujeción de los gobiernos a la ley y la necesidad de reconocer ciertos derechos naturales a las personas, así como la pertinencia de los controles normativos al

<sup>148</sup> *Contestaciones habidas entre el Señor Arzobispo y el Ministerio de Justicia con motivo de la ley sobre administración en ese ramo*, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1855, p. 6.

<sup>149</sup> Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996, p. 131.

<sup>150</sup> Mijangos y González, 2006, p. 174. Otra investigación reciente y puntual de la formación jurídica y la controversia del obispo es: Manuel Olimón Nolasco, “Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de Estado en México”, tesis para obtener el grado de doctor en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

poder. Empero, su inclinación por el liberalismo tuvo sus reservas en tanto que respecto a “los derechos de *libertad e igualdad*, Munguía adopta una posición francamente conservadora, si bien ésta coincide en gran medida con los planteamientos de un liberalismo moderado. En ambos casos, lo que realmente se buscaba no era consagrar el absolutismo, sino ahuyentar el temido fantasma de la democracia jacobina, mediante el establecimiento de una serie de limitaciones a la libertad y al ejercicio de los derechos políticos”.<sup>151</sup>

De esta manera, Munguía expone claramente el segundo argumento del clero que juzga la supresión del fuero como una “intrusión” de la “administración pública” en asuntos de exclusivo dominio eclesiástico.<sup>152</sup> Afirma categóricamente que las únicas autoridades reconocidas para modificar sus derechos y limitar sus facultades son los obispos y el papado, pues su derecho de juzgar es divino porque “emana directamente del mismo que la fundó, y no viene de otra parte”.<sup>153</sup> El obispo reconoce

<sup>151</sup> Mijangos y González, 2006, p. 183.

<sup>152</sup> José Clemente de Jesús Munguía nace en Los Reyes, Michoacán, el 21 de noviembre de 1810. Estudia en el Colegio Seminario de Morelia en 1830, donde conoce a Pelagio Labastida y Dávalos. Reconocido como un alumno de gran capacidad intelectual, ingresa al Seminario de Morelia y recibe el título de abogado en 1838. Sus adelantos lo llevan a ocupar algunas cátedras en el Seminario, entre 1835 y 1838. Después de fungir un breve tiempo como juez de distrito decide continuar sus clases en el Seminario y recibe las órdenes sacerdotales el 16 de mayo de 1841. En 1851 es nombrado obispo de Michoacán, pero no pudo tomar posesión de su cargo sino hasta un año después, por negarse a jurar la Constitución. En septiembre de 1858, debido a su fuerte oposición a la legislación liberal, es obligado a abandonar su jurisdicción episcopal por el presidente interino de la República. El prelado se instala en Coyoacán, lugar donde continúa elaborando sus protestas hacia la reforma liberal que, en Michoacán, estaba llegando a las confiscaciones de bienes de la Catedral de Morelia, al cierre del Colegio Seminario y al destierro de otras dignidades eclesiásticas, como el gobernador y el secretario de la Mitra. En 1861 es desterrado del país y se instala en Roma, lugar donde fallece el 14 de diciembre de 1867. Véase Bravo Ugarte, José, *Munguía: obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Jus, 1967.

<sup>153</sup> “Exposición del Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno con motivo de los artículos 42, 44 y 4o. de los transitorios de la ley de 22 de noviembre de 1855 sobre la administración de justicia en la parte concerniente al fuero eclesiástico; pidiendo la derogación de aquellos, y protestando contra sus efectos, en caso de no derogarse, 30 de noviembre de 1855”, en *Defensa Eclesiástica en el obispado de Michoacán desde 1855 hasta principios de 1858, o sea, colección de representaciones y protestas, comunicaciones oficiales, circulares y decretos diocesanos, con motivo de las leyes, decretos y circulares del*

la intención de los asambleístas por motivar una reforma eclesiástica, la cual considera conveniente, pero se opone a que ésta se haga desde el poder político y que, además, pretenda anular los derechos políticos y estatutos jurídicos del clero. Al Estado reconoce una autoridad limitada que no alcanza para, a título propio, hacer reformas en materia eclesiástica. Los prelados coinciden en que cualquier reforma relacionada con la Iglesia sólo podía ser legítima y legal si era dictada o pactada con sus autoridades eclesiásticas.

Munguía hace hincapié en el escándalo social que producirá el sometimiento de los clérigos a la justicia secular, con el ingreso de los sacerdotes a los tribunales y cárceles civiles para ser procesados como simples delincuentes, soportando “delante de sí el descrédito de la clase entera... el vilipendio absoluto del ministerio sacerdotal”.<sup>154</sup> Desconcertada por las pretensiones de los congresistas, la jerarquía percibe los alcances de la igualdad jurídica que se pretende establecer y los límites impuestos a su ciudadanía. Por ejemplo, el obispo de Puebla, Pelagio Labastida,<sup>155</sup> expresa que la igualdad jurídica llevará, necesariamente, a la individualización de la clase sacerdotal, al cierre de sus espacios jurídicos privilegiados y a la supresión de su autoridad y representación política:

---

*gobierno general, constitución federal de 1857, decretos y providencias de los gobiernos de los estados de Michoacán y de Guanajuato, contra la soberanía, la independencia, inmunidades, y derechos de la Santa Iglesia, desde el 23 de noviembre de 1855 hasta principios del año de 1858, en que el nuevo gobierno derogó todas las leyes que el anterior había dado contra la Iglesia. Seguida de una serie de instrucciones a los fieles sobre la institución, régimen y derechos de la Santa Iglesia católica, por el Lic. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán, t. I, México, Imprenta de Vicente Segura, 1858, p. 6.*

<sup>154</sup> “Exposición del Obispo de Michoacán...”, pp. 10 y 12.

<sup>155</sup> Pelagio Labastida y Dávalos era originario de Zamora, Michoacán. Realizó sus estudios en el Colegio Seminario de Morelia de 1831 a 1838. Obtuvo el título de abogado en 1839 y fungió como promotor fiscal y juez de testamentos de la Iglesia Catedral de Michoacán, de la que fue prebendado y canónigo en 1847. A la par de su carrera eclesiástica, Labastida tuvo una activa participación en la política mexicana que dio inicio en 1846, cuando fungió como diputado de la Junta Departamental de Michoacán. Ocupó la rectoría del seminario de Morelia de 1850 a 1855, cuando Clemente de Jesús Munguía estaba al frente del obispado. Fue electo obispo de Puebla en 1855 y al año siguiente fue desterrado por primera vez del país, tras protagonizar dos conflictos con las autoridades poblanas. Regresa al país poco después de ser consagrado Arzobispo de México en 1863. Falleció en Oacalco, Morelos, el 4 de febrero de 1891.

Se le sujeta —al clero—, sin distinción de Obispos, Presbíteros y Ministros, a unos jueces, a unas autoridades cuya elección no se le da parte; en fin, para el ejercicio de los derechos políticos no son ciudadanos mexicanos, sino eclesiásticos, o mejor dicho, miembros de una sociedad extraña, que muerta para México nada tiene que ver con su gobierno; y hoy en el arreglo de la administración de justicia ya no son puramente eclesiásticos, han perdido este carácter en concepto de la ley; son puramente mexicanos y deberán ser juzgados por los tribunales del fuero común. No sé qué nombre podrá darse a esto, y por los respetos debidos al supremo gobierno solo puedo repetir que ha sido inesperado.<sup>156</sup>

Labastida defiende al fuero como una inmunidad personal de “derecho natural” que permite a los eclesiásticos ser juzgados, civil y criminalmente, por sus propios jueces. El derecho natural se justifica como el ordenador histórico de las sociedades y de las jerarquías sociales, “superior a la autoridad temporal que preside a la sociedad”, y por lo tanto, posicionado más allá de la “voluntad o capricho de los gobernantes”; el derecho natural está “fuera de la órbita en que desarrolla su acción el poder público.”<sup>157</sup>

Carlos María Colina y Rubio, obispo de Chiapa, también alude a la moderación para fundar la defensa de la independencia y soberanía de la Iglesia, como una de las tantas sociedades constituidas con un derecho privado.<sup>158</sup> Si bien esta propuesta puede evidenciar la vigencia de una “sociedad de sociedades” propia del antiguo régimen,<sup>159</sup> donde

<sup>156</sup> Los paréntesis son míos. *Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles, Lic. D. Pelagio Antonio de Lavastida, manifestando a sus diocesanos la contestación que dio en 29 de Noviembre de 1855 al Exmo. Sr. Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, protestando contra los artículos 42, 44 y 4o. de los transitorios de la ley expedida en 22 del mismo sobre administración de Justicia, en la parte relativa al fuero eclesiástico.* Imprenta de José María Rivera, 1855, p. 6.

<sup>157</sup> *Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles...*, 1855, pp. 3-4.

<sup>158</sup> Carlos María Colina y Rubio. Fue obispo de Chiapa de abril de 1854 a marzo de 1863, cuando fue nombrado obispo de Puebla, donde se mantuvo hasta su muerte en marzo de 1879.

<sup>159</sup> Grossi, Paolo, *Derecho, sociedad, Estado: una recuperación para el derecho*, México, Escuela Libre de Derecho, El Colegio de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.

la legislación novohispana sanciona la diversidad de cuerpos sociales como organismos con jurisdicción legal propia, en ese momento sólo se reconoce ese privilegio a la Iglesia y sus ministros. La Iglesia debía ser reconocida como cualquier entidad política –soberana e independiente–, en una “igualdad internacional” respecto de otros estados.<sup>160</sup>

Con relación al artículo 44 de la ley, que proponía hacer renunciable al fuero, los prelados señalan que el sacerdote no podía renunciar individualmente a una inmunidad otorgada al cuerpo de ministros de la Iglesia. El fuero pertenecía a la Iglesia y no a la posesión particular de quien la representaba. Así los eclesiásticos no debían estar sujetos a las leyes, ni civiles ni criminales de las sociedades, sino a reglas particulares consignadas por el derecho natural fuera de la jurisdicción del poder público.<sup>161</sup>

El debate no hacía más que evidenciar la disputa por la delimitación de la autoridad y soberanía entre ambos poderes. En ese momento, el clero busca ampliar la perspectiva del problema, dimensionando nuevamente su papel histórico en el país y la importancia de que por razones legítimas y propias de su constitución divina y en atención a la constitución social del país, se justificaba un respeto a la autonomía, soberanía, autoridad y jurisdicción eclesiásticas. Empero, estas prerrogativas obstaculizan dos aspectos concretos del proyecto de Estado liberal: primero, impiden el afianzamiento del Estado soberano, cuya consolidación demandaba el control de aquellos aspectos manejados por la Iglesia; por otro lado, frenan los derechos individuales que se consideran la base de la democracia, pues sin la igualdad jurídica la “democracia sería imposible, porque fundándose en la justicia universal, malamente podría ejercerse ésta reconociéndose privilegios en los individuos o en las clases”.<sup>162</sup>

Continuamente los prelados insisten en que la falta de acuerdos previos entre los gobiernos y las autoridades eclesiásticas y, principalmente,

<sup>160</sup> *Quinta Carta Pastoral que el Illmo. Sor. Dr. D. Carlos María Colina y Rubio, Dignísimo Obispo de la Diócesis de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos a 8 de junio de 1856. Sobre la independencia, soberanía y libertad de la Iglesia*, Imprenta de Chiapas, 1856, p. 13.

<sup>161</sup> *Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles...*, 1855, p. 4.

<sup>162</sup> Dictamen de la Comisión de Justicia sobre la Ley Juárez, Sesión de 15 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 138.



la falta de reconocimiento formal de estas últimas como un actor político de interlocución, impedían moderar y contener los cambios. Sin esas condiciones, la oposición era inevitable, como señala el obispo Colina y Rubio, quien comunica al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos estar al tanto de su deber de “acatar, obedecer y cumplir las leyes que establezca la autoridad temporal en la órbita de sus atribuciones”, pero como obispo de la Iglesia mexicana asegura tener la “obligación” y el amparo del derecho para desobedecer la legislación civil: “cuando tales leyes o disposiciones temporales se opongan o traten de anular otras canónicas preexistentes que he jurado inviolablemente observar; resulta de aquí, por una necesaria verdad de consecuencia que ni la ley sobre administración de justicia que V.E. me acompaña, ni cualquiera otra que en manera alguna ataque o destruya las inmunidades, los derechos y prerrogativas de la Santa Iglesia, pueden ser objeto de mi obediencia y reconocimiento”.<sup>163</sup>

Así, una parte del clero nacional sigue considerando legítima la resistencia, pacífica y armada, hacia los gobiernos civiles que no reconocieran su independencia —que no su separación—, y a las disposiciones que atentaran contra el derecho natural y la legítima constitución social del pueblo mexicano, de la que la Iglesia era parte nodal.

Frente a la progresiva radicalización de posturas, era difícil evitar el trago amargo de la confrontación, pues las reformas se consideran necesarias para que el Estado adquiriera para sí un conjunto de facultades y para que la población ampliara sus derechos individuales, todo ello implica una transformación sustancial de la situación eclesiástica:

La igualdad ante la ley, y por consecuencia, la abolición de fueros y prerrogativas especiales; la libertad religiosa, compatible con el estado del país, la seguridad personal, las garantías en todo procedimiento del orden criminal, y las relativas al derecho de propiedad, no podían menos de ser acordadas a todos los hombres, nacionales o extranjeros, que estuviesen dentro del territorio mexicano. Sin el pleno ejercicio de esos derechos, la

<sup>163</sup> Los obispos comunicaron que habían dado instrucciones a su clero y a sus “Tribunales” para que no cumplieran lo dispuesto por la ley del ministro de Justicia. *Cuarta Instrucción Pastoral que el Illmo. Señor Doctor D. Carlos María Colina y Rubio, Dignísimo Obispo de la Diócesis de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos, a 8 de enero de 1856, sobre el fuero eclesiástico*, Imprenta Chiapas a cargo de Joaquín Armendáriz, 1856, p. 5.

palabra sociedad no tiene sentido, las relaciones mutuas de los asociados, o se confunden o se embrollan, o entran en colisiones funestas, en rivalidades y discordias peligrosas, con mengua del honor y del decoro de su país.<sup>164</sup>

La igualdad jurídica queda estipulada en el proyecto constitucional, en el artículo 2o., el cual se aprueba casi literalmente.<sup>165</sup> En la Constitución se consigna en el artículo 13, que suprime el fuero eclesiástico en materia criminal, quedando reconocido, únicamente y con restricciones, el fuero militar: “En la República Mexicana nadie puede ser juzgado por leyes privativas ni tribunales especiales. Ninguna persona ni corporación puede tener fueros ni gozar emolumentos que no sean compensación de un servicio público y estén fijados por la ley. Subsiste el fuero de guerra solamente para los delitos y faltas que tengan exacta conexión con la disciplina militar. La ley fijará con toda claridad los casos de esta excepción”.<sup>166</sup>

La individualización del clero, o su “mexicanización”, como alude el obispo Labastida —entendida como el nuevo estatus legal que establece la igualdad legal de todos los mexicanos, incluido el clero—, queda matizada por los límites constitucionales impuestos a su representación política. El artículo 60 del proyecto constitucional especifica las condiciones que impiden a los ciudadanos ser elegibles como representantes en las legislaturas, entre las cuales está el Estado eclesiástico.<sup>167</sup>

Esta restricción resulta cuestionable para algunos, cuando el clero se encuentra ya sin fuero, teniendo el derecho a ser elector y elegible al

<sup>164</sup> Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión. Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 447.

<sup>165</sup> El artículo se debate en la sesión de 11 de julio de 1856.

<sup>166</sup> El artículo fue aprobado en la sesión de 21 de abril de 1856. “Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente, el día 5 de febrero de 1857”, Título Primero, Sección I, De los derechos del hombre, Art. 13, en Zarco, t. II, 1990, p. 993.

<sup>167</sup> Art. 60. “Para ser diputado se requiere: ser ciudadano mexicano en ejercicio de sus derechos, ser residente en el Estado que hace la elección, tener veinte y cinco años cumplidos el día de la apertura de las sesiones y no pertenecer al Estado eclesiástico”. Proyecto de Constitución, Título III, De la división de poderes, Sección I, Del poder legislativo, en Zarco, t. I, 1990, p. 474.

igual que todos los ciudadanos: “¿Les tiene miedo el Partido Liberal u obran contra ellos algunas pasiones?”<sup>168</sup>

La justificación a los límites políticos del clero retoma los argumentos referidos anteriormente: la incoherencia entre política y decoro sacerdotal; y la contradicción entre los intereses clericales con los de la nación, añadiendo la falta de vínculos seculares de los ministros con la sociedad. Prieto señala que el sacerdote “es un hombre sin familia que no comprende las relaciones sociales”, por lo que difícilmente podría representar los intereses de la sociedad.<sup>169</sup>

Los diputados a favor y en contra coinciden en que a los ministros “no les conviene mezclarse en asuntos políticos”. Sin embargo, para los que piden el reconocimiento pleno de los derechos políticos al clero, el veto debía dejarse al “buen instinto del pueblo”, para que pudiera decidir si depositaba o no “su confianza en personas del Estado eclesiástico”.<sup>170</sup> La opinión contraria esgrimía que el asunto no podía dejarse a la decisión de los electores, pues era un asunto que afectaba el orden público y los intereses generales, por la posición tan influyente que detentaban los religiosos y la visión de mundo particular que estaban compelidos a defender. Cuando se diera el caso de votar temas específicos en la asamblea, ¿votarían como ministros de un culto o como representantes de la nación?

Se afirma que “muchos eclesiásticos confunden los negocios civiles con los espirituales... Así, hemos visto, en un Congreso al tratarse de cuestiones que afectaban la soberanía nacional en sus relaciones con Roma, que un diputado eclesiástico exclamó: ‘Soy ciudadano mexicano, pero si se trata de Roma, me envuelvo en mi manto y soy un súbdito del Papa.’” La discusión de temas sensibles al sacerdocio haría que, si llegase a ocupar cargos de representación popular, enfrentaran continuas disyuntivas entre faltar a los deberes de ministros o los de representantes. De ahí que se alimentara esa recurrente crítica de la falta de patriotismo en el clero mexicano, acusado peyorativamente de papista y ultramontano,

<sup>168</sup> Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 2 de octubre de 1856, en Zarco, t. II, 1990, p. 376.

<sup>169</sup> Intervención del diputado Prieto, Sesión de 2 de octubre de 1856, Zarco, t. II, 1990, p. 381.

<sup>170</sup> Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 2 de octubre de 1856, Zarco, t. II, 1990, p. 376.

al no dudar someterse a un soberano extranjero: “si en ciertos negocios los eclesiásticos han de renegar de su patria, el pueblo de ningún modo puede dispensarles su confianza”.<sup>171</sup>

Como medida correctiva, el diputado Ramírez se pronuncia por la supresión de los impedimentos, pero exige del clero una actitud más comprometida con los intereses nacionales, que comenzara por renunciar a “toda sumisión al rey de Roma”, porque de lo contrario serían los representantes no del pueblo mexicano, sino del soberano de Roma: “creerán que los bienes nacionales son propiedad romana, en el Congreso se figurarán representantes de los cardenales y de otras personas que nada tienen que ver en nuestros negocios”.<sup>172</sup>

Empero, la exigencia resultaba poco convincente para solucionar esa falta de compromiso con los intereses seculares nacionales, pues afectaba el ejercicio de sus obligaciones ciudadanas a la hora de ejercer un cargo de elección popular. Tenían, pues, una ciudadanía imperfecta que los legisladores debían equilibrar imponiendo ciertos límites a favor de la representación nacional.

La exclusión de los eclesiásticos para ser elegidos diputados fue aprobada por 71 votos a favor y ocho en contra (artículo 56 de la Constitución).<sup>173</sup> La mayoría de las legislaturas locales consignan esta reforma en sus constituciones locales, específicamente para la elección de diputados, gobernadores, presidentes y miembros del ayuntamiento.<sup>174</sup> A partir de estos preceptos, el clero queda subordinado como el resto de los mexicanos, aunque con menor posibilidad de representación política, a la Constitución y a las demás leyes civiles vigentes en la República.

<sup>171</sup> A falta de la garantía efectiva de la tolerancia religiosa, la cuestión se tornaba delicada para el orden público, pues si tomaba “parte en las intrigas más reprobadas”, los odios de partido podían “alcanzar a la clase entera”. Intervención del diputado Zarco, Sesión de 2 de octubre de 1856, Zarco, t. II, 1990, p. 379.

<sup>172</sup> Intervención del diputado Ramírez, Sesión de 2 de octubre de 1856, en Zarco, t. II, 1990, p. 381.

<sup>173</sup> Sesión de 3 de octubre de 1856, en Zarco, t. II, 1990, p. 382. “Constitución Federal...”, Título Tercero, De la división de poderes, Sección I, Del poder legislativo, Párrafo 1, De la elección e instalación del Congreso, Art. 56, Zarco, t. II, 1990, pp. 1000-1001.

<sup>174</sup> *Constitución de 1857, constituciones de los estados.*

Los derechos económicos se perfilan como otro de los grandes temas que ineludiblemente afectan la posición privilegiada de la Iglesia mexicana.

## 5. LA DESAMORTIZACIÓN DE BIENES ECLESIASTICOS

La discusión en torno a la igualdad y la libertad que suscitaron las garantías individuales vino a radicalizarse a partir de un tercer punto sensible para el clero: la propiedad eclesiástica. Al igual que en los puntos señalados anteriormente, el clero mantiene, en principio, una posición moderada, en la que reconoce el derecho inviolable a la propiedad, particularmente cuando se le considera la base para la participación de los individuos en la esfera pública. Así, la propiedad individual adquiere una legitimidad sagrada que debía ser defendida por los gobiernos civiles. Nuevamente el elemento en disputa no es la propiedad privada e individual, y en algún momento tampoco lo es la circulación de la propiedad eclesiástica, sino la disposición que los gobiernos civiles pretendían sobre la propiedad eclesiástica sin negociación previa con el clero.

Se pueden distinguir dos momentos en el proceso de desamortización: más que un esfuerzo anticlerical por debilitar a la Iglesia, la desamortización de los bienes eclesiásticos es uno de los pasos necesarios para garantizar la libre circulación de la riqueza y el derecho a la propiedad individual. Marcello Carmagnani muestra que la desamortización es el origen de la “expansión de los derechos económicos”, pues el impulso económico liberal se vinculó a la dimensión política por la interacción de sus principios de libertad de opinión y asociación con la libertad de comercio y la seguridad en la propiedad.<sup>175</sup>

Si bien, la aplicación de los postulados liberales permitió la persistencia de instituciones económicas de carácter corporativo, al mismo tiempo, mantuvo una posición proclive a eliminarlas. La tendencia anticorporativa del régimen liberal se basó en la necesidad de garantizar las libertades individuales, como las libertades económicas ligadas a la producción, el comercio, la propiedad, el trabajo, etc., todas ellas medios indispensables para institucionalizar los derechos individuales y generar la riqueza pública. Carmagnani puntualiza que la desamortización “no

<sup>175</sup> Carmagnani, 2004, p. 38.

tenía como objetivo atacar a la Iglesia en cuanto institución religiosa”, sino que pretendía ser una “medida amplia” que, como tal, afectara los bienes de los ayuntamientos y las comunidades indígenas.<sup>176</sup>

Por otro lado, se aprecia en momentos específicos que la desamortización se convierte en una forma de cortar los recursos al clero y sancionar el sometimiento a la autoridad civil. El elemento en disputa no es la propiedad privada e individual, y en algún momento tampoco lo es la circulación de la propiedad eclesiástica, sino la disposición que los gobiernos civiles pretendían sobre la propiedad eclesiástica sin negociación previa con el clero.

Así, el decreto de desamortización de bienes de corporaciones, civiles y eclesiásticas, de 25 de junio de 1856, y el de nacionalización de propiedades de la Iglesia, de 1859, tienen ciertas especificidades. El primer decreto pretende asegurar el derecho individual a la libre circulación de la riqueza y garantizar el acceso a la propiedad de los ciudadanos, liberalizando el mercado de la tierra y poniendo en circulación los bienes concentrados en un reducido número de propietarios corporativos. La segunda ley tiene una justificación pragmática, pues se ubica en el contexto de la gran confrontación clero-gobierno, como parte de una sanción contra la Iglesia por la rebeldía de ciertos sectores que se declaran en contra de las disposiciones gubernamentales. La nacionalización pretende cortar al clero los medios de financiamiento con los cuales sustentar su rebeldía hacia las autoridades civiles liberales.<sup>177</sup>

Un precedente importante de la expropiación de propiedades como sanción es el decreto de desamortización de bienes eclesiásticos del estado de Puebla, establecido como condena a la participación de ciertos sectores clericales en la sublevación contra el Plan de Ayutla.<sup>178</sup>

<sup>176</sup> Carmagnani, 2004, p. 38.

<sup>177</sup> Véase Knowlton, Robert J., *Los bienes del clero y la reforma mexicana: 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 9. Otros autores han seguido esta distinción que hace Knowlton, por ejemplo, para la Ciudad de México véase Morales, Francisco, “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos”, en Manuel Ramos (comp.), *Memoria del Primer Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1995.

<sup>178</sup> Para un seguimiento puntual de los acontecimientos sobre la sublevación en Puebla, véase Bazant, Jan, “La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856”, en *Historia Mexicana*, núm. 35 (1), México, El Colegio de México, 1985, pp. 93-109.

En la sesión del Congreso de 27 de marzo de 1856, se informa que el gobierno federal ha logrado imponerse a los “rebeldes de Puebla”. Tres días después, el presidente Comonfort decreta la intervención de bienes de la iglesia poblana para solventar los gastos de guerra y resarcir a las viudas, huérfanos e inválidos que habían resultado de la sublevación, pero sobre todo para desarmar al clero y “evitar a toda costa que la nación vuelva a sufrir los estragos de la guerra civil”.<sup>179</sup> Debe enfatizarse que esta primera desamortización tiene dos objetivos principales: desalentar la participación del clero en los movimientos armados que se estaban dando en el país; y solventar las propias fuerzas armadas del Estado que, por falta de recursos, acusaban una debilidad importante.

Ese decreto encuentra una amplia justificación para el gobierno por dos motivos: porque el origen de las riquezas eclesiásticas había sido la dotación de particulares y de las propias autoridades civiles (sin importar que hayan sido coloniales); y porque el clero había hecho un mal uso de los recursos, faltando a la fundación piadosa que les había dado origen y que legitimaba su posesión.<sup>180</sup>

Para los liberales, moderados y radicales, está claro que, en buena medida, el poder político del clero deriva de su control económico fiscal sobre la sociedad y las enormes riquezas que administra, suficientes para motivar y sostener una rebeldía armada. Frente a un poder de esa naturaleza, eran razones de “alta política” las que compellían al gobierno a cortar de tajo las fuentes de financiamiento que, además, impedían el desarrollo de los derechos económicos de la población y el impulso de las fuerzas liberalizadoras de la economía. Manuel Payno, reconocido liberal moderado, justifica en todo momento los decretos de desamor-

<sup>179</sup> “Decretos de 30 y 31 de marzo de 1856, Ignacio Comonfort, presidente sustituto. Cuartel General de Puebla”. Los congresistas Lazo Estrada, Anaya Hermosillo, García Anaya, García Granados, Estrada, Olvera, Ramírez, Castillo Velasco y otros, presentaron una propuesta para la ratificación del Congreso de los decretos del ejecutivo sobre intervención de los bienes del clero de Puebla. Sesión del 5 de abril de 1856, en Zarco, t. I, 1990, pp. 117-119.

<sup>180</sup> El artículo 2o. del decreto de desamortización de la iglesia poblana señala que era obligación de los interventores de bienes “cuidar de que los administradores o mayordomos de los bienes eclesiásticos no los malversen ni los distraigan de los objetos piadosos o de beneficencia a que están dedicados”. “Decreto 31 de marzo de 1856, Ignacio Comonfort, presidente sustituto. Cuartel General de Puebla”, Zarco, t. I, 1990, p. 119.

tización, aun tiempo después, cuando los considera causa fundamental de la guerra civil.<sup>181</sup>

Si razones de alta política orillaban al gobierno a adjudicarse los bienes eclesiásticos de Puebla, el obispo Labastida pedía que se respetase la soberanía eclesiástica y que las reformas partieran de una negociación con la autoridad pontificia: “De esta manera se conseguirá todo, sin lastimar los principios y sin disputar a los obispos la facultad de disponer de sus fondos, conforme a las reglas de su constitución, cuya guarda le está encomendada”.<sup>182</sup>

Pero la reforma económica eclesiástica apenas daba comienzo con los decretos de desamortización de Puebla. La Iglesia disponía de una serie de bienes cuyas rentas le otorgaban una fuerte autonomía económica basada, en gran medida, en un control fiscal sobre la población muy superior al del Estado, con lo que había sido capaz de financiar algunos proyectos vinculados a la beneficencia, la educación, el culto público, el sostenimiento de su clero, además de desempeñar una reconocida actividad como prestamista. En contraposición, el Estado carecía de estos medios de recepción fiscal, por lo que las reformas en materia económica tenían como fin obtener una fuente de financiamiento regular para llevar a cabo los programas de gobierno. La restricción de las actividades económicas de la Iglesia se convierte, entonces, en un problema de soberanía y consolidación estatal, en tanto que el Estado debe afirmar su legítima y legal jurisdicción como la única entidad con derecho a formar, normar y administrar un sistema fiscal sobre la población. Se impone la necesidad de que diputados y gobierno institucionalicen la soberanía económica del Estado y ello, necesariamente, implica tomar el control fiscal que poseía la Iglesia. Dos son los pasos más importantes: el primero es el artículo 23 del proyecto constitucional; el segundo es la supresión de la obligatoriedad para el pago de las imposiciones eclesiásticas.

<sup>181</sup> “Memoria sobre la revolución de diciembre de 1857 y enero de 1858. 20 de septiembre de 1860”, en Payno, Manuel, *Memorias de México y el mundo*, Obras completas, t. VIII, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, pp. 51-52.

<sup>182</sup> El obispo alegaba que la Iglesia había perdido millones durante la guerra de independencia, por los capitales consolidados y los “cuantiosos préstamos hechos al gobierno nacional”, lo que había redundado en la disminución del decoro del culto en las iglesias y en la pérdida de capitales que ya no se esperaba recuperar en su totalidad. *Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles...*, 1855, p. 8.



El artículo 23 establece la legalidad de las enajenaciones hechas por el Estado, previa indemnización a sus poseedores, siempre que tuviesen como fin la utilidad pública.<sup>183</sup> A partir de ese principio constitucional debía organizarse la circulación de la propiedad raíz, que ya se venía dando. En consonancia con ese principio, el 25 de junio de 1856, Ignacio Comonfort decreta la ley de desamortización de bienes de corporaciones, mediante un documento en donde expone su utilidad pública. La desamortización, afirma Comonfort, no tiene más objeto que contribuir a “la prosperidad y engrandecimiento de la nación”, suprimiendo “la falta del movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública”. Para ello dispone que “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 en seis por ciento anual”.<sup>184</sup>

La circulación de los bienes eclesiásticos, “que estancados son muy poco productivos”, tiene como objetivo beneficiar a todos los sectores sociales y extender la riqueza pública: a través del aumento de propietarios de bienes inmuebles —quienes tendrían mejores medios para subsistir—, y por medio de la inversión del producto de las enajenaciones en la agricultura, industria y comercio. En un comunicado leído en la sesión del 28 de junio, el presidente Comonfort explica que sus intenciones son conciliar los “grandes intereses que por ella pudieran ser afectados”. Tanto los intereses de los arrendadores como de los arrendatarios debían tener un beneficio, de tal manera que los primeros gozaran de las rentas necesarias para “seguirlas aplicando a los objetos de su institución, al

<sup>183</sup> El artículo 23 estipulaba: “La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su conocimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización”. Proyecto de constitución. Sesión de 16 de junio de 1856, en Zarco, t. I, 1990, p. 469.

<sup>184</sup> El artículo 25 de esta ley estipula: “Desde ahora en adelante, ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución”. Ley de 25 de junio de 1856. Ignacio Comonfort, presidente sustituto de la República Mexicana, en *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893, p. 7.

paso que los segundos, convertidos en propietarios de las fincas que poseen en arrendamiento, no tendrán ya que temer para lo sucesivo el verse despojados de las ventajas que disfrutaban en la actualidad”.<sup>185</sup> De igual forma, Manuel Payno opina, desde su posición como ministro de Hacienda, que el proyecto de la desamortización esbozaba resultados benéficos, pues la Iglesia no sería directamente afectada.<sup>186</sup>

Si bien el artículo 25 de la ley prohibía a las corporaciones “adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces”, se pensó como una medida justa que indemnizara, en lo posible, a los poseedores originales, quienes podían recibir los totales de la propiedad o conservar sus ingresos en forma de hipotecas por el importe de la deuda.<sup>187</sup>

El beneficio también sería para el gobierno. Zarco, entusiasmado por el decreto, comenta que el porcentaje del 5% de la operación destinado al erario público ayudaría a abolir las alcabalas, y disminuiría “los gravámenes que pesan sobre el pueblo”.<sup>188</sup> Lo mismo Guillermo Prieto, quien asegura que la medida tiene un fin eminentemente económico y que, por el impuesto de las operaciones, el erario produciría una cantidad considerable de recursos para facilitar la reforma del sistema tributario.<sup>189</sup>

Zarco pide al Congreso la inmediata aprobación de la ley, señalando que era una medida económica que conciliaba intereses de distintas partes, al tiempo que facilitaba la reforma del sistema tributario, la abolición de las alcabalas y la disminución de los gravámenes. Afirma que la ley estaba planteada en términos prudentes porque lo mejor era conducirse sin provocar una radicalización que afectara el objetivo del decreto. La estabilidad política y el éxito de la reforma dependían de la moderación con que ésta se llevara a cabo, evitando que la medida fuese vista como

<sup>185</sup> Sesión de 28 de junio de 1856, Zarco, t. I, 1990, pp. 604-605.

<sup>186</sup> Manuel Payno afirma que la ley consagraba “la propiedad, asegurando su libre uso, dejaba en sustancia los bienes de corporaciones reducidos a una sola categoría. ¿Quién, imparcialmente, pudo ver en esto ni un despojo, ni mucho menos un ataque a la religión?”, “Memoria sobre la revolución de diciembre de 1857 y enero de 1858”, Manuel Payno, t. VIII, 2000, p. 51.

<sup>187</sup> Arts. 14 y 25 de la Ley de 25 de junio de 1856, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 5 y 7.

<sup>188</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 28 de junio de 1856, Zarco, t. I, 1990, p. 599.

<sup>189</sup> Intervención del diputado Prieto, Sesión de 28 de junio de 1856, Zarco, t. I, 1990, p. 611.

un despojo para los grandes propietarios y que se frustrara su decreto y cumplimiento, como había sucedido en 1833 y 1847.<sup>190</sup>

Dicha propuesta tuvo una aceptación casi general por parte de los diputados, quienes reconocen que no se pretende afectar la disponibilidad de recursos del clero, sino fraccionar y poner en circulación la gran propiedad para que los arrendatarios de ese momento se conviertan en propietarios legítimos, por lo cual se acepta que el clero continúe disfrutando de sus rentas.<sup>191</sup>

El obispo de Guadalajara, Pedro Espinoza, había apoyado casi al inicio, el decreto de la desamortización invitando a los “arrendatarios a que se adjudicasen las fincas propiedad de la Iglesia en su diócesis”.<sup>192</sup> Sin embargo, buena parte de sus pares emprendieron una defensa inmediata de la propiedad eclesiástica. El obispo de Chiapa expone que lejos de ser un obstáculo para el desarrollo del país, la Iglesia había contribuido con importantes préstamos al fomento de empresas particulares y colectivas: “contentándose con que únicamente le satisfagan un corto rédito anual que de cualquier modo se considere, vuelve por necesidad a entrar en circulación: siendo por otra parte la misma Iglesia mexicana, la que inmensamente más ha contribuido con sus bienes y rentas a aliviar las urgencias del gobierno en diversas épocas”.<sup>193</sup>

El ministro Ezequiel Montes comentaba al arzobispo Lázaro de la Garza que el gobierno mexicano reconocía los beneficios que el clero había hecho al país y pedía una vez más a la jerarquía que mostrara su voluntad de cooperar, no con el gobierno directamente, sino en el desarrollo de la sociedad, al poner en circulación la riqueza territorial, fomentar el comercio y la industria y sacar a la agricultura del estanca-

<sup>190</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 28 de junio de 1856, Zarco, t. I, 1990, p. 601.

<sup>191</sup> Knowlton, 1986.

<sup>192</sup> Pani, Erika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2001, p. 292.

<sup>193</sup> El prelado afirmaba que desde 1822, la Iglesia chiapaneca había atendido las peticiones de préstamos del gobierno, sumando una considerable deuda que ascendía a setenta y seis mil pesos, la cual hasta ese momento no había sido satisfecha ni en los pagos correspondientes a los réditos. *Sexta Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. Don Carlos María Colina y Rubio, Dgmo. Obispo de la Diócesis de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos a 20 de julio de 1856, sobre los bienes eclesiásticos*, Guatemala, Tipografía de la Paz, 1856, p. 31.

miento en que se encontraba, lo cual no representaría pérdida alguna para las rentas eclesiásticas.<sup>194</sup>

A diferencia de lugares como Colombia y España, el gobierno mexicano y la jerarquía clerical no fueron capaces de llegar a un acuerdo que permitiera la reforma económica liberal en términos pacíficos.<sup>195</sup> La cuestión económica pareció ser el detonante que radicalizó la postura eclesiástica y la voluntad negociadora que mostró en un principio, desencadenando al poco tiempo un conflicto bélico que marcaría una de las etapas de mayor radicalidad en la historia de la relación Estado-Iglesia. Según Manuel Payno, si bien el arzobispo de México pudo mostrarse a favor de una negociación, son finalmente las presiones a las que se siente sometido, su formación tradicional y su carácter personal, los que impiden una negociación con el gobierno civil sobre el tema de la desamortización: “El señor Garza, ajeno, sin embargo, a otros estudios y a otra práctica del mundo, es enteramente extraño a los negocios; hablarle de caminos de fierro y de mejoras materiales, es hablarle en griego, proponerle esta o la otra combinación de rentas, de bonos, de

<sup>194</sup> “La ley de que me ocupo deja a las corporaciones en posesión de todas sus rentas, aseguradas con la hipoteca de sus fincas que se rematen o adjudiquen; les reserva además la facultad de exigir a su satisfacción fiadores de los réditos; y tan sólo exceptúa de darlos a las personas que habían contratado antes de que esa misma ley se promulgara, porque ciertamente el legislador no podía obligar a los inquilinos con una condición a que los arrendatarios habían renunciado”. Contestación al arzobispo de México en nombre del presidente sustituto, en la que el prelado le pedía la revocación de la ley de 25 de junio de 1856. Firmada por Montes, 5 de julio de 1856, en *Contestación del Illmo. Sr. Arzobispo de México a la tercera comunicación el Exmo. Sr. Ministro de Justicia con fecha 15 del corriente, relativa a la ley del próximo pasado junio*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1856, p. 6.

<sup>195</sup> Véase, Callahan, William, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, Cambridge, Mass., 1984. En Colombia se vive un proceso de reajustes a partir del ascenso del liberalismo: el 28 de mayo de 1858, el presidente Mariano Ospina Rodríguez promulgó la Constitución política para la Confederación Granadina, que prohibía la intervención del gobierno en asuntos religiosos. La revolución de 1860 culminó con el triunfo liberal, a partir del cual se decretan una serie de disposiciones liberales como la desamortización de los bienes eclesiásticos. A pesar de la radicalidad que se generó en las primeras décadas de la reforma, que incluyó la prisión y el destierro de algunos prelados, en 1880 se logró un acuerdo con Roma. Valderrama Andrade, Carlos, *Un capítulo en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1986.

desamortización, de capitales para pagar tales o cuales deudas, o para obtener tales o cuales recursos, es hablarle de usura y de operaciones reprobadas y pecaminosas; en una palabra, es tiempo perdido tratar con él asuntos que no sean exclusivamente de su ministerio”.<sup>196</sup>

Esta resistencia fue compartida por otros miembros del episcopado. El obispo de Chiapa considera que la desamortización es contraria a los intereses de la Iglesia por dos aspectos: se obliga a vender las propiedades eclesiásticas sin dejar al clero en posibilidad de buscar el mejor postor; y se les priva del derecho de adquirir bienes en lo futuro. Por ello, la jerarquía considera legítima “y muy cristiana” su resistencia a que fuese la autoridad del Estado la que dispusiera el destino de los bienes eclesiásticos; se pronuncia por la independencia, autoridad, jurisdicción y soberanía de la Iglesia sobre sus bienes, disciplina, dogmas, leyes y mandamientos.<sup>197</sup> El último obispo y primer arzobispo de Guadalajara, Pedro Espinoza y Dávalos, también eleva una protesta por la desamortización en los estados de Jalisco y Zacatecas, haciendo referencia a la falta de atribuciones del gobierno civil para intervenir los bienes eclesiásticos que en buena medida eran producto de las donaciones de particulares realizadas, en parte, como pago por los pecados cometidos.<sup>198</sup>

Ezequiel Montes responde que el derecho y soberanía de los gobiernos temporales están plenamente justificados para ampliar, restringir y derogar los privilegios concedidos en sus territorios: “Jamás he podido comprender cómo la autoridad suprema de la República, independiente de las otras naciones, puede sujetarse a ninguna otra potestad para el

<sup>196</sup> Payno, t. VIII, 2000, p. 49. Aunque se ha descrito el carácter moderado del arzobispo, tendiente a evitar conflictos, también se ha reconocido que a la hora del debate público esa moderación fue difícil de mantener. Véase Connaughton, Brian, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballesteros”, en Jaime Olveda (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, UAM, AUBJO, 2007, pp. 30-31.

<sup>197</sup> *Sexta Carta Pastoral que el Illmo Sr. Dr. Don Carlos María Colina y Rubio...*, 1856, p. 34.

<sup>198</sup> *El Ilmo. Señor Obispo de Guadalajara y su Venerable Cabildo protestan contra el decreto del Gobierno del Estado, referente a la ocupación de réditos y capitales piadosos asegurado en las fincas rústicas y urbanas situadas en territorio del mismo*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1858, p. 5.

arreglo de una gran porción de su territorio y el gobierno de una parte considerable de sus súbditos”.<sup>199</sup>

El Congreso muestra un apoyo mayoritario y confirma el decreto de desamortización por 78 votos a favor y 15 en contra.<sup>200</sup> Meses más tarde, en la sesión de 24 de enero de 1857, la Comisión de la Constitución presenta un proyecto para la constitucionalización de ese artículo. El diputado Mata, miembro de la Comisión, funda la propuesta en la “considerable mayoría” que había sancionado el artículo de 25 de junio. La propuesta pasa a una rápida votación en pleno, siendo aprobada por 73 votos a favor y tres en contra.<sup>201</sup> De esa manera, el control estatal sobre la desamortización queda formalizado en el artículo 27 de la Constitución, el cual integra la redacción del artículo 23, del proyecto constitucional y del artículo 25, del decreto de desamortización de 25 de junio.<sup>202</sup>

Como Carmagnani muestra, la desamortización de 1856 es sólo una parte del amplio proceso jurídico que se extiende hasta fines del siglo XIX y que intenta consolidar la institucionalización de los derechos económicos sobre la igualdad, la libertad de acción y los derechos de propiedad, con la liberalización del mercado de la tierra, por ejemplo, a través de las leyes

<sup>199</sup> Ezequiel Montes, 15 de julio de 1856, en *Contestaciones habidas entre el Illmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros y el Exmo. Sr. Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Lic. D. Ezequiel Montes, con motivo de la ley expedida el 25 de junio de 1856 sobre la desamortización de bienes de las Corporaciones civiles y eclesiásticas de la República*, México, Imprenta de José A. Godoy, 1856.

<sup>200</sup> Aun así, se discuten algunas objeciones a la ley, tres son las más puntuales: la escasa posibilidad de que todos los arrendatarios estuviesen en posibilidades reales de adquirir las propiedades; el deseo de convertir en propietarios a la mayoría podría perjudicar a otras ramas de la economía y, por último, que las ventas incrementarían el capital líquido del clero.

<sup>201</sup> Sesión de 27 de enero de 1857, en Zarco, t. II, 1990, p. 807.

<sup>202</sup> Artículo 27. “La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su conocimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización. La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación, y los requerimientos en que ésta haya de verificarse. Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución”. “Constitución Federal...”, Título Primero, Sección I, De los derechos del hombre, Zarco, t. II, 1990, p. 996.

de colonización y de tierras de 1883 y 1894, respectivamente. El proceso se estanca después de la publicación de esta última ley.<sup>203</sup>

A pesar de las críticas al proceso desamortizador y de la afectación a ciertos sectores sociales, también se ha mostrado que éste permitió a ciertos sectores sociales participar en espacios económicos de los que antes habían permanecido excluidos.<sup>204</sup> Y es que no hay que olvidar que la especificidad social y económica de las poblaciones da lugar a diversas consecuencias, por lo que debiera partirse del plano local para intentar una conclusión más comprensiva, que muestre las “particularidades que alteran las posibilidades de acción individual libre y equitativa” marcadas por la legislación.<sup>205</sup>

También fueron significativos los decretos que hicieron de los diezmos y las obvenciones parroquiales retribuciones voluntarias para la población. Aunque el diezmo no cambia en estos años, pues su definitivo carácter voluntario se regula hasta 1860, puede incluirse dentro de estas preocupaciones. No obstante, es necesario señalar que existió un importante precedente al respecto. A pocos años de consumada la independencia, en distintas entidades, comenzando por Jalisco, se produjo un litigio por el control de ciertos recursos manejados por la Iglesia, el primero de ellos fue el diezmo. Desde 1824 el gobierno de Jalisco intenta asumir la colecta y distribución del diezmo, suprimiendo las facultades que para ello tenían las instancias eclesiásticas. Algo similar ocurre en Michoacán. Posteriormente, los intentos de reforma de Valentín Gómez Farías en

<sup>203</sup> Carmagnani, 2004, pp. 39-43.

<sup>204</sup> Knowlton refiere que el resultado de la desamortización fue “la inseguridad de las propiedades y la depreciación de los bienes raíces, que redujeron su valor en las ventas o como garantía para los préstamos. ....conflictos entre particulares, entre particulares y el gobierno federal, y entre las autoridades estatales y federales, así como entre la Iglesia y el Estado”. Knowlton, 1986, p. 11. Por su parte, Carmagnani destaca que la ampliación de los derechos pudo ser aprovechada por sectores sociales intermedios. Carmagnani, 2004.

<sup>205</sup> Roth S. Andrew (ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2004, p. 18. Las particularidades locales llevan a distintos sectores a desplegar su apoyo y rechazo al proceso de desamortización. Los ejemplos de las poblaciones de Pátzcuaro y Zacapu, en Michoacán, son ejemplo de ello. Véase Rosberry, William, “Ley liberal y derecho comunal en el Pátzcuaro porfiriano”, y Purnell, Jennie, “‘Con todo el debido respeto’. La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX”, en Andrew Roth S., 2004, pp. 43-84 y 85-128, respectivamente.

1833 –sobre el pago voluntario del diezmo– sentaron un precedente importante, de tal manera que, para 1856, el diezmo es considerado por varios legisladores una contribución voluntaria, a pesar de que seguía gozando, formalmente, de la coacción civil para su satisfacción.<sup>206</sup>

El pago voluntario de los diezmos había hecho que la fuente más importante de recursos se viera reducida, dejando a las obvenciones parroquiales un peso importante para el financiamiento de las iglesias parroquiales. Las obvenciones parroquiales sujetaban a la población al pago de los servicios espirituales por bautizos, confirmaciones, matrimonios, entierros y misas, por ejemplo. Ese tipo de contribuciones recibe importantes críticas. Zarco, por ejemplo, compara el caso de México con el de Estados Unidos, donde los obispos católicos realizaban una labor admirable y predicaban a sus fieles el pago de contribuciones voluntarias, pues “se les deja en libertad para contribuir según sus medios, sin hablar de la exacción del diezmo, sin establecer derechos parroquiales, a los que en otras partes se ha pretendido dar mayor fuerza que a las leyes de contribuciones”.<sup>207</sup>

México era una de esas “otras partes” donde los impuestos eclesiásticos tenían mayor arraigo y efectividad que los civiles. El tema se discutió dentro del debate sobre la supresión de las alcabalas y aduanas interiores, cuando el señor Vega propuso una adición al artículo para eliminar las “costas judiciales” y las obvenciones parroquiales. La supresión debía tener efecto cuando una ley previa señalara los fondos y asignaciones a los funcionarios respectivos. Después de debatir que la cuestión de las obvenciones parroquiales debía tratarse por separado, la Comisión de Constitución (formada por Guzmán, Del Castillo Velasco, Olvera y Mata), desaprueba la propuesta de Vega. Los argumentos fueron varios y evidencian la serie de confusiones entre las materias civiles y eclesiásticas de las que eran presa los representantes. En este caso pareció evidenciarse más la confusión entre los partidarios de la unión Estado-Iglesia, que despectivamente es explicada por otros como el resultado de “la influencia

<sup>206</sup> Ello había llevado a exceptuar de la desamortización las casas destinadas a guardar y expender los frutos decimales. Decreto de 6 de septiembre de 1856. Despacho de Hacienda y Crédito Público. *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 11.

<sup>207</sup> Zarco no niega el hecho de que “quien sirve al altar ha de vivir del altar”, pero sin la obligación secular que se imponía a los individuos. “El Concilio plenario de Baltimore”, Nueva York, noviembre de 1866, Zarco, t. XIV, 1993, p. 120.



de la tradición, de las costumbres y del consorcio en que estuvieron la Iglesia y el Estado, el culto y la legislación”.<sup>208</sup>

La discusión deriva de dos supuestos: la obligación de los gobiernos de conservar los medios legales y económicos para que la Iglesia sostuviera la práctica de su culto, dentro de los cuales se conservaría la obligatoriedad civil para el pago de las obvenciones; y la existencia de facultades de los gobiernos civiles para disponer sobre aspectos de disciplina externa, como el monto de lo que debería cobrarse en las obvenciones parroquiales, o suprimidas éstas, la cantidad que correspondería destinar al sostenimiento de los párrocos.

El diputado Mata parte de esos supuestos y afirma que determinar las contribuciones y los fondos respectivos al clero resulta una intromisión en los asuntos eclesiásticos, a la cual se estaría obligando con la supresión de las obvenciones, pues en ese caso el gobierno debía proporcionar los fondos necesarios para los gastos de culto, y ello significaba reconocer una religión de Estado, lo cual contravenía la omisión constitucional. En todo caso, los artículos 13 y 123 ya estipulaban una intervención general del gobierno civil en materia eclesiástica, de la cual podían partir los gobiernos liberales para regular cualquier tipo de abuso.

Sin embargo, otros diputados apuntan que el tema a discutir debe ser la utilidad social de la supresión de las obvenciones, pues son muestra de las enormes injusticias que el clero comete contra el pueblo, de tal manera que su desaparición llega a ser más positiva “que la libertad de comercio”. Prieto afirma que la supresión también es necesaria para “restaurar la dignidad del altar que se ha convertido en mostrador”.<sup>209</sup>

En esta discusión, los legisladores tuvieron noticia de que el ministro de Justicia estaba preparando una ley sobre obvenciones parroquiales. Por ello, acordaron esperar a que el gobierno decidiera sobre esta cuestión. Mientras, se dejan vigentes las prevenciones del artículo 13. Se declara, entonces, sin lugar a votar el artículo propuesto por el diputado Vega, con 44 votos a favor y 42 en contra.

Después del acuerdo, la comisión propone discutir otro artículo: “No habrá coacción civil para el pago de los impuestos llamados obvenciones

<sup>208</sup> Intervención del diputado Cendejas, Sesión de 29 de enero de 1857, Zarco, t. II, 1990, p. 868.

<sup>209</sup> Intervenciones de los diputados Cendejas y Prieto, Sesión de 29 de enero de 1857, Zarco, t. II, 1990, p. 869.

parroquiales y derechos de estola”. No obstante, esto también suscita opiniones encontradas: el temor a que el gobierno tuviera que proveer recursos para la subsistencia del clero (Ignacio Ramírez); que el clero llegara a especular con libertad el aumento de sus cobros; que debía ser declarada la gratuidad de los servicios espirituales (Anaya Hermosillo). Otros traen a debate tres cuestiones de fondo: la libertad de conciencia (Santos Degollado), la secularización de los vínculos sociales (Villalobos) y la separación Estado-Iglesia (Prieto).

Santos Degollado argumenta que hacer de las obvencciones un pago voluntario en un país mayoritariamente católico y sin tolerancia religiosa, no daba margen a la verdadera elección personal, pues la voluntad se encontraba coaccionada. El verdadero cambio vendría sólo con la libertad de conciencia, que permitiría a la población liberarse de los conflictos internos.

El diputado Villalobos añade el problema del control eclesiástico de los vínculos sociales generado por la dependencia de la población a los servicios parroquiales, particularmente su impacto al registro civil, cuyo abandono tendría consecuencias sociales y morales importantes, por ejemplo, en los matrimonios: “Ningún abuso se remedia, mientras el clero pueda negar los sacramentos, y los legisladores no deben olvidar que, cuando no se paga por el casamiento, las consecuencias son el desarrollo del concubinato, la destrucción de las familias, las malas costumbres y la más espantosa inmoralidad”.<sup>210</sup>

Zarco emite una crítica a la posición moderada del grupo liberal. Afirma que las confusiones en torno la pertinencia de abolir las obvencciones son resultado “de las indecisiones en el Congreso”, que “tímido y funesto” ha dejado como punto omiso el artículo 15, y al mismo tiempo “sin brújula, sin guía, sin plan” a la asamblea respecto a las cuestiones eclesiásticas. Mientras no se diera la separación Estado-Iglesia, el clero y el gobierno permanecerían en constante lucha, pues el primero seguiría

<sup>210</sup> Villalobos explica: “Mientras la ofrenda a la Iglesia no sea voluntaria, libre, proporcionada a los recursos de los fieles, subsiste la iniquidad de especular con el júbilo de la familia que saluda al recién nacido, con las afecciones puras del corazón que aspiran a la unión conyugal, con las lágrimas de la viuda y del huérfano que tienen que sepultar a un esposo a un padre, y que han agotado todos los recursos en una larga enfermedad y quedan reducidos a la más espantosa miseria por un cura inhumano”. Intervención del diputado Villalobos, Sesión de 30 de enero de 1857, Zarco, t. II, 1990, p. 876.

obstaculizando la soberanía plena del Estado, en aspectos tan importantes como el control de los impuestos civiles sobre el registro. Esto llevaba implícita una contradicción: la Iglesia “es un Estado aparte y no quiere pasar por funcionario”.<sup>211</sup>

El tema de las obvenciones se califica como una cuestión administrativa que debe ser meditada detenidamente, por lo que se prefiere esperar a que el gobierno controle el problema con la legislación que el ministro de Justicia preparaba. El 11 de abril de 1857 se publica la ley sobre derechos y obvenciones parroquiales, en la que se suprime el cobro por los servicios de casamientos, entierros y bautismos realizados a la población pobre.<sup>212</sup> La categoría de pobre sería determinada por la autoridad civil del lugar donde se realizara el servicio. De igual manera quedaban suprimidos los pagos de obvenciones mediante la prestación de servicios personales, tasaciones, concordias, alcancías y hermandades.

Como se ha visto, la secularización de los vínculos sociales se posiciona como un complemento fundamental en la serie de reformas tendientes a replegar la acción eclesiástica y, en su lugar, afirmar la soberanía estatal.

## 6. LA SECULARIZACIÓN DE LOS VÍNCULOS SOCIALES

La secularización de los vínculos sociales impacta la relación Estado-sociedad-Iglesia por dos razones: permite transferir la tutela de los individuos de la Iglesia al Estado y complementa los derechos civiles de los individuos.

El registro de los actos vitales de las personas y la administración estatal de los conflictos judiciales derivados de ellos, sientan las bases de la secularización jurídica de la sociedad y, por lo tanto, de la individualización de los católicos como sujetos de derecho.

<sup>211</sup> Intervención del diputado Zarco, Sesión de 30 de enero de 1857, Zarco, t. II, 1990, p. 877.

<sup>212</sup> “Ley de 11 de abril de 1857 sobre derechos y obvenciones parroquiales”. El decreto de la nacionalización de bienes ratifica la supresión de la coacción civil para el pago de obvenciones parroquiales, para que “los fieles y los ministros se arreglen convencionalmente”. “Decreto del Ministerio de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública”, 12 de julio de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 44.

Esta secularización es impulsada a través de la creación del Registro Civil y de una legislación específica desarrollada en decretos particulares y en la codificación.

La transformación sustancial comienza en la segunda mitad del siglo XIX, particularmente con la Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios, expedida el 23 de noviembre de 1855; y la Ley Orgánica del Registro Civil, del 27 de enero de 1857, a las que se adicionan posteriores leyes reglamentarias como la Ley para el Establecimiento y Uso de los Cementerios, del 30 de enero de ese mismo año.<sup>213</sup>

La creación de las leyes sobre el estado civil de las personas y su registro oficial forman parte de la reorganización legislativa tendiente a delimitar la personalidad jurídica de los individuos en el derecho positivo, pues son aspectos necesarios para control administrativo gubernamental sobre la población. Y es que la realidad social pronto hizo evidente la necesidad de la reordenación legal de aquellos aspectos que normaban la relación específica entre los individuos, la cual debía estar fundada en el reconocimiento de los individuos como personas jurídicas con derechos civiles, y de su sujeción a la administración pública estatal.<sup>214</sup> El registro civil permite ampliar las facultades y jurisdicción de los poderes del Estado como los únicos encargados de regular y resolver, legalmente, los actos civiles de la población, en puntos tan trascendentes como los nacimientos, los matrimonios y las defunciones.

El cambio es sustancial, en tanto que las nuevas disposiciones establecen que los actos civiles registrados ante las autoridades gubernamentales surten todos sus efectos legales sin la intervención de los párrocos, jueces y tribunales eclesiásticos. La jurisdicción civil de la Iglesia desaparece y se crea la institución del Registro Civil, a cargo de un juez o funcionario público autorizado para certificar, a través de constancias, los registros levantados. Sus tareas se harán más complejas conforme avanza la es-

<sup>213</sup> Dirección General del Registro Nacional de Población e Identificación Personal, *El registro civil en México, antecedentes histórico-legislativos, aspectos jurídicos y doctrinarios*, México, Secretaría de Gobernación, 1982, p. 23.

<sup>214</sup> El cambio legislativo transformó el papel de los jueces, abogados y las demás personas involucradas en la administración de la justicia, quienes debieron adaptarse a la positivización del derecho. Basave Fernández del Río, Agustín, *Filosofía del derecho, fundamentos y proyecciones de la filosofía jurídica*, México, Porrúa, 2001, p. 590.

pecificidad de las causas civiles en la codificación. La instrucción de la sociedad sobre las nuevas disposiciones tendría lugar mediante la publicación y circulación de “manuales sencillos y claros sobre los derechos y obligaciones del hombre en sociedad”.<sup>215</sup>

Para explicar la forma en que se establece la secularización de los vínculos sociales, referiré las leyes sobre matrimonio, pues esa discusión fue la más amplia entre el clero y las autoridades civiles. Los códigos civiles tienen una concreción en las siguientes décadas, a partir de estos decretos particulares, por lo que se dejará como materia del segundo capítulo.

### *El matrimonio civil*

Los límites legales a la actuación de la Iglesia en el registro de los actos vitales de las personas tienen dos etapas: la primera corresponde a la publicación de la Ley Orgánica del Registro Civil, de 27 de enero de 1857; la segunda a los decretos sobre que forman parte de las llamadas Leyes de Reforma de 1859.

La Ley Orgánica de 1857 dicta que el nacimiento, matrimonio, adopción y arrogación, el sacerdocio y profesión de algún voto religioso, temporal o perpetuo, además de la muerte, eran actos que debían ser registrados ante las instancias civiles para que pudieran tener lugar sus efectos legales. Los artículos 41 y 71 añaden la obligación de los sacerdotes a dar informes de los bautizos y matrimonios celebrados en sus iglesias.<sup>216</sup>

No obstante, la legislación de 1857 no establece una ruptura entre el matrimonio como contrato y como sacramento. Si bien el matrimonio civil legaliza la unión conyugal y los actos que derivan de ella, como la legitimidad de los hijos, la patria potestad, el derecho hereditario, la dote y demás acciones referentes a la administración de la sociedad conyugal, la Ley Orgánica estipula que el registro ante los funcionarios del gobierno debía darse después de celebrado el matrimonio eclesiástico, al que se le daba primacía. Así, se obliga a los contrayentes a mostrar la

<sup>215</sup> “Justificación de las Leyes de Reforma”, Veracruz, julio 7 de 1859. Benito Juárez, Manuel Ruiz, Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada, en Juárez, t. II, 1972, p. 488.

<sup>216</sup> “Ley Orgánica del Registro Civil”, 27 de enero de 1857, en *El registro civil en México...*, 1982, pp. 29-30. González, María del Refugio, *El derecho civil en México, 1821-1871. Apuntes para su estudio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1988.

partida parroquial ante el juez del registro para poder celebrar el contrato matrimonial.

En este primer momento, el gobierno no pretende suprimir la intervención eclesiástica, sino ampliar su autoridad y jurisdicción sobre los actos vitales de las personas, a través de instituciones civiles encargadas de regular la conflictividad familiar. Lo que sí hace la ley es crear una jurisdicción, aunque débil, para el control gubernamental del matrimonio, mediante una distinción entre el contrato civil y el sacramento religioso.<sup>217</sup> El contrato y el sacramento son dos partes que complementan un mismo acto en su carácter civil y espiritual, pero lo hacen a partir de una confusa interacción entre autoridades. Y es que los gobiernos liberales reconocen su incapacidad para hacer frente al control administrativo de los actos vitales de la sociedad, por lo que se apoyan en la organización eclesiástica para llevarlo a cabo, paulatinamente.

A pesar de esa vinculación, la Ley Orgánica de 1857 logra establecer una delimitación inicial, si bien no muy clara, entre los aspectos seculares y religiosos de los actos vitales de las personas, tratando de circunscribir, en la medida de lo posible, la acción de la Iglesia al orden espiritual.

La jerarquía fue muy sensible a la intervención del gobierno civil en una actividad que consideraba de su exclusivo control, civil y religioso. El argumento central de la protesta deriva de la distinción que se hace entre el matrimonio como contrato civil y como sacramento. Alguna idea pudo rescatarse de los comunicados del papa Pío IX con el rey de Cerdeña, en 1852, sobre los matrimonios civiles en los Estados italianos que circularon en México a través de las publicaciones que hicieron varios

<sup>217</sup> La secularización de la legislación matrimonial en México no comenzó con la llegada de los liberales al poder. Desde fines del siglo XVIII el Estado borbónico se asumió como la instancia reguladora de la relación matrimonial, bajo la influencia del iusnaturalismo moderno y de una tendencia regalista que apoyaron la afirmación del racionalismo y la eficiencia administrativa, en donde el matrimonio se concibió, por primera vez, como un contrato material y utilitario separado del sacramento. Aunque no parece que esa atención fuera necesariamente en detrimento del sacramento, sí puede hablarse de un intento por distinguir los aspectos civiles legales del matrimonio, enfocados a la problemática conyugal material, por un lado y por otro, a las cuestiones concernientes exclusivamente al sacramento. Ese representa un primer intento por definir esferas de competencia entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. García Peña, Ana Lidia, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 33-39.

obispos para difundir el documento papal. Particularmente se destaca el pronunciamiento del Papa y la jerarquía romana en contra de dos puntos: las acciones de los gobiernos por suprimir el control exclusivo que la Iglesia ejercía en una cuestión que, si bien era considerada de disciplina exterior, hasta ese momento sólo había concernido a la jurisdicción eclesiástica; y los efectos morales y sociales que tendría en los católicos la separación entre el contrato civil y el sacramento religioso.<sup>218</sup>

Al tiempo que se reclama la conservación de la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio, se propone que el contrato civil esté supeditado al sacramento, el cual siempre se requeriría para aceptar la legítima unión conyugal, pues la ley civil no podía bastar para legitimar el matrimonio. Si sólo se llevaba a efecto el contrato civil, la unión se consideraba un simple concubinato sin validez.<sup>219</sup>

La sola celebración del matrimonio civil se encuentra estipulada como una falta grave en el *Syllabus Errorum*, que recopila las principales disposiciones del Papa Pío IX condenando los “errores y las falsas doctrinas que corren particularmente en nuestros miserables tiempos”.<sup>220</sup>

Por su parte los obispos mexicanos señalan las ambigüedades que encierran las disposiciones sobre los enlaces conyugales, destacándose las protestas de los obispos de Guadalajara y Michoacán.

El obispo Munguía toca una cuestión central del binomio contrato-sacramento, en una disertación que crítica la “obligación” del clero a la que apuntaba la legislación para obligarlos a participar con el gobierno en el levantamiento de datos, pues equivale a ejercer como funcionario público, cosa que la clase sacerdotal estaba muy lejos de desear. La idea de que el clero operase como un funcionario estatal cuando se le habían negado sus derechos políticos resultaba a todas luces contradictoria para los eclesiásticos: “o se les considera como ciudadanos, o como párrocos...

<sup>218</sup> *Colección de documentos relativos a matrimonios civiles. Carta de Ntro Smo. Padre el Pontífice Pío IX a su majestad de Cerdeña. En Séptima Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. Don Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara, dirige a sus diócesanos*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856.

<sup>219</sup> *Colección de documentos relativos...*, 1856, pp. 3-4.

<sup>220</sup> Uno de los errores enunciados niega la validez del matrimonio civil sin el sacramento: “Por virtud de contrato meramente civil puede tener lugar entre los cristianos el verdadero matrimonio; y es falso que, o el contrato de matrimonio entre los cristianos es siempre sacramento, o que el contrato es nulo si se excluye el sacramento. “Las causas matrimoniales y los esponsales por su naturaleza pertenecen al fuero civil”. Error LXXIII, *Encíclica Quanta Cura y Syllabus Errorum*, <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>.

el clero está muerto para la sociedad cuando se trata de derechos, y está vivo y presente cuando se trata de cargas y gravámenes”.<sup>221</sup>

El obispo está seguro de que la capacidad administrativa eclesiástica rebasa a la del Estado, pues los sacerdotes gozan de una legitimidad e influencia moral entre la población, muy por encima de la que pudieran tener los funcionarios públicos, producto de su larga experiencia como administradores y jueces.

Munguía se preocupa por los efectos sociales de esta legislación. Entonces, la ley civil no podía simplemente ser reconocida como una “fuente legítima de obligaciones” cuando contraviene la constitución religiosa de la sociedad. A partir de estas disposiciones, prevé el problema administrativo toda vez que las autoridades civiles y eclesiásticas estaban autorizadas para conocer de los mismos casos. Los dos tipos de legislación podían tener interpretaciones jurídicas distintas y probablemente contrarias para un mismo problema. Uno de los aspectos que mejor lo ejemplifica es la serie de impedimentos para la celebración de matrimonios establecidos por la Iglesia, conocidos como dirimentes, algunos de los cuales la legislación civil dejó de contemplar.<sup>222</sup> El panorama anunciaba el futuro choque entre dos tipos de derecho, que traería como consecuencia fuertes dilemas de conciencia entre la población.

No obstante, hasta ese momento el problema se presentaba matizado, pues la propuesta que se apreciaba más conveniente era la que consideraba el contrato civil y el sacramento como dos aspectos que debían formalizar una misma unión conyugal, en su carácter civil y religioso.

Después de promulgada la Constitución, el 5 de febrero de 1857, los continuos levantamientos armados mantuvieron un clima de oposición violenta que hizo pensar a los propios liberales en la imposibilidad de llegar a un consenso para hacer funcionar la Constitución.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> “Exposición dirigida al supremo gobierno de la nación, pidiendo la derogación de varios artículos de la ley orgánica del registro civil expedida el 27 de enero de 1857”, en *Defensa Eclesiástica en el obispado de Michoacán...*, t. I, 1858, p. 171.

<sup>222</sup> Los impedimentos dirimentes hacían el matrimonio nulo e inválido. Entre ellos se encontraba el llamado parentesco espiritual o apadrinamiento que ha sido considerado como un tipo de parentesco entre quienes toman parte activa en los ritos de iniciación cristiana, bautismo y confirmación, por lo cual el matrimonio está prohibido entre ellos.

<sup>223</sup> Connaughton muestra, para el caso del obispado de Puebla, las confrontaciones entre las autoridades locales –párrocos, alcaldes y prefectos–, por las primeras reformas liberales, en los primeros años de la década de 1850. Connaughton, 2002, pp. 101-121.



La posición de los liberales, moderados y radicales, frente a la cuestión eclesiástica definió que algunos de ellos no firmaran el texto constitucional, o lo hicieran con reservas: Ponciano Arriaga, Isidoro Olvera, José María Mata, León Guzmán, Ocampo y Del Castillo Velasco firmaron la Constitución; entre los liberales moderados Mariano Yáñez no firmó el texto constitucional, Romero Díaz lo hizo con reservas, al igual que Pedro Escudero y Echánove.

El decreto para el juramento a la nueva Constitución se promulga el 17 de marzo de 1857, siendo obligatorio para todas las autoridades, funcionarios y empleados públicos al ingresar al servicio público o para poder continuar él, de lo contrario serían cesados de sus labores. Al día siguiente, el arzobispo de México comunica al gobernador de distrito que había impuesto a los confesores de su jurisdicción que no absolvieran a los juramentados, y que en caso de arrepentimiento se debía imponer a los “penitentes” un contrajuramento para dejar salvos los derechos de la Iglesia. La oposición clerical se dio ampliamente con la divulgación de nuevas protestas de Labastida, Munguía, Pedro Espinosa y Colina y Rubio.<sup>224</sup>

El obispo de Michoacán afirma que la situación no haría más que encender pasiones, pues muchos empleados públicos preferirían perder su trabajo “antes que hacer a Dios y a su Iglesia una ofensa tan grande”.<sup>225</sup> Estos elementos aumentan la tensión entre el clero y el gobierno en el país.

Empero, existieron eclesiásticos que sí pudieron mantener su posición liberal moderada. Oaxaca, bajo la gubernatura de Benito Juárez, se presentó como un ejemplo de conciliación clero-gobierno. El obispo de esa entidad aceptó la celebración de un Te Deum en la catedral para solemnizar el juramento a la Constitución. Quizá se pudo llegar a ello por la avenencia que había logrado el gobierno de Juárez con la jerarquía local, como refiere Brian Hamnett. El autor señala que en su segundo periodo de gobierno (de 1856 a 1857), Juárez logró establecer una convivencia

<sup>224</sup> Pedro Espinosa y Dávalos estuvo al frente del obispado de Guadalajara de septiembre de 1853 a noviembre de 1863.

<sup>225</sup> Clemente de Jesús Munguía, “Representación del Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la nueva constitución, y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos”. *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán...*, t. I, 1858, p. 208.

con la Iglesia a través de una negociación que acordó la sujeción del clero a las leyes civiles a cambio del respeto al fuero interno de la Iglesia.<sup>226</sup>

Sin embargo, en la mayoría de las otras diócesis no se dieron inmediatamente este tipo de acuerdos. Desde su exilio en Roma, el obispo de Puebla dirige una carta en la que habla de la autoridad soberana del pontífice y del deber de los católicos y eclesiásticos para resistirse, en circunstancias específicas, a las disposiciones civiles:

...nuestros procedimientos, nuestro juicio, nuestra conducta, quedará siempre sujeta al juicio de la Santa Sede, del romano Pontífice, que podrá reformar y aun revocar nuestras declaraciones y reprobarnos nuestro modo de obrar haciendo uso de su autoridad soberana e infalible; pero mientras esto no suceda, todos nuestros súbditos están obligados a obedecernos y a cumplir con lo que les hayamos mandado.<sup>227</sup>

Entre tanto, el gobierno mexicano y la jerarquía romana intentan formalizar un acuerdo diplomático. La preocupación por reorganizar internamente a la Iglesia es común al gobierno y a la jerarquía mexicana. Desde 1856, Labastida y otros obispos mexicanos habían elaborado una *Memoria*, probablemente destinada a Pío IX, sobre la situación de la Iglesia mexicana. En ella explican que las causas de la inestabilidad del país se deben al cambio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y los intentos de los gobiernos civiles por secularizar la vida política y social de los mexicanos. En otro documento, el obispo de Puebla propone tres cambios fundamentales: la reestructuración de los territorios diocesanos; la reforma de las comunidades religiosas, y la planeación de los mecanismos que respondieran a las reformas que había llevado el Estado en materia eclesiástica, por ejemplo, la concesión de facultades para que los obispos estuvieran en posibilidades de efectuar “composiciones” sobre la adjudicación de los bienes eclesiásticos.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> Hamnett, Brian, *Juárez*, Nueva York, Longman, 1997, p. 91.

<sup>227</sup> *Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. Don Pelagio Antonio de Labastida por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de la Puebla de los Angeles dirige a todos sus diocesanos con motivo de la nueva constitución publicada en la capital de su diócesis el día 12 del último abril*. Roma, Imprenta de la Civiltá Católica, 1857, p. 11.

<sup>228</sup> *México, su Estado político y sus relaciones con la Iglesia*, 1856 (manuscrito), en Bautista, Cecilia, “Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero

Ezequiel Montes es parte de la Legación mexicana, encabezada por Manuel Castilla Portugal, que viaja a Roma para llegar a un acuerdo con el papado. Montes lleva la misión de arreglar los aspectos eclesiásticos que habían sido modificados por la Reforma, pero que requerían de la aceptación formal del clero para “remediar” la crítica situación de la Iglesia.<sup>229</sup> Montes pretendía lograr que el secretario de Estado en Roma reconociera el desafuero eclesiástico, la desamortización, la disminución del cobro de los derechos parroquiales y la extinción de las órdenes, a excepción de “los colegios apostólicos de Propaganda Fide, los padres de San Felipe Neri y los Camilos”, cuya labor educativa es ampliamente reconocida. El Papa estaba de acuerdo con el primer punto, pero sobre la desamortización proponía respetar las adquisiciones hechas hasta ese momento por la ley de 25 de junio de 1856, si era reconocido el derecho del clero para adquirir bienes raíces.

Si bien el aspecto material de la primera disputa con el clero parecía apuntar un camino de solución, la cuestión política fue más difícil de resolver, cuando la jerarquía romana introduce una petición, de la que Montes dice “no habíamos pensado en México: los derechos políticos del clero”. La solicitud es para que el clero sea restituido en su derecho de votar y ser votado en las elecciones populares, pues sostiene que el sacerdocio no es un Estado “infamante, sino al contrario, un Estado honesto y honroso, el clérigo sólo por serlo no podía ni debía quedar privado de los derechos de ciudadanía”. Montes se rehúsa a negociar sobre ese punto, porque lo considera un tema de política interna en el “que nadie tenía derecho de mezclarse”. Más importante aún considera el hecho de que el clero debía conservar un carácter “neutral en las luchas políticas, para merecer el respeto de todos”.<sup>230</sup>

La legación no tuvo oportunidad de continuar las pláticas para llegar a un convenio debido al golpe de Estado en México, de diciembre de 1857, producto de la división del Partido Liberal. En ese momento, se evidencian las posiciones que buscaban reencauzar las reformas liberales para consolidar un gobierno central fuerte con reformas paulatinas y

---

secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882”, tesis de maestría en historia. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2001.

<sup>229</sup> “Ezequiel Montes al presidente Benito Juárez. Informe de su misión en Roma”, 18 de junio de 1858, en *Juárez*, t. II, 1972, p. 374.

<sup>230</sup> “Ezequiel Montes...”, 18 de junio de 1858, en *Juárez*, t. II, 1972, p. 374.

moderadas, y quienes optaban por consolidar un régimen de garantías con aspiraciones democratizantes. La rebelión es encabezada por el general Félix Zuloaga, que desconoce la Constitución mediante el Plan de Tacubaya y convoca a un Congreso extraordinario para elaborar una nueva carta magna. El presidente interino, Ignacio Comonfort, se une a la rebelión y se le deja al frente del ejecutivo, lo mismo a aquellas autoridades dispuestas a apoyar el plan. Benito Juárez e Isidoro Olvera, presidentes de la Suprema Corte y del Congreso respectivamente, son encarcelados junto a otros funcionarios y diputados.

El clero es acusado de incitar la rebelión formal contra el Estado, como una evidente oposición a sus intentos de reformas.<sup>231</sup> Para algunos, el acuerdo entre el clero y los golpistas se hace notorio cuando éstos derogan disposiciones a las que se oponían los sectores conservadores del clero. Empero, la reacción no fue la pauta general del clero, pues sabemos de la oposición que una parte del clero diocesano y regular jalisciense hizo a su obispo Pedro Espinoza, a favor de las posturas liberales. Ejemplo de esto es el eclesiástico Juan José Caserta, quien se opuso a las sanciones contra la jura de lealtad a la Constitución de 1857, y Ramón Valenzuela y Francisco de Campa, quienes fungieron como capellanes del lado de los combatientes liberales.<sup>232</sup>

A pesar de la importancia de estas posiciones clericales a favor de la Reforma, no se logra evitar el conflicto que ocasiona una terrible división nacional, que orilla a Comonfort a cambiar nuevamente de bando y, finalmente, a renunciar. Ante lo cual, Benito Juárez, fuera ya de prisión, toma el cargo de presidente interino. Por su parte, el grupo opositor organiza un gobierno paralelo, con Félix Zuloaga como su presidente, y publica las llamadas Cinco Leyes, las cuales derogan, entre otros puntos, los decretos sobre la supresión de fueros y la desamortización. La fuerza de la oposición y las derrotas militares de los liberales, llevan a Juárez a salir de la capital y establecer su gobierno en Guanajuato y luego en Veracruz. Como afirma Sinkin, el golpe de Estado afecta directamente las relaciones Estado-Iglesia, radicalizando la postura de aquellos liberales proclives a la moderación, pues importantes sectores laicos y clerica-

<sup>231</sup> El impacto del golpe de Estado fue tal que Ezequiel Montes permaneció en Europa por varios meses más en espera de poder llegar a un acuerdo.

<sup>232</sup> Véase Jaime Olveda (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, UAM-X, AUBJO, 2007.

les apoyan el golpe de Estado tomando como bandera los derechos de la Iglesia heridos por la legislación liberal.<sup>233</sup>

Por ello, desde Veracruz, la resistencia liberal publica una legislación que pretende debilitar la fuerza económica y los vínculos clericales de la Iglesia con la sociedad. Como las leyes emitidas hasta ese momento no habían sido capaces de frenar la acción violenta de los opositores, era necesario llegar al punto radical que se había evitado, siguiendo el sentido liberal de las ya formuladas para “hacer desaparecer esos elementos” que obstaculizaban la consolidación del Estado: el 12 de julio de 1859 se decreta la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos y extinguen las comunidades religiosas; el 23 de julio, la ley del matrimonio civil; el 28 siguiente, la Ley Orgánica del Registro Civil y la ley sobre el Estado civil de las personas; el 31 del mismo mes, el decreto que suprime la intervención del clero en cementerios y camposantos.<sup>234</sup>

Simultáneamente, los continuos enfrentamientos agotan, poco a poco, las fuerzas conservadoras encabezadas por el general Miguel Miramón, que sufren una importante derrota diplomática cuando, en 1859, el gobierno de Washington reconoce al del presidente Juárez.

En ese contexto, las Leyes de Reforma y el principio de separación Estado-Iglesia dan un nuevo sustento a la legislación sobre el registro civil, dirigiéndola, ahora sí, al completo control gubernamental sobre los actos vitales de los individuos: “Poco habrá que decir sobre la necesidad, no sólo conveniencia, de que la autoridad tenga noticia directa del nacimiento, del matrimonio y de la muerte de sus súbditos, puesto que todos los efectos mundanos de estos actos son civiles, y que de las constancias de ellos parten los ciudadanos y los tribunales civiles para aplicar a los hombres las leyes también civiles”.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> Sinkin, 1979, p. 135.

<sup>234</sup> El alto clero, se decía, era de los principales instigadores de la subversión hacia el gobierno, pues se le acusaba de financiar las campañas militares de los opositores al régimen, convirtiéndose en una ‘rémora’ constante para la autoridad civil. “Justificación de las Leyes de Reforma”, Juárez, t. II, 1972, p. 486.

<sup>235</sup> “Circular de la Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 62. El gobierno de Zacatecas había promulgado una ley sobre matrimonios civiles diez días antes de que se publicara en Veracruz, pero en los mismos términos que afirmaban que el poder civil había delegado su jurisdicción para reglamentar y autorizar la validez del contrato matrimonial a las autoridades eclesiásticas, que debido a la promulgación de la separación Estado-Iglesia

La Ley Orgánica del Registro Civil de 1859 consta de 43 artículos y un párrafo transitorio, agrupados en cuatro capítulos: disposiciones generales, actas de nacimiento, actas de matrimonio y actas de fallecimiento. El primer párrafo asienta:

...para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse á ésta, por aquel, el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio, y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida el estado civil de las personas.<sup>236</sup>

Manuel Ruiz, ministro de Justicia, expone el nuevo carácter secular del matrimonio establecido al apuntar una idea clave que lo diferencia de la ley emitida en 1857: la premisa de que la sociedad, “para todo”, debía “bastarse a sí misma”.<sup>237</sup> Dicha premisa instituye la soberanía de los gobiernos civiles respecto de los actos vitales de la sociedad, incluido el matrimonio. Y es que “México, en su calidad de soberano, libre e independiente, puede y debe establecer, como lo ha hecho, que el matrimonio sea contraído entre personas legalmente hábiles, ante la autoridad, que sea público y perpetuo”.<sup>238</sup>

Así, los poderes legalmente constituidos deben, en nombre de la sociedad, establecer los lineamientos que, en armonía con los principios morales de la sociedad, legitimen al matrimonio como un acto civil para que los esposos “y sus familias gocen el honor, derechos y consideracio-

---

el gobierno de Zacatecas en el ejercicio de su soberanía reasumía ese control. El decreto de Zacatecas generó una polémica entre el gobernador de esa entidad y el obispo de Guadalajara. Véase *El matrimonio civil, considerado en sus relaciones con la religión, la familia y la sociedad*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859.

<sup>236</sup> “Ley Orgánica del Registro Civil”, Veracruz, 28 de julio de 1859, Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*. Publicación digital, El Colegio de México, Biblioteca Daniel Cosío Villegas, Decreto 5060, <http://lynxis.dgsc.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5060.xml&var2=8>.

<sup>237</sup> “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz, 23 de julio de 1859, Juárez, t. II, 1972, p. 522.

<sup>238</sup> “Circular de la Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 62.

nes que la sociedad y la ley dispensan a los casados”.<sup>239</sup> La solemnidad y legitimidad del contrato enfatiza el compromiso moral adquirido por los contrayentes, “para que viviendo en la honorabilidad y en la justicia procuren de consuno el bien de ellos mismos y de sus hijos”.<sup>240</sup> Melchor Ocampo afirma que el matrimonio civil es el único medio moral para formar una familia, para “conservar la especie y suplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar a la perfección del género humano”.<sup>241</sup>

Los eclesiásticos replican que el matrimonio “no es para propagar materialmente a los hombres, como si fueran plantas o bestias; tampoco es para proveer a la sociedad de lo que entiende una política irreligiosa por *buenos y cumplidos ciudadanos*, es decir, de hombres que cooperen sólo a su bienestar material, que es para aquellos políticos el fin supremo de la sociedad. ...es para conservar y multiplicar a los hombres, pero de un modo digno del ser racional, propagando de padres a hijos las virtudes”.<sup>242</sup>

No obstante, ese carácter digno y virtuoso del matrimonio también es defendido por los liberales. En realidad, los objetivos del contrato civil y del sacramento no parecen estar tan alejados: el bienestar social, el progreso material de la sociedad y la conducta moral de las personas son objetivos a los que aspiran tanto la jerarquía como el gobierno de la Reforma. La diferencia radica en la naturaleza distinta de ambos tipos de matrimonio (contrato secular y ritual religioso) y en las autoridades que controlan su administración.

A pesar de la ruptura legal Estado-Iglesia, el gobierno liberal no negó, como algunos autores sostienen, el carácter sacramental del matrimonio, sino que no reconoció los efectos legales de éste.<sup>243</sup> Si el orden liberal garantizaba el respeto a las conciencias de los individuos, debía asegurar que

<sup>239</sup> “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz, 23 de julio de 1859, Juárez, t. II, 1972, p. 524.

<sup>240</sup> “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz, 23 de julio de 1859, Juárez, t. II, 1972, p. 523.

<sup>241</sup> “Epístola” Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, en *El matrimonio civil...*, 1859, p. 13.

<sup>242</sup> “Epístola” Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, en *El matrimonio civil...*, 1859, p. 13.

<sup>243</sup> El artículo 20 del decreto de separación Estado-Iglesia ratifica: “La autoridad pública no intervendrá en los rituales y prácticas religiosas concernientes al matrimonio; pero el contrato que de esta unión dimanara queda exclusivamente sometido a las leyes”.

éstos pudieran estar en posibilidad de decidir efectuar, o no, el sacramento religioso, no sólo católico, sino del culto que profesaran los contrayentes, sin que ese hecho significara el aumento o la disminución de la validez legal del matrimonio: “Bien se entiende que en nada obsta esto para que los cónyuges, después de cumplir con lo que la sociedad manda, y a la sociedad y a ellos importa, puedan ocurrir a los ministros del culto cuya creencia tengan, para que éstos les distribuyan la gracia divina de la manera que cada uno sabe invocar al Padre de las luces y de las misericordias”.<sup>244</sup>

El registro garantiza un derecho civil, si bien de las minorías, pero que complementa el principio de libertad de conciencia permitiendo a aquellos sectores no católicos legalizar sus uniones conyugales.

Las especificidades del contrato matrimonial establecidas por la ley tenían como finalidad “la mejora y perfección de las generaciones”, y hacer eficiente la administración civil para que los enlaces legítimos fueran “más fáciles, más numerosos y tanto la menor dificultad como el mayor número, dando un resultado de gran utilidad para los pueblos”.<sup>245</sup>

No se establecen nuevos impedimentos para el contrato matrimonial, pero tampoco se conservan todos los que establecía el derecho canónico dejándose, por ejemplo, la falta de razón, de mayoría de edad, de consentimiento de alguno de los contrayentes, la consanguinidad y afinidad en los grados de línea recta, el matrimonio preexistente; por otro lado, se suprimen los obstáculos de orden sagrado y castidad, permitiéndose el matrimonio entre los llamados parientes espirituales (ahijados y padrinos) y los parientes por afinidad lateral después del tercer grado, además de la posibilidad legal de que los clérigos pudiesen contraer nupcias. También se deja de contemplar la llamada disparidad de cultos que invalidaba el matrimonio entre un católico con una persona de otra religión.<sup>246</sup>

Las leyes promulgadas en Veracruz son rechazadas por la jerarquía mexicana mediante varias protestas que impugnan la invasión a la

---

“Decreto del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública”, 12 de julio de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 70-71.

<sup>244</sup> “Circular de la Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 62.

<sup>245</sup> “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz, 23 de julio de 1859, Juárez, t. II, 1972, p. 524.

<sup>246</sup> Impedimentos para celebrar el contrato civil del matrimonio. Artículo 8, “Ley sobre el Matrimonio Civil”, Veracruz, 23 de julio de 1859, Dublán y Lozano, Decreto 5056.



jurisdicción eclesiástica, particularmente en la delicada cuestión del matrimonio.<sup>247</sup> El obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, asevera que ni los autores galicanos ni los jansenistas habían pretendido invadir la jurisdicción eclesiástica en las cuestiones matrimoniales, apuntando el tipo de impedimentos que debían contemplarse. Munguía también alude a autores galicanos en ese mismo sentido, para citarlos en partes específicas que apoyaban sus ideas acerca de la supremacía de la Iglesia sobre el poder civil.<sup>248</sup>

Sin embargo, no existió un cambio radical en cuanto al contenido del contrato matrimonial como podría esperarse, por lo que los temores de la clerecía fueron infundados. El contrato respetó la indisolubilidad del matrimonio que establecía el sacramento, fijando al divorcio civil en los mismos términos que el divorcio eclesiástico, considerado solamente como la separación de cuerpos que no autoriza a los divorciados a contraer nupcias nuevamente mientras viviera el esposo(a) de quien se separaban: “Garantizando el lazo conyugal hasta en estos casos, ciertamente graves, la familia conservará el amparo que le dio la naturaleza y que le consagró la sociedad”.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Véase *El matrimonio civil...*, 1859, p. 5. *Manifestación que hace al gobierno eclesiástico de Guadalajara, contra las disposiciones dictadas en Veracruz*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859; y *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara, dirige a sus diócesanos sobre matrimonios civiles*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859.

<sup>248</sup> Espinosa elaboró un recuento histórico en el que recurrió a fragmentos de algunas obras de autores jansenistas para afirmar que ni ellos habían desconocido la competencia de la Iglesia para entender en los casos matrimoniales citando, por ejemplo, a Van-Espen: “...quien hablando del Tratado de Gervesio sobre la autoridad de la Iglesia acerca de los impedimentos matrimoniales, dice que este autor ‘trae muchos testimonios y ejemplos de la antigüedad, tomados de todos los siglos, que convencen que tiene la Iglesia esta potestad y manifiestan que la recibió de Jesucristo; que ha usado de ella y por *derecho propio*, desde los primeros siglos hasta nuestros días’.... A nadie por cierto se le ocurrirá de calificar de ultramontano o ignorante al Clero Galicano...” Las cursivas del texto son del autor. No hay una referencia clara del escrito de Van-Espen, anotándose las siguientes abreviaturas “In 4 sent. Dist. 40.a.4. ad.1- Suppl. q.54.4.a.ad.1”. La referencia a ese autor es de las pocas anotadas por la jerarquía en este tiempo. *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara, dirige a sus diócesanos sobre matrimonios civiles*. Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859, p. 14.

<sup>249</sup> “Circular. Se explica cómo el matrimonio es una institución social no religiosa”. Veracruz, julio 23 de 1859, *Juárez*, t. II, 1972, p. 524.

*La secularización de los cementerios*

La secularización de los cementerios ha recibido menor atención de parte de los estudiosos. Su trayectoria es similar a la legislación matrimonial, a partir de los decretos sobre el registro civil en 1857 y las Leyes de Reforma de 1859. No obstante, el caso muestra particularidades interesantes que es conveniente resaltar, pues además de estar relacionado con el problema de la secularización, el tema de los cementerios está inmerso en una problemática de carácter higiénico.<sup>250</sup>

El 30 de enero de 1857 se promulga la Ley Sobre el Establecimiento y Uso de Cementerios que complementa la del Registro Civil, publicada tres días antes. La Ley consta de 59 artículos dirigidos a hacer “parte de los registros de policía la noticia de todos los que mueren y los datos que se refieren á ellos, ya sea para dar testimonios fehacientes á petición de partes, ó ya para servir de oficio á las operaciones de la estadística general”.<sup>251</sup>

Varios de los artículos reglamentan la creación de nuevos cementerios con disposiciones de carácter higiénico que prohibían “las inhumaciones en los templos, ermitas, capillas, santuarios y lugares cerrados, ó en cualquier otro, dentro del recinto de los pueblos y fuera de los cementerios”.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> Hacia fines del periodo novohispano las autoridades civiles manifestaron una especial preocupación por la reubicación de los lugares en donde se efectuaban las sepulturas, especialmente los templos, debido a las recurrentes epidemias como la viruela y el sarampión. Al parecer los gobiernos de la época no lograron un avance significativo y los entierros se siguieron efectuando en los atrios de los templos, en el interior de las iglesias, los conventos y otros lugares que exponían a la población al contagio de enfermedades endémicas. Anne Staples señala que la epidemia del cólera en 1833 puso en evidencia la necesidad de un cambio que modificara las viejas prácticas de entierro por otras que evitaran, en la medida de lo posible, la propagación de los padecimientos. Aunque durante la primera mitad del siglo XIX se presentaron varios proyectos para la construcción de cementerios, no tuvieron el éxito esperado. Staples, Anne, “La lucha por los muertos”, en *Diálogos*, México, vol. 13 [77] (septiembre-octubre), 1977, pp. 15-20.

<sup>251</sup> “Ley para el establecimiento y uso de cementerios”. Artículo 1. México, 30 de enero de 1857, en Dublán y Lozano, Decreto 4878, <http://lyncis.dgsc.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-4878.xml&var2=8>.

<sup>252</sup> Los artículos 9, 17, 20, 21, 27 y 29 se refieren a la forma en que deben efectuarse las autopsias y los embalsamamientos y los entierros de personas fallecidas en casos de epidemias, además de la forma en que debe planearse la construcción de los cementerios por cuestiones higiénicas. Dublán y Lozano, Decreto 4878.

La sepultura en las iglesias se reservó a las dignidades como los arzobispos, obispos y los presidentes de la República. La formación de los nuevos cementerios tendría un carácter municipal y los dejaría a cargo de un agente nombrado por el gobernador o jefe político de la localidad, cuya función abarcaba el cobro de las cuotas por los derechos de entierro. Se preveía, además, como una especie de medida social, que las autoridades y encargados del orden informaran a sus superiores si los enfermos de sus poblaciones tenían los medios para solventar sus padecimientos o si los deudos quedaban protegidos para que, en caso contrario, el gobierno dispusiera lo conveniente.<sup>253</sup>

Con un enfoque más administrativo, marcado por la separación Estado-Iglesia y destinado a hacer exclusivo de las autoridades civiles el manejo de los cementerios, fue publicada la Ley el 31 de julio de 1859, que da fin a la intervención del clero en la dirección de camposantos, panteones, bóvedas o criptas mortuorias, pues “sería imposible” al gobierno “ejercer por la autoridad la inmediata inspección que es necesaria sobre los casos de fallecimientos é inhumación, si cuanto a ellos concierne no estuviese en manos de sus funcionarios”.<sup>254</sup>

La ley consta de 31 artículos que establece los casos y la forma en que debía procederse al reconocimiento legal del fallecimiento de una persona, bajo diversas circunstancias, para que la muerte no se considerara un delito. Al mismo tiempo, se radicalizan las prohibiciones para la sepultura de cadáveres en las iglesias y se enfatizan las reglas higiénicas para las nuevas construcciones. Sin embargo, la secularización administrativa no pretende la eliminación de los elementos religiosos en los cementerios. Al igual que en los casos matrimoniales, los rituales se dejan a la libre elección de los individuos para ejercer su libertad religiosa, lo mismo que el pago a los sacerdotes por el servicio religioso. La administración secular de los cementerios, lo mismo que el contrato de matrimonio, complementa la libertad religiosa, y asegura el derecho de aquéllos fuera del catolicismo, ya sea por conflictos con la Iglesia o por convicción propia.

El aspecto que determina el carácter secular de los cementerios, tanto en la ley de 1857 como en la de 1859 es, además de su administración

<sup>253</sup> Dublán y Lozano, Decreto 4878.

<sup>254</sup> “Se declara que cesa toda intervención del clero en los cementerios y camposantos”. Benito Juárez, Veracruz, 31 de julio de 1859, *Juárez*, t. II, 1972.

directa por las autoridades públicas, la supresión del ritual religioso para la construcción e inauguración de los nuevos panteones.<sup>255</sup> Los artículos eliminan las ceremonias para la bendición de los cementerios, su consagración a cierta advocación y la demarcación de un espacio para una capilla. Con esta secularización queda anulada legalmente la dependencia de las licencias diocesanas para establecer el espacio físico de los cementerios como lugar sagrado.

Aunque la discusión sobre los cementerios parece haber sido de menor impacto en el plano general, localmente se pueden observar las disputas en la aplicación de la legislación. Una de ellas tiene lugar entre el obispo de Chiapa, Carlos María Colina y Rubio y el jefe político del Departamento del Centro (San Cristóbal), Nicolás Ruiz. Éste dispuso, el 11 de junio de 1858, un bando para la ciudad de Comitán con varios artículos basados en la Ley del 30 de enero de 1857, en la que se dejaba a las autoridades locales establecer una legislación particular sobre cuestiones de salud pública. El bando retomó algunos artículos de la Ley ante “el inminente peligro” por la expansión del cólera en ese lugar, principalmente las que prohibían los entierros en los templos y dentro de las ciudades.<sup>256</sup> El jefe político determinó que, provisionalmente y mientras se efectuara la construcción de un cementerio municipal, los entierros de los fallecidos por el cólera debían realizarse en tres ermitas del lugar. Para el cumplimiento de esas medidas, Ruiz pidió el auxilio del obispo, quien se negó a atender su solicitud. El obispo comenzó por desconocer las disposiciones que municipalizaban los nuevos cementerios

<sup>255</sup> “Podrá el gobierno civil atender a las razones de simple policía, de salubridad y de limpieza que la obligan a inhumar o a alejar de los centros poblados aún los cadáveres de los pequeños animales. Sobre todo, se quitará la especie de anatema, el olor de infamia que en el vulgo persigue, aún más allá del sepulcro, al desgraciado que no se enterró en donde el clero había echado sus bendiciones...”. Disposición contenida en “Circular de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 63.

<sup>256</sup> Nicolás Ruiz al Obispo de la diócesis, Carlos María Colina y Rubio. San Cristóbal de las Casas, 11 de junio de 1858, en *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don Carlos María Colina y Rubio, dignísimo obispo de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos a 28 de junio de 1858. Sobre Cementerios cristianos o rigurosamente católicos; y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos*, Guatemala, Imprenta de L. Luna, 1858.

y omitían sus vínculos religiosos respecto de “la bendición del cementerio, la dedicación piadosa de él, la capilla que debe tener, los tramos de fábrica, la jurisdicción parroquial y demás cosas propias de un cementerio o camposanto sagrado y estrictamente católico y cristiano...”.<sup>257</sup> El obispo se quejaba de que los artículos sólo contemplaban la presencia de los sacerdotes en la parte ritual de los entierros, dejándose de lado los demás elementos para la fundación de los cementerios como “lugar sagrado”.

El conflicto claramente es de jurisdicción. El obispo, al igual que las autoridades estatales, se pronuncia a favor de las medidas higiénicas encaminadas a contener la expansión de las epidemias entre la población evitando las inhumaciones en los templos y creando cementerios extramuros de la ciudad, pero siempre y cuando éstas sean fundaciones bendecidas por la Iglesia y con jurisdicción eclesiástica.<sup>258</sup>

El jefe político responde que, en su calidad de autoridad política, se veía precisado a dar una solución a la emergencia de salud que se presentaba: “No hago más que promover un bien al pueblo, sin contradecir ni oponerme a la episcopal de V. S. Illma., porque, si bien dicha ley quiere que se hagan los cementerios conforme a las circunstancias de cada pueblo, que es lo que estoy procurando, mi categoría no me permite oponerme a su resolución”, a pesar de que con ello fuera calificado de “anticatólico”.<sup>259</sup>

El otro punto importante que se disputa en la jurisdicción de los cementerios es el cobro por los derechos de sepultura, que con las nuevas disposiciones pasaba a la recepción y manejo de las autoridades civiles, dejándose al clero sólo la percepción por los servicios religiosos que, recordemos, ya era voluntario. El obispo defiende el destino exclusivamente religioso de los recursos obtenidos de las sepulturas, oponiéndose rotundamente a que formasen parte de los caudales públicos. Colina y Rubio termina su comunicación enumerando una serie de prevenciones a los fieles de su diócesis, sentenciando que todos aquellos que se inhumaran en los cementerios civiles “no tienen ni go-

<sup>257</sup> “El obispo de Chiapa al Jefe Político del Departamento del Centro. San Cristóbal, junio 14 de 1858”, en *Novena Pastoral...*, 1858, p. 9.

<sup>258</sup> *Novena Pastoral...*, 1858, p. 11.

<sup>259</sup> “Nicolás Ruiz al Obispo de la diócesis, Carlos María Colina y Rubio. San Cristóbal de las Casas, 16 de junio de 1858”, *Novena Pastoral...*, 1858, pp. 15-16.

zan de los privilegios de la sepultura eclesiástica y verdadera comunión católica de los fieles”.<sup>260</sup>

Como se puede ver, la primera etapa de la reforma liberal se vio condicionada por la falta de alianzas y de una negociación clero-gobierno que se radicalizó luego del golpe de Estado de diciembre de 1857. Las disposiciones de 31 de julio de 1859 refrendaban el cese de la intervención clerical en la administración de los cementerios. El 4 de diciembre de 1860 se expide el decreto de la separación Estado-Iglesia, de cuyos artículos se deriva la legislación particular de separación entre materias civiles y seculares, como la libertad de cultos, la ratificación de los diezmos como donaciones voluntarias, la prohibición de hacer donaciones en bienes raíces, el cese al tratamiento oficial especial a clérigos, a quienes también se les exime de la milicia y de todo servicio personal coercitivo, y la secularización de los cementerios.<sup>261</sup>

El 3 de agosto de 1859 el Ministerio de Relaciones Exteriores, con base en la ley del 12 de julio de ese año que decretaba la separación Iglesia-Estado, dispone el retiro de la legación mexicana en Roma, pues en el aspecto político y económico son “muy pocas y demasiado lánguidas las relaciones diplomáticas y comerciales que ligan á la República con el Santo Padre, como soberano temporal de los Estados pontificios”.<sup>262</sup>

Tras una serie de derrotas, las fuerzas liberales logran imponerse militarmente a sus contrarios. El 6 de noviembre de 1860 se publica una convocatoria para las elecciones a representantes al Congreso de la Unión y para presidente de la República, tras lo cual Juárez es elegido presidente constitucional. En ese mismo mes tiene lugar el triunfo del ex gobernador de Zacatecas, Jesús González Ortega sobre las tropas de Miramón, en la batalla de Calpulalpan en el Valle de México. El 1 de enero de 1861, Juárez hace su entrada triunfal a la capital de la República. A pesar del triunfo, no puede lograrse un control efectivo del territorio,

<sup>260</sup> “El obispo de Chiapa al Jefe Político del Departamento del Centro. San Cristóbal, junio 18 de 1858”, *Novena Pastoral...*, 1858, p. 22.

<sup>261</sup> El ministerio de justicia y negocios eclesiásticos desapareció. Arts. 15, 16, 17, 19 y 21. “Decreto del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública”, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 70-71.

<sup>262</sup> “Resolución del Ministerio de Relaciones del 3 de agosto de 1859”, en Dublán y Lozano, Decreto 5062, <http://lyncis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5062.xml&var2=8>.

pues la oposición armada continúa, con pérdidas terribles como Melchor Ocampo, Santos Degollado y Leandro Valle.

La ruptura de las relaciones diplomáticas obliga a la búsqueda de nuevas formas de interacción no sólo Iglesia-Estado, sino también de estos dos poderes hacia la sociedad. La sociedad enfrenta un proceso de individualización legal que favorece su pluralidad y nuevas formas de sociabilidad, que los poderes civiles y eclesiásticos intentarán controlar de múltiples maneras. De ahí, la búsqueda de Roma por entablar una proyección distinta hacia México, al mismo tiempo que la Iglesia mexicana voltea su mirada, con mayor insistencia, a la cabeza del catolicismo mundial, en busca de un posible contrapeso a los gobiernos liberales.

## 7. EL JURAMENTO CONSTITUCIONAL

Como lo anunciaron algunos legisladores, la contraposición entre los decretos civiles y eclesiásticos ocasiona conflictos de conciencia entre la población, particularmente entre aquellos funcionarios y empleados del gobierno federal, estatal y municipal que son obligados a realizar un juramento de fidelidad a la nueva Constitución.<sup>263</sup>

El episcopado mexicano cuestiona el simbolismo religioso del juramento, destacando la inconsistencia de un acto en el que se invocaba el nombre de Dios para dar legitimidad a una promesa civil. Munguía afirma no entender el fundamento que establece la promulgación de la soberanía constitucional “en el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano”, pues esa sentencia anula el principio de autoridad divina. Señala que, en el peor de los casos, se debió promulgar la Constitución “con la autoridad de Dios y en el nombre del pueblo mexicano”. Acusa la referencia a Dios como una figura abstracta, que más bien evocaba a una concepción deísta y no católica: “El deísta tiene un Dios perfecto en la idea, pero inactivo, extraño del todo al movimiento de la

<sup>263</sup> Brian Hamnett considera que la obligación de realizar el juramento constitucional fue una medida errónea del gobierno liberal, porque radicalizó la oposición de la jerarquía y, a su vez, la actuación de las autoridades civiles. Ello es cierto si consideramos la pronta respuesta del arzobispo de México condenando con pena de excomunión a aquellos que jurasen la Constitución de 1857; no obstante, el juramento no puede considerarse el elemento detonante de los enfrentamientos, que desde 1855, no habían dejado de producirse en contra de los gobiernos liberales. Véase Hamnett, 1997, p. 99.

sociedad: nombra frecuentemente a su Dios, mas no por esto le rinde los tributos de la fe”.<sup>264</sup>

El obispo Espinosa considera una inconsecuencia de los constitucionalistas admitir “un principio”, el religioso, “y no lo que se deduce necesariamente de él”, es decir, la protección del catolicismo.<sup>265</sup> No obstante, el juramento y los elementos instituidos para la confirmación legítima de la Constitución, apuntaban más a una combinación simbólica entre las referencias religiosas, no necesariamente católicas, y las nociones liberales de soberanía popular.

Lo que los obispos resisten con ese cuestionamiento es que el control del simbolismo religioso salga de sus manos para ser apropiado, en este caso, por los gobiernos civiles.

El juramento produjo una serie de tensiones entre autoridades en el plano local. En uno de ellos el obispo de Chiapas recurre al ministro de Gobernación y al presidente de la República para que intervengan en el conflicto suscitado entre la autoridad diocesana y el gobernador del estado, a raíz de que el obispo enviara una circular a sus párrocos para advertir a sus fieles no jurar la constitución, pues de hacerlo quedarían excomulgados.<sup>266</sup> El gobernador y su gabinete habían jurado la Constitución sin reservas, por lo que el obispo les comunicó que ya no podían ser recibidos con los honores acostumbrados en la iglesia catedral y que se abstuvieran de presentarse a fin de evitar un “desaire, falta de respeto o sedición” por parte del clero.<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Clemente de Jesús Munguía, “Representación del Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la nueva constitución, y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos”. *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán...*, t. I, 1858. p. 221.

<sup>265</sup> *Carta pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos con motivo de la Ley penal publicada en Zacatecas en 16 de junio del presente año de 1859*. Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859, p. 10.

<sup>266</sup> *Exposición que el obispo de Chiapa dirige al Supremo Gobierno General de la Nación, contra los procedimientos del Exmo. Sr. Gobernador del Estado del mismo nombre, a consecuencia de no haberse concedido se solemnizara con Te Deum en la Santa Iglesia Catedral, la instalación del Honorable Congreso del propio Estado*. Guatemala, Imprenta de la Paz, 1857, p. 4.

<sup>267</sup> “Carlos María, Obispo de Chiapa al Exmo. Señor Gobernador del Estado. San Cristóbal, mayo 14 de 1857”, en *Exposición que el obispo de Chiapa...*, 1857, p. 5.



El comunicado no fue respondido, y tres meses después, el gobernador pidió al obispo que se sirviera solemnizar la instalación de la legislatura estatal con un *Te Deum* en la iglesia catedral. El gobernador del estado entendía el simbolismo del *Te Deum* como una práctica social con un impacto público para la legislación civil. Y es que, independientemente de lo religiosos que pudieran llegar a ser el gobernador y los congresistas chiapanecos, estaban convencidos de que, ya fuera por “devoción, costumbre ú obligación”, la solemnidad religiosa serviría para atraer el “aplauzo público”, es decir, la aceptación general, a la carta constitucional. La negativa del obispo a realizarlo, aseguraba el gobernador, generaba el efecto contrario hacia las leyes civiles, porque los funcionarios públicos y los miembros del Congreso local eran calificados de anticatólicos y herejes por “la gente fanática e ignorante”.<sup>268</sup> El gobernador impuso una multa de trescientos pesos al obispo.

El obispo Colina y Rubio no aceptó la multa alegando la “independencia eclesiástica”, que le impedía sujetarse a las imposiciones de la autoridad civil.<sup>269</sup> Pero esta independencia no es tal en el estado chiapaneco, pues al año siguiente se promulga la constitución local que consigna la intolerancia religiosa y la protección al catolicismo.<sup>270</sup> La constitución salva, momentáneamente, el problema.

Otros congresos locales también habían comenzado a sesionar para elaborar sus propias constituciones. Las constituciones locales incluyen invocaciones diversas. Encontramos las que aluden a una fórmula cercana al catolicismo, como las de Chiapas y Guanajuato, dos estados que no consignaron la libertad de cultos: “En el nombre de Dios todo poderoso, creador y legislador supremo de las sociedades, el Congreso constituyente del Estado libre y soberano de Guanajuato, con objeto de formar una perfecta unión entre los pueblos sus comitentes, establecer la justicia, asegurar la tranquilidad doméstica, promover el bien general y afirmar

<sup>268</sup> Es interesante referir, que el gobernador no se asumió enteramente como católico, sino como cristiano. “Ángel Albino Corzo, gobernador del Estado de Chiapas al Obispo de esa diócesis. San Cristóbal, agosto 22 y 23 de 1857”, en *Exposición que el obispo de Chiapa...*, 1857, pp. 7, 10-11.

<sup>269</sup> “Carlos María, obispo de Chiapa al Gobernador del Estado, agosto 24 de 1857”, en *Exposición que el obispo de Chiapa...*, 1857, pp. 12-13.

<sup>270</sup> “Constitución política del Estado de Chiapas de 4 de enero de 1858”, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, p. 57.

los beneficios de la libertad para esta generación y las futuras...”. La de Chiapas comienza: “El Congreso constituyente del Estado libre y soberano de Chiapas, invocando el Santo Nombre de Dios Todo Poderoso y Supremo regulador de las Sociedades, usando de las facultades de que se halla investido...”.<sup>271</sup>

Algunas repiten la fórmula de la general de 1857;<sup>272</sup> mientras que otras incluyen referencias explícitamente deístas, como la de Coahuila: “El pueblo de Coahuila de Zaragoza, profundamente reconocido al supremo Regulador del Universo: invocando su nombre y protección con el fin de asegurar en el Estado los imprescriptibles derechos del hombre, afianzar sus beneficios, establecer la justicia y procurar la prosperidad común...”; la de Colima: “Los representantes del Estado de Colima, reconocidos al Ser Supremo por su Independencia, en nombre del pueblo y con el auxilio de Dios...”; y el texto constitucional de Durango inicia: “En nombre de la Razón Augusta, e invocando el auxilio del Supremo Legislador de las Sociedades...”.<sup>273</sup>

Unas constituciones son más radicales, al aludir exclusivamente a la autoridad del pueblo y sus representantes, omitiendo las referencias religiosas, como en el caso de Campeche: “Nosotros, los representantes del pueblo Campechano, reunidos y constituidos por su voluntad, en su nombre y con su autorización, hemos venido a decretar...”; y Guerrero: “El tercer Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Guerrero, en nombre de los pueblos que representa...”.<sup>274</sup> Las demás

<sup>271</sup> “Constitución política del Estado de Guanajuato de 14 de marzo de 1861” y “Constitución política del Estado de Chiapas de 4 de enero de 1858”, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, pp. 87 y 57.

<sup>272</sup> La de Aguascalientes es un ejemplo: “En el nombre de Dios, y con la autoridad del pueblo, el Congreso del Estado libre y soberano de Aguascalientes...”. “Constitución política del Estado de Aguascalientes de 1857”, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, p. 17.

<sup>273</sup> “Constitución política de Coahuila del Estado de Zaragoza, 1867”, “Constitución política del Estado de Colima de 16 de octubre de 1857”, “Constitución política del Estado de Durango, de 25 de mayo de 1863”, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, pp. 37, 45 y 79 respectivamente.

<sup>274</sup> “Constitución política del Estado de Campeche de 30 de junio de 1861 y Constitución política del Estado de Guerrero de 29 de julio de 1879”, en *Constitución de 1857, constituciones de los estados...*, pp. 27, 99.

lo mantienen como punto omiso, como las del Estado de México, Michoacán y Jalisco.

Las tensiones entre los gobiernos civiles y las autoridades eclesiásticas no se frenaron con el triunfo liberal. Desde su exilio, el obispo de Michoacán mantuvo la disposición de que los párrocos no dieran sepultura eclesiástica a los juramentados, ni se hicieran oficios religiosos, ni oraciones, ni recibieran limosnas por las almas de los que en ese estado murieran. Lo mismo debía aplicarse a los adjudicatarios y a los que contrajeran exclusivamente matrimonio civil.<sup>275</sup>

## 8. MONARQUÍA Y REFORMA

La experiencia de la guerra no había menguado que la cuestión eclesiástica siguiera colocándose en el centro de la discusión. Las sesiones del Congreso no pudieron reanudarse sino hasta 1861. El discurso de apertura hizo hincapié en la larga lucha que las fuerzas “progresistas” habían sostenido contra el clero, considerado el principal instigador de los hechos violentos que años atrás intentaron desestabilizar al gobierno liberal. La reinstalación del Congreso es calificada como un triunfo sobre “las clases privilegiadas que se habían sobrepuesto durante muchos siglos al espíritu público y a la prosperidad nacional”.<sup>276</sup>

Acusados de participar en el golpe de Estado, un grupo de obispos sale exiliado del país por orden del presidente Benito Juárez: el arzobispo de México, Lázaro de la Garza, y los obispos Clemente de Jesús Munguía, de Michoacán; Pedro Espinosa y Dávalos de Guadalajara; Pedro Barajas, de San Luis Potosí, y José Antonio Zubiría, de Durango, además del delegado apostólico en México. Todos, a excepción de De la Garza, se instalaron en Roma.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> “Circular del Obispo de Michoacán, México, 28 de noviembre de 1857”, *Defensa Eclesiástica en el Obispado de Michoacán...*, t. II, 1858, p. 115.

<sup>276</sup> *Historia del Segundo Congreso Constitucional de la República Mexicana que funcionó en los años de 1861, 62 y 63. Extracto de todas las sesiones y documentos relativos de la época por Felipe Buenrostro. Facsímil de la edición mexicana de 1874-75*, t. I, México, Colección Historia de los debates legislativos en México. Comité de Asuntos Editoriales, 1990, p. 3.

<sup>277</sup> Bravo Ugarte, 1967, pp. 67-68.

No obstante, los problemas para los gobiernos liberales no se resolvieron. Internamente, tanto en el Congreso como en el gobierno, las diferencias no se hacen esperar. Se acusa una falta de gobernabilidad y eficiencia en el gabinete entre 1861 y 1864, por no lograr un avance significativo económico y político. Otros defienden el gabinete, pero mantienen una postura crítica del hecho de que la Reforma ha seguido un camino fallido, es decir, que no sólo no ha cumplido con sus postulados, sino que los ha revertido, al hacer selectiva su aplicación en un intento por “contemporizar” con los grupos opositores.

La falta de una conciliación entre la jerarquía y el gobierno liberal produjo la maduración de una nueva opción política entre los prelados exiliados en Europa. La intervención militar producida en 1862 por parte de Francia, Inglaterra y España a México facilitó las negociaciones cercanas que varios personajes hicieron para instaurar un imperio mexicano de origen europeo. En ese sentido, se ha mencionado que la Iglesia “se constituyó en el núcleo aglutinante del sector conservador que apoyó a la intervención francesa y al imperio, formando lo que hemos denominado ‘partido clerical’, que al ser derrotado en Calpulalpan recurrió al auxilio extranjero para establecer una monarquía que le diera las prerrogativas perdidas en la guerra civil”.<sup>278</sup>

Aunque resulta un tanto dudoso que la voz de la Iglesia más que “oída” fuera “obedecida” por los conservadores para maquinar la instauración del imperio, hemos visto que parte de la causa de la diversidad de posiciones, liberales y conservadoras, entre los eclesiásticos son las mutaciones ideológicas a que son susceptibles. El desencanto de la guerra civil caló hondo en ciertos miembros de la jerarquía y contribuyó a transformar los planteamientos de una jerarquía otrora republicana y abiertamente moderada. La actividad del obispo Labastida como enlace de las negociaciones para la instauración de un imperio extranjero: “convencidos de que era la única solución para sacar definitivamente a México del caos en el que lo consideraban perdido”.<sup>279</sup>

Como la participación de una parte de la jerarquía clerical en ese grupo ha sido abundantemente señalada por la historiografía, sólo haré referencia a algunos aspectos de esta intervención que la expliquen como

<sup>278</sup> Galeana, 1991, p. 33.

<sup>279</sup> Galeana, 1991, p. 36.

parte de la continuidad del conflicto Estado-Iglesia. Para ello me enfocaré a revisar la reforma imperial en materia eclesiástica y los términos en que se dio la referida continuidad del liberalismo durante ese periodo.

### *La propuesta eclesiástica de la monarquía liberal*

Mucho se ha hablado de las expectativas que tenía buena parte del clero en la instauración de un gobierno extranjero que, opuesto a las doctrinas liberales, restableciera los antiguos privilegios a la Iglesia. La opción del proyecto imperial ha sido referida como la “última carta” de un grupo de hombres que vivían el “amargo desencanto” del desarrollo político del país.<sup>280</sup> Sin embargo, no sólo los sectores clericales y los reconocidos “conservadores” participan del proyecto imperial, también algunos liberales lo apoyan como una opción política capaz de transformar pacíficamente al país. Esa vinculación de intereses es posible gracias a la ambigüedad de la propuesta imperial y a las sobradas expectativas depositadas por parte de la opinión pública. La participación de personajes como Manuel Payno se sustenta en la argumentación de que el imperio es una especie de mal necesario para devolver la estabilidad al país. De ahí, que se afirme que la actitud de estos “liberales moderados” se fundamente en una reacción frente a la crisis que vivía el país, más que en un programa político definido.<sup>281</sup>

No obstante, el apoyo clerical pudo sostenerse más que en acto de fe. Las negociaciones que el obispo Labastida lleva a cabo en Europa muestran la manera en que un sector eclesiástico capitalizó el apoyo político del clero mexicano para forzar un compromiso por parte del emperador hacia el problema eclesiástico. El apoyo de varios obispos mexicanos se da desde su exilio en Europa, específicamente en Roma. La experiencia del exilio da un nuevo enfoque a la jerarquía mexicana, pues entra en

<sup>280</sup> Pani, Erika, 2001, p. 183.

<sup>281</sup> Pani, 2001, p. 28. Como la autora misma menciona, todos hacían de la libertad su principio de acción, pero resulta cuestionable que para todos signifique lo mismo, de ahí que se hable, para ese momento, de una “tercera vía” liberal entre la jerarquía católica que, al hablar de la “libertad católica” entendió el ejercicio de la voluntad de sus fieles bajo los límites dictados por los preceptos de Iglesia, porque la idea de “la libertad” y su defensa como un “valor universal” fue referida por todos los grupos políticos, pero ello no los convirtió, necesariamente, en liberales.

contacto directo con el papado justo en el momento en que Roma se coloca como el eje de la catolicidad y articula una serie de estrategias para reorganizar a las iglesias locales, bajo el impulso sistemático a la centralización pontificia. La centralización fortalece al papado como cabeza del catolicismo, así como su capacidad de intervenir y negociar, de forma más directa, en las iglesias locales.<sup>282</sup>

La cercanía con Roma y la atención de los problemas eclesiásticos internos reforzó la idea en la jerarquía mexicana de que no era posible una negociación con los gobiernos civiles en turno si no existía un previo acuerdo con el papado. Anulada esa posibilidad con los gobiernos liberales republicanos —principalmente después de la guerra de Reforma y la acusada participación eclesiástica—, el establecimiento de un gobierno monárquico extranjero en México representa una nueva oportunidad para los eclesiásticos. En ese contexto, se da el relevo arquiépiscopal de la Iglesia mexicana, con la muerte del arzobispo Lázaro de la Garza en Roma, el 11 de marzo de 1862. Meses después, Pelagio Labastida es nombrado su sucesor, iniciando con ello una larga gestión de casi treinta años, caracterizada por el impulso a una serie de reformas eclesiásticas.<sup>283</sup> La influyente posición que Labastida logra establecer con la jerarquía romana le permite participar en las negociaciones para buscar un emperador europeo y formar parte del gabinete imperial que toma cuerpo en la Regencia.

En su primera pastoral como arzobispo de México en 1863, Labastida elabora una justificación sobre las circunstancias políticas, sociales y religiosas que empujan la búsqueda de opciones políticas fuera del

<sup>282</sup> Bautista, 2001.

<sup>283</sup> Antes de su regreso a México, Labastida logra gestionar una nueva organización de los territorios eclesiásticos, misma que fragmentó buena parte de las grandes jurisdicciones del periodo colonial, con el objeto de controlar y hacer más eficiente la administración de los territorios. Michoacán y Guadalajara fueron elevadas a arzobispados. La división de esos grandes y antiguos obispados permitiría organizar espacios más pequeños para prestar una mejor atención espiritual a la feligresía, al mismo tiempo que facilitar el trabajo administrativo realizado por las jerarquías locales. Al elevarse a arzobispado la antigua diócesis de Michoacán, se crearon las sufragáneas de Zamora, León y Querétaro, las cuales se sumaron a la ya existente de San Luis Potosí. Por su parte, la arquidiócesis de Guadalajara quedó compuesta por los obispados de Durango, Linares, Sonora y Zacatecas. Al arzobispado de México se anexaron los territorios de Tulancingo y Veracruz.

país. En el documento, que consta de dos partes, el prelado hace una “mirada retrospectiva” a la crisis eclesíastica de la primera mitad del siglo XIX. El elemento que respalda su intervención es el “ataque” que, bajo el nombre de “revolución”, había sufrido la “religión y la patria” generando una terrible crisis que había tenido uno de sus puntos cumbres con la separación Estado-Iglesia. La circunstancia clamaba “por el hombre de la época”.<sup>284</sup>

El optimismo de los prelados fue expuesto en una pastoral conjunta un año después de la pastoral de Labastida, en la que daban la bienvenida a los emperadores y mostraban su entusiasmo por el futuro cambio en la situación política del país, sobre todo si “las cualidades del príncipe escogido” correspondían “exactamente a las llagas de esta sociedad para curarlas, y a las exigencias de esta situación para satisfacerlas”. Del monarca se esperaba, principalmente, un “espíritu conciliador” capaz de acabar con la confrontación política y restituir la posición que la Iglesia católica tenía hasta antes de las reformas.<sup>285</sup>

Pero no todo el episcopado compartía las mismas opiniones. El obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, es un ejemplo notable, pues no apostaba a la llegada de un monarca extranjero para mejorar la situación de la Iglesia.<sup>286</sup> La carta pastoral colectiva que daba la bienvenida a los emperadores no fue firmada por él. De igual forma opinaba el obispo de San Luis Potosí, Pedro Barajas, quien prefería distanciarse de la intervención francesa, en tanto que era un proyecto político que distaba de la coherencia histórica que había mantenido la participación política de la Iglesia. Si el clero participaba en los puestos públicos del gobierno

<sup>284</sup> *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. De Labastida y Dávalos dirige al venerable clero del arzobispado de México con motivo de su promoción a aquella arquidiócesis.* Puebla, Tipografía de Pedro Alarcón, 1863, p. 25.

<sup>285</sup> *Carta Pastoral que los Ilmos. Sres. Arzobispos de México y Michoacán y Obispos de Puebla, Oaxaca, Caradro, Querétaro, Tulancingo, Chiapas, Veracruz, Zamora y Chilapa, se dirigen a sus diocesanos con motivo de la entrada de sus majestades el Emperador Maximiliano Primero y la Emperatriz Carlota a la Capital,* México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1864 (Introducción).

<sup>286</sup> Brian Connaughton comenta que, camino de su primer exilio, el obispo Pedro Espinosa pudo percatarse de “los progresos de la Iglesia católica” en los Estados Unidos, un país bajo el régimen de separación Estado-Iglesia. No obstante, hay que apuntar, que siendo el catolicismo una minoría religiosa en aquel país, nada beneficiaba más al catolicismo que esa separación. Connaughton, 2007, p. 54.

invasor sería una derrota simbólica para los eclesiásticos, en tanto que su misión patriótica y republicana sería abandonada en detrimento de su autoridad moral y el respeto de los fieles.<sup>287</sup> Esta postura refleja los esfuerzos de ciertos eclesiásticos por mantener, en medio del conflicto, la coherencia con un pensamiento que durante décadas reivindicó al catolicismo como el cimiento del proyecto republicano y patriótico. Varios de ellos estaban conscientes de que la participación del clero en el grupo antiliberal obstaculizaba, no sólo las aspiraciones políticas de los republicanos liberales, sino el propio desarrollo del catolicismo.

No obstante, el grupo clerical adscrito al imperio había optado por otro camino. La posibilidad de la reconfiguración de las relaciones Estado-Iglesia a través de un acuerdo con el papado, fue un punto de negociación central entre la jerarquía y el Imperio, presentados a través de dos proyectos de concordato: uno elaborado por la jerarquía clerical y el otro presentado por el Imperio.

El proyecto de concordato presentado por la jerarquía configura la participación de las instituciones eclesiásticas en la formación del Estado monárquico y las bases de la administración eclesiástica desde una perspectiva racionalizada, abierta y liberal. El clero diseña los cambios en la administración interna que desde décadas atrás se venían discutiendo: la comunicación directa de los obispos con Roma, la reestructuración de los institutos religiosos y la independencia económica eclesiástica frente al erario público.<sup>288</sup> En cuanto a la cuestión de los bienes eclesiásticos, Roma se mostraba en la mejor posición de negociar “en obsequio de la paz y armonía que debe reinar entre las dos supremas autoridades”, para lo cual convenía en “no reclamar al Gobierno los bienes de la Iglesia que fueron enajenados a los particulares con el carácter de nacionalizados, renunciando para esto los derechos y acciones que por diversos títulos le competen”. Acordaban también no emprender acción legal alguna contra aquellos particulares que hubieran adquirido propiedades eclesiásticas. Los preladados mexicanos estarían en posibilidades de emprender estos “arreglos” en sus diócesis, para “tranquilizar las conciencias y legitimar

<sup>287</sup> Referencia citada en Galeana, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 63.

<sup>288</sup> Documento citado bajo la referencia EG, en Olimón, Manuel, “El proyecto de reforma de la Iglesia en México, 1867-1875”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), 1995, p. 274.



las adquisiciones”. Por otro lado, se proponía que la Iglesia se insertara en el terreno económico casi como cualquier otro contribuyente, quedando sus capitales sujetos al pago de contribuciones “del mismo modo que los de los ciudadanos mexicanos”, con la excepción conveniente de la mayoría de sus propiedades.<sup>289</sup>

En cambio, el proyecto presentado por la emperatriz Carlota al Papa Pío IX contenía puntos distintos a los que presentaba el arzobispo; éste también se suscribe a posiciones liberales, pero con matices importantes. La cuestión fundamental para los imperialistas fue encontrar un gobierno que supiera hacer funcionar la administración, que hiciera cumplir la ley. El Estado debía tener el papel fundamental en regular, crear instituciones y hacer funcionar todo el sistema.<sup>290</sup> En efecto, el proyecto imperial muestra una decidida tendencia liberal, que pretende, entre otros aspectos, afirmar la tolerancia de cultos que en ningún momento era esperada por la jerarquía católica. Como vimos en la primera parte del capítulo, dentro de la discusión sobre el establecimiento de las garantías individuales, la definición de las libertades individuales –y la de conciencia en particular–, fue un punto polémico y trascendente en la posición de los congresistas liberales mexicanos. La emperatriz expresaba que la religión de Estado tenía su verdadero sentido con “la tolerancia de cultos puesta en primer lugar, asegurando la libertad de conciencia tal como existe en Francia”.<sup>291</sup> La emperatriz justificaba ese punto en el hecho de que México era un país “‘mediocrementemente católico’; tan diferente a Francia, cuyo catolicismo ‘tanto en esencia como por sus tradiciones’, era capaz de prescindir de una religión de Estado”.<sup>292</sup> El pasado colonial

<sup>289</sup> Las propiedades exceptuadas de impuestos serían: “los templos, cementerios y demás lugares sagrados destinados al culto divino, los palacios episcopales, conventos y colegios de ambos sexos, seminarios, hospitales, hospicios, orfanatos, casas de ejercicios espirituales y de corrección y las destinadas para habitación de los curas y vicarios de las parroquias y de los capellanes de los mencionados establecimientos”. Olimón, 1995, p. 275.

<sup>290</sup> Pani asegura que los imperialistas deseaban establecer un gobierno “científico, moderno, ordenado y legal”. Pani, 2001, pp. 40 y 52.

<sup>291</sup> Si bien el Concordato pretendía afirmar la tolerancia de cultos, el hecho es que no se consignó el discutido punto en el Congreso de 1857 sobre la “libertad de conciencia”, aspecto que era considerado más “avanzado” y estrictamente más radical que la tolerancia de cultos. Galeana, 1991, p. 112.

<sup>292</sup> Citado en Galeana, 1991, p. 111.

que de alguna manera corrompía a la religión practicada en ese momento, justificaba la permanencia de una religión de Estado, porque sólo éste podía convertir al catolicismo en una nueva fuerza renovada.

Empero, al mismo tiempo, pretende otorgar protección al catolicismo como religión de Estado. Para ello se encargaría del sostenimiento del culto y de los ministros con gastos del erario.<sup>293</sup> Lo anterior convertiría al clero en una especie de funcionario público a cargo, por ejemplo, del manejo del registro civil y de prestar servicios espirituales gratuitos a la población.<sup>294</sup> Pero la protección del Imperio tenía un costo: “La Iglesia cede y traspasa al gobierno mejicano todos los derechos con que se considera, respecto de los bienes eclesiásticos que se declararon nacionales durante la República”. Con ello, dejaba a la Iglesia fuera de la negociación y de la posible restitución de sus bienes.

Entonces, el concordato no mantenía la “sana distancia” entre el Estado y la Iglesia, pues declaraba al catolicismo como “religión de Estado”, por la que muchos legisladores mexicanos y sectores del clero liberal se habían pronunciado.<sup>295</sup> Esta posición había sido criticada por los liberales radicales del Constituyente de 1856, pues consideraban que el gobierno civil no permanecía “neutral” ante la “competencia” entre la oferta religiosa, puesto a pesar de que se pronunciara por la libertad religiosa, la protección dispensada al catolicismo ponía en desventaja a las demás confesiones.

Otro de los aspectos importantes a considerar es la cuestión de los fueros eclesiásticos. La definición de la igualdad jurídica entre los individuos como una cuestión trascendental para los diputados a favor del reconocimiento de las garantías individuales quedaba inconclusa mientras los fueros estuviesen vigentes, por lo que el pleno reconocimiento

<sup>293</sup> “II. El tesoro público proveerá a los gastos del culto católico y del sostenimiento de sus miembros en la misma forma, proporción y preferencia con que se cubra la lista civil del Estado”.

<sup>294</sup> “III. Los ministros del culto católico administrarán los sacramentos y ejercerán su ministerio gratuitamente y sin que ellos tengan derecho a cobrar, ni los fieles obligación de pagar estipendio, emolumento o cosa alguna, a título de derechos parroquiales, dispensas, diezmos, primicias o cualquier otro”.

<sup>295</sup> Ramírez, *Historia documentada*, doc. LXVI, núm. 4, en Genaro García, *Documentos*, t. XII, pp. 229-230. Recordemos que tampoco todos los eclesiásticos se manifestaron ya por una unión incondicional con el Estado, como lo expone el caso del obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa. Véase Pani, 2001.

de las garantías individuales quedaba, de cierta forma, comprometido. El concordato considera la cuestión de la restitución de los fueros eclesiásticos, pero sin dejar claro si reconocería sus derechos políticos al clero. Si bien, la propuesta de concordato de los monarcas apunta a que el clero conservara básicamente la función religiosa a la que habían tratado de circunscribirlo las disposiciones liberales republicanas, a diferencia de éstas se piensa establecer una Iglesia al servicio del Estado desde una posición subordinada. La adhesión del clero estaría asegurada por el mantenimiento de su dependencia económica y el control de sus fuentes de financiamiento, con la ratificación de la desamortización y nacionalización de bienes.

En lo que respecta a la cuestión eclesiástica, las acciones del Imperio no son, simplemente, una continuación de la política liberal marcada por el Congreso Constituyente de 1856-1857. Si tomamos en cuenta que el sector de los liberales que logra impulsar en la legislación federal la consolidación de los derechos y las garantías individuales, la propuesta monárquica pretende, bajo una preocupación más administrativa y racional, el retorno del binomio Estado-Iglesia con marcados elementos regalistas como lo habían mostrado sus propuestas de controlar y reformar directamente a la Iglesia, lo que matiza el propio avance liberal. En buena medida, imperialistas y republicanos coinciden en su visión de una iglesia corrompida por el pasado colonial, al grado de que era necesaria la intervención del Estado para operar una reforma. Sin embargo, mientras los imperialistas la plantean directamente, los republicanos buscan regular las funciones eclesiásticas sin un intervencionismo directo.

En las diferentes discusiones en el Congreso, los diputados liberales habían planteado, al mismo tiempo, la necesidad de reconocer la tolerancia de cultos como el hecho de que la sociedad debía ser educada con principios religiosos. En consecuencia con el cauce histórico de la religión dominante, dichos valores debían ser católicos, aunque algunos opinaban que no necesariamente tenían que ser los católicos. La propuesta de los monarcas coincide con esta primera idea de conservar un catolicismo capaz de fundar las bases morales de la población.

Sin embargo, las discusiones de los liberales sobre los derechos civiles reorientan la propuesta y empiezan a dominar las voces de los representantes que pretenden defender la “sana distancia” entre la Iglesia y el Estado, para no denostar las garantías individuales, pues la libertad de

conciencia obliga a dar igualdad de oportunidades a todas las religiones. Desde esa perspectiva se considera que una religión de Estado terminaría por tiranizar las confesiones que no estuviesen protegidas, y mezclaría turbiamente los aspectos civiles y los eclesiásticos produciendo conflictos de competencias.<sup>296</sup>

Una vez más la Iglesia católica norteamericana es punto de referencia. Personajes como Francisco Zarco voltean la mirada a su episcopado teniendo como punto de reflexión, la reforma eclesiástica mexicana. El comentario más sobresaliente a ese respecto es sobre el concilio de Baltimore de 1866. Durante su estancia en los Estados Unidos pudo seguir de cerca los pormenores de la reunión. Particular atención le merece la trayectoria eclesiástica en aquel país, pues en pocos años habían logrado aumentar las diócesis, los sacerdotes y sus templos, con una base económica respetable.<sup>297</sup> Esto había sido posible, asegura Zarco, gracias a la serie de libertades y garantías otorgadas por el Estado a todas las religiones por igual.<sup>298</sup> De no ser así, el protestantismo dominante habría impedido el desarrollo de las demás religiones, en detrimento de la libertad de conciencia de los individuos.

Zarco comenta que el catolicismo, como cualquier otra religión, goza en los Estados Unidos de “libertad de reunión para celebrar sus asambleas, de libertad de imprenta para publicar libros y periódicos, de libertad de palabra para predicar, de libertad de enseñanza para fundar escuelas, y sin restricción puede llamarse docente en este país”.<sup>299</sup> La libertad garantizada por el Estado norteamericano demuestra que es posible la aspiración democrática del sentimiento religioso expresado en

<sup>296</sup> Pocos fueron los liberales que se proclamaron ateos, entre ellos Ignacio Ramírez es de los más recordados, frente a contemporáneos suyos que hablaban de la necesidad de conservar a la religión.

<sup>297</sup> Zarco muestra que en menos de 60 años el catolicismo en Estados Unidos había logrado un avance significativo, a través del contraste de dos fechas límite: 1808, cuando se contaba con una provincia, una diócesis, dos obispos, 68 sacerdotes, 80 templos y dos institutos eclesiásticos; y 1860, en que se tenían siete provincias, 48 diócesis, tres vicarías, 49 obispos, 2 235 sacerdotes, 2 385 iglesias, 1 128 capillas y 48 institutos. “El Concilio plenario de Baltimore”, Nueva York, noviembre de 1866. Zarco, t. XIV, 1993, p. 123.

<sup>298</sup> “El Concilio plenario de Baltimore”, Nueva York, noviembre de 1866, Zarco, t. XIV, 1993, p. 121.

<sup>299</sup> “El Concilio plenario de Baltimore”, Nueva York, noviembre de 1866, Zarco, t. XIV, 1993, p. 124.

una “Iglesia libre en el Estado libre”.<sup>300</sup> La ley no se interpone entre Dios y la conciencia para imponer una verdad religiosa, porque el Estado no tiene almas que salvar: “la adopción de una religión es para cada hombre un acto de libre albedrío”.<sup>301</sup> Si bien eclesiásticos como Clemente de Jesús Munguía coincidían en que era tiránico que el Estado impusiese una religión, el matiz lo daba la excepción que hacía en caso de que la religión favorecida por los gobiernos civiles era ya practicada. Entonces, la protección legal se convertía en una defensa de la constitución social.<sup>302</sup>

En esos comentarios yace la crítica a las acciones de buena parte de la jerarquía mexicana en oposición al gobierno civil durante la Reforma, la guerra civil y la intervención francesa.<sup>303</sup>

Sin haber llegado a algo concreto con el papado respecto a sus propuestas, el Imperio se apresuró a suscribir los decretos de desamortización, al tiempo que asumió el patronazgo de la Iglesia católica. A menos de un año de las comunicaciones en donde la jerarquía manifiesta sus parabienes por la instauración de un imperio mexicano, se publica una serie de protestas por las ratificaciones de varias leyes liberales. Labastida intenta suspender el culto en las iglesias mientras no se llegase a un acuerdo, pero ello no hizo más que radicalizar la situación.<sup>304</sup> El obispo Ormaechea previene a la población de no cumplir la legislación imperial sobre el registro civil, y a sus párrocos de no actuar como intermediarios entre las leyes y los fieles.<sup>305</sup>

<sup>300</sup> Pero no todo eran alabanzas al vecino país, Zarco afirmaba que éste no había logrado consagrar efectivamente la igualdad entre los ciudadanos debido a la posición que mantenían los esclavos, porque como elemento de justicia y libertad la supresión de la esclavitud no debía retardarse.

<sup>301</sup> “El Concilio plenario de Baltimore”, Nueva York, noviembre de 1866, Zarco, t. XIV, 1993, p. 125.

<sup>302</sup> Véase Mijangos y González, 2006.

<sup>303</sup> Desde los inicios de la intervención, varios fueron los artículos que denunciaron la participación del clero; por ejemplo, Guillermo Prieto afirmaba que el clero “aplaude y canta el *Te Deum* del crimen”, convirtiéndose en “los gendarmes del invasor”. “La situación”, 12 de marzo de 1863, Prieto, Guillermo, *Periodismo político y social*, Boris Rosen Jélomer (comp.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, t. XXIV, p. 383.

<sup>304</sup> Galeana, 1991, p. 70.

<sup>305</sup> La ley establecía, al igual que los primeros decretos de los liberales republicanos, que los sacerdotes no efectuaran el matrimonio religioso sin que los interesados presentaran previamente el acta del matrimonio civil. El obispo Ormaechea respetó esta disposición, pero se negó a que los párrocos adoctrinaran a la población en ese sentido.

En conclusión, se puede establecer que la política eclesiástica marcada por el Imperio siguió algunas medidas creadas por el gobierno liberal anterior, pero matizadas por el interés de conservar su patronazgo, que si bien no puede considerarse una medida antiliberal, sí es una posición que sectores radicales y moderados del liberalismo abandonaron formalmente hacia la segunda mitad del siglo XIX, pues no se le considera una exclusiva cuestión eclesiástica, sino un problema relacionado con el ejercicio de los derechos individuales. En cambio, en una versión distinta del liberalismo, el proyecto monárquico decide conservar un patronazgo eclesiástico, en un afán por construir un Estado fuerte que, por el momento, podía postergar el reconocimiento de los plenos derechos individuales, pues quedaba por resolver el fuero eclesiástico y, con ello, la igualdad jurídica.

A pesar de sus coincidencias, el discurso liberal de los imperialistas es distinto al que proponen los republicanos liberales. Precisamente sus propuestas concretas y la forma en que sustentan sus acciones de gobierno muestran una clara idea de esa diferencia. Los eclesiásticos muestran un punto de quiebre en la manera en que entienden el fundamento legal positivo del nuevo régimen. Para Labastida, la “verdadera” ley no se encontraba en “esas hojas de papel que contienen las combinaciones ficticias y transitorias de la política humana, por más que la vanidad las apellide fastuosamente constituciones, el código fundamental de la sociedad civil; sino esa ley que el mundo encontró ya hecha cuando comenzó a existir; esa ley inmediatamente dictada por Dios, escrita después por su dedo mismo en las tablas de piedra, promulgada en todos los pueblos de la Tierra por los evangelizadores del mundo, explicada, sostenida y aplicada por esta Iglesia santa”.<sup>306</sup>

---

Siguiendo los argumentos esgrimidos cuando el registro civil fue creado por las Leyes de Reforma, se afirmó que el matrimonio civil “pervertía” el sentido del sacramento matrimonial. *Segunda Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. Don Juan Bautista Ormaechea y Ernaiz Obispo de Tulancingo dirige al Venerable clero y fieles de sus diócesis*. México, Imprenta de Escalante y Andrade, 1866, p. 4. Otras protestas que se sumaron fueron las del obispo de Zacatecas: *Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Dr. y Lic. D. Ignacio Mateo Guerra, Primer Obispo de Zacatecas. Sobre los Mandamientos de Nuestra Santa Madre Iglesia*. Zacatecas, impresa por Joaquín de Lorenzana, 1864.

<sup>306</sup> *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. De Labastida y Dávalos dirige al venerable clero del arzobispado de México con motivo de su promoción a aquella arquidiócesis*. Puebla, Tipografía de Pedro Alarcón, 1863, p. 25.

Para varios liberales, la ley era la expresión de la razón que dictaba, por encima de la realidad, un ideal transformador que imaginaba, proponía y adelantaba aspectos que no existían aún, pero que posibilitarían la construcción de un Estado con base en una serie de principios que era necesario establecer. Sin embargo, la problemática trayectoria de la Constitución de 1857 había producido mutaciones también en el sector liberal. Algunos liberales consideran que el problema radicaba no en el diseño político jurídico, sino en una deficiente aplicación de la ley por parte del gobierno. De esa manera, Guillermo Prieto había pasado de afirmar que las reformas no dieron los resultados esperados porque el gobierno había mostrado “más que una punible debilidad” en la aplicación de la legislación, a proponer que la Constitución de 1857 debía suspenderse con el fin de retomar el control de la administración y de reorganizar los poderes públicos.<sup>307</sup> Ignacio Ramírez se sumaba a Prieto al evaluar que “entre la regla y la aplicación, se presentan obstáculos imprevistos los unos, y los otros compañeros inseparables de la organización, de la naturaleza y de las imperfecciones de la humanidad”.<sup>308</sup> Por ello, la postura de los conocidos “liberales moderados”, era moderada en cuanto a la consideración de la ley; personajes como Payno hacían referencia a que debía rescatarse el lado pragmático del gobierno y dejar a un lado la ley, cuya aplicación, afirmaba, era imposible.

En los postulados de algunos imperialistas pareció dominar más un pragmatismo que pudo haberlos alejado de las posiciones liberales radicales, de ahí que se haya preferido instaurar un gobierno que fuera capaz de dar “resultados” antes que seguir una serie de principios. Entonces, los imperialistas no sostuvieron el elemento transformador de la ley a la manera que lo hizo un grupo radical de liberales que se mostraba decididamente más secular. El Estado aplicaría disposiciones guiadas en principios generales de libertad y derechos con más límites que los controles impuestos por los liberales radicales. Los límites estaban dados por una constitución social católica que obligaba a ponderar las transformaciones.

<sup>307</sup> Prieto, Guillermo, “Devolución del Convento de Santa Brígida”, *El Monitor Republicano*, 4 de mayo de 1861, “Temores y esperanzas”, *El Monitor Republicano*, 5 de mayo de 1861, pp. 56-57, Prieto, t. XXIII, p. 52.

<sup>308</sup> Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto, “Las Leyes de Reforma y *El constitucional. II*”, *El Monitor Republicano*, 6 de agosto de 1861, p. 307.

La fallida experiencia monárquica lleva a un segundo exilio a importantes miembros del episcopado mexicano, entre ellos el arzobispo de México. Pero una vez más, el acusado radicalismo liberal cede ante las circunstancias y el presidente Juárez permite su regreso al país en 1871.

## 9. LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS LEYES DE REFORMA

La experiencia imperial es contundente a la hora de mostrar a ciertos grupos eclesiásticos los límites para lograr un cambio de gobierno desde la opción armada, mientras que para un sector de legisladores resulta evidente lo impostergable del reconocimiento constitucional (constitucionalización) de la separación Estado-Iglesia, dejando de lado aspectos del pragmatismo político que habían mesurado, por momentos, la legislación en materia eclesiástica.

La primera discusión para el cambio es la reforma de algunos artículos referentes al registro civil antes de que entrara en funciones el presidente Sebastián Lerdo de Tejada.<sup>309</sup> Después se presenta el proyecto de constitucionalización de las Leyes de Reforma en el Séptimo Congreso Constitucional de 1873, mismo que cierra el proceso de discusión constitucional de la relación Estado-Iglesia. Las Adiciones contemplan un total de cinco artículos: 1o. sobre la independencia Estado-Iglesia; 2o. los actos del estado civil de las personas son competencia de las autoridades civiles; 3o. ninguna institución puede adquirir bienes con excepción de lo estipulado en el artículo 27 de la Constitución; 4o. la simple promesa de decir verdad y cumplir obligaciones, suple al juramento religioso y 5o. el hecho de que nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la retribución adecuada y sin el justo consentimiento.<sup>310</sup>

<sup>309</sup> *Diario de Debates. Sexto Congreso Constitucional de la Unión*. Tercer Periodo de 1872, t. III, México, Tipografía del Partido Liberal, 1873. Sesión de 20 de septiembre de 1872, p. 48; se discute la gratuidad del Registro, sesión de 24 de septiembre 1872, pp. 76-78; sesión de 26 de septiembre de 1872, pp. 102-110; votación de la Ley, sesión de 27 de septiembre de 1872, pp. 116-177. Segunda lectura y se aprueba provisionalmente la vigencia de la Ley del Registro Civil, Sesión de 1 de octubre de 1872, p. 135; aprobación de los artículos de la Ley, sesión de 26 de octubre de 1872, pp. 477-478.

<sup>310</sup> *Diario de Debates de la Cámara de Diputados del Sexto Congreso de la Unión*. IV Periodo de 1873, t. IV, México, Imprenta de Irineo Paz, 1904. El proyecto fue



A la misma época corresponde la discusión de algunos artículos que pretenden ser llevados a su forma más radical y contundente, como la propuesta de 23 de abril de 1873, que propone derogar el artículo 11 de la ley del 4 de diciembre de 1860, que permitía las ceremonias fuera de los templos con previa autorización de los gobiernos civiles. La modificación formula la supresión total de las ceremonias religiosas fuera de los templos, “porque donde no hay culto nacional, no se deben hacer demostraciones fuera de los templos”.<sup>311</sup>

También se vuelve a discutir el artículo 123, que permite la intervención de las autoridades federales en materia de culto religioso y disciplina externa. Las preguntas que surgen son referentes a los límites y las facultades de la federación y los estados para decidir sobre materias de culto, enfatizando que no se pretende cuestionar el derecho de los individuos a abrazar religión alguna, sino la autoridad de los gobiernos para regular la práctica externa del culto como un asunto de orden público.<sup>312</sup>

Finalmente, la separación Estado-Iglesia se aprueba, lo mismo que la prohibición de los actos religiosos fuera de los templos.<sup>313</sup>

De la misma manera, se refrenda, con base en las garantías individuales, la supresión de las comunidades religiosas, pues: “El Estado no puede permitir que se lleve a efecto, ningún contrato, pacto o convenio, que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley en consecuencia no reconoce órdenes monásticas, ni

presentado por la comisión formada por Manuel Dublán, Sánchez Mármol y Alcalde, Sesión de 22 de abril de 1873, pp. 264-265.

<sup>311</sup> Intervención del diputado Baz, Sesión de 6 de mayo de 1873, *Diario de Debates*, 1904, p. 530. La propuesta fue aprobada en esa misma sesión, sin discutirse, por 101 votos a favor y 21 en contra.

<sup>312</sup> Algunos diputados refieren el artículo como atentatorio a la libertad de la práctica de cultos y del catolicismo, en tanto que los puntos sobre la vigilancia de las ceremonias fuera de los templos es un asunto “interno” que sólo atañía a los eclesiásticos definir. Para otros, no podía ser un asunto interno en tanto que se efectuaba en la vía pública, lo que los convertía en actos públicos sujetos a la vigilancia gubernamental. Intervención del diputado Ruelas, Sesión de 22 de abril de 1873, *Diario de Debates*, 1904, p. 274.

<sup>313</sup> La separación Estado-Iglesia fue aprobada con 147 votos a favor. Sesión de 22 de abril de 1873, *Diario de Debates*, 1904, p. 277. La Ley del 13 de mayo de 1873 previno que ningún acto religioso podría tener lugar fuera del recinto de los templos. Sesiones de 1, 6 y 13 de mayo, *Diario de Debates*, 1904, pp. 459-460; 530-531 y 622-623, respectivamente.

puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea su denominación u objeto con que pretenda erigirse. Tampoco puede permitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro”.<sup>314</sup>

La prohibición al clero para que manejase más bienes de los necesarios a la reproducción del culto y al mantenimiento de iglesias también es aprobada.<sup>315</sup> En la sesión de 26 de septiembre de 1873, pasa al ejecutivo el acta de reformas a la Constitución.

A diferencia de lo ocurrido en la asamblea de 1856-1857, en el Congreso de 1872-1873 se expone una actitud más decidida para constitucionalizar las Leyes de Reforma, debido al difícil “periodo de transición violenta” que había experimentado con la resistencia antiliberal,<sup>316</sup> con una guerra civil de por medio y una invasión extranjera que costaron la vida a importantes figuras del grupo liberal. La gran influencia que el poder de la Iglesia ejercía en las acciones antiliberales justifica una mayor contundencia para asentar las bases constitucionales del control legal del Estado en determinados aspectos eclesiásticos.

#### CONCLUSIÓN

La discusión pública que genera el Congreso constituyente de 1856-1857 es el espacio que permite el contraste de diversas ideas liberales. Por un lado, sectores eclesiásticos adscritos, desde las primeras décadas del siglo XIX, a ciertos principios liberales, y formados en una racionalidad secular que impulsa las nuevas concepciones del derecho natural, se ven en la disyuntiva de plantear distintos caminos a la participación de la Iglesia católica.

El punto de quiebre entre las posturas moderadas y radicales de las corrientes liberales –civil y eclesiástica– será la definición de las libertades individuales, la igualdad jurídica y la representación política del clero. La propia convocatoria al Congreso Constituyente de 1855 parece anunciar esa ruptura, pues retoma la restricción de los derechos políticos del clero

<sup>314</sup> “Reforma del artículo 5o. de la Constitución”, Sesión de 22 de abril de 1873, *Diario de Debates...*, 1904, p. 265.

<sup>315</sup> Sesión de 22 de abril de 1873, *Diario de Debates*, 1904, pp. 266 y 268.

<sup>316</sup> Ese punto era reconocido por los opositores de la constitucionalización de las Leyes de Reforma, como el diputado Castañeda. Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 25 de abril de 1873, *Diario de Debates...*, 1904, p. 351.

como una acción política tendiente a disminuir su influencia de los espacios públicos. Se considera que la cuestión política no es una actividad compatible con el ministerio sacerdotal, pues el clero que se involucra en asuntos y discusiones mundanas poco hace por mejorar la formación sacerdotal y, antes bien, lastima su decoro sacerdotal, particularmente cuando se involucran en discusiones que los hacen partícipes de bandos políticos en oposición a otros.

Las doctrinas jurídicas del iusnaturalismo de corte liberal favorecen el reconocimiento de los derechos individuales a la seguridad, propiedad, libertad de expresión, de pensamiento y la igualdad ante la ley. El individuo se erige como una nueva figura portadora de derecho, a la que debía reconocerse una serie de libertades y obligaciones en el derecho positivo. La discusión del plan constitucional entre 1856 y 1857, es el espacio para formalizar los cambios que se han operado en la sociedad y para sentar las bases legales de la organización del nuevo régimen que se proyecta.

La transformación de la dinámica Estado, Iglesia y sociedad no resulta, en un primer momento, del ánimo por desplazar la presencia social del catolicismo, sino que es la definición de las garantías individuales lo que promueve el cambio de la condición legal y el posicionamiento social de la Iglesia católica. Ello resulta evidente en la forma en que su discusión se plantea en el Congreso: la tolerancia de cultos, la supresión de los fueros eclesiásticos, la desamortización de bienes de corporaciones eclesiásticas y la secularización de vínculos civiles.

Bajo una percepción más secularizada del derecho natural, la libertad religiosa se suma a los demás derechos individuales, como parte de los principios básicos que hacen posible las relaciones políticas, económicas y sociales entre los individuos, de formación e intereses heterogéneos. En ese sentido, al proyecto liberal interesó consagrar los derechos de las minorías disidentes. La nueva legislación busca establecer una serie de reglas de convivencia, claras y racionales, para zanjar rivalidades y discordias generadas en la convivencia social. Mediante la igualdad legal se pretendió establecer como única distinción entre los sujetos aquella que surgiera de sus capacidades y talento personal, y ya no de los privilegios consignados en la legislación. Los sectores eclesiásticos adscritos a las posturas liberales moderadas transitarán a una posición conservadora, en algunos casos, radical, pues es justamente en la discusión en torno a

la libertad y la igualdad donde dejaron ver sus posiciones conservadoras y sus reticencias a la propuesta liberal más radical y secular.

Los congresistas liberales, moderados y radicales, valoran el papel del catolicismo para la sociedad mexicana. Lejos de una posición anticatólica, admiten la importancia de la extensión moral del catolicismo en las relaciones sociales como una forma de moderar la convivencia entre los individuos. A la religión se le reconoce una función social básica que, para los liberales moderados, debía extenderse al espacio público, en tanto que el catolicismo dotaba de una conciencia moral indispensable para guiar la conducta de los individuos, al dictar pautas de comportamiento y control social que facilitan el entendimiento y las relaciones pacíficas entre las personas. No obstante, la postura más liberal de los congresistas se inclina por aceptar legalmente la tolerancia por ser un derecho natural que garantizaba la diversidad de pensamiento, sin oprimir a las minorías.

De igual manera, los sectores liberales también se ven obligados a replantear su propuesta. Con elaboradas justificaciones, los congresistas perfilan un espacio para la transición política y social, a favor de la capacidad de adaptación y a la flexibilidad institucional para lograr un equilibrio entre las demandas sociales y la capacidad de respuesta gubernamental, es decir, se atiende a ciertos principios que buscan establecer la gobernabilidad. De esta forma, la circunstancia de la guerra civil hace que los congresistas opten por una decisión moderada y reconozcan la definición de la tolerancia como un asunto de orden público, cuya resolución debía aplazarse en espera de mejores condiciones para su promulgación.

A pesar de ello, los partidarios de la tolerancia logran tres puntos importantes: el primero es empujar la transformación en los estados de la federación, donde se debate la posibilidad de reconocer esa garantía en sus territorios; el segundo es que la omisión del artículo en la Constitución implícitamente da fin al exclusivismo religioso, por lo que la protección particular del catolicismo no sería más un asunto de Estado; y el tercero es que la omisión amplía los derechos individuales cuando suprime la obligación legal de profesar el catolicismo.

Pasar a los estados la discusión sobre el tema de la tolerancia de cultos evidencia el alcance que pudo tener el federalismo para empujar la consolidación de las libertades individuales, a través de los congresos locales.

La legislación sobre fueros es otro de los grandes temas para la reforma liberal, no sólo para asegurar la consolidación de las garantías individuales, sino para empujar la individuación de las identidades políticas, las reformas económicas, la reorganización de la justicia, la constitución civil del clero y su representación política, además del reconocimiento de la soberanía estatal. La secularización de los vínculos sociales es impulsada a través de la creación del Registro Civil y la formación de una legislación específica desarrollada en la codificación.

La desamortización de los bienes eclesiásticos opera en un doble sentido: por un lado, entra como parte del debate en torno al derecho de propiedad, es uno de los pasos necesarios para garantizar la libre circulación de la riqueza y los derechos económicos; por otro, en ciertas circunstancias, como en el caso de la diócesis de Puebla, se convierte en una forma de disminuir recursos y frenar la acción antiliberal de un sector del clero mexicano.

La primera etapa de la reforma liberal se ve condicionada por la falta de alianzas y de una negociación clero-gobierno, cuya relación se radicaliza luego del golpe de Estado de diciembre de 1857. A pesar de las resistencias y la radicalización de posturas, el proceso de secularización que favorece la pluralidad social y otras formas de sociabilidad, no tendría marcha atrás. Esto lo muestra la política imperial en materia eclesiástica.

Si bien, se puede establecer que el proyecto eclesiástico del Imperio siguió algunas medidas del gobierno liberal anterior, su interés por conservar el patronazgo eclesiástico, en un afán de construir un Estado fuerte, postergó el reconocimiento de los derechos individuales establecidos por la república liberal.

La gran influencia que el poder de la Iglesia ejerce en las acciones antiliberales justifica el mayor afán para asentar las bases constitucionales del control legal del Estado en determinados aspectos eclesiásticos. El Congreso de 1872-1873 cierra esta etapa de constitucionalización, con la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución de 1857.



## II. LA SECULARIZACIÓN JURÍDICA Y LA INSTRUMENTACIÓN DE LA REFORMA LIBERAL, 1870-1894

En el primer capítulo se ha explicado que parte medular del cambio liberal es la formación de un nuevo orden jurídico estrechamente ligado a la consolidación de los principios liberales. La Constitución de 1857 se convirtió en el principal texto jurídico que consagró los valores y principios de la nación que se pretendía formar. Sin embargo, para que dichos principios fuesen aplicados en las distintas materias que componían la vida secular del país, se requerían ordenamientos legales específicos que les dieran operatividad. La pregunta es: ¿cómo pasar del hecho constitucional a un proceso de institucionalización de los principios liberales? El problema que se presenta después de haber diseñado una carta magna con principios generales es el de instrumentar las nuevas instituciones jurídicas, políticas, económicas y sociales, situación que enfrenta al proyecto liberal con sus posibilidades de aplicación reales.

Y es que, efectivamente, como señalan los propios jerarcas católicos mexicanos, la nueva legislación presentaba vacíos legales en términos de operatividad, es decir, no existía la pauta de cómo proceder, por ejemplo, en la formación de distintos juicios, el procesamiento de los reos, la comprobación de su culpabilidad, la designación de los jueces, las sanciones, las excepciones, etc. El nuevo régimen demandaba un cuerpo legal más acabado, que paulatinamente supliera la variedad de fuentes jurídicas del régimen anterior, a las cuales todavía se recurría. Para los juristas y diputados adscritos al iusnaturalismo liberal, es necesario construir la seguridad jurídica con base en la elaboración de una normatividad específica de procedimientos, a través de un método de exposición simple y claro. La opción más viable es la creación de códigos de procedimientos legales.

La formación de los códigos constituye un proceso de transición legal, el cual se enfoca en este capítulo particularmente desde 1870 hasta mediados de la década de 1890, periodo en que se arma la discusión y se procede a elaborar la codificación y formar las instituciones que delimitarán las competencias de los juzgados gubernamentales y eclesiásticos en el régimen liberal.<sup>1</sup>

Para explicar el proceso de transición jurídico y sus implicaciones en la relación Estado-Iglesia, dividiré este capítulo en dos partes. En la primera veremos cómo se planeó la instrumentación de los postulados liberales que permiten consolidar el tránsito hacia la secularización del derecho. En la segunda parte se seguirá la discusión y organización de códigos, atendiendo, de manera más específica, a la manera en que, a partir de ellos, se organiza el registro civil, como un elemento central que incidirá directamente en la relación clero-gobierno.

Se pretende partir de que la transformación liberal permite nuevas formas jurídicas como fundamento del Estado y el orden social, y plantea una serie de postulados que transitan hacia una perspectiva estatal eminentemente secular. El cambio jurídico, por su naturaleza compleja, requiere de varias décadas de organización en las que la secularización va ganando terreno.

## 1. LA SISTEMATIZACIÓN DEL DERECHO LIBERAL MEXICANO

El pensamiento iusnaturalista liberal en México tuvo un desarrollo particular, pues asimiló las distintas nociones del derecho natural moderno sin romper tajantemente con la tradición anterior. Los planteamientos de las primeras generaciones de liberales mexicanos muestran la transición del derecho ligada a la transformación política del país. Este proceso de

<sup>1</sup> El primer código promulgado en la Ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX, con base en los principios establecidos en la Constitución de 1857 es el Código Civil del año de 1870, al cual siguieron el Código Penal (1871), el Código de Procedimientos Civiles (1871), el Código de Procedimientos Penales (1880), el Código Comercial (1884), un nuevo Código Civil y otro de Procedimientos Civiles (1884), otro Código Comercial (1890), un Código de Procedimientos Penales (1894), a los que se suman códigos como el de Sanidad y otros proyectos de códigos que fueron discutidos durante esta etapa.



cambio replantea aspectos importantes entre las propuestas teóricas y su práctica, consecuencia inevitable de la compleja realidad que deseaban transformar. No obstante, esa problemática genera una postura pragmática y flexible en buena parte de los legisladores, quienes reconocen las inevitables contradicciones del proceso de transición legal en el cambio de régimen, y que nos lleva a pensar en la continuidad de un orden secular que no se entendía si no era vinculado al catolicismo y sus instituciones.

Para muchos estudiosos la mezcla entre el derecho y la política produce el declive del derecho como un instrumento netamente social para convertirlo en un instrumento del Estado, cuyo dominio lo reduce a su mínima expresión: la ley.<sup>2</sup> Empero, las teorías jurídicas liberales son concebidas para transformar las áreas políticas, sociales y económicas con miras, no a lograr un Estado todo poderoso en sí mismo, sino un Estado garante de los derechos civiles. La separación entre el proyecto de Estado y el derecho es prácticamente impensable, pues las distintas áreas que pretendían transformarse representaban nuevas expresiones secularizadas del interés común que demandaban un lugar en las leyes y en los textos jurídicos, como única vía para formalizar e impulsar el cambio.

Así, durante la primera mitad del siglo XIX, diversos autores plantean la necesaria reestructuración del derecho que, entre otras materias, reformara las instancias judiciales a partir del reconocimiento de las garantías y los derechos civiles.<sup>3</sup> Nuevos criterios emergieron y se mezclaron con

<sup>2</sup> Grossi, 1996, p. 42. Jaime del Arenal destaca la importancia del ascenso del positivismo formalista en la sujeción de los juristas a la ley y en la injusticia que representó “la adopción del modelo codificador francés”, Arenal Fenochio, Jaime del, “La escuela ‘mexicana’ de historiadores del derecho”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVIII, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 60. Estas perspectivas tienen su origen en el mismo proceso de cambio del orden jurídico. Los eclesiásticos se refirieron a la irrealidad de la nueva legislación, que era vista como simples “hojas de papel que contienen las combinaciones ficticias y transitorias de la política humana, por más que la vanidad las apellide fastuosamente constituciones, el código fundamental de la sociedad civil...”, *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. De Labastida y Dávalos dirige al venerable clero del arzobispado de México con motivo de su promoción a aquella arquidiócesis*, Puebla, Tipografía de Pedro Alarcón, 1863, p. 25.

<sup>3</sup> Se pretendía lograr que se demostrara la culpabilidad de los acusados bajo evidencias contundentes que, dado el caso, evitarían los castigos corporales. El sistema carcelario también estuvo a revisión, bajo el argumento de que debía humanizarse como una prueba del avance social, al mismo tiempo algunos juristas seguían manteniendo

los anteriores, para ayudar a determinar los parámetros de la convivencia civil y los procedimientos judiciales, tratando de mantener un equilibrio entre el respeto a los derechos individuales y la necesidad de establecer una serie de seguridades sociales. En ese contexto, después del gran esfuerzo de elaboración constitucional cobra relevancia la construcción de instrumentos legales para desarrollar los preceptos contenidos en la carta magna, indispensables para motivar la práctica social de la ley. En el siguiente apartado se revisan la organización de la codificación y el recurso de amparo, como dos de los pilares que instrumentan y delimitan los recursos y organismos encargados de manejar la justicia estatal.

### *La instrumentación de los códigos*

Desde 1824, el sistema federal de la República Mexicana reconocía las facultades de los estados de la República para elaborar una codificación específica. Las legislaturas de los estados de Oaxaca y Zacatecas habían ejercido dichas facultades preparando, al menos, dos proyectos de código civil, entre 1827 y 1829; la legislatura de Zacatecas publicó el suyo en 1829, y en 1831 fue conocida la primera parte del proyecto de Jalisco; el estado de Guanajuato convocó a un concurso para su elaboración.<sup>4</sup> Estos primeros intentos de codificación son diferentes entre sí, por ejemplo, los de Jalisco y Oaxaca proponían la creación de un registro civil, aspecto que el de Zacatecas no contempló, pero incorporó, junto con el de Oaxaca, varias disposiciones sobre el contrato matrimonial. En 1843, con las Bases Orgánicas de la Nación Mexicana, se estableció que los códigos civil, penal y de comercio debían ser únicos para toda la República. Mientras tanto, para suplir ese vacío, varios juristas elaboraron compilaciones de leyes para la administración de la justicia y la enseñanza del derecho.<sup>5</sup>

---

la prudente aplicación de la pena de muerte, pero ya no como un recurso vengativo o con fines expiatorios, sino como una medida secular, conveniente y razonada para restablecer el orden y la paz en la sociedad.

<sup>4</sup> Icaza Dufour, Francisco de, "La codificación civil en México 1821-1884", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 9, México, Escuela Libre de Derecho, 1985, pp. 273-274. González, 1988, p. 90.

<sup>5</sup> Entre ellas destacó la obra de Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas Hispano-Mejicanas*, en donde se mezcla la legislación antigua con los principios establecidos por los congresos mexicanos después de la Independencia. El apremio por contar con nuevos

Con la reinstauración del sistema federal en 1847, la facultad de elaborar códigos regresó a la legislatura de los estados, y en varias de ellas se retomó la tarea de elaborar nuevos códigos.<sup>6</sup>

Debido a esta serie de cambios, se ha considerado que en la primera mitad del siglo XIX no existió un modelo de codificación propiamente dicho, a pesar de que todos tenían como referencia importante la división temática efectuada por el código francés: civil, penal, mercantil, y procesal civil y procesal penal. No obstante, puede observarse que los códigos y sus proyectos mostraron un grado de secularización importante, en tanto que el Estado circunscribió para sí la competencia exclusiva de la administración jurídica, la cual había compartido con los tribunales eclesiásticos hasta la primera mitad del siglo XIX, cuando las faltas a la religión (pecados) todavía se consideraban delitos contra el Estado. El *Proyecto de Código Penal del Estado Libre y Soberano de México*, de 1848, es un ejemplo de ello, pues consigna en un apartado denominado “Delitos contra la religión de Estado”, las faltas contra el catolicismo con base en el principio de la intolerancia religiosa. El proyecto establecía como delitos contra la religión: la blasfemia, los insultos a los ministros de culto y a los templos, la idolatría, la exhumación de cadáveres y los agravios cometidos contra ellos; la bigamia o matrimonio doble y el perjurio o juramento falso.<sup>7</sup>

Particularmente significativa resulta la cuestión de la idolatría, definida como “el culto que se da a quien no debe darse, como a las criaturas o a un falso numen”.<sup>8</sup> Esa disposición buscaba prohibir la práctica de cualquier sistema de creencias que no fuera el católico. Empero, ya no se condenaba a los idólatras, sino a quienes “indujeren a algunas personas a la idolatría”, es decir, a aquellos que difundieran otros principios religiosos que amenazaran el monopolio del catolicismo. Al no estipular castigo al supuesto idólatra, se dejaba un margen a la acción individual a favor

---

códigos llevó a la idea de organizar un concurso convocado en 1845, por el ministro de Justicia, Vicente Riva Palacio, para impulsar la formación de estas obras.

<sup>6</sup> Oaxaca, por ejemplo, organizó la revisión de su Código Civil de 1828, lo que dio como resultado una nueva versión del mismo, publicada en 1852.

<sup>7</sup> *Proyecto de Código Penal del Estado Libre y Soberano de México*, presentado por el Sr. Magistrado D. Mariano Villela, al Honorable Congreso, Toluca, Imprenta de Juan Quijano, 1848, Libro III, Delitos contra la religión de Estado, pp. 22-24.

<sup>8</sup> Título I, Art. 150, *Proyecto de Código...*, 1848, p. 23.

de la libre conciencia de los individuos para la práctica privada de sus creencias. Este código finalmente no entró en vigor, pero puede verse como una muestra de la transición secular del derecho en ese momento, pues al tiempo que inscribía varios postulados liberales referentes a los derechos individuales (con excepciones importantes como la libertad de conciencia), afianzaba su compromiso de utilizar la fuerza pública y los recursos del Estado para proteger al catolicismo.<sup>9</sup>

No obstante, es la secularización del derecho, la definición de los derechos individuales y ciudadanos en la Constitución de 1857 y la organización de los poderes del Estado federal: ejecutivo, legislativo y judicial, los factores que obrarán un cambio sustancial en la naturaleza de la codificación. En este contexto, el poder federal, débil aún, va tomando el papel de poder central capaz de garantizar el ejercicio de la libertad y la aplicación de sus límites.

La Constitución se convierte en el principal cuerpo jurídico que sienta las bases para estructurar el marco legal de acción con principios como la división de poderes, la soberanía popular, las libertades individuales y la igualdad jurídica de los individuos, entre otros. Al mismo tiempo, aumenta considerablemente la jurisdicción estatal, y se afirma una nueva relación individuo-gobierno, por medio de instituciones seculares que sustraen a las personas de la acción de los tribunales clericales y benefician el creciente control estatal sobre la sociedad.<sup>10</sup>

Los códigos pasan de ser textos de referencia o simples compilaciones a convertirse en una elaboración sistemática y racional de los principios legales contenidos en la carta magna, lo cual es un cambio trascendente para el derecho natural de corte liberal.

Los legisladores pretenden convertir a los códigos en un arma jurídica, al alcance de toda la sociedad, para la defensa de sus derechos

<sup>9</sup> En 1854 se expide el *Código de Comercio de México*, también conocido como *Código Lares*, el cual tuvo una vigencia importante a pesar de la inestabilidad política de la República, siendo reconocido por los liberales de Ayutla, el Imperio y la República Restaurada. Teodosio Lares participó en la comisión que elabora el código.

<sup>10</sup> El título III de la Constitución de 1857 establece la estructura del Poder Judicial de la federación, el cual se deposita en tres instancias: la Corte Suprema de Justicia, los tribunales de distrito y los tribunales de circuito. Todo lo no especificado como parte del poder judicial federal, quedaba a la competencia de los poderes locales. "Constitución Federal...", Título Tercero, De la división de poderes; Sección III, Del poder judicial, Arts. 90-102, en Zarco, t. II, 1990, p. 1009.

individuales, ya fueran económicos, políticos, judiciales, civiles, etc. En ese sentido, los textos tendrían que exponer de manera breve, sencilla y clara, los derechos y las obligaciones individuales. El objetivo de la codificación es, entonces, materializar los principios generales contenidos en la Constitución. Los códigos de procedimientos instruyen, tanto a los jueces como a los individuos, de los elementos específicos necesarios para poner en práctica tales derechos en los respectivos juzgados así como las penas a la infracción de las leyes.

Desde 1856, Francisco Zarco propone la conveniencia de establecer las bases para la elaboración de los códigos civiles, criminales y de procedimientos. En 1858, el abogado Justo Sierra O'Reilly se encarga de elaborar un proyecto de código civil, el cual queda terminado en diciembre de 1859.<sup>11</sup> En el contexto del fin de la guerra civil, el proyecto se adopta como un código civil local por el estado de Veracruz-Llave, el cual se promulga el 5 de diciembre de 1861. Éste comprendía diversas disposiciones y comentarios cuyas fuentes remitían a textos recientes, por ejemplo: *Concordancias, motivos y comentarios al Código Civil español* de 1851, elaborado por Florencio García Goyena, a las Leyes de Reforma, la Constitución de 1857, la ley de Matrimonio civil de 1859, y el código civil francés, entre otros.<sup>12</sup> La discusión del texto fue inconstante, debido a la inestabilidad política y a la posterior Intervención Francesa, a pesar de lo cual algunos diputados pretendieron concluir ese proyecto al lado del gobierno monárquico. Una comisión designada por el emperador continuó los trabajos de codificación que dieron por resultado la promulgación de dos de los cuatro tomos que comprendía el Código Civil del Imperio Mexicano en 1866. Sin embargo, la publicación total fue anulada a la instauración de la República.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> El Código Civil contenía la colección de leyes que fijaban los derechos, deberes y obligaciones, particulares y recíprocos, de los individuos que formaban una sociedad. Véase este tipo de definiciones en *Código Civil del Distrito Federal y Territorio de la Baja California*, México, Tipografía de José M. Aguilar Ortiz, 1873, p. III.

<sup>12</sup> Para una revisión más detallada de la formación de los códigos véase González, 1988; Cruz Barney, *La codificación en México: 1821-1917. Una aproximación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

<sup>13</sup> La comisión encargada de hacer la revisión durante el Segundo Imperio, estuvo presidida por Jesús Terán, Sebastián Lerdo de Tejada, Fernando Ramírez, José María Lacunza, Pedro Escudero y Echánove y Luis Méndez. Las fuentes de este Código son similares a las que propone el de Sierra O'Reilly, con la anexión de la Ley Orgánica del

Los legisladores y juristas apremian la formación de los códigos por la necesidad de formar una normatividad de procedimientos que se adaptara a las circunstancias históricas del país. Varios contemporáneos acusan los límites que el progreso imponía a la legislación: “es también lamentable aberración del espíritu el pretender que un pueblo se engrandezca por la industria y el trabajo, que su comercio tome vuelo, cuando no puede dar un paso sin tropezar con una legislación basada sobre añejas ideas de la economía política o sobre los principios del servilismo y del exclusivismo comercial e industrial”.<sup>14</sup>

Otra comisión, formada por Isidoro Montiel y Duarte, Mariano Yáñez, José María Lafragua, Rafael Dondé y Joaquín Eguía Lis, retomó los trabajos de Justo Sierra y del Código Civil del Imperio, para concluir una versión del Código Civil compuesta de cuatro libros que fue presentada al Congreso. Algunos diputados sugirieron que se discutiera capítulo por capítulo, pero por cuestiones operativas se terminó aprobando el 8 de diciembre de 1870, entrando en vigencia en marzo del año siguiente para el Distrito Federal y Territorio de la Baja California. El Código es adoptado por las legislaturas de varios estados.<sup>15</sup>

---

Registro Civil, que contiene innumerables referencias doctrinarias de autores como Tomás de Aquino, Grocio, Puffendorf. Véase Cruz Barney, 2004, p. 56. Véase, además, Sánchez Dávila, Jorge A. (coord.), *Libro del cincuentenario del Código Civil*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

<sup>14</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que ha tenido la legislación privada de los mexicanos en materia civil y penal”, en *El Derecho*, 29 de agosto de 1868, t. I, núm. 1, p. 4. Los jueces seguían fundando sus sentencias, por ejemplo, en las Leyes de Partida y la Novísima Recopilación de Leyes de Indias, las cuales no eran rechazadas totalmente, pero sí aspectos que todavía se conservaban en los procedimientos judiciales.

<sup>15</sup> *Código Civil del Distrito Federal...*, 1873. El congreso del estado de Michoacán, por ejemplo, dispuso la adopción del Código Civil del Distrito Federal el 31 de julio de 1871. Con esta adopción, el Congreso michoacano abolió las disposiciones anteriores sobre las nuevas temáticas del Código Civil. Véase *Código Civil del Estado de Michoacán de Ocampo*, Morelia, Octaviano Ortiz (ed.), 1871. Chiapas fue otro de los estados en adoptarlo rápidamente, mediante un decreto del 18 de noviembre de 1871. La adopción de Campeche fue un año después, mientras que en Aguascalientes fue aprobada por el Congreso local el 8 de enero de 1875. Véase Cruz Barney, Óscar, “La codificación en Michoacán de Ocampo durante el siglo XIX”, en Alfonso Jiménez, Óscar Cruz Barney y Emmanuel Roa Ortiz (coords.), *Ensayos histórico jurídicos en México y Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 139-162.

No es de extrañar que se diera la vigencia de algunos cuerpos legales anteriores, particularmente del periodo colonial, tomando en cuenta que la transformación jurídica apenas había comenzado a formalizarse con la emisión de las leyes generales.<sup>16</sup> Se puede afirmar que el propio proceso de construcción e instrumentación del nuevo orden permite la permanencia de algunos usos jurídicos del régimen anterior, cuya vigencia fue requerida para la continuación de la práctica jurídica y la estabilidad del régimen.

La convivencia entre las disposiciones constitucionales y la legislación del antiguo régimen, había creado una situación desordenada y poco clara en términos de los procedimientos legales, como los ajustes entre los delitos y las penas, las omisiones, etc., que afectaban el desarrollo de los procesos judiciales, pues hacían confusa la administración de la justicia en varios puntos, generando una problemática que también intentó ser suplida pragmáticamente con el arbitrio del juez.<sup>17</sup> Este problema no fue resuelto por los códigos de manera tajante.

La comisión encargada de elaborar el Código Civil de 1870 reconoce que ése es un complejo problema, y afirma que lejos está de haber formado un código perfecto, pues para lograrlo sería necesario que el texto, “además de llenar todas las condiciones de justicia, equidad, orden, claridad y concisión” como las bases comunes a todas las leyes, estuviera “exactamente acomodado a las costumbres e índole del pueblo, de fácil y segura aplicación, y sobre todo que contuviera un precepto fijo para

<sup>16</sup> *Las Siete Partidas*, la *Recopilación de las Leyes de Indias* y la *Novísima Recopilación de las Leyes de Indias*, entre otras. María del Refugio González afirma que las más usadas en los procesos judiciales fueron las Partidas. En caso de que la nueva legislación no cubriera el aspecto legal consultado se debía acudir a la legislación vigente. González, 1988, p. 42. Al mismo tiempo se produjo lo que se ha llamado la “vulgarización” del derecho castellano a través de la publicación de compendios y pequeñas recopilaciones que tuvieron por objetivo mostrar algunas disposiciones para la resolución de asuntos específicos en los procesos judiciales.

<sup>17</sup> El arbitrio judicial consistió en la facultad de los jueces para dictaminar en un proceso, a partir de su ponderación sobre las posibles soluciones válidas otorgadas por las fuentes judiciales. El cambio jurídico no negó la existencia radical del arbitrio, a favor de la ley, pero su funcionamiento fue replanteado a la luz de las transformaciones jurídicas liberales que, bajo ciertos límites, reconoció a los jueces la posibilidad de interpretar la ley y llenar los vacíos jurídicos existentes.

cada acto, porque sólo de esta manera podría decirse que la vida social del hombre estaba en todas sus partes bajo la sagrada custodia de la ley”.<sup>18</sup>

Entonces, el control legal es una aspiración más que una realidad, y se reconocía que la nueva legislación tenía límites pues era difícil “prever todos los actos que inspiran el interés y la malicia”.<sup>19</sup> No obstante, era necesario sentar las bases para que esa aspiración se convirtiera en una realidad positiva.

### *La codificación civil*

El amplio esfuerzo de codificación de la década de 1870 acompaña el fortalecimiento del sistema federal. En estos años la federación pretende fortalecer su esfera de acción propia y los recursos para garantizar, además de la libertad de los estados (ya esbozado en la Constitución de 1824), los derechos individuales y ciudadanos de la Constitución de 1857. La interacción entre los poderes de la federación, los estados y los individuos produce una serie de tensiones que es necesario equilibrar mediante la delimitación de la soberanía de los estados, los derechos individuales y ciudadanos, y las facultades de la propia federación.<sup>20</sup>

Los primeros códigos civiles atienden a las necesidades de orden y sistematicidad local que demanda la reforma liberal, fijando el carácter secular de “los derechos, deberes y obligaciones, particulares y recíprocos de los individuos de un pueblo”, como dominio exclusivo de la administración judicial.<sup>21</sup>

Los cuatro libros del Código Civil de 1870 estaban divididos de la siguiente manera: el primero, *De las personas*, contenía trece títulos que especificaban la personalidad jurídica de los individuos, sus derechos y garantías individuales y la formalización y efectos de los vínculos sociales; en ellos se especificaban los derechos de los nacionales y extranjeros, los objetivos y características del contrato matrimonial civil, la forma de

<sup>18</sup> La comisión estuvo integrada por Mariano Yáñez, José María Lafragua, Isidoro A. Montiel y Duarte, Rafael Dondé y J. Egía Lis. Parte expositiva. *Código Civil del Distrito Federal...*, 1873, pp. 1-2.

<sup>19</sup> Parte expositiva. *Código Civil del Distrito Federal...*, 1873, p. 2.

<sup>20</sup> Carmagnani, 1993, pp. 147-152.

<sup>21</sup> *El Código Civil del Distrito puesto en forma didáctica por el Lic. D. Raimundo Guerra* (sin lugar y sin editorial), 1873, p. III.



certificar el estado civil de las personas, el estatus de los menores y los mayores de edad, los aspectos sobre la paternidad, la patria potestad, de la emancipación, etc.<sup>22</sup> El segundo libro, *De los bienes, la propiedad y sus diferentes modificaciones*, estaba dividido en ocho títulos que establecían los tipos y los términos de la propiedad legítima, las formas de regular la circulación de los bienes y sus formas legales para usufructuarlos; además de establecer al trabajo como una forma de propiedad que suprimía la servidumbre, y reconocía la facultad de venderlo como una mercancía.<sup>23</sup> El libro tercero, *De los Contratos*, es el más extenso, evidenciando la importancia que adquirieron los contratos en el derecho moderno, como la expresión de las voluntades individuales libres que pactan sociedades con distintos fines, uno de los que se consideraron más importantes fue el económico.<sup>24</sup> Las disposiciones del código tenían como objetivo regular los distintos tipos de contratos, para lo cual se estableció una tipología más o menos amplia, en términos de las obligaciones y derechos para las partes contratantes y la disposición de los bienes involucrados en ellos, quedando además establecida la forma en

<sup>22</sup> Libro Primero, *De las personas*, dividido en trece títulos: Título preliminar, De la ley y sus efectos, con las reglas generales de aplicación; Título I, De los mexicanos extranjeros; Título II, Del domicilio; Título III, De las personas morales; Título IV, De las actas del estado civil; Título V, Del matrimonio; Título VI, De la paternidad y filiación; Título VII, De la edad menor; Título VIII, De la patria potestad; Título IX, De la tutela; Título X, Del curador; Título XI, De la restitución *integrum*; Título XII, De la emancipación y mayor de edad; Título XIII, De los ausentes e ignorados.

<sup>23</sup> Libro segundo, *De los bienes, la propiedad y sus diferentes modificaciones*, dividido en ocho títulos: Título I, Disposiciones preliminares; Título II, De la división de los bienes; Título III, De la propiedad; Título IV, De la posesión; Título V, Del usufructo, del uso y de la habitación; Título VI, De las servidumbres; Título VII, De la prescripción; Título VIII, Del trabajo.

<sup>24</sup> Libro Tercero, *De los Contratos*. Título I, De los contratos en general; Título II, De las diferentes especies de obligaciones; Título III, De la ejecución de los contratos; Título IV, De la extinción de las obligaciones; Título V, De la rescisión y nulidad de las obligaciones; Título VI, De la fianza; Título VII, De la prenda y de la anticresis; Título VIII, De la hipoteca; Título IX, De la graduación de los acreedores; Título X, Del contrato de matrimonio con relación a los bienes de los consortes; Título XI, Del contrato de sociedad; Título XII, Del mandato o procuración; Título XIII, Del contrato de obras o prestación de servicios; Título XIV, Del depósito; Título XV, De las donaciones; Título XVI, Del préstamo; Título XVII, De los contratos aleatorios; Título XVIII, De la compra venta; Título XIX, De la permuta; Título XX, Del arrendamiento; Título XXI, De los censos; Título XXII, De las transacciones; Título XXIII, Del registro público.

que éstos quedaban disueltos. El cuarto y último libro sobre *Sucesiones*, aborda las formas de testar y heredar, con base en la libre voluntad y la propiedad individual, aunque se obtienen avances limitados.<sup>25</sup>

El 13 de agosto de 1872, se expidió el Código de Procedimientos Civiles, con la aprobación del proyecto elaborado por la comisión formada por José María Lafragua, Mariano Yáñez, Manuel Dublán, Luis Méndez y Pablo Zayas. El Código de Procedimientos establecía las especificidades y la forma de operar del Código Civil. Ambos fueron revisados para ser corregidos y adicionados en sus contenidos desde 1875 hasta 1880, cuando se aprobó la reforma del Código de Procedimientos. La práctica del Código Civil puso en evidencia “algunos defectos” que debían corregirse, pues ciertas circunstancias de su aplicación no habían sido previstas. Bajo la idea de que la práctica jurídica era el factor que actuaba como piedra de toque de las transformaciones legales, se decidió hacer un nuevo estudio del código para reformarlo.<sup>26</sup> En 1884, después de que el Congreso otorgara facultades especiales al poder ejecutivo para dirigir los cambios en el Código Civil, se aprobó uno nuevo, en donde se reconoció el derecho de testar libremente.<sup>27</sup> Los demás apartados del Código Civil fueron mantenidos, dando continuidad a los instrumentos creados para hacer operativos los principios liberales.

<sup>25</sup> Los aspectos que pretende transformar la codificación son, por ejemplo, la obligación de testar la legítima, que disponía la transmisión de determinada cantidad de los bienes de los padres a favor de uno de sus hijos, sin dejarlos en plena libertad de determinar el destino de sus posesiones. Libro Cuarto, titulado *Sucesiones*, el cual se divide en cinco títulos: Título I, Disposiciones preliminares; Título II, De la sucesión por testamento; Título III, De la forma de los testamentos; Título IV, De la sucesión legítima; Título V, Disposiciones comunes a la sucesión testamentaria y a la legítima.

<sup>26</sup> La adopción del código por los estados había producido una uniformidad que quería conservarse, por lo cual se pretendió evitar que en vista de los inconvenientes mostrados en los códigos, las legislaturas decidieran su reforma. “Voto particular del Sr. Lic. Justino Fernández, miembro de la 1a. comisión de Justicia sobre el proyecto de reformar el Código Civil”. *El Foro*, t. XXII, 9 de enero de 1884.

<sup>27</sup> *Código Civil para el Distrito Federal y Territorio de la Baja California reformado en virtud de la autorización concedida al Ejecutivo por decreto de 14 de diciembre de 1883*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1884. “Editorial. Parte expositiva del dictamen de la mayoría de la Comisión de Justicia de la Cámara de Diputados, relativo a la reforma del Código Civil del Distrito Federal y Territorio de la Baja California”. *El Foro*, t. XXII, 23 de marzo de 1884.

El 31 de mayo de 1884 fue aprobado el nuevo Código de Procedimientos Civiles.<sup>28</sup> Posteriormente, el presidente Díaz realizó un proyecto que se tenía desde hacía años: un Código Federal de Procedimientos Civiles. Éste se promulgó en 1896, con la intención de reorganizar y fortalecer el poder judicial de la federación sobre los estados, mismo que también fue reformado y promulgado nuevamente en 1908.<sup>29</sup>

### *La codificación penal*

La formación del Código Penal fue más difícil de concretar. El Código Penal debía desarrollar no sólo una tipología de delitos, como se ha referido, sino especificar los casos en que se daría la defensa de los derechos. Las comisiones nombradas no lograron formular un texto acabado debido a la inestabilidad producida por la guerra civil y, más tarde, por la intervención. Durante el Segundo Imperio se trató de organizar uno y fue nombrada una comisión, integrada por Teodosio Lares, Urbano Fonseca y Juan B. Herrera, quienes tampoco pudieron llegar a concluir sus trabajos. Sin embargo, fueron dictadas varias leyes que pretendían regular la administración de la justicia, la organización del Ministerio Público y el arreglo de las prisiones, que complementarían la adopción de los códigos penales franceses de 1865 y 1866.<sup>30</sup>

Instaurada nuevamente la República, el presidente Juárez dispuso la continuación de los trabajos del Código Penal nombrando a una comisión formada por Antonio Martínez de Castro, Manuel Zamacona, José María Lafragua, Indalecio Sánchez Gavito y Eulalio María Ortega. En noviembre y diciembre de 1869 se concluyen el primer y segundo libros del Código Penal, con base en la defensa de los derechos del individuo, en torno a su igualdad jurídica, seguridad, libertad y bienes. Parte importante

<sup>28</sup> *Código de Procedimientos Civiles del Distrito Federal y Territorio de la Baja California*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1884.

<sup>29</sup> *Código Federal de Procedimientos Civiles y Ley Orgánica de los Tribunales Federales. Con notas, concordancias e inserción de las leyes a que hacen referencia o dejan de ser vigentes por el Sr. Lic. D. Antonio de J. Lozano*, México, Imprenta de Eduardo Dublán, 1897.

<sup>30</sup> Ley para la organización del Ministerio Público, que fue promulgada el 19 de diciembre de 1865, mientras que las “Bases para la organización y el arreglo de las cárceles” corresponden a pocos días después, el 24 de diciembre de 1865”. Barney Cruz, 2004, p. 71.

de los textos es la precisión de los tipos de delitos y sus respectivas penas (corporales –cárcel y pena de muerte– y pecuniarias). El código afirma, a partir de su nuevo carácter racional y sistemático, aspectos como la igualdad de los individuos ante la ley –por la cual se suprimen los fueros y los tribunales especiales, a excepción de los militares–; la seguridad de los individuos durante los procesos criminales, ya fueran víctimas o acusados, prohibiendo la aplicación de leyes retroactivas, y considerando a los acusados inocentes hasta que se comprobara su culpabilidad, mediante mecanismos que reducen los castigos corporales a la cárcel, entre otros.

En ese mismo año ya había entrado en vigor la Ley de Jurados, promulgada por el presidente Juárez y el ministro de Justicia de aquel entonces, Ignacio Mariscal. Para el tiempo en que se discutía el código de procedimientos penales, dicha ley ya enfrentaba varias críticas “a consecuencia de algunos escandalosos veredictos y otros abusos lamentables”.<sup>31</sup>

El 4 de diciembre de 1871 se promulgó el Código Penal del Distrito Federal y Territorio de la Baja California, sobre delitos del fuero común y sobre delitos contra la Federación, mismo que, a diferencia del Código Civil, no fue adoptado de inmediato por los estados, sino remitido para su estudio y adaptación por los gobiernos locales.<sup>32</sup>

El Código Penal generó varias discusiones en las legislaturas locales, pues no todos los puntos contemplados se consideraron vigentes en toda la República. Algunos estados mostraban un importante avance en la elaboración de sus códigos penales, cuya exposición variaba en puntos particulares.

El Tribunal Superior del Distrito instó a que se presentara también el Proyecto del Código de Procedimientos Penales al Congreso y se incluyera en él la reforma de la Ley de Jurados. Desde el 4 de febrero de 1871, el presidente de la República había nombrado una comisión

<sup>31</sup> La Ley de Jurados fue promulgada el 15 de junio de 1869. *Derecho penal*. Capítulo II, p. 210.

<sup>32</sup> *Código Penal del Distrito Federal y Territorio de la Baja California, sobre delitos del fuero común, y para toda la República sobre delitos contra la Federación*, México, Imprenta de Gobierno, 1871. Se enuncia que las fuentes del Código fueron: los códigos penales de Francia, de Bélgica (1867), el proyecto de Código de Portugal (1864), el Código Penal Portugués (1852) y el Código de Louisiana, el Código de Baviera (1813), el Código de Prusia (1851), el de España, la Novísima Recopilación, el Civil de Veracruz, entre otros; y autoridades como Jeremy Bentham y Alexis de Tocqueville, que serán referidos ampliamente por los juristas de la época. Véase Cruz Barney, 2004, p. 72.

para organizar el Código de Procedimientos, compuesta de los licenciados Manuel Dublán, Manuel Ortiz de Montellano y Luis Méndez, a quienes posteriormente se agregaron José Linares, Manuel Siliceo y Pablo Macedo. El proyecto fue presentado a la Secretaría de Justicia en diciembre de 1872 y fue modificado por el ejecutivo; más tarde se entregó nuevamente al secretario de Justicia, quien instruyó algunos cambios, los cuales fueron dejados a la revisión de Dublán y Macedo, después de lo cual fue publicado en 1873 y difundido en los medios periodísticos a fin de ampliar su discusión.

El código de procedimientos debía precisar las formas para materializar los artículos planteados en el código: la manera en que debían ordenarse los procesos; qué tipo de pruebas correspondía presentar y la temporalidad válida para hacerlo; los elementos para demostrar la culpabilidad o inocencia de los individuos; la manera en que se llevarían a cabo las detenciones y averiguaciones; una clasificación de las penas que correspondía a cada delito, entre otros. Estos puntos suscitaron estudios específicos de varios juristas.<sup>33</sup>

A diferencia de la legislación penal de la primera mitad del siglo XIX, los códigos posteriores a la Reforma liberal suprimen las violaciones exclusivas al catolicismo para ampliar la perspectiva de las sanciones, con el fin de garantizar la libertad de conciencia. Entonces, la cuestión religiosa sí tiene un espacio en los códigos penales, que plasman la separación Estado-Iglesia y los postulados de la ley sobre Libertad de Cultos de 1860, con importantes artículos como el 4o., donde reduce la autoridad penal de los eclesiásticos a una competencia exclusivamente

<sup>33</sup> Algunos de los artículos publicados en *El Foro*, sobre los aspectos sistematizados en la codificación son los siguientes: Rebollar, Rafael, “Clasificación de heridas y lesiones según el código penal”, 4 de enero; 15 y 17 de febrero de 1874, 12 de junio de 1874, 13 de junio de 1874 y 14 de junio de 1874. Zúñiga, Mariano, “Clasificación de heridas y lesiones según el código penal” (respuestas I), 22 y 23 de enero de 1874. “Clasificación médico-legal de las heridas” (respuesta II), 8 de marzo; 28, 30 de abril, 2, 5 y 7 de mayo de 1874. Otros artículos planteaban exposiciones generales para introducir el nuevo código, mientras que se elaboraban disertaciones específicas para clarificar materias específicas: Macedo, Pablo, “Apuntes sobre el Código de Procedimientos Criminales”, 3 de mayo de 1874; “Responsabilidad criminal por detención arbitraria, ¿con arreglo a qué ley debe castigarse? ¿Está vigente para esa clase de delitos el Código Penal, en toda la República Mexicana?”, 28 de noviembre de 1874. “Los códigos. Código Penal”, 13 de febrero de 1874, “Los códigos. Código Penal (concluye)”, 14 de febrero de 1874.

espiritual; y el artículo 5o., que estipula el nuevo estatus legal de los pecados: “En el orden civil no hay obligación, penas, coacción de ninguna especie con respecto a los asuntos, faltas y delitos simplemente religiosos; en consecuencia, no podrá tener lugar, aun precediendo excitativa de alguna iglesia o de sus directores, ningún procedimiento judicial o administrativo por causas de apostasía, cisma, herejía, simonía o cualesquiera otros delitos eclesiásticos”. Por tanto, queda suprimido el procedimiento judicial por los delitos exclusivamente eclesiásticos, pero si éstos eran, al mismo tiempo, faltas a las leyes vigentes, serían juzgados por la autoridad competente, sin que pesara su trascendencia en el orden religioso. El artículo 23 precisa que los ministros que en ejercicio de sus funciones, y aprovechándose de ellas, ordenaran la ejecución de un delito o exhortasen a cometerlo, serían juzgados como cómplices por los tribunales civiles.<sup>34</sup>

El Código Penal de 1869 consigna, en un apartado denominado confusamente “Los delitos contra la religión”, aquellas transgresiones que impiden el ejercicio efectivo de la libertad religiosa, retomando la ley de 1860 casi textualmente.<sup>35</sup> El Código garantiza la libertad para la manifestación de las ideas sobre cuestiones religiosas y para la publicación de breves, cartas pastorales y demás escritos sobre esas materias, siempre y cuando no incitasen a cometer ilícitos y no atacasen el orden y la moral públicas, la paz y la vida privada y todos aquellos derechos de los terceros, pues en tales casos se aplicarían las leyes vigentes para sancionarlos.<sup>36</sup>

Los delitos relacionados con las religiones no pretenden proteger la integridad de las creencias religiosas, sino resguardar un derecho individual que asegura la libertad de conciencia. Esa libertad implica la seguridad tanto de los cultos como de quienes los practicasen, pues se garantiza la integridad de todas las religiones instaladas en el país.

<sup>34</sup> “Ley sobre Libertad de Cultos”, Arts. 4o., 5o. y 23, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 66-67 y 71.

<sup>35</sup> Libro Segundo, Título II, “Delitos contra la religión”. Arts. 267-272. *Código Penal del Estado de Veracruz Llave, presentado en proyecto a la honorable legislatura por el presidente del H. Tribunal Superior de Justicia C. Lic. Fernando de Jesús Corona, y mandado observar por el decreto número 127 de 17 de diciembre de 1868*. Veracruz, Imprenta del Progreso, 1869, pp. 92-94.

<sup>36</sup> Libro Segundo, Título II, “Delitos contra la religión”. Art. 267, *Código Penal del Estado de Veracruz Llave...*, 1869, pp. 92-93. “Ley sobre Libertad de Cultos”, Art.5o., 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 66-67.

De ahí que la legislación penal especificara como delitos aquellos actos que impidieran el ejercicio libre y respetuoso de cualquier religión, sancionando los atentados contra los recintos, creencias y objetos de culto.<sup>37</sup>

Los códigos penales de los siguientes años catalogaron estas cuestiones de forma más precisa, como “delitos contra la libertad religiosa”, los cuales fueron desarrollados en apartados que estipulan materias como: la sanción por la violencia, de hecho y por injurias públicas, contra la práctica de los “ritos o las funciones” de cualquier culto permitido por el Estado; se contempla la protección a los ministros, quienes no podrán ser insultados, ni molestados en el ejercicio de las prácticas religiosas permitidas por la ley; se castiga a todo aquel que por medio de la violencia física o moral obligue a otra persona a practicar alguna confesión contra su voluntad, a guardar determinadas fiestas religiosas, o a no ejercer la religión que ya profesara; además se sancionaría a todo aquel que obligase a menores de 16 años a adoptar una religión diferente a la de sus padres, y por último, se prohíben las persecuciones religiosas.<sup>38</sup>

Algunas de estas disposiciones fueron desapareciendo en las reformas que se practicaron a los códigos, pero la protección a la libertad de las prácticas religiosas y la naturaleza secular de la ley y de los tribunales civiles fueron conservadas. Es necesario insistir que ambos aspectos pretendían garantizar los principios constitucionales de la exclusiva jurisdicción del Estado para elaborar la ley y conocer de sus faltas, y la libertad de conciencia de los individuos, lo cual hizo que la Iglesia se quedara exclusivamente con los recursos de conciencia para imponer sus normas. Esta posición sería invariable en los códigos posteriores.

La discusión del Código de Procedimientos presentado en 1873, se extiende por más tiempo del planeado, dejando dispersa y confusa la cuestión de procedimientos judiciales, lo que posibilita un mayor espacio para el desarrollo del arbitrio judicial. No fue sino hasta el 15 de septiembre de 1880, que se expide el primer Código de Procedimientos Penales,

<sup>37</sup> Libro Segundo, Título II, “Delitos contra la religión”. Arts. 268-269, *Código Penal del Estado de Veracruz Llave*, 1869, p. 93. Dentro de la cuestión religiosa también se encontraba penada la violación a los sepulcros y la exhumación de cadáveres sin permiso de la autoridad pública, igualmente contenido en la ley de 4 de diciembre de 1860.

<sup>38</sup> Sección 47, “Delitos contra la libertad religiosa”. Arts. 951-946, *Código Penal para el Estado libre y soberano de México*, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1875, pp. 218-219.

el cual pretende establecer reglas generales “para que el despacho sea uniforme en los tribunales del crimen, procurando extirpar corruptelas introducidas en nuestro foro y adoptando medios para hacer pronta y expedita la administración de la justicia penal”.<sup>39</sup>

Cabe mencionar que el debate de estos textos en el Congreso prácticamente estuvo ausente, pues aunque se habla de la conveniencia de desarrollar amplias discusiones para conducir de manera más apropiada la legislación, la premura para aprobar los códigos y el trabajo acumulado en las sesiones lo impiden. Tras casi una década de que la codificación entrara en vigor, las comisiones nombradas para sus reformas reconocen las enormes dificultades que implica el diseño de la especificidad jurídica. Y no podía ser de otra manera, pues el proceso de transición jurídica representa un gran esfuerzo por conciliar los principios constitucionales con la experiencia ganada en el foro, que obliga a amoldar varios de los principios doctrinales a las prácticas y valores imperantes en la sociedad.

El Código Penal fue reformado en 1884, y siete años después, la “Ley de jurados en materia criminal en el Distrito Federal” –de 24 de junio de 1891– fue adicionada al de Procedimientos, cuya elaboración estuvo a cargo de Rafael Rebollar, F. G. Puente y P. Miranda.<sup>40</sup> En 1894 se publica un nuevo Código de Procedimientos Penales, que incluyó algunos cambios al juicio por jurados y mostró un plano distinto del derecho mexicano. Éste plasma la positivización del derecho que reduce considerablemente los esfuerzos por establecer el diálogo entre la teoría y la práctica jurídica, postulando en primer término la elaboración teórica de la ley.

Pese a sus continuos cambios, la codificación civil y penal de la legislación mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, ayuda a estructurar la administración secular del gobierno: los aspectos de control, orden y

<sup>39</sup> Parte expositiva. *Código de procedimientos penales*, México, Imprenta del Comercio de Dublán, 1880. La comisión encargada de elaborarlo estuvo formada por Mariscal, entonces ministro de Justicia, Manuel Dublán, Pablo Macedo y Emilio Monroy, entre otros.

<sup>40</sup> La comisión señalaba que la organización de este tribunal no presentaba “las suficientes garantías de acierto, para llenar la función social que conforme a su institución le estaba reservada”. Parte expositiva. *Código de procedimientos penales para el distrito y territorios federales. Expedido por el Ejecutivo en virtud de la autorización que se le concedió por el Congreso de la Unión en 3 de junio de 1891*, Imprenta y Litografía de F. Díaz de León y Sucesores, 1894.



justicia en la sociedad, con base en los principios liberales esbozados en la Constitución de 1857.

El avance de la secularización se manifiesta con más contundencia en dos aspectos presentes en la codificación civil y penal: por un lado, la delimitación de las esferas de competencia estatal y eclesiástica con argumentos que privilegian la conservación de los intereses generales del Estado, la sociedad y los individuos sobre los del catolicismo; y por otro, la ampliación de la jurisdicción del Estado a costa del control detentado por la Iglesia, donde determinados aspectos de la conducta de la población, que resaltan por su interés social y moral, no se consideran más un dominio de ésta, sino de la competencia del poder judicial. A partir de entonces, las atribuciones sobre el comportamiento social son disputadas por los tribunales eclesiásticos y por los civiles.

La delimitación legal de la frontera entre los delitos civiles y religiosos inevitablemente produce algunas confusiones en la práctica, teniendo como consecuencia el desarrollo de una tensión clero-gobierno. El desarrollo de la codificación civil, particularmente la creación del registro civil y su impacto en el plano local, es particularmente ilustrativa.

La historiografía ha referido dos versiones contrarias acerca del funcionamiento de los primeros años del registro civil en México: una es que la fuerza de la Iglesia anuló el desarrollo de éste; y la otra, que el Estado se impuso sobre las pretensiones eclesiásticas, logrando secularizar a la sociedad. Sin embargo, los casos concretos llevan a preguntarnos por la forma en que operan las dos jurisdicciones y por la manera en que se dirimen sus tensiones, en un escenario donde los dos actores se disputan la legitimidad y hegemonía de un importante espacio de control social. A este complejo escenario se añade la actitud de los diversos sectores sociales ante la disputa por su lealtad, pues no sólo la Iglesia tenía que apelar al convencimiento para hacer cumplir sus normas, sino también el Estado, porque a pesar de contar con medios coactivos para afirmar su autoridad, la consolidación de los nuevos mecanismos legales dependió, en buena medida, de la aceptación y práctica que les dispensara la población.<sup>41</sup> Esto lleva a preguntarnos por la forma en que opera la

<sup>41</sup> Por eso, en principio no se planteaba la imposición de una ley a través del sistema penal, sino instar a los individuos a conocer las “obligaciones” que demandaba la vida en sociedad y a cumplir con ellas. “Justificación de las Leyes de Reforma”, Veracruz, julio

instrumentación del cambio jurídico y la interacción de la sociedad, el clero y el gobierno.

Para entrar a este punto se revisan los registros de las parroquias, los informes de los párrocos en el arzobispado de México, los informes sobre el registro civil y las memorias de gobierno, específicamente en las primeras décadas del funcionamiento del Registro, pues durante esa etapa se ponen en práctica la legislación orgánica sobre el Registro y los primeros códigos civiles.

## 2. EL REGISTRO CIVIL

La instrumentación del registro civil no fue fácil. La ley orgánica, de 27 de enero de 1856, publicada antes de la separación Estado-Iglesia, todavía contempla la intervención del clero en la certificación matrimonial, pues dispone a los curas la obligación de dar parte a las autoridades civiles de los matrimonios y bautizos que efectuaran diariamente, pero con la salvedad de que el sacramento debía celebrarse primero que el acto civil, otorgando al matrimonio religioso un carácter formal y una autoridad particular a los eclesiásticos.<sup>42</sup>

No fue sino hasta el decreto de separación Estado-Iglesia en 12 de julio de 1859, que se da un nuevo carácter a la formación del Registro, pues la secularización de la administración gubernamental y la legislación en material civil requirieron de la creación de un organismo estatal, secular —en sus fines y principios—, para sustituir la acción del clero en la certificación de la personalidad jurídica, y de todos aquellos actos relacionados con el estado civil y la condición de los individuos. Primero se legisla la cuestión matrimonial, mediante la Ley del Matrimonio Civil de 23 de julio de 1859: “que reasumiendo todo el ejercicio del poder soberano, éste [El Estado] debe cuidar de que un contrato tan importante como el matrimonio, se celebre con todas las solemnidades que juzgue

---

7 de 1859, Benito Juárez, Manuel Ruiz, Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada. Juárez, t. II, 1972, p. 488.

<sup>42</sup> “Ley Orgánica del registro civil, 27 de enero de 1857”. Artículos 48 y 65, en Dirección General del Registro Nacional de Población e Identificación Personal. *El registro civil en México, antecedentes histórico-legislativos, aspectos jurídicos y doctrinario*, México, Secretaría de Gobernación, 1982, p. 29.

convenientes a su validez y firmeza y que el cumplimiento de éstas le conste de un modo directo y auténtico”.<sup>43</sup>

El matrimonio, como contrato, se justifica como una institución social no religiosa, que sólo podía reconocerse si se celebraba frente a la autoridad civil, pues la sociedad “para todo” debía “bastarse a sí misma”.<sup>44</sup>

A pocos días se expide la Ley sobre el estado civil de las personas, en 28 de julio de 1859, que permite la formación del registro civil, a partir del postulado de que el Estado ya no podía encomendar a la Iglesia “el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida el estado civil de las personas”.<sup>45</sup>

La legislación establece a los jueces del estado civil como las autoridades encargadas de “la averiguación y modo de hacer constar el estado civil de todos los mexicanos y extranjeros residentes en el territorio nacional, por cuanto concierne a su nacimiento, adopción, arrogación, reconocimiento, matrimonio y fallecimiento”. El juez otorgaba ese reconocimiento legal, como autoridad estatal y a nombre de la sociedad mexicana, a través de un escrito por el cual los individuos entraban en el goce de sus derechos y obligaciones jurídicas al tomar algún estado.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> La ley contenía un total de 31 artículos: “Ley sobre el Matrimonio Civil”, Veracruz, 23 de julio de 1859. Dublán y Lozano, Decreto 5057, <http://lyncis.dgsc.unam.mx/harvest/cgibin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5057.xml&var2=8>.

<sup>44</sup> “Circular del Ministerio de Justicia”. Veracruz, 23 de julio de 1859. Juárez, t. II, 1972, p. 522.

<sup>45</sup> La ley estipulaba, en 43 artículos, la forma de expedir las actas de nacimiento (Arts. 24-28), matrimonio (Arts. 25-35), y fallecimiento (Arts. 36-43). “Ley Orgánica del Registro Civil”, Veracruz, 28 de julio de 1859. Dublán y Lozano, Decreto 5060 <http://lyncis.dgsc.unam.mx/harvest/cgibin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5060.xml&var2=8>.

<sup>46</sup> Las actas debían empezar de la siguiente manera: “En nombre de la República de México y como el Juez del estado civil de ese lugar, hago saber a los que la presente vieren y certifico ser cierto, que en el libro número... del registro civil es a mi cargo, a la foja... se encuentra sentada un acta del tenor siguiente”. Art. 1. “Ley orgánica...”, Veracruz, 28 de julio de 1859. Dublán y Lozano, Decreto 5060. La codificación civil especificó diversos aspectos que serían materia del Registro: la inscripción del nacimiento, la filiación, las emancipaciones y habilitaciones de edad, las modificaciones judiciales de la capacidad de las personas o que éstas han sido declaradas en concurso, quiebra o suspensión de pagos; las declaraciones de ausencia y fallecimiento; los matrimonios

*El clero y el gobierno frente al registro*

Varios años transcurrieron desde las primeras disposiciones relacionadas con la creación del Registro, hasta la formación de los primeros códigos Civil y de Procedimientos, ya referidos. Durante ese tiempo, la experiencia ya había mostrado las dificultades para organizar y articular la infraestructura necesaria para formar las oficinas del Registro, lo que redundó en una escasa difusión del mismo entre la población.<sup>47</sup> A ello se añade la oposición combativa de la jerarquía clerical en los primeros años del funcionamiento del Registro. A pesar de que el Estado asume formalmente el control oficial del Registro como parte de la administración pública, no evita que la Iglesia reclame su competencia sobre buena parte de ellos, por lo cual existen, simultáneamente, las dos jurisdicciones.<sup>48</sup>

La disputa Estado-Iglesia en torno al registro de los actos vitales de las personas se centra, particularmente, en el control de la cuestión matrimonial, sometida a la jurisdicción de ambas instituciones, pues las uniones conyugales se consideran la base de la estructura social. En términos de importancia, al matrimonio le siguen el registro de los nacimientos y las defunciones. Los dos últimos no se encuentran en el mismo estatus del matrimonio, pues “los primeros son puramente hechos físicos cuya existencia es completamente independiente de toda ley positiva, mientras que el segundo no puede existir sino acomodándose a lo que esta ley prescriba”.<sup>49</sup> De lo cual resultaba que los nacimientos y

---

y divorcios; la vecindad y nacionalidad; la patria potestad, tutela y demás representaciones legales.

<sup>47</sup> Los gobernadores de los estados y Distrito Federal y territorios, fueron los encargados de designar el número y distribución de los jueces del Registro, de tal manera que a todos los habitantes de la República fuera accesible su localización. Se estableció una serie de requisitos para nombrar a esta autoridad —mayores de treinta años, casados o viudos y de notoria probidad—, pero se estableció que a falta de éstos, ejercerían como jueces del estado civil las personas que desempeñaran las funciones judiciales en primera instancia en el lugar designado. Art. 3, “Ley Orgánica...”, Veracruz, 28 de julio de 1859. Dublán y Lozano, Decreto 5060.

<sup>48</sup> La Iglesia llevaba el registro de los bautizos (con información sobre el nacimiento y la filiación del registrado), matrimonios, divorcios y defunciones, a los cuales añadía el estado religioso.

<sup>49</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal”, *El Derecho*, núm. 13, 21 de noviembre de 1868, p. 206.

defunciones podían probarse por otros medios distintos a las actas del registro, pero no así el matrimonio.

Para la jerarquía clerical el matrimonio civil tenía dos delicadas implicaciones: la primera se refería a una serie de consecuencias de tipo moral-religioso, pues el nuevo carácter secular del matrimonio —que vino a confirmarse como un contrato civil, suficiente en sí mismo y respaldado por instituciones seculares—, lo separaba de la solemnidad de lo sagrado, en los términos planteados por el catolicismo, lo cual para muchos católicos era lo que legitimaba al matrimonio. La segunda cuestión es la pérdida de la jurisdicción secular del clero sobre estos actos, a favor del reconocimiento de la autoridad del Estado.<sup>50</sup>

La postura oficial del clero católico considera que la separación del matrimonio civil y eclesiástico tendría un efecto negativo para los principios morales difundidos por el catolicismo, pues durante mucho tiempo el matrimonio religioso había sido la base legal predominante sobre la cual descansaba el modelo de familia de la sociedad mexicana. Se temía que la ausencia de los principios religiosos para establecer el compromiso matrimonial relativizara las obligaciones de los cónyuges, y trivializara lo que se consideraba un acto sagrado, lo cual trastocaría el orden moral y religioso que aspiraba normar la conducta de la sociedad. Una tercera consecuencia anunciaba no sólo la supresión de las facultades eclesiásticas sobre los aspectos seculares de la población, sino también el probable choque entre dos tipos de derecho sobre un mismo tema, que traería dilemas de conciencia entre la población.

Así, para la jerarquía, la creación del registro civil representaba una verdadera crisis social. Pero, ¿hasta qué punto eran diferentes ambos tipos de matrimonio?

La argumentación de la jerarquía clerical y los gobiernos civiles respecto a la función del matrimonio y sus fines eran, en términos

<sup>50</sup> La idea de que el matrimonio religioso era el único legítimo para la mayoría de la población fue reconocida por las autoridades judiciales como uno de los elementos utilizados por el clero para manipular a la población y detener el avance del Registro. “Consulta del gobernador de Coahuila sobre las reformas a la ley de registro civil”. México, septiembre 20 de 1883, en *Ignacio Luis Vallarta. Archivo inédito*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1993, p. 250.

generales, los mismos.<sup>51</sup> A pesar de que existían algunas diferencias puntuales respecto a los impedimentos que cada legislación establecía, como en el caso de los límites de consanguinidad entre los cónyuges,<sup>52</sup> las discrepancias más fuertes se presentaban sobre la forma de lograr la legitimidad del matrimonio, con base en un discurso que apuntaba a la estructuración de dos trinomios: *moral católica-sacramento-autoridad eclesiástica*, frente a, *moral secular-contrato-autoridad civil*.

El matrimonio eclesiástico establece su legitimidad en la doble dimensión del matrimonio como convenio-sacramento, mediante el cual dos voluntades libremente decidían unirse, temporal y espiritualmente. El sacramento matrimonial significaba la gracia de Dios otorgada a la alianza perpetua entre un hombre y una mujer, orientada al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de su descendencia. A pesar de que la jerarquía critica la inclinación materialista del matrimonio civil, también reconoce ampliamente las consecuencias materiales y jurídicas de dicho convenio, como la responsabilidad paterna de la manutención de la esposa y los hijos, el adulterio, el divorcio, etc. Al convenio-sacramento se agrega la figura del sacerdote, como autoridad eclesiástica necesaria

<sup>51</sup> En la discusión de 1857 sobre el contrato matrimonial y su posibilidad de disolverlo, los diputados no aceptaron la indisolubilidad del matrimonio, por lo que el divorcio civil, al igual que el eclesiástico, no produjo más que la separación de cuerpos: “porque la unión conyugal es inherente al estado social: porque el divorcio permitido siempre y la poligamia no puede producir mas que escándalos e inmoralidad... el matrimonio es indisoluble, y aun entre los salvajes, que no están muy lejos, el matrimonio es también perpetuo, es indisoluble”. Intervención del diputado Arriaga. Zarco, t. II, 1990, pp. 730-733. Este principio de la indisolubilidad del matrimonio quedó formalizado en los artículos 4 y 20 de la ley de 2 de julio de 1859.

<sup>52</sup> El derecho canónico estableció una mayoría de edad para contraer matrimonio —con base en aptitudes físicas de los contrayentes—, de 12 años en la mujer y 14 en el hombre; igual requisito de la legislación civil que estipulaba lo mismo en un principio (artículo 5). Están también los límites de consanguinidad, que para las leyes civiles se extendía a los primos hermanos de línea colateral igual, mientras que la Iglesia lo extendía hasta los primos segundos. No obstante, estos impedimentos no eran tan graves, pues en ambos casos se establecieron mecanismos de dispensa, por ejemplo, los gobiernos otorgaron habilitaciones para permitir a los menores de edad contraer matrimonio. Sobre los impedimentos y los mecanismos para dirimirlos véase “Circular del presidente interino de los Estados Unidos Mexicanos”, mayo 2 de 1862, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 78.

para atestiguar la formalidad del acto, es decir, el cumplimiento de los términos y rituales establecidos por la disciplina eclesiástica.

El contrato civil del matrimonio pretende abarcar las dimensiones material y moral secular de éste. El matrimonio se entiende como un hecho jurídico mediante el cual dos voluntades libres (de un hombre y una mujer) acuerdan unirse –de ahí la idea de contrato–, para establecer una vida común, de ayuda mutua y gozar de todos los derechos y prerrogativas que las leyes civiles concedían a los casados.<sup>53</sup> Para que el matrimonio civil tuviera efectos legales debía celebrarse con ciertas solemnidades, dentro de las cuales la presencia del funcionario público para acreditarla era insustituible. En sus disertaciones sobre el matrimonio civil, Luis Méndez aseguraba que las leyes del registro civil no eran opuestas a las ideas religiosas y a la moral: “sino que antes bien contribuye a la conservación de tan preciosos bienes, dando mayor estabilidad y sanción más robusta al estado social del hombre”.<sup>54</sup>

El gran problema presentado a esta legislación es cómo sustituir la solemnidad del sacramento religioso, o dicho de otro modo, con qué principios sostener la solemnidad secular del matrimonio. Como respuesta, se trata de formar y consolidar el aspecto moral del matrimonio. Para ello, se dota de un amplio contenido moral a los intereses seculares de la sociedad, los cuales adquieren un carácter sagrado, que no está sustentado en principios religiosos, sino en el hecho de ser máximas de derecho natural que guían a los individuos en la convivencia y las relaciones sociales, haciendo de ellos principios sublimes e intocables.

La moral del matrimonio se estructura con base en cuatro preceptos: la autoridad social, el respeto, el honor y la justicia. La legitimidad del matrimonio civil se establece por la autoridad del conjunto social, a través de la celebración del contrato y su inscripción en el registro civil, como “el único medio moral” de hacer honorable la unión entre un hombre y una mujer y “fundar la familia, de conservar la especie y de cumplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar

<sup>53</sup> “Ley Orgánica del registro civil”, el 27 de enero de 1857. Arts. 1, 9, 16, en *El registro civil en México...*, 1982, pp. 29-30.

<sup>54</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal”, *El Derecho*, núm. 13, 21 de noviembre de 1868, p. 206.

a la perfección del género humano”.<sup>55</sup> De ello también resulta la garantía de la justicia en el matrimonio, pues sólo con el contrato tendrían lugar una serie de efectos legales de justicia, que entre otros puntos, incluían el reconocimiento de los deberes y derechos por ambos cónyuges y para con los hijos que resultaran de esa unión.

Los preceptos de la ley matrimonial establecen las pautas del lazo moral contraído, expresado en un determinado tipo de normas para guiar la conducta considerada socialmente aceptable entre los contrayentes que, además de estipular expectativas sociales de género, para los hombres y las mujeres (el hombre debía mantener el hogar y otorgar protección a su esposa, mientras que ésta se comprometía a obedecerlo y atender su casa), establece condiciones de mutuo “respeto, deferencia, fidelidad, confianza y ternura”. Por lo tanto, se reprueba la violencia física, moral y emocional: “nunca se dirán injurias, porque las injurias entre los casados, deshonoran al que las vierte, y prueban su falta de tino o de cordura en la elección, ni mucho menos se maltratarán de obra, porque es villano y cobarde abusar de la fuerza”.<sup>56</sup>

Esta moral secular debía estar más allá de la profesión de cualquier religión, de tal suerte que la exigencia de un comportamiento justo, honorable y ejemplar por parte de los individuos, era una condición para toda la sociedad, independiente de sus creencias espirituales, y en armonía con la garantía de conciencia entre los individuos.<sup>57</sup> Es conveniente reiterar que el matrimonio civil tenía la virtud de contemplar ambas condiciones: al tiempo que protegía el derecho de los individuos a unirse en legal y legítimo matrimonio, cuidaba la libertad que cada uno tenía de solemnizar su unión o no por algún ritual religioso. De esa manera, el Estado mexicano, a través del registro civil, reconocería el contrato matrimonial de todos los individuos, independientemente de su religión.

A pesar de las discrepancias por la naturaleza distinta entre el sacramento y el contrato civil, la diferencia más significativa radica en el último elemento de cada trinomio, es decir, en la autoridad designada

<sup>55</sup> “Epístola” de Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, *El matrimonio civil...*, 1859, p. 13.

<sup>56</sup> “Ley Orgánica del registro civil”, 27 de enero de 1857. Artículo 15, en *El registro civil en México...*, 1982, p. 29.

<sup>57</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal”, en *El Derecho*, 21 de noviembre de 1868, pp. 203-208.



para conocer directamente sobre los mismos. Ello extendió la disputa Iglesia-Estado más allá del plano ideológico, para ubicarlo en una abierta pugna político-administrativa por el control de los espacios de jurisdicción encargados de administrar los matrimonios. Tanto en el matrimonio eclesiástico como en el civil, los celebrantes son quienes dan vida al matrimonio, y no los jueces civiles o los eclesiásticos, pero la presencia de ambas autoridades tiene un peso importante para el reconocimiento legal y sacramental de los matrimonios, pues atestiguan, autorizan y declaran el convenio de un matrimonio libre y válido, es decir, efectuado “con todas las solemnidades... y que el cumplimiento de éstas conste de modo directo y auténtico”.<sup>58</sup> Ninguna otra figura podía sustituir a estas autoridades, por lo tanto el matrimonio sólo es válido ante sus instancias respectivas.

El registro secular de los actos vitales de las personas permite a la administración estatal competir por el control social a costa de la hegemonía detentada por la Iglesia en esa área. Ello genera una disputa que no es meramente ideológica, sino por el control de los espacios de representación y jurisdicción administrativa sobre buena parte de la vida secular de la población. La pugna es protagonizada por los funcionarios civiles y los párrocos, ambos en su calidad de representantes del poder estatal y eclesiástico.

### *La dimensión local de la disputa por el control del registro civil*

La promulgación del Código Civil, del Código de Procedimientos y de leyes específicas para la organización de los tribunales, vino a fortalecer

<sup>58</sup> “Circular del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública”, 31 de julio de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 47. El Concilio de Trento estableció que los ministros del matrimonio son los contrayentes, no los sacerdotes. Por ello, el sacramento del matrimonio no necesita, como tal, la bendición del sacerdote, la cual se constituyó a manera de un precepto eclesiástico que atestiguaba la validez del acto. No fue sino hasta 1907, que la Sagrada Congregación del Concilio estipuló la participación activa del sacerdote para pedir a los contrayentes la manifestación de su consentimiento. El gobierno civil también reconoce que en el matrimonio “los ministros celebrantes son los mismos contrayentes, y el párroco un simple testigo condecorado y fidedigno...”. “Circular de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 60.

la organización del registro civil, pero no se consideró suficiente para adelantar al dominio detentado por la jurisdicción eclesiástica.<sup>59</sup>

Los esfuerzos de los gobiernos locales por lograr el control de la administración matrimonial toman dos vías: en la primera el gobierno federal, a través de la disposición del 5 de diciembre de 1867, determina la regularización de todos los matrimonios religiosos vigentes, celebrados antes y/o después de las leyes reglamentarias del matrimonio de 1859, y de aquellos acreditados durante la intervención, bajo las disposiciones imperiales.<sup>60</sup> Con esta primera prevención no se regularizan los matrimonios, pues a pesar de que el Código Civil de 1871 avanza en la ordenación de las pautas legales, la instalación de las oficinas del registro en las municipalidades comprendidas en el arzobispado de México es, hasta cierto punto, lenta, obstaculizando el control efectivo del registro, por lo que la disposición para regularizar los matrimonios religiosos celebrados después de la codificación civil se mantuvo vigente durante toda la década de 1870 y parte de la siguiente. A este esfuerzo se añaden las reformas de 1873, que al incluir las Leyes de Reforma en la Constitución de 1857, afirman el control estatal sobre los actos vitales de las personas. Concretamente, el artículo 2o. del decreto de Adiciones y Reformas a la Constitución Política de la República Mexicana, estipula que el matrimonio es un contrato civil y que éste, y los demás actos de la vida civil de los individuos, son jurisdicción de las autoridades civiles, teniendo la fuerza y la validez que les otorgaran las leyes.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Los registros de la Ciudad de México de 1868 mostraban un número muy reducido de matrimonios y una desproporción importante en comparación con las defunciones y nacimientos. Méndez, Luis, "De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal", *El Derecho*, núm. 13, 21 de noviembre de 1868, p. 205. Para los gobiernos civiles se volvió imperioso promover, particularmente por medio de la prensa, las bondades de la nueva legislación y la utilidad de que los individuos inscribieran legalmente sus acciones para que fueran reconocidos sus efectos jurídicos y las consecuencias negativas que podía producir la falta de una certificación legal.

<sup>60</sup> "Ley que prescribe reglas para la revalidación de las actuaciones hechas y sentencias pronunciadas por los tribunales del gobierno usurpador". Benito Juárez, 20 de agosto de 1867. *El Derecho*, núm. 5, 26 septiembre de 1868, p. 80 y núm. 6, 3 de octubre de 1868, pp. 95-96 y núm. 5, 26 septiembre de 1868, pp. 89-90.

<sup>61</sup> En 1873, la Ley de Reformas y Adiciones Constitucionales introdujo en el texto constitucional el artículo 130, que establecía al matrimonio como un contrato civil y de la exclusiva competencia de las autoridades seculares. Dublán y Lozano, *Legislación*

La segunda vía, instrumentada particularmente por los gobiernos locales, surge en la circunstancia de la escasa respuesta inicial de la población al registro, complicando la recopilación de datos para la formación de estadísticas de población, base para elaborar los programas de acción gubernamental. En respuesta, las autoridades civiles de varias localidades piden directamente auxilio a los eclesiásticos para componer sus registros a partir de la información contenida en los libros de sacramentos, a pesar de que las resoluciones marcaban lo contrario.<sup>62</sup> Las autoridades también exigen a los eclesiásticos una labor de convencimiento entre la población católica a favor del registro civil.<sup>63</sup>

Ambas demandas son una contradicción difícil de ignorar, pues pretenden continuar con la vinculación clero-gobierno de la ley de enero de 1857, pero de manera más radical, al condicionar la celebración del acto religioso. Contrario a lo estipulado por la ley del Matrimonio Civil de 1859, los gobiernos locales expiden decretos prohibiendo a los párrocos la administración de los sacramentos, si los contrayentes no presentan sus comprobantes de la oficina del Registro. Para 1865, las leyes del Segundo Imperio refrendan esa petición, imponiendo a los católicos el matrimonio civil y eclesiástico por medio de una serie de multas a los eclesiásticos en caso de que no exigieran como condición la boleta de registro. El congresista Luis Méndez asegura que estas condicionantes son “una restricción a la libertad, que nunca es tan preciosa como cuando se

---

*mexicana, en Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano, t. XII, México (s/e), 1876-1904, pp. 501 y 503.*

<sup>62</sup> El prefecto de Tulancingo había consultado si los curas párrocos debían hacer los bautismos antes o después de efectuado el registro. La Secretaría de Gobernación responde que debía exigir a los padres de familia, el registro de sus hijos “sin injerirse la autoridad civil en lo relativo a los actos eclesiásticos del bautismo”. “Circular de la Secretaría de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores”, 23 de mayo de 1861 en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 80.

<sup>63</sup> Algunos historiadores muestran las pretensiones excesivas de las autoridades seculares respecto del registro civil, como algo propio de las Leyes de Reforma y de toda la legislación liberal, sin hacer notar que esto es una contradicción hacia los propios principios de la doctrina liberal. Así, se menciona que la administración de los sacramentos depende de que no se apliquen las Leyes de Reforma, porque éstas son, de origen, contrarias a los sacramentos o intereses eclesiásticos. Véase, por ejemplo, Chávez Sánchez, Eduardo, *La Iglesia de México, entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Porrúa, 1998, p. 5.

trata de prácticas religiosas, que por su propia naturaleza no deben tener más móvil que la conciencia del individuo”.<sup>64</sup>

Al triunfo liberal de 1867, las autoridades civiles de distinta jerarquía informan que la propaganda negativa emprendida por la jerarquía clerical para desacreditar la legitimidad de las instituciones y disposiciones gubernamentales, había contenido la aceptación del registro civil. Por ello, una vez restaurada la República y en el contexto de la discusión y aprobación del primer Código Civil, varios gobernantes locales retoman la pretensión de consolidar al registro civil, obligando a la participación del clero parroquial. Hasta las legislaturas estatales llega la discusión de esta posibilidad, por ejemplo, Jalisco, Yucatán y Tabasco. Algunas asambleas parecen no percatarse de la falta que implicaba obligar al clero a participar de las actividades gubernamentales frente a la declarada independencia Iglesia-Estado. En Jalisco, por ejemplo, se refieren las circunstancias excepcionales de la República y “la tenaz resistencia del clero a atacar y obsequiar las prevenciones de las Leyes de Reforma, y la poderosa influencia que el fanatismo ejerce aún sobre las masas”.<sup>65</sup>

Así, se recurre al paradójico intento de vincular a los eclesiásticos en la disminución de su propia representatividad social cuando las autoridades civiles envían comunicados a los párrocos para solicitar su participación en dos tipos de registros: el primero, la formación de una estadística sobre cultos que demanda la noticia, por municipalidades, sobre el número de parroquias existentes en el territorio, cuántos sacerdotes las atienden, la jurisdicción eclesiástica a la que pertenecen, y el número de fieles que acuden a ellas; el segundo es una petición a los eclesiásticos para que motiven en los católicos el registro de los nacimientos de sus hijos, los matrimonios y las defunciones. El registro también contribuiría a formar una estadística de población, considerada de vital importancia para la administración gubernamental de cada estado de la República, pues el control estadístico de la población debía ser la base de la planeación de políticas económicas, de sanidad, etcétera.

<sup>64</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal”, *El Derecho*, núm. 13, 21 de noviembre de 1868, p. 205.

<sup>65</sup> “Consulta del gobernador de Coahuila sobre las reformas a la ley de registro civil”. México, septiembre 20 de 1883, en *Ignacio Luis Vallarta...*, t. II, 1993, p. 240.

Las disposiciones sobre el registro suscitan nuevas fricciones entre el clero y el gobierno, pero es necesario preguntarnos por la especificidad de esta circunstancia: ¿significaría la continuidad en la radicalización de posturas entre ambas autoridades?, y ¿cuáles son los efectos de la ruptura del espacio dominado por la Iglesia en el registro de los actos vitales de las personas, frente a los intentos del Estado por construir su hegemonía en esa área?

A diferencia de la disputa presentada por la cuestión de la tolerancia de cultos y del juramento constitucional, que en los primeros años de la Reforma había polarizado el discurso y la acción de los involucrados —de donde resultó la renuncia de varios funcionarios públicos que se vieron en la disyuntiva de prestar el juramento constitucional o renunciar a su trabajo—, con el registro civil se empuja la recepción de la legislación liberal y de los nuevos instrumentos creados para hacer que todos los sujetos de derecho, la Iglesia incluida, hicieran valer sus prerrogativas jurídicas.

La demanda de las autoridades para la participación del clero en el registro civil, se da con mayor insistencia desde 1867, y produce varias respuestas clericales que procuran trascender las experiencias bélicas de la guerra civil y la intervención. Las comunicaciones presentadas entre las autoridades civiles y eclesiásticas a partir de estos casos, no hacen sino mostrar la diversidad de posturas de eclesiásticos. Por lo menos, podemos caracterizar dos grandes respuestas por parte del clero parroquial y la jerarquía: por un lado, se recurre a los mecanismos formales que brinda la transformación legal liberal con el fin de frenar la presión ejercida por los gobiernos; por otra parte, se aceptan, de manera incondicional, las disposiciones gubernamentales.

A partir de ahí se derivan dos aspectos trascendentes que caracterizan la reorientación de las relaciones Estado-Iglesia, en el contexto de la instrumentación legislativa de la Reforma liberal: el primero es que los sectores clericales disponen de los elementos legales que otorga el régimen liberal para hacer efectivos sus derechos y dirimir así sus conflictos con las autoridades gubernamentales, reclamando la efectividad del principio de separación Estado-Iglesia; el segundo aspecto refiere los intentos de la jerarquía por moldear la diversidad de respuestas de los ministros para lograr un argumento uniforme, que permita encauzar la disputa al plano legal, a través del uso de los recursos creados y garantizados por el Estado, actitud que ayuda al fortalecimiento de los principios liberales y de sus instrumentos legales.

Así, encontramos a un sector clerical que se pronuncia por no ceder a las pretensiones de los gobiernos temiendo por las “terribles” consecuencias que pudieran acarrear para la Iglesia. Su negativa a participar formalmente con las autoridades civiles refiere argumentos legales que remiten, por un lado, a sus derechos como eclesiásticos, a su libertad como párrocos de respetar los límites dictados por su conciencia en calidad de religiosos y al principio legal de la separación Estado-Iglesia que los había emancipado de participar en los negocios gubernamentales.

Tal fue el caso de un grupo de sacerdotes del arzobispado de México que, a través de una representación dirigida al ministro de Gobernación del Distrito Federal, solicita la revocación del mandato expedido por los jueces del registro civil de la entidad, por el cual se había ordenado a los párrocos de la demarcación no realizar ningún bautizo, matrimonio o entierro sin que primero presentasen las boletas de inscripción en esa oficina. Denuncian la continua vigilancia sobre los eclesiásticos y las arbitrarias detenciones, malos tratos y el destierro que sufrían por negarse a cooperar con las disposiciones de los jueces.<sup>66</sup> La sola pretensión de poner a los párrocos como auxiliares de los gobiernos civiles es suficiente para sustentar el hecho como ilegal, pues encarna:

Un ataque a la libertad del Párroco, a quien se quiere hacer depender de la autoridad civil en el ejercicio de las funciones de su ministerio: lo coloca en la posición de agente de la misma autoridad exigiéndoles que vigile a los fieles en el cumplimiento de sus deberes civiles en esta materia.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Los informes muestran que, efectivamente, algunas autoridades civiles levantaron multas a varios párrocos, pero fueron menos los casos en donde se dio la efectiva imposición de prisiones —que en su mayoría se cumplieron en los curatos o en el domicilio de los sacerdotes— y destierros, como penas por no cumplir con mandatos específicos en materia de registro civil. Así, tenemos casos como el del gobernador del estado de Hidalgo que había sancionado con reclusión en su curato al eclesiástico de Pachuca por negarse a entregar una partida de bautismo. El presidente Porfirio Díaz propuso otorgar el indulto al cura si éste reconocía su falta a la ley, con la promesa obligada de guardar respeto a las autoridades locales. Colección Porfirio Díaz (en adelante CPD), Comunicaciones entre Francisco Cravioto y Porfirio Díaz, marzo de 1888, Docto. 002255, Caja 5, Legajo 13. Los casos en que los eclesiásticos llegan a prisión es por las infracciones cometidas por la celebración de actos religiosos en la vía pública y por su participación en movimientos armados contra el gobierno.

<sup>67</sup> “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre los puntos que se expresan”, México, 25 de septiembre de 1867, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

En efecto, las autoridades pretenden valerse de la influencia clerical sobre la población para que el registro sea aceptado y practicado con mayor amplitud. La oposición clerical no sólo estriba en el hecho de que se les pida intervenir en una cuestión gubernamental, sino en que una parte del clero se opone al registro civil por considerar que altera la relación fiel-sacerdote-sacramentos. La oposición es más radical y se presenta contra aquellos gobiernos que exigen el registro antes de los actos religiosos:

Se les abrevia (a los católicos) el tiempo para el registro de los nacidos, pues se les exige antes del Bautismo que regularmente no pasa del tercer día, y la ley les concede quince: se les estrecha el matrimonio civil cuando la ley los deja en libertad para contraerlo y se les exige que lo hagan antes del matrimonio eclesiástico: no son libres para celebrar sus funerales sino hasta que tengan la boleta de entierro, haya o no expirado el plazo que se les conceda para obtenerla.<sup>68</sup>

No obstante, los eclesiásticos olvidan que también ellos ejercen cierto tipo de presión entre la población para solemnizar sus uniones, bautizar a sus hijos y realizar los entierros de acuerdo con los rituales católicos. La Iglesia había logrado imponer los rituales de los actos vitales de las personas a tal grado que para los eclesiásticos representa una práctica “natural” y obligatoria que no debía cuestionarse. En ella no reconocen la libertad personal para que los fieles decidan sobre la conveniencia del sacramento, por ejemplo, el bautizo de un menor no es una decisión sujeta a la libre voluntad de los padres, o que se pudiera aplazar hasta que los individuos decidieran si querían efectuarlo o no. La Iglesia considera que la unión entre un hombre y una mujer, mientras no esté solemnizada por medio del sacramento, es una unión espuria. Los católicos que así transgreden las normas eclesiásticas son objeto de sanción y se les compele a reconciliarse con ellas.

Los gobiernos civiles también obligan a las personas a cumplir con el registro civil, pues sostienen que son áreas en que la libertad individual se ve restringida por el interés social: “porque es falso que los individuos estén en libertad para hacer constar o no los actos de la vida civil, puesto

<sup>68</sup> “Representación...”, México, 25 de septiembre de 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

que, en materia del altísimo interés social, su inscripción no puede quedar al arbitrio de los particulares”.<sup>69</sup> Así, el registro está claramente estipulado como una obligación en la legislación civil, que estipula sanciones si no se llegare a cumplir.

Tanto el Estado como la Iglesia reconocen que la libertad de los individuos está limitada por la estructura y el ordenamiento, civil o religioso, que pretenden hacer hegemónico y proyectar como necesario para que la sociedad funcione “correctamente”. Sin embargo, la imperfección humana podía actuar en contra de dichos ordenamientos –como la seguridad, felicidad y la salvación espiritual–, por lo cual queda al Estado y a la Iglesia, desde sus respectivas materias, establecer los medios para conciliar la libertad individual con el orden –civil o eclesiástico–, que cada entidad promueve. Por ello, a pesar del margen de libertad personal indiscutible en el matrimonio, las solemnidades exigidas por ambas potestades para legitimar las uniones conyugales son de carácter obligatorio. Entonces, lo que aquí se disputa es un espacio de control y representación social en torno al registro de los actos vitales de las personas, que incluye el conflicto por el reconocimiento social de la autoridad legítima a cargo de su jurisdicción.

Si bien la defensa clerical que alude a los derechos civiles está presente desde la primera mitad del siglo XIX, la promulgación de la Constitución de 1857 y la definición de la legislación particular ofrecen otros elementos al clero para sustentar la defensa de sus intereses eclesiásticos.

Cuando un grupo de eclesiásticos de la Ciudad de México denuncia que “los dogmas católicos, la moral y la disciplina de la Iglesia” son vulnerados por las autoridades civiles que condicionan la administración de los sacramentos a su participación en el registro civil, se apoyan en una base legal que remite al decreto de separación Estado-Iglesia.<sup>70</sup>

En casos como éste, los párrocos no apelan, precisamente, a sus derechos ciudadanos, sino a los derechos que como ministros les otorga la ley. Estos derechos habían sido afirmados por el gobierno federal, por lo menos desde 1861, en circulares enviadas a los gobiernos locales, motivadas por varias solicitudes de eclesiásticos a la presidencia de

<sup>69</sup> “Consulta del gobernador de Coahuila sobre las reformas a la ley de registro civil”. México, septiembre 20 de 1883, en *Ignacio Luis Vallarta...*, t. II, 1993, p. 250.

<sup>70</sup> “Representación...”, México, 25 de septiembre de 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38 Exp. 2.



la República que pedían se les exonerara de la exigencia de remitir al gobierno la “noticia de los nacidos, casados y muertos de que tengan conocimiento en sus respectivas parroquias”. Así ocurre en casos concretos donde la presidencia de la República dispone que “debiendo conservarse la independencia absoluta del Gobierno y de las autoridades eclesiásticas, no es conveniente pedir la noticia de que se trata, pues esto importaría tanto, como hacer depender a los curas en sus funciones eclesiásticas, de la autoridad civil”.<sup>71</sup> En lugar de ello, las autoridades debían hacer “entender a los ciudadanos que el no contraer matrimonio civilmente los priva de todos aquellos derechos que la ley señala, como el de patria potestad, sucesión legítima, etc., dejándolos, sin embargo, en entera libertad para que ocurran o no ante los ministros del culto que elijan”.<sup>72</sup>

En otra circular de 15 de agosto de 1862, se afirma que por muy justificables que fuesen los intentos por superar los obstáculos impuestos por la influencia clerical para el desarrollo del registro civil, ese tipo de sujeciones contravenía el espíritu de la Reforma, tendiendo a perpetuar la “mutua anómala dependencia”.<sup>73</sup> Esta disposición se basa en la propia legislación de la Reforma, concretamente en el decreto sobre la Libertad de Cultos, expedido por el presidente Juárez el 4 de diciembre de 1860. El artículo 20 estipulaba:

La autoridad pública no intervendrá en los ritos y prácticas religiosas concernientes al matrimonio. Pero el contrato de que esta unión dimana, queda exclusivamente sometido a las leyes. Cualquiera otro matrimonio que se contraiga en el territorio nacional, sin observarse las formalidades que las mismas leyes prescriben, es nulo o incapaz por consiguiente de producir ninguno de aquellos efectos civiles que el derecho atribuye solamente al matrimonio legítimo. Fuera de esta pena, no se impondrá otra de las uniones desaprobadas por este artículo, a no ser cuando en ellas interviniere fuerza,

<sup>71</sup> La circular se dio a partir de una petición de un grupo de eclesiásticos de la Ciudad de México para evitar la presión de los gobiernos locales. “Circular de la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Departamento de Gobernación”, 11 de abril de 1861, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 85.

<sup>72</sup> “Circular...”, 11 de abril de 1861, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 85.

<sup>73</sup> Extracto de la circular del 15 de agosto de 1862, en “Consulta del gobernador de Coahuila sobre las reformas a la ley de registro civil”. México, septiembre 20 de 1883, en *Ignacio Luis Vallarta...*, t. II, 1993, p. 249.

adulterio, incesto o engaño, pues en tales casos se observará lo que mandan las leyes relativas a esos delitos.<sup>74</sup>

Empero, para un sector de las autoridades locales, la separación clero-gobierno es interpretada como la sumisión del primero a la autoridad civil, al grado de disponer de las actividades de los párrocos y obstruir su administración eclesiástica, a favor de la consolidación de las instituciones estatales. Por lo tanto, los intentos directos de las autoridades civiles por dominar la acción del clero no son una contradicción propia de la legislación liberal, sino son el resultado de una acción política de extralimitación jurisdiccional contraria a los principios constitucionales y, en consecuencia, susceptible de ser sancionada por la misma legislación.

Y es que, como Connaughton refiere, la problemática de la jurisdicción entre ambas autoridades deriva de “la palpable confusión a este nivel local entre lo ciudadano y lo religioso, que daba lugar a la interferencia de las autoridades ciudadanas en materia religiosa...”<sup>75</sup> A lo cual habría que añadir la propia debilidad administrativa de los gobiernos incapaces, todavía, de hacer hegemónicas sus propias instituciones, por lo que se veían “obligados” a echar mano del apoyo de los eclesiásticos y su organización.

Ese tipo de controversias y desequilibrios entre la ley y la práctica habían preocupado a los legisladores, quienes establecen formas de equilibrio dentro de la misma ley. Tal es el caso de los artículos constitucionales que previenen los mecanismos para la sanción de los actos equívocos o arbitrarios de determinadas autoridades, lo mismo que también se estipulan las formas en que los individuos podían defender sus derechos.<sup>76</sup> El derecho de petición, consignado en el artículo 8o. de la Constitución de 1857 es uno de ellos. El artículo establece la inviolabilidad del derecho de los individuos a dirigirse a sus autoridades “por escrito, de una manera pacífica y respetuosa”, sobre cualquier asunto, a excepción de las materias

<sup>74</sup> “Ley sobre Libertad de Cultos”, Art. 20, Veracruz, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 70-71.

<sup>75</sup> Connaughton, 2008, p. 250.

<sup>76</sup> “Constitución Federal...”, Título Tercero, De la división de poderes, Sección III, Del poder judicial, Título IV, De la responsabilidad de los funcionarios públicos, Arts. 103-108, en Zarco, t. II, 1990, p. 1358.

políticas reservadas sólo a los ciudadanos. Se obliga a las autoridades a responder a todas las peticiones también por escrito.<sup>77</sup>

A partir de estos mecanismos los ministros transitan a una nueva sensibilidad legal que les permite reorganizar, con mayor claridad, su estrategia hacia los gobiernos civiles. A diferencia de los conflictos pasados en donde arremetía por igual contra las leyes y la actividad de los gobiernos, los sectores clericales están en la disposición de hacer una defensa jurídica de sus intereses y denunciar las “amargas contradicciones” entre la legislación vigente y la actividad de los funcionarios.

Los eclesiásticos apelan a estos dispositivos legales para hacer efectiva la libertad de cultos. Las autoridades federales, y algunas estatales, responden favorablemente protegiendo los derechos clericales contra las arbitrariedades de los gobiernos locales. Por ejemplo, el gobernador del Distrito Federal, con base en las circulares emitidas años atrás por las autoridades federales, responde a la petición de un grupo de párrocos de la Ciudad de México y ordena a los jueces del registro civil de su jurisdicción el cumplimiento estricto de su deber “con el tenor y espíritu de las Leyes de Reforma”, para evitar que “traspasen sus atribuciones”, pues los párrocos estaban en libertad de administrar los matrimonios, entierros y bautizos sin tener que exigir a sus fieles la presentación de la boleta del registro.<sup>78</sup> El gobierno eclesiástico recibió la respuesta y la envió, a manera de circular, a todas las parroquias del arzobispado para que los eclesiásticos estuviesen en posibilidad de sustentar su defensa en casos similares.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> “Constitución Federal...”. Título Primero, Sección I, “De los derechos del hombre”, Art. 8o., en Zarco, t. II, 1990, p. 992. Ésta es considerada una de las principales prerrogativas del hombre, pues fuera o no ciudadano, nacional o extranjero, tenía el derecho de formular por escrito sus pretensiones, tanto legislativas como administrativas, relacionadas con el interés público o individual. Toda autoridad tenía el deber de acoger las peticiones escritas y dictar una solución. Este punto también es tratado por Isidoro Montiel y Duarte, Título II, La igualdad, Capítulo IX, Del derecho de petición, en Montiel y Duarte, Isidoro, *Estudio sobre las garantías individuales*, México, Porrúa, 1998 (edición facsimilar, 1873), pp. 285-291.

<sup>78</sup> “Respuesta del Gobernador del Distrito Federal”, 31 de diciembre de 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

<sup>79</sup> La circular está fechada el 30 de enero de 1868, y se envía a las parroquias del arzobispado: Santa Catarina, Santa Ana, Santa María, Santa Veracruz, San Antonio, San José, Salto del Agua, San Ángel, Mixcoac, Tacubaya, Santa Fe, Cuajimalpa, Azcapotzaltongo, Villa del Carbón, Huehuetoca y Tepotzotlán, Texcoco, Huejutla, Chimalhuacán,

El secretario de Gobernación, Ignacio L. Vallarta, ratifica la disposición en una circular.<sup>80</sup> Sin embargo, esas comunicaciones no bastan para persuadir a algunas autoridades “de que conspiraban contra los principios que con celo defendían, queriendo intervenir en los actos religiosos, aunque fuesen para ello inspirados por el patriótico deseo de consolidar la nueva institución”.<sup>81</sup> En los años siguientes, las disputas entre autoridades locales se siguen presentando, pues tanto los eclesiás-

---

Atenco, Coatlinchan, Coatepec, Chalco, Ixtapaluca, Ixtapalapa, Ixtacala, Ecatepec, Tepexpan, Acolman, Tecamac, Teotihuacán, Tepitlatoc, Chiautla, Cuautitlán, Tultitlán, Tlalnepantla, Azcapotzalco, Naucalpan, Tacuba, entre otras. Cabe señalar que éstas no son todas las parroquias del arzobispado, pero había algunas que no tenían un encargado. La diócesis de León también procede con prudencia; su prelado prohíbe dar sepultura en todas las iglesias, capillas y cementerios que hubiesen sido cerrados y no contarán con licencia de la mitra y el permiso de la autoridad civil, para evitar a los curas “gravísimas cuestiones y compromisos”. Al mismo tiempo se advierte que los curas no deben dar razón alguna al registro civil de sus registros. “Registro Civil”, 15 de abril de 1867, en “Extracto de las prevenciones contenidas en las circulares diocesanas de la Sagrada Mitra de León”, *Undécima Pastoral que el Illmo. Y Rmo. Sr. Obispo de León, Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos dirige a su Illmo. y V. Cabildo, Señores curas, y V. Clero. La que contiene los estatutos disciplinares de la diócesis de León que se compone de lo siguiente: Índice de las circulares diocesanas expedidas hasta mayo del presente año. Auto General de Visita. La parte de la Pastoral del Illmo. Sr. Garza concernientes a bautizos. Caso de conciencia consultado al Illmo. Sr. Obispo. Constitución de la Santa Sede sobre censuras. Facultades llamadas de cordillera. Edicto bienal. Aranceles Diocesanos de esta Sagrada Mitra*. León, Imprenta de José María Monzón, 1872, p. 17.

<sup>80</sup> Ignacio L. Vallarta nació en 1830 en Guadalajara, Jalisco. Realiza estudios para abogado y empieza su carrera política en su estado natal. Es nombrado secretario de Gobierno de Jalisco; en 1855 comienza su labor como litigante. Al año siguiente acude al congreso. Participa junto a Santos Degollado en la defensa del gobierno liberal local. Es elegido como diputado por el distrito de San Gabriel para asistir como representante al Congreso de 1856-1857. Activo defensor de los principios liberales, participa en la discusión de la tolerancia de cultos. De 1861 a 1862 ocupó la gubernatura interina de su estado. En 1863, en medio de la intervención extranjera, Juárez lo nombra gobernador y comandante militar de Jalisco de donde sale para establecer una resistencia itinerante. Se presenta como candidato a diputado en otras legislaturas, 1862 y 1869. En 1871 fue elegido gobernador constitucional de su estado. Funge como ministro de Relaciones Exteriores y presidente de la Suprema Corte de Justicia, “Ignacio L. Vallarta. Una aproximación biográfica”, González Oropeza, Manuel, “Ignacio L. Vallarta. Una aproximación biográfica”, en *La Suprema Corte de Justicia en el primer periodo del Porfiriato (1877-1882)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp. 907-909.

<sup>81</sup> “Circular del secretario de Gobernación”, 30 de enero de 1868, en *Extracto de las prevenciones contenidas en las circulares diocesanas de la Sagrada Mitra de León*.

ticos como los funcionarios son cambiados con regularidad. El gobierno eclesiástico del arzobispado de México continuó recibiendo consultas de sus párrocos, a quienes aconsejó proceder en la defensa de sus derechos como eclesiásticos, utilizando la legislación vigente que afirmaba la separación Estado-Iglesia.<sup>82</sup>

Esa interacción clero-gobierno, aunque conflictiva, es útil a la asimilación de los límites legales de su convivencia, pues las mismas tensiones y la forma en que se resuelven constituyen precedentes que aleccionan a los involucrados respecto a sus fronteras de acción en el orden jurídico liberal.

En los años siguientes, la elevación constitucional de las Leyes de Reforma, que afirma la separación Estado-Iglesia, no produce cambios significativos respecto a los casos que hemos venido refiriendo.

Así, se presentan situaciones como en el poblado de Huixquilucan, perteneciente al arzobispado de México, donde el presidente municipal pide “amistosamente” al encargado de la parroquia, fray Alberto Zamora, que para que convivan en “armonía ambas autoridades, como siempre se ha hecho, no proceda a administrar los Sacramentos del Bautismo y Matrimonio, ni de sepultura eclesiástica, sin que los interesados presenten la correspondiente boleta del registro civil”. El párroco responde que “de ninguna manera podía hacerlo, puesto que, nos favorecen, acerca de esto, las leyes vigentes, que tan repetidas veces han declarado la independen-

<sup>82</sup> Las siguientes son las consultas presentadas desde distintos puntos del arzobispado respecto a la insistencia de las autoridades civiles a que los eclesiásticos participasen del registro civil de 1868 hasta 1874, año de la elevación constitucional de las Leyes de Reforma: Consulta del señor cura de Tequisquiac, 1868, Caja 37, Exp. 34. Consulta del encargado de Villa del Carbón, 1868, Caja 37, Exp. 88. Consulta del reverendo padre cura encargado de Achichipico, 1868, Caja 38, Exp. 7. Consulta del señor cura de Mixquic, 1868, Caja 38, Exp. 11. Consulta del señor cura de Alfajayucan, 1869, Caja 46, Exp. 35. Consulta del encargado de Chilcuatla, 1870, Caja 52, Exp. 27. Consulta del cura de Ixtacalco, 1870, Caja 52, Exp. 78. Consulta del encargado de Jiutepec, 1871, Caja 72, Exp. 19. Consulta del encargado de Acambay, 1871, Caja 62, Exp. 54. Consulta del párroco de Aculco, 1871, Caja 64, Exp. 27, Registro civil. Consulta del párroco de Chapatongo, 1872, Caja 72, Exp. 52. Consulta del encargado de Tolcayucan, 1872, Caja 76, Exp. 90. Consulta del vicario fijo de Coacalco, 1873, Caja 77, Exp. 93. Consulta del párroco de Tecozautla, 1874, Caja 86, Exp. 33. Consulta del encargado de Tepotzotlán, 1875, Caja 93, Exp. 21. Todos los expedientes pertenecen a la Sección Secretaría arzobispal, serie Parroquias, del AHAM.

cia de la Iglesia y del Estado”.<sup>83</sup> La resistencia del párroco se basa en la afirmación de la independencia entre ambas potestades decretadas por las Leyes de Reforma. El vicario general y gobernador de la mitra pide al párroco que busque las circulares que establecen el precedente y sustento legal que resolvía esa cuestión.

Otro caso que ilustra esa dinámica es el de Vito Cruz, cura encargado de la iglesia de Justepec, en la vicaría foránea de Cuernavaca. El clérigo había recibido una carta del juez del registro civil, quien le exhortaba enviase informes acerca del número de bautizos y casamientos efectuados en su parroquia, “sin poner nombres” de los que hubieren acudido a tomar el sacramento, para formar una noticia estadística. El eclesiástico considera que dichos informes no representan peligro alguno para los feligreses o para la propia iglesia, pues de los datos no podría saberse “quiénes son los que no han ocurrido a registrarse al juzgado civil”. La colaboración con la autoridad civil podía “evitar diferencias y esos disgustos que suelen originarse de que uno se niegue a concederles el favor que piden”. Sin embargo, no pensaba lo mismo respecto a otra petición formulada por el jefe político del lugar, en la que se pedía su participación en la estadística de cultos. En este caso Cruz se niega a otorgar la información por no estar en “armonía” con sus convicciones religiosas, pues “condescender en esta vez a ministrar los datos que pide el Sr. Jefe Político... más que tolerancia, me parece una coadyuvancia en detrimento de los intereses de nuestra misma religión”. La desventaja para el clero, desde la perspectiva del eclesiástico de Justepec, radica en que la vigilancia “externa” que el Estado pretende sobre los cultos en el país llevaría: “a nivelar Ntra. Santa Religión (el catolicismo) con las demás religiones, acerca de lo cual soy intolerante y contra de lo que me confieso adversario intransigible”.<sup>84</sup> La intransigencia del sacerdote no encuentra un respaldo en el gobierno eclesiástico del arzobispado de México, que recomienda la entrega de la información solicitada por las autoridades, en un afán por mostrar una actitud de concordia.

<sup>83</sup> “Carta de fray Alberto Zamora, encargado de Huixquilucan, al gobierno del arzobispado de México”, 2 de julio de 1876, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 100, Exp. 49.

<sup>84</sup> “Carta del encargado de la iglesia de Justepec al gobierno eclesiástico”, 21 de junio de 1871, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 62, Exp. 19.

Inevitablemente la organización de las condiciones para asegurar el funcionamiento de distintas religiones en México es un hecho poco agradable para los eclesiásticos, pues daba fin al monopolio que habían mantenido durante siglos. Empero, los conflictos radicales con la autoridad civil, protagonizados desde el inicio de la Reforma Liberal a mediados de la década de 1850, dejan una lección importante para la década de 1870, en términos de la búsqueda de una nueva forma de entendimiento capaz de frenar el propio desgaste institucional de la Iglesia católica. Ello es evidente en el abandono del discurso clerical de descrédito y confrontación con el gobierno, tan característico en la jerarquía al inicio de la disputa Estado-Iglesia, para dar oportunidad a la apertura de un espacio de entendimiento mutuo, apoyado en las bases legales construidas por el liberalismo. Así, al mismo tiempo que recomienda el uso de la ley para evitar imposiciones de los gobiernos locales, llega el momento en que el arzobispo de México promueve la aceptación del registro civil, instruyendo a sus párrocos que no sólo comunicaran a los católicos el “permiso” para acudir al registro, “sino que persuadimos a los interesados para que ocurran a él y no se priven de los beneficios del orden legal”.<sup>85</sup>

En este camino, la jerarquía intenta uniformar la respuesta clerical y, al mismo tiempo, afianzar un mayor control en la administración parroquial. Un caso ilustrativo ocurre en 1888, cuando el gobierno del estado de Hidalgo, perteneciente al obispado de Tulancingo, dispone bajo penas severas que los párrocos informen acerca del número de bautizos y matrimonios. El obispo de Tulancingo considera la ordenanza un atentado a la separación Estado-Iglesia. Se manda la consulta del problema al arzobispado de México, donde el deán y futuro arzobispo de México, Próspero María Alarcón, opina sobre la conveniencia de escribir al presidente Porfirio Díaz para solicitar su mediación en el asunto, bajo el precedente de que los presidentes anteriores habían reprobado “tal disposición como anticonstitucional”.<sup>86</sup>

Mientras se efectuaba la negociación, la parroquia de Pachuca emitió un comunicado a sus iglesias dependientes, en el cual dio instrucciones

<sup>85</sup> “Consulta de la población de Buena Vista, jurisdicción de Acambay. Contestación del arzobispo de México”, 3 de febrero de 1876, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 98, Exp. 59.

<sup>86</sup> “Próspero María Alarcón”, 25 de junio de 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205, Exp. 9.

para iniciar un doble registro de los sacramentos: el primero debía contener información escueta de los sacramentos y podía ser presentado ante el gobierno; el segundo llevaría la noticia real y pormenorizada del mismo y sería para uso exclusivo de las iglesias. La instrucción establecía que si las autoridades civiles se llegaban a enterar y los curas eran multados, éstos debían pagarla sin resistencia y recurrir, al mismo tiempo, a pedir protección a las autoridades civiles superiores.<sup>87</sup> Al enterarse, el arzobispo de México critica severamente la disposición del párroco de Pachuca, pues no sólo se había tomado la libertad de decidir sobre un asunto delicado sin el consentimiento de sus superiores, sino que su decisión se considera imprudente, pues el registro secreto podría desencadenar mayores fricciones con perjuicio para la Iglesia. Se ordena al párroco de Pachuca abstenerse de emitir resoluciones de ese tipo, sin que previamente fuesen “aprobadas por esta superioridad”.<sup>88</sup>

El prelado teme por aquellas acciones que rompan los mecanismos legales que habían ayudado a establecer cierto equilibrio en la relación gobierno-clero. Y es que la prédica en contra del cumplimiento de la legislación civil vigente es un delito penado por la ley.<sup>89</sup> Para el gobierno eclesiástico es importante mantener y consolidar las nuevas formas legales que el Estado liberal brinda para moderar la tensión entre el clero y el gobierno civil, construyendo al clero a unificar sus criterios de respuesta y a seguir una pauta moderada y uniforme.

Y no sólo eso, sino que también se ponderan las consecuencias sociales de la pugna entre las autoridades civiles y eclesiásticas.

### *El impacto de la secularización de vínculos*

Las consecuencias de la secularización de los vínculos sociales obligan a un acuerdo entre el clero y el gobierno. Sobre todo, cuando la confusión legal suscitada por la introducción de nuevas leyes resulta el argumento apro-

<sup>87</sup> “Parroquia y Vicaría de Pachuca”, 12 de julio de 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205, Exp. 9.

<sup>88</sup> “El arzobispo de México”, julio 20 de 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205, Exp. 9.

<sup>89</sup> La omisión a las disposiciones al registro era un delito, y si el clero predicaba contra la práctica del registro, incitaba a la población a incurrir en él. Art. 23. “Ley sobre la libertad de cultos”, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 71.



vechado por aquellos que pretenden aprovechar la situación y celebrar el matrimonio civil con una persona y el eclesiástico con otra, o anular la validez de alguno de los dos alegando no haber celebrado el otro.<sup>90</sup> Este sector intenta sacar partido del hecho de que la legislación civil no reconoce la legalidad de las uniones religiosas y viceversa. Desde 1859 se habían presentado casos en donde “hombres, que aparentando ceder a la preocupación opuesta al matrimonio civil, arrastran a las jóvenes al pie de los altares, donde les juran fidelidad, para después abandonarlas deshonradas y volar a nuevas uniones”.<sup>91</sup> En esos casos, los individuos enlazados civilmente con una mujer, contraen matrimonio con otra mujer por la Iglesia. La consecuencia es un conflicto con graves implicaciones sociales, pues se deja en una posición de vulnerabilidad a las mujeres y los hijos abandonados.

Ante esta problemática que alienta la “corrupción” social, los jueces civiles y eclesiásticos se ven obligados a hacer a un lado sus diferencias y reconocer, en la práctica, las alianzas matrimoniales –civiles o eclesiásticas– como compromisos públicos con consecuencias legales. Así, las autoridades civiles y eclesiásticas desalientan a la población de contraer el matrimonio civil con una persona y el eclesiástico con otra y en su lugar enfatizan la formalización de una sola unión por las dos vías.<sup>92</sup> Esto pretendía evitar la ruptura de la moral del matrimonio para la mayoría de la población católica, haciendo de las dos prácticas, formalidades que convergían para legitimar dos aspectos distintos de un solo acto. Las formalidades civiles y eclesiásticas no debían sino reforzar los principios y valores del matrimonio, indisoluble en sus principios y por el cual tenía lugar la fundación de la familia.

<sup>90</sup> En Chiautla algunos fieles pretendieron anular el matrimonio eclesiástico porque argumentan su falta de registro civil. El párroco insiste en su labor de convencimiento entre sus fieles “haciéndoles patente los deberes que tienen como cristianos para guardar y respetar las prescripciones de Ntra. Madre la Sta. Iglesia”. “Chiautla. El párroco sobre matrimonios que se le han presentado con la ley de registro civil”. 1883, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 153, Exp. 47.

<sup>91</sup> Méndez, Luis, “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal”, *El Derecho*, núm. 13, 21 de noviembre de 1868, p. 208.

<sup>92</sup> “Chilcuantla. El señor cura sobre el llamado matrimonio civil”. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 142, Exp. 46, 1882.

La posición de los eclesiásticos es particularmente delicada en el contexto local de tensiones entre autoridades, pues no sólo tienen que enfrentar la crítica de su desempeño ministerial por parte de los fieles, sino también el escrutinio de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Si bien la presión a la clase sacerdotal está presente desde fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX,<sup>93</sup> al iniciar la ciudadanización de los católicos que acompaña una mayor exigencia al papel sacerdotal, al grado de permitirse “llamar a cuentas a sus ministros”,<sup>94</sup> a partir de la Reforma Liberal las autoridades eclesiásticas continúan recibiendo las quejas de los católicos y también de las autoridades locales sobre el desempeño de los párrocos, pero con base en preocupaciones más seculares, como el orden público y las confrontaciones clero-gobierno en el plano local.

Es frecuente que se den situaciones como la de Zimapán, en Hidalgo, donde el gobernador del estado solicita al presidente de la República su mediación con el arzobispo para cambiar al párroco del lugar, pues su presencia generaba tensiones entre la población, al grado de producir “un intento de rebelión”.<sup>95</sup> La intervención que se pide al gobierno civil se justifica toda vez que el desempeño del párroco y su relación con los católicos pasan a ser un asunto de gobernabilidad que pone en peligro la estabilidad política local y que salía de la competencia exclusiva de la Iglesia católica.

Pero no todo fue confrontación. Un sector de párrocos aprende a sobrellevar la nueva dinámica y las presiones a que son sometidos, acercándose a las autoridades con el fin de lograr beneficios mutuos. Este sector actúa en circunstancias muy específicas y presenta un indicio importante sobre la diversidad de grupos eclesiásticos y de las distintas formas de acercamiento entre autoridades en el plano local, particularmente cuando son conscientes de la importancia que cobra la gobernabilidad. Para

<sup>93</sup> Durante el periodo de las reformas borbónicas se desarrolla una conflictividad entre los curas y la población seglar. Taylor hace un seguimiento de varias quejas e informes sobre una serie de conflictos entre los pueblos y los curas, desencadenados con las nuevas disposiciones tendientes a limitar el fuero sacerdotal. Todo parece indicar que los pueblos aprovecharon la disminución del fuero eclesiástico abriendo un espacio para la litigación en contra de los párrocos. Este fue un aspecto que minó la autoridad de los curas frente a la población. Taylor, 1995, p. 101.

<sup>94</sup> Connaughton, 2008, pp. 245-246.

<sup>95</sup> Rafael Cravioto, gobernador del estado de Hidalgo a Porfirio Díaz, Pachuca, 7 de diciembre de 1889, CPD, Docto. 012686, Caja 26, Legajo 14.

algunos eclesiásticos, su trato respetuoso y pacífico con las autoridades significa la posibilidad de ser colocados al frente de una parroquia, vía recomendación especial de las autoridades municipales al arzobispado por su buen desempeño como ministros.

La jerarquía clerical llega a desconfiar de ese acercamiento, pues abría el espacio para que las autoridades civiles promovieran la carrera de aquellos “malos” sacerdotes que, contagiados del “torrente de la inmoralidad”, establecieran peligrosos compromisos y clientelas, con el riesgo de ejercer “el ministerio que no conviene a la Iglesia, sólo porque lo nombró o apoya algún funcionario público”.<sup>96</sup> En esos casos los eclesiásticos podrían ser usados para pasar por encima de las disposiciones de la jerarquía o administrar los sacramentos a quienes no reunían las exigencias estipuladas por la disciplina eclesiástica para recibirlos.

Un caso que devela el tipo de acercamientos que podían establecerse entre el clero y las autoridades liberales locales es el de Juan Herrera, cura de Zumpango, Estado de México. El eclesiástico es acusado por un sector de la población de recomendar a los padres de familia enviar a sus hijos a la escuela pública. De igual manera se le acusa de predicar a favor de “El Catecismo Constitucional” de Nicolás Pizarro, del que argumentaba no contenía “nada contra la moral”. El cura alegó en su defensa que se había visto obligado a recomendar el texto por una comunicación del jefe político, en la que señalaba que, en vista de que la mala propaganda que había hecho un eclesiástico de la obra de Pizarro, y de que la mitra no la había prohibido, se informara a la población que el texto aludido no había recibido la censura del gobierno eclesiástico. Herrera no es amonestado, no obstante es transferido para evitar fricciones con la población. Tiempo después, probablemente con el cambio de la autoridad civil, la misma población pide el regreso del párroco.<sup>97</sup>

Ese acercamiento es más notorio cuando se da el parentesco entre los gobernantes y los eclesiásticos, pues sus intereses familiares sobrepasan

<sup>96</sup> “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre los puntos que se expresan”, 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

<sup>97</sup> “Los vecinos de Zumpango de la Laguna contra su párroco, presbítero D. Juan N. Herrera, 1869”, AHAM, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 45, Exp. 61.

sus filiaciones institucionales y logran fortalecer alianzas gracias al interés por consolidar una posición en el plano local.<sup>98</sup>

Resulta significativo que a mediados de la década de 1870 comenzara a disminuir la coacción de las autoridades civiles hacia los párrocos para promover el registro civil, persistiendo sólo la insistencia de información para armar estadísticas.<sup>99</sup> ¿Cuál fue la razón de este cambio? ¿Influyó la resistencia legal interpuesta por el clero?

Tres aspectos contribuyen a explicar esta disminución: el primero es el éxito del uso de los recursos legales para frenar los intentos de coerción hacia el clero; el segundo es la respuesta de la población a las instituciones y recursos liberales; y el tercero, el incremento de las negociaciones extraoficiales entre los gobiernos y los eclesiásticos.

Ya se ha visto cómo el clero logró frenar las distintas acciones de los jefes políticos demandando el cumplimiento de la ley; pero el funcionamiento del registro civil también permite ver otros aspectos, particularmente su impacto en la secularización de los actos vitales de la población católica. Durante el periodo de acomodo del registro civil, entre 1867 y 1877, la población se enfrenta, en reiteradas ocasiones, a dos discursos contrapuestos, especialmente sobre el matrimonio, pues les plantean una disyuntiva al oponer el matrimonio eclesiástico como un acto sin reconocimiento legal, frente al matrimonio civil, calificado de inmoral y desacralizado. ¿El discurso polariza la actitud de la población respecto a los sacramentos y los registros?

A diferencia del juramento religioso, la cuestión del registro civil y del contrato matrimonial parecen ser un dilema menor para la conciencia

<sup>98</sup> Un ejemplo es el caso del religioso Manuel González, quien en unión con su tío, el juez del registro civil de Xochimilco, efectuaron una alianza para posicionar al religioso como al párroco del lugar y desplazar al cura encargado. "Carta del señor cura de Xochimilco", 22 de julio de 1881, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 136, Exp. 30.

<sup>99</sup> Se registra un total de ocho casos para un periodo de 15 años (1877-1892): El encargado de Tláhuac, 1877, Caja 109, Exp. 33. El párroco de Xochitepec, 1878, Caja 115, Exp. 34. El párroco de Yecapixtla, 1878, Caja 115, Exp. 35. El encargado de Teoloyucan, 1879, Caja 118, Exp. 75. El encargado de Tolcayucan, 1880, Caja 127, Exp. 22. El párroco de Atlacahualoya, 1881, Caja 136, Exp. 20. El señor cura de Santa Veracruz, 1883, Caja 153, Exp. 72. El señor Arcediano de la iglesia de Tulancingo, 1888, Caja 205, Exp. 9. Todos, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias.

de los católicos, pues varios sectores supieron aprovechar los beneficios de la ley a su favor, sin entrar en conflicto con sus creencias religiosas; en menor medida otros celebraron la certificación de su estado civil sin tener que pasar por el ritual católico.

La codificación del matrimonio civil es la que mejor ejemplifica los efectos que la secularización del orden jurídico ejerce en la vida cotidiana, pues trae consigo un proceso de “individuación” de los cónyuges, que hace de los asuntos matrimoniales una cuestión exclusiva de los dos individuos sujetos a la legislación que marca sus derechos y obligaciones. En el cambio es fortalecido el pragmatismo legal para resolver los conflictos domésticos, entendiéndose por ello la mayor ponderación de la parte material de los problemas, sobre la implicación emocional de los mismos.<sup>100</sup>

No obstante, la crítica a la transformación jurídica liberal hace énfasis en que la igualdad de todos los individuos ante la ley no fue tal, en tanto que la mujer no se constituyó en un sujeto de derecho en toda la extensión de la palabra, sino que sufrió un nuevo tipo de subordinación, más jerarquizada, a favor del dominio masculino.<sup>101</sup> El hecho de que las mujeres no tuvieran la posibilidad de desarrollarse en todos sus aspectos personales, les impide ejercer una libertad que sí se reconoce a los hombres.<sup>102</sup>

Sin embargo, esta desigualdad se explica en el horizonte cultural de las relaciones de género, cuya transformación es mucho más lenta que los procesos políticos, y que permite el desarrollo de la contradicción entre el discurso liberal —que aludía a la igualdad entre los individuos— y la permanencia de la subordinación de la mujer a la figura masculina. Subsiste, entonces, un importante control relacionado con la idea del

<sup>100</sup> García Peña, 2006, p. 48.

<sup>101</sup> García Peña maneja como argumento central que la posición subordinada de las mujeres en la sociedad no mejoró en el régimen liberal, sino que se agudizó, radicalizando, quizá los aspectos negativos para el género femenino. García Peña, 2006, pp. 222-234.

<sup>102</sup> Por ejemplo, la administración de bienes en el matrimonio corresponde al hombre, de igual manera están diferenciadas entre los hombres y las mujeres, las condiciones para la emancipación legal, pues ellas debían permanecer sujetas a la tutela paterna si no habían contraído matrimonio, a pesar de que contasen con la mayoría de edad. Libro primero, Título V; Libro Tercero, Título X, *Código Civil del Distrito Federal...*, 1873.

honor masculino y con la propia percepción cultural de las mujeres como seres inferiores, por naturaleza, al hombre.<sup>103</sup>

De esto no puede concluirse que el liberalismo haya pretendido someter y tiranizar a las mujeres; sino que las ideas dominantes de la época no ponderan como elemento a discutir la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, cuando las concepciones culturales marcan la existencia de una “natural” desigualdad de género. De ello deriva la idea de la “protección” legal de las mujeres que establece importantes avances en la codificación civil para mejorar su posición en la problemática conyugal: el reconocimiento del derecho de la esposa a decidir sobre su depósito, el divorcio por mutuo consentimiento y las compensaciones económicas en uniones fuera del matrimonio, entre otras.<sup>104</sup> Esas obligaciones económicas son pensadas desde una perspectiva predominantemente material y no podía ser de otra manera, pues la situación de desamparo y desprotección de las mujeres resulta una prioridad para los legisladores.

Pese a los límites y al control que la sociedad y el Estado siguieron ejerciendo sobre las mujeres, el liberalismo abre un cambio legal que les permite encontrar mayores espacios de acción y de decisión, en el tránsito a su propio proceso de individuación que llevaría un mayor tiempo para consolidarse. Más allá de las diferencias en los beneficios legales entre hombres y mujeres, el régimen liberal asume la obligación de garantizar los derechos seculares de los individuos. Poco a poco, los sectores de la población se van instruyendo en el uso de sus garantías legales como una forma de dirimir sus querellas y proteger sus derechos.

Sin embargo, los gobiernos locales no alcanzan su objetivo de desplazar a la Iglesia en el control de los registros. A pesar de que haría falta un

<sup>103</sup> Sin embargo, en las discusiones sobre el matrimonio se enfatiza que ese contrato no hace a las mujeres esclavas del hombre, pues “la mujer es persona, la mujer no es cosa... es libre, es enteramente libre, no está sujeta a ningún yugo”. A pesar de lo cual podía reconocerse que supeditaba parte de su libertad en el matrimonio. Intervención del diputado Arriaga. Zarco, t. II, 1990, pp. 730-733. También se insiste en que la instrucción pública debía difundir la enseñanza primaria para ambos sexos, buscando la “elevación” de la mujer por medio del cultivo de la inteligencia, como estableció el decreto de 15 de abril de 1861.

<sup>104</sup> La legislación liberal permite a las mujeres ejercer ciertos derechos para obligar, por ejemplo, “a sus esposos y amantes... a cumplir con sus obligaciones”. García Peña, 2006, p. 52. Así, las demandas por dinero para obligar a los hombres a cumplir con la manutención de sus hijos son más frecuentes.

estudio puntual sobre las fluctuaciones de los registros en el arzobispado de México para exponer su porcentaje exacto, se puede calcular que, entre las décadas de 1870 y 1890, menos de la mitad de la población acude a solicitar su certificación civil. El registro de defunción es el que más se practica, pues la administración civil de los cementerios facilita su control.<sup>105</sup> Le sigue el contrato civil del matrimonio, y por último el registro de los nacimientos. Este último contrasta fuertemente con la aplastante mayoría de los sacramentos bautismales. Y es que los bautizos rebasan su esfera espiritual pues forman parte de importantes lazos socio-religiosos, con un fuerte arraigo en los usos y costumbres locales, como lo muestran los compromisos de compadrazgo. En el resto de la República se da un panorama similar, con variaciones que dependen de la eficacia administrativa de los estados en la instalación de las oficinas.<sup>106</sup>

Ignacio L. Vallarta explica que la enorme inconsistencia entre el registro de los nacimientos con el de las defunciones se debe a que las autoridades locales no aplican las sanciones dictadas al respecto. La sanción más común es la multa y a ella apelan varios gobiernos,<sup>107</sup> pero algunos

<sup>105</sup> No obstante, hubo casos en donde las autoridades civiles tardaron en tomar el control de los cementerios, por ejemplo, en 1884, en Tlaxcala, el clero negó la sepultura a Andrés Iglesias, notable escritor y reconocido liberal, que había trabajado en diferentes posiciones dentro del gobierno tlaxcalteca prestando el juramento constitucional sin elaborar su retractación, situación por la cual el clero negó su sepultura en el cementerio de la ciudad, puesto que ahí “no existe el registro civil ni rigen las Leyes de Reforma”. *El Monitor Republicano*, 13 de febrero de 1884.

<sup>106</sup> Chihuahua, Guerrero, Morelos, Tabasco y Veracruz son estados que a fines de la década de 1890 registran un avance significativo en el registro civil. González Navarro, Moisés, “El Porfiriato. Vida social”, en Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, vol. 4, México, Ed. Hermes, 1957, p. 14.

<sup>107</sup> Artículo 41 de la ley de 27 de enero de 1857, obligaba a los padres parientes o personas a informar sobre los nacimientos en un lapso no mayor a tres días tras lo cual se cobraría una multa de 10 a 50 pesos. Esta disposición fue suprimida en la codificación civil posterior, y pasó a ser objeto del Código Penal, como parte de los delitos contra el registro civil. Respecto al tema de las multas Vallarta asegura que no se tenían referencias de que las omisiones a la obligación de registro causarían una sanción cotidiana, pues cotidiana podía ser la falta al registro. “Consulta del gobernador de Coahuila sobre las reformas a la ley de registro civil”. México, septiembre 20 de 1883, en *Ignacio Luis Vallarta...*, t. II, 1993, p. 244. El gobernador de Coahuila en 1881, Evaristo Madero, decretó las multas y la prisión a quienes no cumplieran con el registro, lo mismo que en Guerrero. González Navarro, 1957, pp. 15-16.

gobernadores llegan a proponer penas más severas.<sup>108</sup> Otros gobernadores señalan que la ignorancia y la “desidia” de los individuos para acudir al Registro es reflejo de la poca labor de difusión de las autoridades locales respecto de las leyes civiles. A ello hay que sumar la falta de un control administrativo, con la inconsistente instalación de las oficinas de Registro, y la propaganda negativa del clero, todo lo cual impone trabas a su consolidación. La falta de recursos impide establecer jueces de registro en cada una de las municipalidades, pues el pago de los empleados de la oficina dependía del cobro efectivo de las asignaciones, por lo que el funcionamiento efectivo de algunas oficinas se vio condicionado por la situación económica de cada localidad.

Si bien es un hecho que el registro eclesiástico rebasa al secular, interesa destacar las características del registro que sí se efectúa. Los informes de las autoridades civiles y eclesiásticas ayudan a construir una perspectiva de la respuesta local, pues proporcionan un indicio del grado de secularización que pudieron alcanzar algunas poblaciones a partir de la instauración del registro civil.

Los jueces del registro logran en varias poblaciones una propaganda que resulta efectiva. Por ejemplo, en la población de Tequisquiác la administración de sacramentos había disminuido drásticamente. El párroco achacaba el hecho a que el juez y secretario del registro civil promovían la suficiencia del matrimonio civil para legalizar las uniones. A pesar de que el cura afirma haber hecho lo posible para explicar, “como he podido”, la importancia del “dogma del Sacramento Matrimonial”, no fue suficiente para persuadir a los fieles.<sup>109</sup>

La autoridad del juez civil también se hace significativa en la población de Chimalhuacán. El párroco del lugar señala que este funcionario, apoyado por el presidente municipal declarado públicamente protestante,

<sup>108</sup> Algunos gobiernos, como el de Michoacán, consideran que las penas debían ser más severas y la administración de los ayuntamientos más ágil. Sin embargo, las penas que establece el código civil de ese estado son bastante severas, pues contemplan prolongados encierros. Por ejemplo, dictan penas que van de los dos a los seis años de prisión, para los padres que presentaren a sus hijos al juez del registro civil. Capítulo VII, “Delitos contra el estado civil de las personas”. Art. 451, *Código penal expedido por la XVIII legislatura del Estado libre y soberano de Michoacán de Ocampo*, Morelia, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1881, p. 139.

<sup>109</sup> “Correspondencia del párroco de Tequisquiác, 1868”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 37, Exp. 34.



había instruido a la población sobre la preeminencia del registro sobre los sacramentos. El eclesiástico asegura que su prédica logró contrarrestar la política secularizadora, consiguiendo que los católicos acudieran nuevamente a tomar los sacramentos. Pero la situación no estaba completamente dominada, pues los entierros eran la gran excepción.<sup>110</sup>

Los pobladores de la Hacienda de Crespa, jurisdicción de San Pedro Totoltepec, también habían abandonado significativamente el matrimonio religioso, para celebrar únicamente el civil.<sup>111</sup> De igual manera, en la localidad de San Pedro Tezontepec, los matrimonios religiosos disminuyeron bajo la alarma del párroco, pues “la mayoría” de las parejas que se iban a casar acudía a iniciar los trámites eclesiásticos, pero al final se quedaban sólo con el enlace civil y “jamás” volvían a presentarse en la parroquia.<sup>112</sup>

Esta situación hace que algunos párrocos pidan su cambio de aquellas poblaciones donde existía “en todo su vigor, las leyes del registro civil”, pues los sacramentos se volvían “muy escasos”, e insuficientes para dar a los clérigos los medios indispensables para vivir.<sup>113</sup>

Y es que solventar ambos registros era difícil para la población de escasos recursos. Varios poblados denuncian a los eclesiásticos y a los jueces del registro que intentan cobrar cuotas excesivas por sus servicios. Los católicos refieren el interés puramente materialista de algunos párrocos. Por ejemplo, los vecinos de la Hacienda de la Crespa acusan “la sórdida

<sup>110</sup> “Tolcayucan. El encargado sobre registro civil”. 1873, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 76, Exp. 90. En otro informe también se hablaba de la falta de un orden religioso en la población. El cura Pablo Ávila comunica haber tomado posesión y enfatiza el lamentable estado que guarda la parroquia. “Chimalhuacán, Chalco”, 1868, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 37, Exp. 39.

<sup>111</sup> “Causa seguida en el provisorato contra el reverendo padre fray Buenaventura Mata, vicario de San Pedro Totoltepec”, 1876, AHAM, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 50, Exp. 1.

<sup>112</sup> Fernando de la Rocha, 31 de julio de 1888, “Tezontepec. El párroco sobre el modo de evitar que sus feligreses contraigan solo el llamado matrimonio civil”, 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 193, Exp. 6.

<sup>113</sup> El párroco José María Ocharte informa que no obtiene nada de los entierros y que no se pagaban los derechos completos de los matrimonios: “algunos novios se presentan y presentados se quedan sin verificar su enlace, los bautismos son bien pocos y tampoco quieren pagar los padrinos sus derechos íntegros, las misas pagadas son también escasas...”. “El encargado, licenciado don José María Ocharte, 1870”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 87, Exp. 39.

avaricia” del cura de Toluca, que después de obligar a los sirvientes y gañanes a cumplir con el sacramento se preocupaba “muy poco de que se velaran los cónyuges”.<sup>114</sup> Lo mismo sucede con los sacerdotes que se rehúsan a otorgar los sacramentos si no se les pagan los aranceles completos, pues dejan a la población sin los auxilios espirituales.<sup>115</sup>

Debe hacerse notar que los casos citados corresponden a zonas rurales del Estado de México, Morelos, Puebla e Hidalgo. Dichas regiones históricamente han sido consideradas particularmente conservadoras en sus prácticas religiosas, pero es preciso asentar que las constituciones de los estados de México y de Hidalgo ya consignaban, para ese tiempo, la libertad de cultos.

A pesar de que el registro civil es rebasado por el eclesiástico, la secularización de vínculos permite ampliar las libertades individuales—incluidas las de minorías—, sustrayendo a la sociedad del control eclesiástico. La práctica del registro evidencia la ampliación de los derechos civiles a aquellos sectores que, por diversos motivos, deciden sustraerse del control católico.

Otro de los pilares fundamentales para la instrumentación constitucional es el amparo. Éste resulta de singular importancia como instrumento utilizado para mediar la relación clero-gobierno-sociedad.

### 3. EL AMPARO COMO RECURSO ECLESIAÍSTICO

El recurso de amparo, enunciado en los artículos 101 y 102 de la Constitución de 1857, tuvo diversas influencias y precursores que lo orientaron en su largo proceso de consolidación.<sup>116</sup> La noción liberal del amparo

<sup>114</sup> “Causa seguida en el provisorato contra el reverendo padre fray Buenaventura Mata, vicario de San Pedro Totoltepec”, 1876, AHAM, Sección Provisorato, Autos contra eclesiásticos, Caja 50, Exp. 1.

<sup>115</sup> “Relativo al Sr. cura de la Villa del Valle”, 1864, AHAM, Sección Provisorato, Autos contra eclesiásticos, Caja 23, Exp. 51. El pueblo de Huaquechutla pide la ayuda del presidente Díaz para que el cura Felipe Santiago Pulido sea sustituido, pues cobra altas cuotas por administrar los sacramentos. Carta de José María García *et al.* a Porfirio Díaz. Huaquechutla, Puebla, 20 de febrero de 1888, CPD, Docto. 001998, Caja 4, Legajo 13.

<sup>116</sup> Se han remarcado tres grandes influencias para la definición del amparo: la constitución norteamericana, y la obra de Alexis de Tocqueville, particularmente la idea del control constitucional. Este autor es constantemente referido en los debates de los diputados sobre el amparo en distintos momentos, como uno de los “mejores

se fue desarrollando de manera formal a partir de dos facultades contenidas en la Constitución de 1824: la que daba al congreso la capacidad de sancionar las violaciones a la Constitución –punto retomado de la Constitución de Cádiz–; y aquella, de influencia norteamericana, que se otorga a la Suprema Corte Federal para decidir sobre infracciones a la Constitución y a las leyes federales. Estas prerrogativas daban facultades a los tribunales federales y tenían que ver con el control de la legalidad constitucional. Posteriormente, la Constitución de Yucatán de 1841 –con el proyecto de Manuel Crescencio Rejón– y seis años después el proyecto de Mariano Otero ayudan a definir el recurso.

El proyecto de Otero resulta un antecedente importante pues enfatiza el papel del amparo como parte de un sistema jurídico de protección a los derechos individuales y de contrapeso a los poderes del Estado. Este sistema considera que la Constitución, como ley suprema, debe fijar cuatro puntos: los derechos y las garantías de los habitantes de la República; la nulidad de las leyes secundarias (estatales) que contravienen las disposiciones de la Constitución federal; la protección de las garantías individuales por la justicia federal; y la responsabilidad de los funcionarios públicos por infracción de las garantías individuales o quebrantamiento de leyes.

El Acta de Reformas del 18 de mayo de 1847 establece el amparo de los tribunales federales a cualquier habitante de la República en el ejercicio y conservación de los derechos que le otorgasen las leyes constitucionales.<sup>117</sup> El Acta de Reformas retoma la propuesta de Otero de

---

comentadores” de la constitución norteamericana. La segunda influencia es la española, con antecedentes castellanos y aragoneses. La tercera influencia es el derecho francés, a través de la definición de los derechos del hombre. Fix-Zamudio, Héctor, *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.

<sup>117</sup> “Art. 25. Los tribunales de la federación ampararán a cualquier habitante de la República en el ejercicio y conservación de los derechos que le concedan esta Constitución y las leyes constitucionales, contra todo ataque de los poderes legislativo y ejecutivo, ya de la federación, ya de los estados, limitándose dichos tribunales a impartir su protección en el caso particular sobre que verse el proceso, sin hacer ninguna declaración general respecto de la ley o acto que lo motivare” (Proyecto de Mariano Otero). “Acta de reformas constitucionales”, 18 de mayo de 1847, Dublán y Lozano, Decreto 2982, <http://lyncis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=5-2982.xml&var2=5>.

atender también a la protección de la soberanía de los estados y de la federación.<sup>118</sup> Sin embargo, sin una ley que reglamentara su funcionamiento, el amparo difícilmente podía ser un recurso efectivo.<sup>119</sup>

Los proyectos son replanteados por el Constituyente de 1856 frente a la necesidad de crear mecanismos para la protección de las garantías individuales. El debate involucra la difícil tarea de mantener un equilibrio entre poderes, particularmente entre el legislativo y el judicial; y entre los estados y la federación.<sup>120</sup>

El poder federal se erige como el garante de las libertades individuales, de ahí “que las garantías inscritas en la Constitución encuentren su instrumento de defensa en el Poder Judicial de la federación... el nacimiento de la justicia federal subraya que el todo –la federación– es superior a las partes –los estados–, en cuanto garante de los derechos del hombre y del ciudadano”.<sup>121</sup> Poco a poco, el poder judicial federal se presenta como garante de los derechos constitucionales, con el fortalecimiento de sus facultades y la creación de los tribunales de distrito y de circuito.

<sup>118</sup> El “Proyecto Lafragua”, de 1848, es otro de los textos presentados para reglamentar el amparo. Con un total de 34 artículos, enuncia las libertades y la protección de la ley a los individuos en los procesos criminales. proyecta la formación de juicios sin infringir castigos corporales; que se demuestre la culpabilidad con pruebas, y que el acusado tenga posibilidad de defenderse. Contempla la abolición de la pena de muerte y el juicio por jurados en las capitales. Establece juicios de responsabilidad por: las faltas en los procedimientos judiciales y la responsabilidad del juez; aquellos actos de funcionarios por cohecho, soborno, etc. Véase texto en Barragán Barragán, José, *Algunos documentos para el estudio del origen del juicio de amparo, 1812-1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987a.

<sup>119</sup> A pesar de no estar reglamentado formalmente, existen algunos precedentes judiciales. El primer juicio de amparo de que se tiene noticia fue promovido por el periodista Vicente García Torres en 1847, con motivo de su aprehensión. Véase González Oropeza, Manuel, “El primer juicio de amparo sustanciado en México”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 157-170.

<sup>120</sup> Manuel Dublán reconoce que la federación y los estados no tenían mecanismos para zanjar los problemas entre ellos, por lo cual acudían como único camino a los levantamientos armados. De ahí la necesidad de contar con el amparo. Dublán, Manuel, “Juicios de amparo” (II), *El Derecho*, t. I. núm. 2, 5 de septiembre de 1868, p. 22. Véase Barragán Barragán, José, *Primera Ley de Amparo 1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987b.

<sup>121</sup> Carmagnani, 1993, p. 148.

La Constitución de 1857 concreta los proyectos sobre el amparo en dos artículos: el artículo 101 dispone la jurisdicción de los tribunales federales para resolver controversias por la transgresión que las leyes o las autoridades hicieran a las garantías individuales;<sup>122</sup> el artículo 102 estipula el inicio del amparo a petición de la parte agraviada, por medio de los procedimientos y formas dispuestas por las leyes reglamentarias, limitando la resolución de los tribunales al caso específico, sin permitir pronunciamientos generales sobre la ley que había motivado el recurso.<sup>123</sup>

El amparo supera sustancialmente al *habeas corpus*, pues pretende proteger “no sólo la libertad individual, con relación a los hechos que materialmente atacan y vulneran, por medio de la detención o prisión, sino en todas sus aplicaciones y formas, y en general todas las garantías individuales que aseguran al hombre el ejercicio de sus derechos naturales”.<sup>124</sup> Vallarta señala que México había realizado “un progreso, progreso inmenso” con la introducción del amparo, puesto que reconocía “con todas sus consecuencias el liberal principio del *habeas corpus*, al no limitar el amparo a la protección de la libertad personal, sino al extenderlo a la de todas las garantías otorgadas en la Constitución”.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> El texto del artículo es el siguiente: “Los tribunales de la federación resolverán toda controversia que se suscite: I. Por leyes o actos de cualquier autoridad que violen las garantías individuales”. “Constitución Federal...”, Título Tercero, De la división de poderes, Sección III, Del poder judicial, Art. 101, en Zarco, t. II, 1990, p. 1009.

<sup>123</sup> El derecho a la petición de estos recursos incluyen a los estados y la federación. El texto del artículo es el siguiente: “Todos los juicios de que habla el artículo anterior se seguirán, a petición de la parte agraviada, por medio de procedimientos y formas del orden jurídico, que determinará una ley. La sentencia será siempre tal, que sólo se ocupe de individuos particulares, limitándose a protegerlos y ampararlos en el caso especial sobre que verse el proceso, sin hacer ninguna declaración general respecto de la ley o acto que la motivare”. “Constitución Federal...”, Título Tercero, De la división de poderes, Sección III, “Del poder judicial”, Art. 102, en Zarco, t. II, 1990, p. 1009.

<sup>124</sup> Lozano, José María, *Tratado de los Derechos del Hombre. Estudio del Derecho Constitucional Patrio en lo relativo a los derechos del Hombre conforme a la Constitución de 1857 y a la Ley Orgánica de Amparo de Garantías de 20 de enero de 1869*, Imprenta del Comercio, de Dublín y Compañía, 1876, p. 256.

<sup>125</sup> *Votos del Sr. Lic. D. Ignacio L. Vallarta presidente que fue de la Suprema Corte de Justicia en los negocios más notables resueltos por este tribunal desde mayo de 1878 hasta noviembre de 1882*. Edición a cargo de Antonio de J. Lozano, México, Imprenta particular a cargo de A. García, 1894, p. 275 (en adelante *Votos*).

Fuera de los mecanismos ordinarios de la Constitución de 1857, el amparo se reconoce como “la más preciosa de las conquistas”, el “escudo inquebrantable de los derechos de la humanidad”.<sup>126</sup> El amparo “es un recurso expedito, fácil y poco costoso”, al cual los individuos pueden recurrir “cuando algún acto de la autoridad o alguna ley, sea de la federación o de los estados, viola en perjuicio de un habitante de la República alguna de estas garantías”.<sup>127</sup>

Es necesario insistir que el recurso no sólo tenía lugar para proteger los derechos individuales, sino cuando las leyes o actos de los poderes públicos restringían o vulneraban la soberanía de los estados.<sup>128</sup> Pero la definición constitucional apenas es el comienzo que da lugar a varias discusiones sobre el desarrollo de la legislación complementaria necesaria para la definición de los procedimientos jurídicos del amparo.<sup>129</sup>

La intervención francesa contiene, en cierta medida, la práctica del amparo hasta 1867, pero también da el espacio para replantear la formación de una nueva ley de procedimientos. El ejecutivo solicita la elaboración de un nuevo proyecto de ley orgánica, el cual se presenta al Congreso el 30 de octubre de 1868. El 20 de noviembre de 1869 es aprobada la “Ley Orgánica Constitucional sobre el Recurso de Amparo”, con un total de seis capítulos que establecen los casos en los que se puede apelar a ese recurso, la manera de sustanciarlo y los procedimientos para su resolución.<sup>130</sup>

No obstante, varios asuntos quedan sin contemplarse en esa ley, por lo que doce años después de la práctica del recurso se procede a subsanar la

<sup>126</sup> Lozano, 1876, p. 339.

<sup>127</sup> Lozano, 1876, p. 256.

<sup>128</sup> Capítulo II, “De la libertad natural”, en Lozano, 1876, p. 599.

<sup>129</sup> Entre los textos propuestos para reglamentar el amparo está el del diputado Domingo María Pérez Fernández, presentado en la sesión de 16 de noviembre de 1857. El proyecto contiene un total de 23 artículos que establecen los tiempos, maneras y condiciones de presentar el recurso. “Proyecto de ley presentado al Congreso de la Unión por el diputado Pérez Fernández, determinando los procedimientos que han de seguirse en las controversias de que habla el artículo 101 de la Constitución”. Véase texto completo en Barragán, 1987a, pp. 228-230.

<sup>130</sup> “Ley Orgánica Constitucional sobre el Recurso de Amparo”, 20 de noviembre de 1869, en Soberanes Fernández, José Luis, *Evolución de la ley de amparo*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1994, pp. 422-434. Esta ley cambió la disposición sobre el orden de las instancias que debían conocer de estos casos y colocó al juez de distrito como la primera instancia y en segundo lugar a la Suprema Corte. Arts. 3 y 15.

serie de “huecos” legales.<sup>131</sup> Durante ese tiempo, la prensa había sido, después del Congreso, el espacio más favorecido para ventilar la discusión sobre el funcionamiento del amparo.<sup>132</sup>

Varios artículos periodísticos critican la utilización del amparo por quienes pretenden evadir la ley, principalmente los opositores a las doctrinas liberales que argumentan las causas “más injustificables”. Esta efervescencia es calificada como una “amparomanía”.<sup>133</sup>

No es casualidad que el estudio de las garantías individuales haya sido uno de los principales temas desarrollados por varios autores a partir de la década de 1870. Isidoro Montiel y Duarte, José María Lozano, Ignacio Vallarta, Luis Méndez y Blas Ramírez, entre otros, son personajes que, desde su posición como representantes en el Congreso, funcionarios en la administración judicial o catedráticos de derecho, desarrollan un arduo trabajo intelectual con miras a definir, comprender y orientar la transición jurídica liberal.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> “Iniciativa que la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública dirige al Senado sobre la reforma de la Ley de 20 de enero de 1869, Orgánica del artículo 102 de la Constitución Federal. Presentación de Protasio P. Tagle ante la Cámara de Diputados. *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1882*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.

<sup>132</sup> Varias de estas sentencias aparecieron en el semanario *El Derecho*, que comenzó a publicarse el 29 de agosto de 1868, con base en la ley de Amparo de 1861. Algunos casos son: “Retroactividad de la Ley. Denegación de amparo” (Juzgado de Distrito de San Luis Potosí), en *El Derecho*, núm. 3, t. II, 16 de enero de 1869, pp. 36-38. “Causa de Domingo Benítez. Denegación de amparo. Interpretación del artículo 23 de la Constitución” (Tribunal Superior del Distrito Federal); “Amparo por confiscación de una línea telefónica” (Tribunal Superior del Distrito Federal); “Denegación de amparo por servicios profesionales gratuitos” (Juzgado de Distrito de Michoacán), en *El Derecho*, núm. 5, t. II, 30 de enero de 1869, pp. 83-87, 87-88, 89-90. Véase Cabrera Acevedo, Lucio y Lourdes Celis Salgado, “El Derecho, antecedente del *Semanario Judicial de la Federación* y los primeros amparos”, *El Derecho. Periódico de Jurisprudencia y Legislación, Primera época, t. I*. Edición facsimilar, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2004, pp. VII-XXXV.

<sup>133</sup> “Amparomanía”, en *Gaceta del Estado de Jalisco*, 30 de diciembre de 1873. La preocupación es de que el amparo se convierta en el medio para derogar y corregir todos aquellos puntos de la Constitución de 1857 que causan mayor controversia; otros consideran al amparo como una manera de perfeccionar el propio texto constitucional.

<sup>134</sup> La labor de difusión en apoyo a los códigos es considerada una tarea fundamental para los juristas, quienes a través de conferencias, periódicos, revistas, folletos y libros, emprenden una vasta obra de divulgación de los principios constitucionales y codifi-

Los autores insisten en que el sistema judicial debe asegurar el desarrollo simultáneo de las libertades del hombre, las facultades de los poderes públicos, la relación equilibrada entre los estados y la federación, y el interés social.<sup>135</sup>

Ignacio L. Vallarta es uno de los abogados liberales más entusiastas en apoyar el amparo judicial. En 1878, el secretario de Justicia pide a Vallarta, entonces presidente de la Suprema Corte, que transforme el epílogo de la obra que estaba redactando –*El juicio de amparo y el writ of habeas corpus*–, en un nuevo proyecto de ley. Vallarta elabora una propuesta de transformación de la ley orgánica a partir de la propia jurisprudencia expuesta en el foro, en la prensa especializada y en las obras escritas por juristas. Pero esto no era suficiente, pues considera a los estudios sobre el derecho constitucional “un edificio” que aún estaba por levantarse en el país. Como presidente de la Suprema Corte, entre 1878 y 1882, se encarga de definir varios juicios sobre distintas materias, que considera importantes precedentes para orientar la actuación de los tribunales y ciudadanos y aclarar varios puntos confusos del acusado vacío legal. Por ello, se da a la tarea de recopilar, comentar y publicar las resoluciones emitidas durante su presidencia en la Suprema Corte.<sup>136</sup> En ellas se exponen didácticamente, a manera de interrogantes, una serie de temas con sus respectivos comentarios sobre las motivaciones que sustentan las

cadres. Sus estudios se realizan desde una amplia perspectiva comparativa con otras experiencias para fortalecer el desarrollo del derecho mexicano, siguiendo el modelo de varias obras europeas que llegan al país, por ejemplo, *Concordancia entre el código civil francés y los códigos civiles extranjeros*, Biblioteca Universal publicada bajo la dirección de D. Ángel Fernández de los Ríos, Madrid, 1852 y el Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia, por D. Joaquín Esqueriche, Magistrado Honorario de la Audiencia de Madrid, París, 1858. Estos textos llevan a la producción de textos como las Concordancias, motivos y comentarios del Código Civil español concordado expresamente para la Biblioteca de Jurisprudencia con arreglo a la legislación vigente en la República Mexicana, 1878.

<sup>135</sup> Capítulo II, “De la libertad natural”, Lozano, 1876, p. 599.

<sup>136</sup> Ignacio L. Vallarta presidía la reunión de los magistrados Ignacio M. Altamirano, Ignacio Ramírez, Pedro Ogazón, Manuel Alas, Antonio Martínez de Castro, Miguel Blanco, José María Bautista, Juan M. Vázquez, Simón Guzmán, José Manuel Saldaña, José Eligio Muñoz y Enrique Landa (este último fungió como secretario). En 1882, Ignacio L. Vallarta, Manuel Alas, Jesús M. Vázquez Palacios, José María Bautista, Manuel Contreras, José Manuel Saldaña, Pascual Ortiz, F. J. Corona, y Enrique Landa (este último fungió como secretario).



sentencias.<sup>137</sup> Las resoluciones de la Corte se publican en el mismo año en que, tras una serie de largas discusiones en las cámaras de Diputados y Senadores, se promulga la “Ley orgánica de los artículos 101 y 102 de la Constitución Federal”, por el entonces presidente Manuel González.<sup>138</sup>

Las resoluciones de la Corte abordan, además de la protección a las garantías individuales, seis temas sustanciales en los juicios de amparo: la relación de los estados con la federación; la dinámica de las jurisdicciones entre los estados; la potestad de cada uno de los poderes de la unión; los alcances de las facultades de los poderes públicos en su misión por establecer el “bien común”; las garantías de los individuos y, finalmente, los límites del amparo como recurso de equilibrio frente a la Constitución, lejos de los intereses políticos mediáticos.

La importancia del amparo radica en que no sólo se constituye en un instrumento para proteger las garantías de los individuos, sino también en un importante mecanismo para dirimir los conflictos entre los poderes de la federación, y entre la federación y los estados.

### *La práctica clerical de los recursos legales*

Es necesario remarcar que la apelación del sacerdocio al discurso y los mecanismos jurídicos proporcionados por el derecho secular había comenzado desde la primera mitad del siglo XIX, cuando varios clérigos reclamaron el reconocimiento de lo que entendían era su nueva posición como ciudadanos en la república independiente. La progresiva definición

<sup>137</sup> *Votos...*, t. I, 1894. Introducción al primer tomo firmada en octubre de 1879, p. IV.

<sup>138</sup> Los capítulos que contenía la ley eran los siguientes: Capítulo I, De la naturaleza del amparo y de la competencia de los jueces que conocen de él; Capítulo II, De la demanda de amparo; Capítulo III, De la suspensión del acto reclamado; Capítulo IV, De las excusas, recusaciones e impedimentos; Capítulo V, De la sustanciación del recurso; Capítulo VI, Del sobreseimiento; Capítulo VII, De las sentencias de la Suprema Corte; Capítulo VIII, De la ejecución de las sentencias; Capítulo IX, Disposiciones generales; Capítulo X, De la responsabilidad en los juicios de amparo. Los capítulos contenían un total de 83 artículos. “Ley orgánica de los artículos 101 y 102 de la Constitución Federal”, Manuel Baranda, presidente, 14 de diciembre de 1882, en Barragán Barragán, José, *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1882*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.

legal de las siguientes décadas ayuda a concretar la posición jurídica de los eclesiásticos, y precisa los mecanismos para hacer valer sus derechos.<sup>139</sup>

Los procesos seguidos por los sacerdotes católicos son de dos tipos: por un lado, se encuentran aquellos en los cuales los presbíteros solicitan la defensa de sus intereses particulares exclusivamente seculares, sin vincularlos a su posición dentro de la Iglesia. Así, efectúan solicitudes para la revisión de sentencias para proteger su patrimonio económico, como el caso de los juicios por herencias familiares y litigios sobre propiedades, por mencionar los más recurrentes. Varios de esos procesos resultan favorables a sus intereses.<sup>140</sup>

Por otra parte, tenemos que los clérigos recurren al amparo para buscar la protección de las instituciones e intereses eclesiásticos. A pesar de que no son numerosos, resulta de mayor interés para el presente estudio, pues proporcionan elementos para calibrar la manera en que los eclesiásticos participan del sistema legal liberal que habían combatido discursivamente en los inicios de la Reforma liberal. La protección de los intereses clericales tiene dos motivaciones: tratar de revertir la propia legislación liberal y detener las acciones arbitrarias hacia la Iglesia.

Uno de los casos que suscita mayor controversia es el amparo promovido para impedir el decreto de expulsión de los jesuitas, expedido por el presidente Sebastián Lerdo de Tejada en mayo de 1873. El voto de obediencia directa al Papa (cuarto voto) que los jesuitas mantenían en sus constituciones les había generado un rechazo histórico por parte de los gobiernos civiles. Para muchos gobiernos ese principio tenía relevancia política porque significaba la extensión de los intereses temporales de un poder extranjero, el del Papa, en sus territorios. Desde esa perspectiva, los miembros de la Compañía actuaban como agentes políticos del pontificado y no como ministros. Los jesuitas habían sido expulsados

<sup>139</sup> Con ello se pretende mostrar que no siempre las Leyes de Reforma y los principios de la doctrina liberal estaban “sobre la cabeza de la jerarquía eclesiástica”. Chávez Sánchez, 1998, p. 5.

<sup>140</sup> El presbítero José María Gordoza presenta un amparo contra la expropiación decretada por la legislatura de Zacatecas, de dos sitios de ganado mayor pertenecientes a su hacienda del maguey. El juzgado de distrito otorga el amparo porque la legislatura no había cumplido con todos los requerimientos para decretar la expropiación. “Expropiación. Inconstitucionalidad de un decreto de la legislatura de Zacatecas”. *El Derecho*, núm. 4, septiembre de 1868, pp. 53-54.

del país en la segunda mitad del siglo XVIII, pero su retorno en el contexto de la consolidación de la Reforma liberal genera el resurgimiento de la animadversión de varios sectores, pues ahora sí, los jesuitas que llegan al país son de distintas nacionalidades.

Los jesuitas extranjeros son acusados de desarrollar una acción política antipatriótica que tiene por objetivo derrocar al régimen liberal, a través de la predicación en el púlpito y de la labor educativa: “¿Quién ignora que en el púlpito, en los planteles de enseñanza de los misioneros, y hasta en el hogar, transmiten los jesuitas y los loyolistas ideas perniciosas, que producen la agitación, la ruina, el desplomamiento del pueblo que, a falta de mejor enseñanza, aprende a fanatizarse?” Las actividades de los religiosos se convierten en un asunto de interés público, toda vez que la población podía ser “engañada” y conminada a la subversión contra el gobierno, “vista la ignorancia que domina a nuestro pobre pueblo”, que hace de los jesuitas “verdaderos plagiaros de la conciencia”. Se los acusa de predicar “sermones incendiarios para trastornar el cerebro del pueblo fanático... le escucha, maldice al gobierno y acabará de trastornarse si el mal no se corta de raíz”.<sup>141</sup>

Bajo estas consideraciones, la expulsión es, para muchos, la única solución. El presidente Lerdo emite el decreto que ordena salir del país a los jesuitas con base en el artículo 33 de la Constitución, el cual reconoce a mexicanos y extranjeros el goce de los derechos humanos, con una excepción: la suspensión de derechos a los extranjeros que se considerasen “perniciosos”, y su expulsión sin que para ello tenga que mediar juicio alguno. El decreto de expulsión considera perniciosos a los jesuitas extranjeros, lo mismo que a las Hermanas de la Caridad y los demás religiosos extranjeros que se encontrasen congregados.<sup>142</sup>

La noche del 20 de mayo de 1873 se procede a la exclaustación de algunas religiosas y de varios estudiantes del seminario en la Ciudad de México, que se decía eran jesuitas. Ese hecho causa alarma entre la población, pues corría el rumor de que para hacer efectivo el decreto

<sup>141</sup> “Boletín”, *El Monitor Republicano*, 26 y 30 de abril de 1873. Otros artículos ligaron directamente a los jesuitas con los franceses invasores, en sus intentos por instaurar una tiranía, además de rememorar sus expulsiones en países europeos. “Gacetilla. Los jesuitas”, *La Bandera de Juárez*, 16 de abril de 1873.

<sup>142</sup> “Constitución Federal...”. Título Primero, Sección III, “De los Extranjeros”, Art. 33, en Zarco, t. II, 1990, p. 997.

se habían producido varios allanamientos violentos a cargo de “bruscos esbirros”, quienes levantaron “brutalmente” a las señoras que “algunas vez fueron monjas... arrojándolas en medio de las calles y plazas, donde llorosas y afligidas no encontraban abrigo alguno”, produciéndose un “atentado grosero, alarmante y conmovedor”.<sup>143</sup>

El diputado Francisco Gómez Palacio, a quien se le considera un liberal y republicano “a toda prueba”, introduce en el Congreso una iniciativa para solicitar al gobierno un informe de los sucesos de la exclaustación. Incluso los declarados anticlericales, como el diputado Baz, afirman que cuidar de la forma correcta de llevar a cabo las exclaustaciones no era vigilar de los intereses del clero, sino los de la sociedad en general, en la cual se incluían los eclesiásticos.<sup>144</sup>

Así lo entiende el jesuita español Pablo Greco, que introduce un recurso de amparo contra el decreto que lo había expulsado del país por extranjero pernicioso. La iniciativa del diputado Gómez Palacio y el recurso de amparo de Greco ponen a debate los derechos de los extranjeros y los derechos del clero. El punto a definir es si los extranjeros y el clero gozan de los derechos naturales constitucionales.

Al mismo tiempo, se plantean aspectos relativos a la división de poderes y a las atribuciones del ejecutivo y el poder judicial. La discusión en el Congreso que genera la petición del diputado Gómez Palacio se encamina a determinar si los funcionarios encargados de la administración gubernamental debían dar cuenta de sus actos a las asambleas de representantes. Las opiniones se inclinan a favor de los informes, como un acto normal en toda democracia republicana, “si es que vivimos en un pueblo libre y soberano donde los funcionarios públicos son servidores de éste y no sus dueños y señores, la representación de este pueblo tiene derecho de vigilar la conducta de esos servidores, pidiéndoles las explicaciones debidas para poder cumplir dignamente su cometido”.<sup>145</sup>

El Congreso autoriza la petición de un informe a los funcionarios a cargo de la exclaustación, pero sólo en el caso de los religiosos mexicanos. Al clero nacional se reconoce el goce de las garantías constitucionales

<sup>143</sup> “Acontecimiento alarmante”, *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

<sup>144</sup> La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante”, *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

<sup>145</sup> La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante”, *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

de derecho natural, pero no así al extranjero, pues “no gozaban de las garantías constitucionales”.<sup>146</sup>

Varias voces se manifiestan en contra de la excepción establecida por el Congreso, pues sostienen que las garantías deben reconocerse a todos los individuos: “tanto el mexicano como el extranjero, el ministro de un culto como el del otro, el jesuita como la monja, el maestro como su discípulo, el periodista como el que no lo es, tienen garantizados sus derechos y tribunales que se los amporen y protejan debiendo cuidar los guardianes de la Constitución que esto sea una verdad”.<sup>147</sup>

El recurso de amparo introducido por Greco afirma los derechos individuales de los jesuitas extranjeros y califica el decreto de expulsión como una “conveniencia política”. El argumento presentado ante el juez primero de distrito, el señor Bucheli, expone que la violación de garantías a los jesuitas radica en que no se había demostrado que eran perniciosos como requería el artículo 33. Según este argumento, para que procediera la expulsión debía demostrarse en los tribunales que eran perniciosos siendo, entonces, el poder judicial el único autorizado para decidir su culpabilidad. El decreto de expulsión los había privado del derecho a juicio donde se expusieran las pruebas en su contra y los argumentos de su defensa. Así lo consideró el juez de distrito, quien otorgó el amparo solicitado por el señor Greco, afirmando que el decreto había sustraído a los jesuitas de la jurisdicción de los tribunales, únicos autorizados para decidir sobre una cuestión que afectaba las garantías individuales de los quejosos.

El otorgamiento del amparo resulta una contrariedad para quienes apoyan la expulsión, por lo que el caso se lleva ante la Suprema Corte de Justicia. José María Iglesias es el encargado de revisar el asunto y elaborar un dictamen. Iglesias considera que el decreto de expulsión seguía la correcta aplicación de la ley y que el amparo no debía proceder. Refrenda la excepción del artículo 33 que faculta a los gobiernos a decidir, sin juicio previo, los casos y las circunstancias en que los extranjeros desarrollasen una actividad perniciosa para expulsarlos del país. Tan claro estima Iglesias el artículo constitucional, que sugiere llevar a juicio al juez Bucheli,

<sup>146</sup> La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante”, *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

<sup>147</sup> La Bandera de Juárez, “Acontecimiento alarmante”, *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

por haber sentenciado contra ley expresa, pues exponía su pretensión de revertir el artículo constitucional. La controversia aquí radica en el hecho de que un juez de mediana jerarquía hubiera intentado revertir una decisión presidencial entrando en la discusión de competencias y jerarquías que para muchos es una trampa difícil de evitar.

El abogado defensor de los jesuitas resuelve hábilmente la cuestión. Por un lado, destaca que la libertad de los jueces a interpretar la ley no era una tarea mecánica, pues debían evaluar la norma general y decidir en circunstancias específicas “si cierta acción ejecutada o por ejecutar, es o no conforme a la ley que establece la regla con que esa acción debe estar de acuerdo, se necesita un ser racional que haciendo uso de su inteligencia estime si hay o no conformidad entre cierto hecho y el precepto”.<sup>148</sup> Toda sentencia, entonces, era resultado de un “modo de ver las cosas, *modo de ver la ley*”.<sup>149</sup> Por otra parte, afirma al amparo como un instrumento para hacer efectivo el espíritu de la Constitución de 1857, de contener los abusos de las autoridades y “establecer el dominio de la ley sobre la voluntad de cualquier hombre, cualquiera que fuera su posición social y política”. El artículo 101 hacía posible esa defensa al facultar a la autoridad judicial, a petición de los afectados, a revisar si la aplicación de las leyes violaba o no los derechos individuales. Esa facultad, propia del poder judicial, podía ser usada para revisar las acciones de todas las autoridades: “Sea un alcalde de una aldehuela o el presidente de la República, o el poder legislativo el autor del acto contra el que se alega que viola las garantías individuales, la diversa categoría de la autoridad que ha cometido la violación, no tiene influencia alguna en alterar las facultades que la autoridad judicial tiene para rever y revisar el acto a fin de impedir que la violación, si la hay, se haga efectiva”.<sup>150</sup>

Sin embargo, en el caso concreto de la expulsión, no podía alegarse la mala aplicación de la ley, cuando el artículo 33 exceptuaba del derecho a juicio a los extranjeros y otorgaba facultades extraordinarias a la autoridad para expulsarlos a su discreción. Por ello, cuando Pablo Greco pretende

<sup>148</sup> “Inserciones”, *La Bandera de Juárez*, 1 de septiembre de 1873.

<sup>149</sup> Se justifica el fallo del juez Bucheli como el resultado de una forma de entender que la expulsión no se podía justificar en el artículo 33, que no opina sobre el artículo o las facultades concedidas al ejecutivo. “Editorial. La sentencia de la Corte contra los sacerdotes extranjeros”, *La Bandera de Juárez*, 1 de septiembre de 1873.

<sup>150</sup> “Inserciones”, *La Bandera de Juárez*, 1 de septiembre de 1873.

entregar pruebas para demostrar que no es “pernicioso”, la autoridad judicial no las recibe, pues no había tenido lugar un proceso judicial.<sup>151</sup>

Para terminar con la controversia y hacer efectivo el decreto, una comisión de diputados propone que el Congreso ratifique la expulsión. No es casualidad que el proyecto de elevar a rango constitucional las Leyes de Reforma, incluya la proscripción de todas las órdenes religiosas en el país. Finalmente, el amparo no procede y el decreto presidencial es ratificado. Varios jesuitas y religiosas salieron del país entre 1873 y 1875, a pesar de que otros más evadieron el decreto ocultándose en otras diócesis de la República.

La sentencia sigue recibiendo importantes críticas por parte de aquellos que defienden el reconocimiento de los derechos naturales para mexicanos y extranjeros.<sup>152</sup> No obstante, como ocurre con otros decretos, una razón política y de orden público —que se espera sea transitoria— se impone al reconocimiento pleno de ciertos derechos. Y es que la experiencia bélica de la segunda mitad del siglo XIX había demostrado que la fuerza clerical, aliada a sectores extranjeros, podía ser perjudicial para la estabilidad del régimen. El artículo 33 se presenta como un instrumento político para ser usado por el ejecutivo en circunstancias específicas que pusieran en peligro la gobernabilidad del país. Isidoro Montiel y Duarte propone, incluso, imponer límites al derecho de asociación de los extranjeros cuando se tuviese la certeza de los fines políticos de su reunión.<sup>153</sup> La excepción no sólo se mantiene, sino que en los años siguientes se propone su perfección legal mediante la especificación de que sólo el

<sup>151</sup> El jesuita afirma que sólo podía ser acusado de infringir las Leyes de Reforma. Su culpabilidad debía demostrarse en los tribunales ante un juez, a quien correspondía fijar la sentencia. “Alegato del Sr. Lic. D. Eulalio M. Ortega en el juicio de amparo promovido por D. Pablo Greco contra el acuerdo del Supremo gobierno, que lo mandó expulsar de la República como extranjero pernicioso”. *El Foro*, 13 de septiembre de 1873, núm. 86.

<sup>152</sup> Se habla de que todos los extranjeros residentes en México temen “que cuando estén más tranquilos se les levantarán de cama y sin la más ligera fórmula de esas que aún en los pueblos incultos se observan, serán arrancados del hogar, de sus negocios, de su subsistencia para echarlos del país...”. “El Monitor”, *La Bandera de Juárez*, 16 de junio de 1873 (extracto). Arteaga, Eduardo F., “Sobre expulsión de los sacerdotes católicos”, *La Bandera de Juárez*, 16 de junio de 1873.

<sup>153</sup> Título III, De la libertad, Capítulo X, Del derecho de asociación. Montiel y Duarte, 1998, pp. 302-303.

poder ejecutivo tenía la facultad de expulsar “al extranjero pernicioso y al ministro de cualquier culto, nacional y extranjero”.<sup>154</sup>

Tres años más tarde se presenta otro caso que resulta un precedente importante para la jurisprudencia federal en materia eclesiástica. La prensa lo califica como un proceso “célebre” y una “causa curiosa”, pues esta vez es un sacerdote quien lleva ante los tribunales civiles a su prelado.

El problema surge en el Santuario de Chalma, uno de los recintos más importantes del Estado de México. El conflicto tiene su origen en la pérdida del control administrativo del arzobispado sobre el santuario, cuando el presbítero encargado, Javier Aguilar y Bustamante, se niega a dar cuenta de su gestión al gobierno eclesiástico. Como sanción, el arzobispo Pelagio Labastida cancela las licencias de confesión a los eclesiásticos de Chalma, hecho que provoca la inconformidad de los vecinos, pues disminuye la llegada de los peregrinos y pone en peligro las entradas económicas de los pueblos inmediatos al santuario “puesto que su porvenir depende de las ferias del Santuario”.<sup>155</sup>

El prelado asegura que los problemas de los fieles tendrían solución cuando se retomara el control del Santuario y pudiera nombrar un eclesiástico autorizado.<sup>156</sup> La respuesta de Labastida provoca la indignación del clérigo Aguilar y Bustamante, quien acude a los tribunales civiles a presentar una demanda por difamación contra el arzobispo. En su demanda alega el daño que el prelado había infringido a sus derechos de ciudadano, al acusarlo de eclesiástico “entrometido” y de administrar el santuario ilegalmente.

<sup>154</sup> *La Constitución federal de 1857 y sus reformas. Prólogo de la Confederación Cívica Independiente. Anteproyecto del Sr. Lic. D. José Diego Fernández*, México, Imprenta y Fotocopia de la Secretaría de Fomento, 1914, Art. 33, p. 27 (el artículo 33 se mantiene hasta la fecha).

<sup>155</sup> “Solicitud de algunos vecinos al Ilustrísimo Señor Obispo de México pidiendo que permita en el santuario de Chalma la administración del Sacramento de la Penitencia; y acuerdo que recayó, el cual dio origen a la acusación del Dr. Aguilar y Bustamante contra el Sr. Arzobispo. 1877”. Impreso contenido en *Complemento de la publicación hecha en el año de 1877 bajo el título de Principales Piezas del Célebre Proceso que inició por difamación el Sr. D. Javier Aguilar y Bustamante contra el Sr. Arzobispo de México Dr. D. Pelagio Labastida y Dávalos*, México, Imprenta de Epifanio D. Orozco, 1878.

<sup>156</sup> “El Arzobispo de México. México, noviembre 22 de 1876”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 5.



Aguilar pretende mostrar que está en “propiedad” legal del santuario por una disposición civil. Señala que el 25 de marzo de 1861, el gobierno civil le concedió el permiso de abrirlo al servicio público, lo cual, desde su particular percepción, es una “dotación” que lo acredita como el único dueño y administrador del santuario.

Las argumentaciones de Aguilar no son inocentes, pues además de eclesiástico, es un abogado reconocido académicamente, que ostenta el título de doctor y asiste como jurado a exámenes y disertaciones públicas junto a Sebastián Lerdo de Tejada, Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel y José María Lozano.<sup>157</sup> Con toda habilidad, Aguilar pretende crear un conflicto entre autoridades civiles y eclesiásticas, para salir beneficiado en sus pretensiones. No era descabellado pensar que en vista de la reciente elevación constitucional de las Leyes de Reforma, la animosidad entre el clero y el gobierno civil ganaría a la legalidad. Pero no fue así.

El juez primero de lo criminal, licenciado José María Castellanos, apreciado como un “liberal de reconocidos antecedentes”, examina el caso y determina que es una cuestión a todas luces relacionada con el reconocimiento de la autoridad eclesiástica y con la administración interna de la Iglesia. Por ello, no considera que sea atribución del juzgado “calificar si el señor arzobispo en el ejercicio pleno de su autoridad como Jefe de la Iglesia Católica en México, ha tenido o no razones bastante fundadas para designar al Sr. Aguilar con el calificativo de intruso”. En ese sentido, determina que los calificativos con los que Labastida estima a Aguilar y Bustamante son propios de las acciones de los sacerdotes en el espacio de la administración eclesiástica interna y no implican, en el aspecto legal civil, ninguna pena o “concepto injurioso o difamante, pues como antes se ha dicho la injuria y la difamación tienen lugar cuando la imputación del hecho se refiere a un ciudadano cuyos derechos se vulneran, pero de ninguna manera cuando hace relación a un eclesiástico cuya conducta se reprocha bajo el aspecto de su carácter como tal”.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Mayagoitia, Alejandro, “Acerca de la vida y obra de don Manuel Cruzado”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, UNAM, vol. XVI, pp. 45-87.

<sup>158</sup> “Auto del Sr. Juez 1o. de lo Criminal, Lic. D. José María Castellanos en que se declara no haber delito por qué formar causa al Sr. Arzobispo de esta Metrópoli, con motivo de la acusación que le hace el Dr. Aguilar y Bustamante por Injurias y difamación. 1877”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 9.

Las palabras del juez muestran con claridad el centro de la disputa: la independencia entre la jurisdicción civil y la eclesiástica. De lo cual se sigue que la legitimidad en el ejercicio de las facultades espirituales no depende del concepto “que sus pueblos o sus autoridades (civiles) tengan formado acerca de ella”. El juzgado estima inútil e inconveniente para el tiempo inquirir si alguna vez el pueblo, o el gobierno civil de Chalma, nombraron encargado del santuario al sacerdote Aguilar.<sup>159</sup>

El juez Castellanos detiene las pretensiones del sacerdote cuando añade que las Leyes de Reforma establecen que los templos son propiedad o de particulares, o de la nación, y que los eclesiásticos únicamente debían “servirlos” bajo la autoridad del Jefe de la Iglesia y no de las autoridades civiles. En ese sentido, se determina que la disposición civil de 1861 sólo era un permiso para abrir el templo al culto que no constituye un título de propiedad sobre el inmueble, como pretendía el eclesiástico. La propiedad sólo se demostraba con la “escritura de dominio”, que Aguilar no había presentado. Se falla no haber lugar al seguimiento de la demanda contra Labastida.

El caso adquiriría mayor relevancia en tanto que podría convertirse en el precedente que fijara, en la práctica judicial, “la verdadera independencia entre la Iglesia y el Estado”. Lo interesante es que en este conflicto muestra la convergencia entre la prensa liberal y la católica para afirmar el respeto a la independencia Estado-Iglesia. Y no sólo eso, sino que representa también un avance en el reconocimiento de las “libertades propias de las religiones todas, que es lo que constituye el dogma de la verdadera tolerancia, base del credo dogmático”.<sup>160</sup>

La prensa aclara que el presbítero Aguilar confunde “su honra de ciudadano” y la protección que las leyes civiles deben a los individuos, con aspectos que sólo afectan su posición como sacerdote católico, en un plano ajeno al carácter civil. La ley civil no podía ser usada como instrumento en las disputas intraeclesiales, pues “las leyes sociales suelen estar en pugna, o aun discrepar de las leyes religiosas”, cuando una determinada transgresión religiosa podía no serlo para la legislación civil. Por ejemplo, los sacerdotes católicos obligados al celibato por la legislación eclesiástica están, al mismo tiempo, en entera libertad de contraer

<sup>159</sup> “Auto del Sr. Juez 1o. de lo Criminal..., 1877”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 10.

<sup>160</sup> *El Federalista*, núm. 1958, 5 de junio de 1877.

matrimonio civil. “¿En qué se tuba la armonía civil de los asociados porque un prelado católico declare juzgado en su tribunal y por un delito de disciplina eclesiástica, al Sr. Dr. Aguilar un clérigo cismático? ¿Qué jurisdicción tienen nuestros jueces y magistrados para mezclarse en esta cuestión y calificar el acto del prelado?”<sup>161</sup> Así, para periódicos como *El Federalista*, “lo interesante” de este precedente es que ayuda a delimitar la “línea divisoria” entre la legislación para la sociedad y la de todas las “sectas”, en relación con su dogma y disciplina religiosa. Lo que corresponde a la ley civil es garantizar al sacerdote sus “derechos de hombre” y de la protección de las leyes en la sociedad mexicana.

Insatisfecho con el resultado, Aguilar solicita la revisión de la sentencia en otro juzgado. El eclesiástico justifica su apelación afirmando que era evidente “lo grave del dialecto incendiario, injurioso y difamatorio” con que el arzobispo se había referido hacia su persona, haciéndole parecer públicamente como un “rebelde y opositorista”, “delator y difamador gratuito”, además de “cismático, conforme al derecho canónico”. Puntualiza que la jurisdicción de Labastida sólo “es puramente espiritual”, sin autoridad en la administración local “que sólo a mí me pertenece”.<sup>162</sup>

Empero, el dictamen del licenciado José María Cordero sobre la apelación respalda la autoridad eclesiástica del prelado y su máxima jurisdicción sobre las cuestiones concernientes a la administración interna de la Iglesia católica mexicana. Además, para el juez había un trasfondo grave en este caso: el escándalo producido por la insubordinación de un sacerdote a su arzobispo, sobre todo porque en ese problema en particular el matiz está dado “por el estado y categoría de las personas del acusado y acusador”. La prensa comentaba la “consternación” que el enfrentamiento entre los eclesiásticos había producido en “el pueblo católico, numeroso en esta tierra”.<sup>163</sup> Las frases empleadas por Aguilar sobre su superior, cuando refiere que “el desenfreno de la inmoralidad ha invadido los altares”, son consideradas una falta escandalosa e intolerable

<sup>161</sup> *El Federalista*, núm. 1958, 5 de junio de 1877.

<sup>162</sup> “Pedimento del Sr. Fiscal Segundo, Lic. D. José María Cordero, en la causa de difamación promovida por el Dr. D. Javier Aguilar Bustamante contra el Sr. Arzobispo de esta Metrópoli, Lic. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, 1877”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 14.

<sup>163</sup> “Pedimento del Sr. Fiscal..., 1877”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 16.

hacia la autoridad. Si bien, en el orden liberal se proclama la igualdad entre los hombres, también se insiste en el respeto hacia las jerarquías del orden público y las autoridades legítimamente constituidas, que incluían las del orden religioso pues, insisto, éste incidía en el orden y la gobernabilidad en el país.

El juez se permite reconocer a Labastida una trayectoria académica respetable “como insigne profesor de derecho”, y el ejercicio de un “derecho incuestionable” para determinar los negocios espirituales como “Jefe y cabeza de la Iglesia católica en México”. A todas luces, la insubordinación del demandante era un mal ejemplo para la población, que no debía tolerarse en ningún orden social. Con base en estos argumentos se ratifica la sentencia dada por el primer juez. Inconforme, Aguilar solicita nuevamente la revisión del fallo por una última instancia que confirma la improcedencia de la demanda y añade una multa al demandante por “injuriar” a las autoridades.<sup>164</sup>

Contrario a lo que pudo haber esperado el doctor Aguilar, su demanda no reanimó los conflictos Estado-Iglesia sino que, paradójicamente, sirvió para que se afirmaran, desde distintas instancias públicas, la protección legal a las autoridades de todos los cultos y la separación de las instancias civiles y religiosas.

Otro ejemplo del recurso de amparo que contribuye al fortalecimiento de la jurisprudencia en torno a la independencia Estado-Iglesia y a la afirmación de los derechos del clero se presenta en el estado de Coahuila. El recurso surge para contener la presión de la legislatura de aquel estado, que había condicionado a los sacerdotes la administración de los sacramentos de bautismo y matrimonio a la presentación de las actas de Registro.<sup>165</sup> Un grupo de eclesiásticos de la ciudad de Saltillo

<sup>164</sup> “Informe en Estrados que pronunció el Sr. Lic. D. Miguel Ruelas ante la tercera sala del tribunal supremo del Distrito, por comisión del Sr. Juez, Lic. D. José María Castellanos, en defensa del auto de esa autoridad que desedhó (sobreserer sic) la acusación del Dr. D. Javier Aguilar y Bustamante contra el Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos”, en *Complemento de la publicación...*, 1878, p. 29.

<sup>165</sup> El 7 de noviembre de 1881, el Congreso de Coahuila dispone que ningún acto religioso debía celebrarse sin la previa demostración de la inscripción al registro civil, y que los sacerdotes que no cumplieran recibirían una multa de 25 a 100 pesos o la reclusión de un mes, según lo definiera la autoridad local. El 3 de enero del año siguiente el ejecutivo de Coahuila elabora un reglamento que estipula la imposición de una multa a los padres y padrinos (en caso de bautizo) y a los esponsales y los testigos

toma la iniciativa de interponer un recurso de amparo para solicitar la anulación del decreto. Su alegato básicamente se sustenta en la infracción de tres preceptos constitucionales: la restricción a la libertad religiosa; las trabas a la separación Estado-Iglesia y la violación al pacto federal.

Los eclesiásticos proclaman la emancipación de la Iglesia como un principio constitucional de primer orden, ganado en el sangriento periodo de la guerra civil y, convertido ya, en “una institución fundamental de la República”.<sup>166</sup>

En el tiempo en que Ignacio L. Vallarta funge como presidente de la Suprema Corte, se manifiesta claramente por la no intervención de la autoridad civil en los aspectos internos de la Iglesia. El caso de Coahuila es reconocido como un ejemplo de arbitrariedad contrario al espíritu constitucional. Sin embargo, no pudo declararse el amparo a favor de los peticionarios, pues se detectan dos problemas en la solicitud: la petición concreta que se presenta y el argumento que la sostiene.

Según lo marcado por los procedimientos del amparo, éste debía presentarse en el contexto de un proceso judicial ya iniciado, cuando la ley que originaba la disputa hubiera sido aplicada. Tal precepto no se cumplía en este caso, pues el clero coahuilense pedía concretamente que el poder judicial federal derogara la ley emitida por el congreso de Coahuila antes de que pudiera llegar a tener aplicación. Así, con el amparo se pretendía lograr la revocación, general y permanente, de un decreto antes de su aplicación. Este uso que se intenta dar al amparo está claramente tipificado como inconstitucional, pues promueve un conflicto jurisdiccional entre el poder judicial sobre el legislativo, afectando la división de poderes marcada en la Constitución.<sup>167</sup>

---

(en el matrimonio), que no se presentaran, antes del acto religioso, a formalizar el hecho en el registro civil. “Amparo pedido contra la ley que prohíbe la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio sin haberse cumplido previamente con las prevenciones del registro civil”. Sentencia ejecutoria 22 de agosto de 1882. *Votos*, t. IV, 1897, pp. 264-290.

<sup>166</sup> “Amparo pedido contra la ley que prohíbe la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio sin haberse cumplido previamente con las prevenciones del registro civil”. *Votos*, t. IV, 1897, p. 287.

<sup>167</sup> Las leyes orgánicas de 1869 y la de 1882, dispusieron la excepcionalidad de las sentencias de amparo respecto de la ley involucrada en el proceso: “La sentencia será siempre tal, que sólo se ocupe de individuos particulares, limitándose a protegerlos y a ampararlos en el caso especial sobre que verse el proceso, sin hacer ninguna declaración

Durante la presidencia de Vallarta la cuestión de las jurisdicciones resulta un problema recurrente que motiva el desarrollo de argumentos a favor del límite del arbitrio judicial como uno de los medios para evitar esos conflictos. Vallarta considera que los conflictos de jurisdicción derivan de una absoluta libertad de los jueces, quienes operan sin elementos que definan el origen, los principios y las restricciones de sus facultades en los recursos de amparo.<sup>168</sup> Con esa gran libertad el amparo podía llegar a ser usado como un arma política con fines opuestos a los principios esbozados en la Constitución. Y es que los jueces, lo mismo que los sacerdotes, debían cumplir escrupulosamente su cometido como “sacerdotes de la justicia”, cuidando las sagradas máximas contenidas en la Constitución. Los litigantes, como los creyentes, debían tener igual interés en que se conservara “incólume la institución que resguarda sus respectivos derechos”.<sup>169</sup>

Para Vallarta, esto no significa sofocar la labor de los jueces y reducirlos a la simple aplicación la ley positiva, sino crear mecanismos para constreñirlos al ejercicio serio y constante de su labor en la evaluación

---

general respecto de la ley o acto que lo motivare”. Artículo 2. Capítulo I, “Introducción del recurso de amparo y suspensión del acto reclamado”. “Ley Orgánica Constitucional Sobre el Recurso de Amparo”, 20 de enero de 1869, Soberanes, 1994, p. 20. La reglamentación del 14 de diciembre de 1882, conservó la redacción de este artículo en el artículo 2o. del Capítulo I, “De la naturaleza del amparo y de la competencia de los jueces que conocen de él”. Ley Orgánica de los artículos 101 y 102 de la Constitución Federal, 14 de diciembre de 1882. Soberanes, 1994, p. 22.

<sup>168</sup> El arbitrio judicial comienza a ser limitado formalmente desde la década de 1830, cuando varias constituciones locales señalan la necesidad de motivar la sentencia judicial y obligan al juez a definir la ley o costumbre en que se funda para emitir su fallo. En el caso de Michoacán, esto se expone en la primera “Ley Orgánica de Tribunales del Estado”, de 1834, Art. 145. Véase Hernández Díaz, Jaime, “Tribunales de justicia y práctica judicial en la transición jurídica de Michoacán: 1824-1840”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVIII, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 315-330. El Estado de México lo contempla en el proyecto de código penal que sigue el decreto del 26 de enero de 1847, sobre la necesidad de motivar las sentencias judiciales. *Proyecto de Código Penal del Estado Libre y Soberano de México, presentado por el Señor Magistrado Mariano Villela, al Honorable Congreso*, Toluca, Imprenta de Juan Quijano, 1848.

<sup>169</sup> “Amparo pedido contra la ley que prohíbe la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio sin haberse cumplido previamente con las prevenciones del registro civil”. *Votos*, t. IV, 1897, p. 284.

de los procesos judiciales dentro de sus circunstancias concretas, lo cual no haría sino mejorar y fortalecer el poder judicial de la federación, que en varios aspectos es todavía débil y carente de orden.<sup>170</sup> Vallarta entiende el problema de la existencia de leyes erróneas y contradictorias en la práctica judicial, pero no justifica que en el afán por dar soluciones se socave la propia legalidad. En ese contexto, las resoluciones de los amparos cumplen un papel fundamental para el poder legislativo, al constituirse en el pulso real de la práctica jurídica, capaz de formar precedentes necesarios para guiar, hacer ajustes y modificar la ley en el congreso. Los tribunales debían fallar con base en esos principios, sin intentar reformar directamente las leyes, sino apuntando los posibles cambios al Congreso.<sup>171</sup>

El amparo se concibe como “un recurso eminentemente conservador de la Constitución”, que no podía “ser el remedio universal de todas las injusticias”, por más odiosas que probaran ser algunas leyes: “ni siquiera para crear más derechos fundamentales sobre los declarados en el Constituyente, ni para seguir las doctrinas de la teoría más avanzada, con el olvido del texto escrito de la ley suprema”.<sup>172</sup>

La actuación de los jueces debía limitarse a resolver la suspensión de leyes o sentencias en procesos específicos, para evitar el ejercicio de una autoridad sin restricciones “que sería, sólo por ello, la violación del derecho ajeno”.<sup>173</sup>

El clero de Saltillo no lo entiende así, pues supone que puede alcanzar la revocación de la ley a través del amparo. Parte de su alegato pudo haber tenido mayores posibilidades de haberse buscado la protección

<sup>170</sup> Se habla de que el juez queda reducido a aplicar la ley “y se toman las medidas para que la subjetividad apenas aparezca en sus decisiones”. García-Huidobro, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 159.

<sup>171</sup> Varias leyes generan oposición entre los magistrados, una de ellas es la pena de muerte establecida en el artículo 23 de la Constitución, que genera un amplio debate entre partidarios y opositores. Vallarta propone llevar la discusión al Congreso para lograr su supresión, pues el poder judicial tenía una incompetencia de origen para contradecir la ley constitucional y mucho menos frenarla por medio del amparo. “Amparo pedido por el Señor Prisciliano Rodríguez contra el Supremo Tribunal de Justicia de Zacatecas”. Fallo de la Suprema Corte, 7 de junio de 1881. *Votos*, t. IV, 1897, pp. 36-65.

<sup>172</sup> Ignacio L. Vallarta, febrero de 1883. *Votos*, Introducción al tomo IV, 1897, p. iii.

<sup>173</sup> Ignacio L. Vallarta, febrero de 1883. *Votos*, Introducción al tomo IV, 1897, p. ii.

judicial federal una vez que comenzara a aplicarse la ley que constreñía al clero.<sup>174</sup> En su lugar se presenta un argumento que intenta demostrar que el Congreso de Coahuila ha invadido la esfera de la autoridad federal, pues la legislación en materia de cultos es un asunto reservado exclusivamente a la federación por el artículo 123.<sup>175</sup>

A pesar de que el principal temor es que las legislaturas locales destruyan “esta conquista de la independencia del Estado y la Iglesia, que se ha tenido como la primera y la más importante de nuestro código fundamental”, el punto se desarrolla de manera secundaria y breve, pues el clero termina por no reconocer, ni al congreso local ni al federal, la legalidad de expedir leyes que incidan en la independencia de la Iglesia. El argumento sobre el problema de las jurisdicciones es cambiado apenas se plantea: “¿Pueden los estados, es lícito a la federación misma, expedir una ley sometiendo la Iglesia al Estado?” La independencia eclesiástica es ya una institución que “no está a merced de los estados ni de la federación, sino que es general y obligatoria para toda la República, sin que ninguno de sus legisladores pueda reclamarla como asunto de su exclusivo conocimiento, para desconocerla, para infringirla”.<sup>176</sup>

Por último, se aclara que la independencia Estado-Iglesia no constituye una garantía individual, como sí lo es la libertad de conciencia, puesto que la primera define el “modo de ser de la asociación religiosa”, en tanto que la segunda hace “abstracción de las relaciones que existen entre el Estado y la Iglesia, para no consagrar sino el derecho que todo hombre tiene para profesar las creencias religiosas que le acomoden”. Así, las corporaciones no podían interponer un amparo para mantener

<sup>174</sup> Este argumento podía desarrollarse con base en las precisiones definidas en el Congreso de la Unión. La legislación orgánica estipula: “La ley no impondrá ni prescribirá los ritos religiosos respecto del matrimonio. Los casados son libres para recibir o no las bendiciones de los ministros de su culto, que tampoco producirán efectos legales”. Fracción XII, artículo 23. Ley Orgánica de 10 de diciembre de 1874. Véase, además, las sesiones de 1 de mayo de 1873 y 8 de mayo de 1873. *Diario de los Debates. Sexto Congreso Constitucional de la Unión, correspondiente al cuarto periodo de sesiones ordinarias del año de 1873*, t. IV, México, Imprenta de Gobierno de Palacio, 1873, pp. 303, 349-350.

<sup>175</sup> Las bases eran la fracción III del capítulo I de la ley de amparo de 1869, misma que se refrendó en la ley de 1882 y el artículo 123 de la Constitución.

<sup>176</sup> “Amparo pedido contra la ley que prohíbe la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio sin haberse cumplido previamente con las prevenciones del registro civil”. *Votos*, t. IV, 1897, p. 287.



“una independencia que no es, que no puede ser el derecho de individuo alguno”.<sup>177</sup>

El dictamen de la Suprema Corte reconoce que el gobierno de Coahuila, en su pretensión de hacer que la legislación sobre el registro civil tuviera efecto, había invadido aspectos exclusivos de la esfera eclesiástica, violentando la independencia Estado-Iglesia. La solución no estaba en el amparo, sino en el reconocimiento efectivo, que tanto el clero como el gobierno civil debían hacer de sus respectivas áreas de acción para emancipar a la sociedad de dos tiranías igualmente funestas, la de la ley sobre la conciencia y la del sacerdocio sobre la sociedad. La sujeción a las respectivas jurisdicciones lograría vencer el problema de la aceptación del Registro que no se había podido superar ni en Coahuila, ni en otros puntos de la República.<sup>178</sup>

Meses después de la sentencia, Evaristo Madero, gobernador de aquel estado, mantiene una interesante comunicación con Vallarta para aclarar los puntos referentes a las modificaciones al registro civil, expedidas por el congreso coahuilense. Vallarta expone las principales aristas de esa ley estatal respecto de las Leyes de Reforma, incluidas ya en la Constitución. En ese documento, el presidente de la Suprema Corte es mucho más contundente que en su dictamen oficial, al referir la anticonstitucionalidad de toda aquella legislación que pretendiese imponer condiciones a los ministros de cualquier culto para ejercer su ministerio. Reconoce que es deber del Estado conservar el orden público sin demandar el sacrificio de la libertad de la Iglesia. Vallarta propone una reforma legal para hacer eficiente el registro civil de las personas, exigiendo a los jueces encargados de su administración, la vigilancia constante y la aplicación efectiva de las sanciones en caso de infracción.

La instrumentación del amparo es uno de los tantos instrumentos que construye la federación para expandir la “política civilizada que garantizaba la esfera federal” y que, al mismo tiempo, permite “el desarrollo del poder de la federación, que de fuerza silente y escasamente operacional logró convertirse en un poder real a través del ejercicio cotidiano de sus competencias”.<sup>179</sup> En la búsqueda de los mecanismos que le permitieran allegarse los recursos para afirmar sus intereses particulares, la Iglesia

<sup>177</sup> “Amparo pedido...”, *Votos*, t. IV, 1897, p. 286.

<sup>178</sup> Resolución de la Suprema Corte. “Amparo pedido...”, *Votos*, t. IV, 1897, p. 285.

<sup>179</sup> Carmagnani, 1993, p. 166.

participa de los beneficios que la república federal liberal es capaz de garantizarle, con lo cual contribuye activamente a su fortalecimiento.

El sistema judicial de los estados también se beneficia de la instrumentación de los principios federales y contribuye a la formación de la jurisprudencia sobre los derechos de los eclesiásticos, como lo muestra el caso del robo de los objetos sagrados de la Iglesia de Zeutla, en el distrito de Etlá, Oaxaca. La recuperación de los objetos no es el problema, sino el hecho de que la propiedad de los mismos haya sido reclamada tanto por el municipio, a nombre de los vecinos, como por el párroco. El municipio justifica su pretensión en dos razones: que los curas no podían exigir propiedad legal sobre los objetos sagrados pues carecían de una representación legal; que los objetos del culto se habían adquirido en el transcurso de los años con la participación de los fieles de la localidad, por lo que la población de Zeutla se considera en el derecho a pedirlos en propiedad para su vigilancia y cuidado.

El primer fallo de los tribunales ordinarios dispone la entrega de los bienes al municipio, y desconoce a su párroco, Manuel Carrisosa, como administrador de dicha Iglesia. En respuesta, Carrisosa interpone una petición para revocar la sentencia. Su recurso plantea los siguientes cuestionamientos: “¿Los sacerdotes o ministros de una congregación o secta religiosa, la representan legítimamente? ¿Esa representación, si existe, es bastante amplia para que en su virtud el sacerdote o ministro pueda pedir la devolución y entrega de objetos destinados al culto y que fueron robados?”<sup>180</sup>

La sentencia de la Segunda Sala de la Corte de Justicia del estado de Oaxaca es favorable a la parte eclesiástica. Respecto del primer cuestionamiento se dictamina con base en el artículo 3o. de la ley de 4 de diciembre de 1860 sobre Libertad de Cultos, que reconoce a todas las iglesias o sociedades religiosas la libertad de arreglar por sí o por medio de sus sacerdotes, las creencias y prácticas del culto que profesan, lo que significa “que el sacerdote de cualquiera culto es el representante legal de su iglesia respectiva, mientras ésta no tenga la voluntad de representarse a sí misma, y en consecuencia, los actos ejercidos por el sacerdote respec-

<sup>180</sup> Corte de Justicia del Estado de Oaxaca, 2 de julio de 1874. Publicada en *El Foro*, 5 de febrero de 1875.

tivo a nombre de la sociedad religiosa a cuyo servicio está dedicado, son válidos en derecho como si los hubiera ejercido su Iglesia respectiva”.<sup>181</sup>

Sobre el segundo cuestionamiento se concluye que los objetos destinados al culto no habían sido comprendidos en la ley de nacionalización de bienes eclesiásticos de julio de 1859 sino que, por el contrario, protegía el derecho del clero sobre esa clase de posesión. Por lo tanto, la sentencia establece que “conforme al espíritu y letra de la legislación de reforma que la citada iglesia conserve su propiedad”. Los bienes debían entregarse a la iglesia de Zeutla, bajo su responsabilidad y formal inventario.

Otra demanda es promovida por el arzobispo de México contra Antonio Gutiérrez Victory, por la horadación de una de las paredes de su vivienda porque afectaba el edificio que ocupaba el Seminario Conciliar de México. La defensa del acusado alega que el clero carecía de personalidad jurídica para presentar demandas a favor de la Iglesia. La sentencia reconoce al arzobispo la personalidad jurídica bastante, el dominio directo y el título legal suficiente para detener las obras que afectasen alguno de los templos a su resguardo. Según lo establecido por la ley de 14 de diciembre de 1874, se estipula que la estructura jerárquica de la Iglesia no producía efectos legales, salvo la personalidad reconocida a los superiores de ellas en cada localidad para los efectos del artículo 15 y de la ley de 12 de julio de 1859, que concedía a las iglesias el derecho de propiedad de los templos, así como el dominio directo de los objetos destinados al culto. Los bienes que con posterioridad a la ley se hubieren cedido a cualquier institución religiosa pertenecían a la nación, pero el clero podía poseerlos por usufructo y encargarse de procurar su mejora.

De lo anterior se determinó que el arzobispo tenía la posesión legal de la catedral de la Ciudad de México y de las instituciones “anexas”, además de la obligación de hacer valer a plenitud ese derecho. Por tal motivo, se da paso a la demanda del arzobispo y se impone a Gutiérrez la

<sup>181</sup> “Cada una de estas sociedades tiene libertad de arreglar por sí o por medio de sus sacerdotes, las creencias y prácticas de culto que profesa y de fijar las condiciones con que admitan los hombres a su gremio o los separe de sí, con tal que por estas prevenciones, ni por su aplicación a los casos particulares que ocurran, se incida en falta alguna o delito de los prohibidos por las leyes, en cuyo caso tendrá lugar y cumplido efecto el procedimiento y decisión que ellas prescriben”. Art. 3o. “Ley sobre Libertad de Cultos”, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 66.

obligación de suspender las modificaciones en su vivienda que afectasen al Seminario, debiendo dejar la construcción en su estado anterior.<sup>182</sup>

### CONCLUSIÓN

La institucionalización de los derechos individuales contenidos en la Constitución de 1857, obliga a la definición de los procedimientos y condiciones necesarios para llevarlos a la práctica. Este proceso de instrumentación jurídica, que tiene su concreción en la década de 1870, muestra la fortaleza adquirida por la federación, en la delimitación de aquellos organismos e instrumentos encargados de impartir justicia desde el plano federal, limitando con ello la acción del poder de los estados.

Los códigos legales pasan de ser simples compilaciones a convertirse en una elaboración sistemática y racional de los principios legales contenidos en la carta magna, produciendo cambios trascendentes para el derecho natural de corte liberal.

Los legisladores pretenden convertir a los códigos en un arma jurídica, al alcance de toda la sociedad, para la defensa de sus derechos individuales, ya fueran económicos, políticos, judiciales, civiles, etc. La labor de los códigos es exponer de manera breve, sencilla y clara, los derechos y las obligaciones individuales. Los códigos de procedimientos instruyen a la sociedad de los elementos válidos y necesarios para poner en práctica sus derechos.

La organización de la justicia federal impacta significativamente la trayectoria de las relaciones Estado-sociedad-Iglesia: por un lado, delimita las esferas de competencia de las instituciones civiles y eclesiásticas con argumentos que privilegian la conservación de los intereses generales del Estado, la sociedad y los individuos sobre los del catolicismo; y por otro, la ampliación de la jurisdicción secular a costa del control detentado por la Iglesia, donde determinados aspectos de la conducta de la población, que resaltan por su interés social y de orden público, no se consideran más un dominio de ésta, sino de la competencia del poder judicial.

A partir de entonces, las atribuciones sobre el comportamiento social son disputadas por los tribunales eclesiásticos y por los civiles, pero de manera separada.

<sup>182</sup> "Jurisprudencia Civil", *El Foro*, núm. 11, 15 de julio de 1885.

Este proceso de cambio legal acarrea contradicciones importantes entre las propuestas teóricas y su práctica, como consecuencia inevitable del contacto con la compleja realidad que deseaban transformar y, particularmente, con la manera en que buena parte de las autoridades seguían concibiendo el orden secular vinculado al catolicismo. Los legisladores hacen frente al problema adoptando una postura flexible, pues reconocen tanto las inevitables contradicciones del proceso de transición legal en el cambio de régimen, como la permanencia de una sociedad católica a la que costaba desvincular los aspectos religiosos de los seculares, en una mejor distinción de lo público y lo privado. La delimitación legal de la frontera entre los delitos civiles y religiosos no es la excepción, pues inevitablemente produce algunas confusiones en la práctica, teniendo como consecuencia el desarrollo de una tensión clero-gobierno.

No obstante, simultáneamente se elaboran nuevos instrumentos jurídicos para hacer que todos los sujetos de derecho, la Iglesia incluida, hagan valer sus prerrogativas jurídicas. El amparo es uno de ellos, pues amplía la protección del poder judicial de la federación a los derechos naturales de los individuos, frente a las acciones arbitrarias del poder público.

Así, los párrocos están en posibilidad de apelar no sólo a sus derechos ciudadanos, sino a sus derechos como ministros de un culto permitido por la ley.

Las comunicaciones presentadas entre las autoridades civiles y eclesiásticas a partir de la instauración local del registro civil, permiten observar la interacción clero-gobierno-sociedad en ese proceso: muestra la forma en que la sociedad se instruye paulatinamente en el uso de las instituciones liberales que le resultan benéficas en la ampliación de sus derechos civiles; expone los esfuerzos de los gobiernos para tomar el control administrativo sobre los actos vitales de los individuos; y hace patente el uso del clero de los elementos legales que le otorga el régimen liberal para reclamar la efectiva separación Estado-Iglesia.

La sociedad, los ministros y las autoridades civiles transitan a una nueva sensibilidad legal que les compele a delimitar esferas de acción de cada uno, al tiempo que les ofrece los mecanismos para dirimir sus tensiones en el plano formal, lo que, en buena medida, fortalece los instrumentos legales del régimen liberal.



### III. LA CONSOLIDACIÓN DE LAS GARANTÍAS INDIVIDUALES Y LA AFIRMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL CATÓLICA (1875-1895)

Buena parte de la historiografía ha afirmado que después del triunfo de la República Liberal, la combinación de intereses entre el clero y el gobierno forma parte de la llamada “conciliación” Estado-Iglesia. Empero, a la luz de los elementos que se han introducido hasta el momento, se propone debatir esta propuesta argumentando que, como resultado de la constitucionalización de la doctrina liberal ya revisada, lo que tiene lugar es, no una conciliación, sino una concertación clero-gobierno donde la sociedad civil desempeña un papel central. La conciliación es una referencia más propia del campo jurídico, que nos remite a una idea de componer y ajustar, judicial y extrajudicialmente, los ánimos de quienes se encuentran opuestos entre sí, a través de un tercero que funge como conciliador.<sup>1</sup> Quizá en ello haya influido la forma de entender la conciliación Estado Iglesia como un arreglo sustentado en la omisión de las principales figuras del gobierno civil y el clero —el presidente Porfirio Díaz y obispos como Eulogio Gillow—, en la que se pacta la predicación sacerdotal de sumisión hacia el gobierno porfirista, a cambio del “relajamiento en la observancia de las *Leyes de Reforma*”.<sup>2</sup> De ello resultaría el

<sup>1</sup> En el plano jurídico, el acto de conciliar es propio de un proceso judicial, donde además de los sujetos en disputa por intereses opuestos, está presente la figura de un mediador o juez, cuyo deber es aclarar el conflicto. Fix-Zamudio, Héctor y José Ramón Cossío Díaz, *El Poder Judicial en el Ordenamiento Mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>2</sup> Joseph Robert, *Conflict and cooperation between church and state, the Archbishopric of Guadalajara during the porfiriato, 1876-1911*, Austin, Tex., University of Texas. Algunos autores ponderan excesivamente las relaciones personales entre el presidente Díaz y la jerarquía, y señalan que lo que tiene lugar con esa conciliación es el retorno del patronato eclesiástico durante el porfiriato. Véase Conger, Robert D., *Porfirio Diaz*

retroceso de los principios liberales. El concepto de concertación que se propone aquí pretende explicar la relación Estado-Iglesia enfatizando, no la idea de una animosidad que se relaja y da paso a una omisión con costos políticos para el reformismo liberal, sino la noción de pactos y acuerdos, legales y extralegales, como una vía a la que recurren los actores involucrados para establecer cierta gobernabilidad política –que, reitero aquí será entendida como la eficacia gubernamental, legitimidad social y estabilidad de los sistemas políticos–, en el contexto del desgaste de la vía armada como forma de resistencia antiliberal radical, lo que no necesariamente implica una vuelta al pasado y/o un repliegue de los principios liberales. Este es un proceso que inicia a mediados de la década de 1870, a partir de la anexión de las Leyes de Reforma a la Constitución.

El capítulo se divide en dos partes: empieza por plantear la recomposición de la base social de la Iglesia a partir del debilitamiento de la organización corporativa de la sociedad, promovida por la individualización de los católicos y la formación de asociaciones civiles que busca una nueva forma de insertar al catolicismo en el espacio público. La segunda parte atiende a la redefinición de los mecanismos para mantener la disciplina eclesiástica, de los fieles y los eclesiásticos. Se verá cómo las sociedades civiles hacen posible esta disciplina, al tiempo que permiten a los católicos recurrir a prácticas políticas secularizadas para organizar un activismo social de diversas características.

## 1. LOS PRINCIPIOS DEL ASOCIACIONISMO CATÓLICO MEXICANO

Diversas investigaciones dedicadas al estudio de la sociedad civil y la esfera pública en Europa, coinciden en que las ideas de igualdad social y libertad política emergen, en el contexto del cambio de régimen, en una sociedad en transición que practica nuevas formas asociativas y favorece la consolidación de una esfera pública. Ésta, a su vez, promueve el reconocimiento legal de los principios que la posibilitan.<sup>3</sup>

---

*and the church hierarchy, 1876-1911*, Albuquerque, N. M., University of New Mexico, 1985. Chávez Sánchez, 1998, p. IX.

<sup>3</sup> Forment, Carlos A., “La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria”, en Hilda Sobato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las nacio-*



Ciertos autores proponen que el punto de diferenciación entre la experiencia europea y la latinoamericana es que en esta última la formación de la esfera pública no se da mediante “un movimiento real de democratización de la sociedad o de la cultura pública anterior al cambio, como al hecho de que la ruptura del pacto colonial y la Independencia requerían buscar un principio legitimador del paso del poder de la Corona a las elites locales”.<sup>4</sup> No obstante, la ruptura del pacto colonial da la pauta para la búsqueda de una nueva forma de legitimidad que fortalece la construcción de la esfera pública.<sup>5</sup> La política moderna tiende a separar el espacio público del privado, de manera que la religión se “privatiza”, es decir, se la hace “parte del dominio de la conciencia y de la práctica privada”.<sup>6</sup> Este cambio se produce en un contexto que empieza a evidenciar la individuación de la sociedad, en la que se organiza una nueva participación de los grupos sociales en las sociedades presumiblemente más secularizadas, donde la organización de los católicos tiene un papel central.

Ese proceso, presente en México y en varios países de América Latina desde fines del siglo XVIII, se deja sentir con mayor fuerza en las primeras décadas del siglo XIX. En este apartado se parte de la premisa de que la constitucionalización de los derechos individuales en 1857, revisada en el primer apartado, fortalece la expansión del nuevo asociacionismo, no sólo a través del derecho de reunión, sino por la libertad de conciencia que permite la fundación de una pluralidad de sociedades: políticas, científicas, laborales, religiosas, etcétera.

---

*nes: perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 202-230. Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. Las transformaciones estructurales de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.

<sup>4</sup> Serrano, Sol, 1999, p. 212.

<sup>5</sup> Vale referir nuevamente que la esfera pública es entendida aquí como una instancia social claramente situada entre lo privado perteneciente a la familia, y lo que pertenece al Estado o al gobierno. Serrano, Sol, “Definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno. 1810-1855”, *Estudios Públicos*, Chile, CEP, núm. 76, primavera 1999, p. 212.

<sup>6</sup> Serrano, Sol, “Espacio público y espacio religioso en el Chile republicano”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad de Chile, vol. XLIV, núm.02/03, 2003, p. 346.

El individuo y su libertad de pensamiento constituyen la base de muchas asociaciones reunidas en salones, tertulias y academias, entre otras.<sup>7</sup> Las sociedades de libre pensamiento contribuyen particularmente a consolidar el asociacionismo moderno, pues se esfuerzan por romper con los vínculos corporativos que caracterizan al “antiguo régimen”.<sup>8</sup> Las organizaciones masónicas son un claro ejemplo de ello: sus fundamentos promueven los derechos individuales, con base en el “libre desenvolvimiento de la razón como el don máspreciado que se le ha dado al hombre”.<sup>9</sup> Estas organizaciones ofrecen “una renovada visión de la sociedad de tipo igualitario, fundada en la autonomía de sujeto social individual como actor democrático”.<sup>10</sup>

El asociacionismo moderno extiende la práctica de los derechos individuales, al tiempo que se apropia de algunas prácticas políticas cuyo ejercicio contribuye a fortalecer la formación cívica ciudadana. Y es que los miembros de las sociedades participan en el nombramiento de sus autoridades y en la organización activa de diversas obras, en donde ejercen su voluntad individual y fortalecen distintas formas de llegar a acuerdos y consensos.<sup>11</sup> Las nuevas formas de socialización no sólo toman cuerpo en organizaciones con fines seculares, sino que permiten un desarrollo plural de sociedades religiosas dentro de las que están, en principio, las católicas y protestantes.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Guerra, Francois Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13.

<sup>8</sup> Martínez Zaldúa, Ramón, *Historia de la masonería en Hispanoamérica*, México, Costa-Amic, 1978, p. 147.

<sup>9</sup> Martínez Zaldúa, 1978, p. 147.

<sup>10</sup> Bastián, Jean Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 8. Otros autores ven a las logias como “escuelas de formación del ciudadano moderno”. Véase Álvarez Lázaro, Pedro, *La masonería, escuela de formación del ciudadano: la educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1996.

<sup>11</sup> A pesar de que ya se ha intentado matizar el hecho de que algunas corporaciones en el antiguo régimen permiten el ejercicio de un tipo de participación de los individuos. Guerra, 1993, p. 23.

<sup>12</sup> Las cristianas son las que más se conocen, pero haría falta una revisión más puntual de otras confesiones religiosas. Hacia fines del siglo XIX, se nota el avance de las organizaciones masónicas y las iglesias protestantes en México. Se registran 88 iglesias de carácter protestante en el país (adventistas, presbiterianos, mormones, etc.), al menos

Lejos de suponer que la secularización social y los principios promovidos por este primer liberalismo, actuarían en un sentido opuesto a los intereses del catolicismo, partimos de que las sociabilidades modernas son apropiadas por el catolicismo para proponer un nuevo tipo de asociaciones, que tiene como característica el uso de un discurso liberal que valida la organización civil de los católicos. Trabajos recientes afirman la fuerte presencia que, desde la primera mitad del siglo XIX, fueron ganando sociedades civiles de distinto tipo –laborales, políticas, literarias, etc.–, incluidas las católicas, en una experiencia compartida entre distintos países de América Latina, en tanto que las sociedades civiles desempeñan un papel central “al lado del Estado y el mercado”.<sup>13</sup>

Al igual que otros sectores sociales, varios grupos de católicos deciden construir, desde su confesionalidad, prácticas y percepciones de la sociedad civil, que empujan la participación plural de la vida pública. Es en la práctica del asociacionismo que los proyectos católicos y liberales convergen en un “catolicismo cívico”.<sup>14</sup> En este sentido, las asociaciones civiles pueden ser entendidas como parte integral de la vida democrática de un país, en tanto que la organización de una variedad de grupos es capaz de fortalecer los espacios de la vida pública y las prácticas solidarias y civilizadas.

Así, dentro de las posibilidades para formar sociedades civiles, el catolicismo se posiciona como uno de los más influyentes a la hora de abarcar importantes espacios de la vida pública relacionados con la opinión pública, la salud, la educación, y la propia vida religiosa. Lo que

---

21 de ellas se encontraban en la Ciudad de México. El protestantismo estaba organizando escuelas de primeras letras y tenía en circulación varias publicaciones periódicas, como *El Bautista*, *Atalaya Bautista*. Chávez Sánchez, 1988, p. 36.

<sup>13</sup> La propuesta de Carlos Forment da cuenta de las organizaciones civiles en Perú, Argentina y México. Del primero destaca que las asociaciones lograron varios puntos: aumentan la permanencia y la estabilidad de los lazos sociales, contribuye a la extensión de formas cívicas del compromiso civil que lleva a la institucionalización de la sociedad civil. Forment, Carlos A., 1999, pp. 202-230. Véase, además, del mismo autor, “Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina*, siglo XIX, México, El Colegio de México, pp. 213-229.

<sup>14</sup> Aunque faltaría una definición puntual del autor sobre las características propias de este “catolicismo cívico”, la propuesta es sugerente por la vinculación entre proyectos seculares estatales y el papel que en ello juega la religión. Forment, 1999, p. 239.

interesa remarcar en este apartado es la manera en que la consolidación del derecho de asociación y de expresión en la carta magna de 1857, permite a los católicos redimensionar las posibilidades para el ejercicio de sus derechos, no sólo en beneficio del catolicismo, sino del Estado y su proyecto económico y político.

Es necesario remarcar que desde 1845 se había comenzado a organizar el laicado masculino, para emprender actividades de auxilio social, a través de la formación de las Conferencias de San Vicente de Paul. Esta fundación puede considerarse una iniciativa de grupos católicos extranjeros, generada por el impacto del liberalismo europeo en la movilización de las órdenes religiosas francesas, en este caso de las Hermanas de la Caridad y los Hermanos Paulinos, quienes llegan a México hacia 1844. Dos años después se fundaba la Asociación de Señoras de la Caridad de San Vicente de Paul, también conocidas como Damas Vicentinas, la cual unió a ciertos sectores de mujeres católicas, en su mayoría de prominentes familias, de la Ciudad de México y el interior del país, para emprender obras en auxilio social destinadas a los sectores menos favorecidos: pobres, huérfanos y enfermos.

Los intentos de los religiosos franceses por organizar a los laicos mexicanos rindieron importantes frutos, pero su trabajo se vio interrumpido por las circunstancias políticas y por su expulsión a mediados de la década de 1870, con base en el artículo 33, como ya se ha referido.<sup>15</sup>

La expansión del asociacionismo católico toma fuerza con la República Restaurada. Antes que el clero, los laicos católicos dan inicio a la tarea de organizar las nuevas sociedades. La fundación de la Sociedad Católica de México, en 1868, es el parteaguas que marca el nacimiento de la nueva organización religiosa con base en los derechos civiles que los católicos mexicanos ejercen para fundar proyectos educativos, filantrópicos y neocatequistas. La Sociedad Católica de México se puede considerar como la primera iniciativa de organización de los católicos mexicanos

<sup>15</sup> La expulsión de la congregación de San Vicente de Paul fue discutida en distintos momentos por la asamblea de representantes, y a pesar de que fue promulgada, no había tenido efecto sino hasta 1875. Por ejemplo, en la sesión del día 22 de octubre de 1861 se decretó que “en cumplimiento de los artículos 5o. y 6o. de la ley de 12 de julio de 1859, que previno suprimir todas las órdenes religiosas, mandará inmediatamente disolver la congregación de los padres paulinos”. Sesión de día 22 de octubre de 1861, *Historia del Segundo Congreso...*, 1990, pp. 366-368.

desde el marco legal trazado por los principios liberales, lo cual resulta toda una novedad para los grupos sociales católicos.

La fundación de la Sociedad Católica tiene lugar mientras el arzobispo Pelagio Labastida se encuentra en el exilio. La iniciativa corre a cargo de un grupo de católicos compuesto por sectores sociales heterogéneos de la Ciudad de México. La dirigencia (presidente, secretario y tesorero) es constituida por miembros de familias adineradas, mientras que las bases congregan a individuos de distintos sectores, entre ellos los trabajadores. Los representantes de la asociación envían un comunicado a Roma para informar al arzobispo Labastida los fines de su fundación: “sostener difundir y avivar las ideas morales y religiosas”, a través de “el establecimiento de colegios o escuelas en que se enseñe fundamentalmente la religión, el proteger los ya establecidos, iniciar y sostener con constancia publicaciones meramente católicas y por último fomentar el culto de nuestros padres manteniendo así vivos los sentimientos de nuestra divina Religión”.<sup>16</sup>

La rápida extensión de la Sociedad Católica en diferentes puntos del país muestra a la jerarquía, las posibilidades de las organizaciones católicas con base en los derechos de asociación que garantiza el régimen, pues varios sectores católicos, de distintas partes de la República y de diferentes estratos sociales, están dispuestos a recurrir a ellos para emprender obras concretas a favor del catolicismo, como la recaudación de recursos y la fundación de escuelas, asilos, periódicos, restauración de templos, y demás obras en nombre del catolicismo.

La posición oficial de una parte de la jerarquía para impulsar masivamente la acción católica a través del asociacionismo moderno se manifiesta formalmente a mediados de la década de 1870, cuando el arzobispo de México, retoma las riendas de la reorganización eclesiástica. Como se vio en el capítulo anterior, en esa década varios grupos clericales definen una nueva postura frente al régimen liberal, cuando la búsqueda por lograr una base social que compensara la debilidad de la Iglesia lleva a buscar una alianza con el gobierno. Después de los intentos fallidos por oponerse al avance liberal, un sector de la jerarquía comprende que, efectivamente, la “Iglesia libre” puede desarrollarse en el Estado moderno.

<sup>16</sup> “Carta de Labastida a los Sres. de la Sociedad Católica”, Roma, 17 abril de 1869, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 45, Exp. 5.

Si bien está documentada y es más conocida la oposición de un sector del clero al régimen liberal, se puede afirmar que otros sectores eclesiásticos y de la sociedad católica participan de la fortaleza del propio régimen, desde el momento en que hacen suyas las garantías que éste les proporciona y, toda vez que, a través de ellas, buscan nuevas estrategias para robustecer la presencia del catolicismo en México. Aun cuando para esos sectores, todavía la fortaleza eclesiástica dependiera de la reversión de varios aspectos de la Reforma, la convivencia con el régimen liberal había obligado a la jerarquía a limitar su crítica a aspectos específicos: el indiferentismo religioso, la laxitud moral, la desamortización y nacionalización de bienes, el exacerbado materialismo y el sufragio universal, que dejan de lado las condenas a las libertades individuales, el progreso material y, en menor medida, la igualdad legal, pues ésta es criticada y defendida al mismo tiempo.<sup>17</sup>

La condena a la separación Estado-Iglesia del episcopado mexicano a mediados de la década de 1870 se convierte, en términos más precisos, en una resistencia a la organización formal de los aspectos sociales y jurídicos del Estado mexicano los cuales omiten los principios del catolicismo y acentúan un marcado racionalismo, materialismo e indiferentismo religioso. Entonces, la condena que hacen varios obispos a la separación Estado-Iglesia ya no debe ser entendida como una negación a su ruptura, pues varios de sus efectos son, para ese entonces, plenamente defendidos por el clero. La separación es condenada por los efectos negativos que

<sup>17</sup> A pesar de que se defiende la igualdad legal cuando se apela a sus beneficios, en determinados momentos es muy criticada, pues se sostiene que la forma de organizar un sistema legal más justo es con leyes que reconozcan y se ajusten a la propia desigualdad social existente. También, la cuestión del sufragio universal suscita oposición precisamente por el hecho de que las jerarquías sociales hacían poco idónea la participación igualitaria de todos los sectores sociales en la elección de los gobernantes. No obstante, católicos reconocidos por su filiación a los sectores conservadores, ejercen su derecho a participar en varios procesos electorales, como las elecciones para formar el ayuntamiento de la Ciudad de México, elegir al presidente de la República y formar las cámaras de representantes en 1877, año en que Manuel García Aguirre, reconocido articulista de *La Voz de México*, es elegido presidente de la Suprema Corte de Justicia. Diez años después, la reforma electoral para permitir la reelección de Porfirio Díaz, es el marco para retomar las críticas al sufragio universal, visto como un principio utópico, lo cual se repitió en la reforma de 1890 que permitía la reelección presidencial indefinida. Véase *La Voz de México*, t. VIII, Crónicas de enero a septiembre de 1877. "Editorial", *La Voz de México*, 31 de octubre de 1888.

tiene para el catolicismo, derivados de la supresión del privilegio de exclusividad religiosa y de la exclusión de la Iglesia institucional en el ordenamiento político, económico y social del país.<sup>18</sup>

Nada expone mejor ese cambio que la pastoral colectiva publicada por los arzobispos mexicanos en 1875, pues diseña formalmente los elementos sociales de la recomposición eclesiástica al amparo de los derechos del régimen liberal, entre ellos, la movilización de los católicos. El documento es una respuesta a los decretos de 1874, que hacen de la separación Estado-Iglesia un artículo constitucional, definen la expulsión de las Hermanas de la Caridad y demás religiosos extranjeros, y vigorizan las prohibiciones para que el clero esté al frente de escuelas, institutos de salud, de caridad, y cualquier otro tipo organizaciones fuera de sus labores estrictamente ministeriales.

El documento firmado por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, reafirma la vigencia de las disposiciones condenatorias del episcopado con motivo de la Constitución de 1857, sobre el juramento constitucional, matrimonio civil, etc. A pesar de que otros miembros del episcopado condenan las adiciones constitucionales como un ataque a la libertad de la Iglesia,<sup>19</sup> los arzobispos abandonan, con un tono moderador que pretende superar la confrontación violenta de la década anterior, el discurso radical instando a los fieles a mostrar una actitud mesurada frente a las autoridades, para evitar posiciones que pudieran considerarse reaccionarias, irracionales y opuestas “al Gobierno que nos

<sup>18</sup> En 1872, el obispo de León mencionaba que el Estado había despreciado a la Iglesia, diciéndole: “eres para mí como si no existieras”, *Undécima Pastoral del obispo de León*, 1872. Para el obispo de León, la separación Iglesia-Estado significa la falta de protección gubernamental a los principios del catolicismo. La misma idea fue reproducida por Roma: “así como no es lícito descuidar los propios deberes para con Dios, el primero de los cuales es profesar de palabra y de obra, no la religión que a cada uno acomode, sino la que Dios manda, y consta por argumentos ciertos e irrecusables ser la única verdadera, de la misma suerte no pueden las sociedades políticas obrar en conciencia, como si Dios no existiese”. *Inmortale Dei Carta encíclica de S.S. León XIII sobre la constitución cristiana de los estados*, 1 de noviembre de 1885.

<sup>19</sup> *Quinta Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. José María del Refugio Guerra y Alva, dignísimo Obispo de Zacatecas, dirige a todos sus diocesanos y contiene la Instrucción Pastoral que los Ilmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara han dado con motivo de la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales*. Zacatecas, Imp. Económica de Mariano R. de Esparza, 1875, p. 40.

rige”. Aun cuando se considerasen indignantes la leyes sancionadas por el Congreso y justificado su rechazo, niegan la validez de la rebelión y condenan cualquier incitación por parte del clero a la violencia. En su lugar, exhortan a los católicos a mostrar una actitud civilizada, pacífica y resignada frente a la legislación adversa, pero también activa, evitando las manifestaciones injuriosas, sarcásticas y coléricas hacia los gobiernos civiles. En ese sentido, lo que se está promoviendo es un catolicismo cívico, en el que tendría continuidad esta idea de la primera mitad del siglo XIX que sólo puede concebir a la ciudadanía como católica.

La jerarquía convoca a una movilización de la sociedad sin precedentes, amparada en las disposiciones constitucionales sobre las garantías individuales. El llamado es a los católicos para que, en el uso pleno de sus derechos individuales, emprendan una serie de acciones encaminadas a tomar las riendas de aquellas obras anteriormente fundadas y dirigidas por las órdenes religiosas y el clero, que por sus principios, recursos y reglamentos, buscarían afirmar la presencia del catolicismo en la sociedad secular.<sup>20</sup>

La pastoral colectiva diseña formalmente los elementos sociales de la acción de los católicos, en torno a cuatro puntos: la educación religiosa impartida en las escuelas; la religiosidad; el activismo católico y la colecta de limosnas fuera de los templos. La base de este llamado a la movilización católica nacional es la práctica de dos garantías constitucionales fundamentales: el derecho de petición y el derecho de asociación.

La Constitución de 1857 había ampliado el antiguo derecho de petición a través del artículo 8o., que reconocía el derecho de los particulares a efectuar representaciones a los poderes formalmente constituidos.<sup>21</sup> El episcopado recomienda la práctica de ese derecho de manera “pacífica” y “razonada”, pues no sólo constituye una garantía individual sino una

<sup>20</sup> *Quinta Carta Pastoral...*, 1875.

<sup>21</sup> Artículo 8o. “Es inviolable el derecho de petición ejercido por escrito, de manera pacífica y respetuosa; pero en materias políticas sólo pueden ejercerlo los ciudadanos de la República. A toda petición debe recaer un acuerdo escrito de la autoridad a quien se haya dirigido, y ésta tiene obligación de hacer conocer el resultado al peticionario”. Artículo 9o. “A nadie se le puede coartar el derecho de asociarse o de reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la República pueden hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país. Ninguna reunión armada tiene derecho de deliberar”. Título I. Sección I, De los derechos del hombre, *Constitución Federal...*, en Zarco, t. II, 1990, p. 993.



“conducta cristiana aceptable”, protegida por la ley. El objetivo es motivar a los católicos, ciudadanos y no ciudadanos, a realizar numerosas peticiones a los gobiernos para detener la aplicación de las leyes consideradas anticatólicas y lograr su supresión.

El derecho de asociación se promueve como la vía para organizar las bases del catolicismo, convocando a los fieles a recurrir ampliamente a las nuevas formas de asociacionismo que habían permitido la expresión de la pluralidad social e ideológica, con la formación de las logias masónicas, sociedades mutualistas, grupos religiosos y clubes sociales, entre otros.<sup>22</sup>

A diferencia del antiguo asociacionismo, las sociedades católicas modernas se avienen muy bien a las disposiciones legales que reglamentan la asociación civil, pues permiten a los hombres y mujeres que en el ejercicio de sus derechos asociativos formen organizaciones que “sin compromiso, ni promesa de ningún género”, se dediquen a aliviar “en varias poblaciones la suerte del desgraciado y del infeliz”.<sup>23</sup>

Las asociaciones también tratan de adaptarse a las disposiciones anticlericales, en tanto que se establecen como agrupaciones respetuosas de la voluntad individual y “enteramente seculares, en cuanto a su organización y administración”.<sup>24</sup> No obstante, muchas de ellas no cumplen con esa disposición. El asociacionismo católico también se ampara en el derecho a la libre expresión de las ideas, pues es parte sustancial de la propagación del carácter de esas nuevas organizaciones, a través de un discurso activo que combina las obras sociales con la prédica de la religión. La publicación de periódicos, libros y folletos, constituye una herramienta importantísima que facilita, junto a la prédica en el púl-

<sup>22</sup> Como muestran las estadísticas de la época, se estaba dando una importante formación de templos protestantes en todo el país. Para 1878 se registran alrededor de 37 (4 893), hacia 1895 la cifra aumenta con un total de 189 (9 580); en 1900 son (188) 12 225 y para 1910, la cantidad llega a (245) 12 413. Los números en paréntesis representan los templos católicos. Dirección General de Estadística, *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956, p. 13.

<sup>23</sup> *Quinta Carta Pastoral...*, 1875.

<sup>24</sup> La labor de los sacerdotes pretende restringirse a su papel de asesores y guías espirituales. Aunque ello no se cumple al pie de la letra, marca la intención del nuevo asociacionismo católico que, además, debía ser apolítico. Los prelados no permiten que las asociaciones publiquen periódicos que aborden cuestiones políticas para no herir la susceptibilidad de algún funcionario público, sólo se recomienda publicar las noticias para información y estímulo de los asociados.

pito, los rituales y las festividades religiosas, la transmisión del cuerpo doctrinal que sustenta la reorganización eclesíástica.<sup>25</sup> Además, en ellas se establecen mecanismos de elección de sus autoridades con el ejercicio del voto entre los asociados.

Debe reiterarse que la pastoral colectiva representa la aceptación formal de buena parte de la jerarquía a los mecanismos legales trazados por el régimen federal, no sólo para estructurar su funcionamiento, sino también para zanjar las diferencias Estado-Iglesia. La disputa, por tantos años violenta, adquiriría un carácter racional con miras a una convivencia pacífica.

## 2. HACIA UN NUEVO PACTO: CAPITALISMO, ORGANIZACIÓN CATÓLICA Y CONTROL SOCIAL

La recomposición de las fuerzas federales en la década de 1870 hace posible la concertación Estado-Iglesia y la búsqueda de un pacto de estabilidad social. Dicha recomposición forma parte de la nueva etapa del federalismo —entre 1876 y 1890— que “favoreció una mejor y mayor institucionalización de los estados a través de la expansión de la política civilizada que garantizaba la esfera federal y, al mismo tiempo, permitió el desarrollo del poder de la federación, que de fuerza silente y escasamente operacional logró convertirse en un poder real a través del ejercicio cotidiano de sus competencias”.<sup>26</sup>

Entre 1878 y 1887 se evidencian las tensiones entre las facciones estatales y federales, al aumentar el poder del presidente y los gobernadores, con importantes fricciones que contribuyen a la generación de movimientos armados. A ello se añaden las tensiones político-financieras entre la federación y los estados por la definición impositiva y las formas de redistribución de la riqueza. Esta conflictividad local presenta obstáculos al fortalecimiento de la federación, que requiere nuevos pactos con

<sup>25</sup> Numerosas son las publicaciones que apoyan el activismo católico: *El Pájaro Verde* (1861-1877), *La Sociedad Católica* (1870-1909), *El Tiempo* (1883-1912), todas de la Ciudad de México. En el interior de la República: *La Época*, en Orizaba (1870-1896), *La Linterna de Diógenes*, en Guadalajara (1877-1905), *El Pueblo Católico*, en León (1883-1914) y *El Estandarte*, en San Luis Potosí (1891-1914).

<sup>26</sup> Carmagnani, 1993, p. 165.

las fuerzas políticas en disenso. En ese contexto se reinstala la Cámara de Senadores como un organismo para lograr una mayor equidad política e igualdad en la representación de los estados, frente a la representación ciudadana de la Cámara de Diputados. El Senado busca encarnar los intereses de los estados para dar solución a los conflictos políticos que alteran su estabilidad.<sup>27</sup> Una parte del clero –considerada una de las fuerzas políticas en disenso– se suma a los actores que recurren a los mecanismos que ofrece la federación para fomentar, a través del pacto federal, colaboraciones mutuas que afirman intereses particulares y que también permiten la búsqueda de consensos.

En el plano formal se habían tendido los mecanismos legales de la relación a través de la recomposición jurídica y la institucionalización de las reformas liberales. No obstante, la federación también recurre a los mecanismos informales que le son necesarios para afianzar su poder. La convención a la que llega con ciertos sectores de la jerarquía se explica por la propia fortaleza y los recursos de que ésta dispone, particularmente su influencia social. En ese sentido, la acción eclesiástica es capaz de beneficiar a los poderes seculares, toda vez que la inestabilidad social y la falta de gobernabilidad demandan una fuerza estabilizadora. Se considera que la Iglesia es parte de una solución transitoria a ese problema, pues es una institución fuerte con importantes instrumentos de control y estabilidad que ayudarían a lograr orden en el plano social.

Es a través de ese camino que el poder civil pacta una alianza extralegal con un sector de la jerarquía, que no olvida sino complementa la constitucionalización de las instituciones liberales. Para llegar a la concertación, el Estado debió flexibilizar sus pretensiones directas de control sobre la sociedad, para delegar parte del mismo a las instituciones eclesiásticas. Un sector de la jerarquía asume un papel específico de orden y control social en el régimen. De ahí que una parte del carácter del asociacionismo católico nacional se defina por su ajuste a la problemática específica que atraviesa la sociedad mexicana. Distintos sectores del clero consideran que la sociedad mexicana enfrenta una serie de cambios que no sólo dan pie a manifestaciones de una secularización –contenida, pero al fin, secularización–, sino que producen confrontación social, contribu-

<sup>27</sup> Carmagnani, 1993, p. 153. Luna Argudín, María Leonila Matilde, “El Congreso de la Unión y las transformaciones del liberalismo y federalismo mexicanos, 1857-1910”, tesis de doctorado, El Colegio de México, 2001, pp. ii-v.

yen al desorden público y evidencian la falta de un efectivo control de la sociedad por parte de los gobiernos. Para ese tiempo se dejan sentir la serie de efectos originados por las transformaciones económicas orientadas al fortalecimiento económico capitalista, como el significativo crecimiento urbano, el aumento de la industria, la formación de sectores obreros, la disminución de los sectores artesanales y la movilidad poblacional, etc., todos ellos aspectos que impactan las relaciones entre los individuos y generan tensiones entre los distintos sectores sociales.

El llamado catolicismo social es una de las corrientes más importantes que intenta dar soluciones a esta problemática en el plano mundial. Antes que en México, sus doctrinas tienen un amplio desarrollo en los países católicos europeos desde la segunda mitad del siglo XIX, aunque su respaldo oficial se diera después, durante el pontificado de León XIII.<sup>28</sup> Las doctrinas sobre el catolicismo son distintas entre sí y evidencian la diversidad de propuestas con que los católicos, llámense “tradicionalistas, sociales o demócratas” —o cualquier otro epíteto—, conciben la “adaptación” de la Iglesia a los nuevos tiempos, aunque difieren en cuanto a la idea de participar con los gobiernos civiles.<sup>29</sup> Sus planteamientos tienen una elaboración constante a partir de sucesos importantes en el plano mundial: la publicación del primer tomo de *El Capital*, en 1867; la cele-

<sup>28</sup> El catolicismo social es definido como “un movimiento de extensos alcances que pretendía crear una opción social y política sustentada por la Iglesia y donde fuera ésta la fuente de legitimidad y de inspiración. Fue con esta mentalidad que todo lo adjetivaron con el epíteto de católico: la economía, la sociología. La escuela, la acción social, la política, los partidos, los sindicatos, las escuelas, el deporte, la medicina, el arte y hasta el incipiente cinematógrafo”. Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991, p. 24.

<sup>29</sup> Manuel Ceballos elabora una tipología acerca de las distintas corrientes de catolicismo social: utópica, tradicionalista, conciliacionista, intransigente, etc. Las diferencias están en las formas de gobierno a las que apelan (algunos, como los tradicionalistas eran monárquicos, mientras que los utópicos se acercaban al republicanismo) y la radicalidad de los cambios que proponen, el cual, básicamente tenía que ver con las formas que debía tomar la organización de los trabajadores, es decir, si debían formar sindicatos más combativos hacia el Estado, o sólo organizaciones de auxilio, y si era conveniente formar partidos políticos. Todos ellos promovían la acción de los católicos como base de su movimiento. Ceballos, 1991, pp. 23-27.

bración de la Segunda Internacional de París de 1888; y los movimientos obreros de Chicago en 1886, y de Londres en 1889.<sup>30</sup>

Se ha afirmado que el catolicismo social mexicano pretende entrar en cerrada competencia y confrontación con el régimen liberal y el sistema económico impulsado por éste, pero vale la pena explorar otros elementos fuera del conocido argumento que oscila entre la “intransigencia” y la “conciliación”.<sup>31</sup> Lo que se propone aquí es destacar los puntos de encuentro, pues lejos de ser un elemento opuesto a las doctrinas liberales, una corriente del catolicismo social retoma el activismo social acoplándose a los lineamientos del régimen liberal, desde una perspectiva social, pues formula la creación de una estructura social para lograr un equilibrio entre los sectores sociales, los trabajadores y sus patrones, para evitar el surgimiento de pugnas violentas y limar las tensiones producidas por la desigual distribución de la riqueza. Estas propuestas sociales del catolicismo, extendidas a través del asociacionismo, contribuyen a apoyar el desarrollo del régimen liberal.

<sup>30</sup> Ceballos, 1991, p. 35. Robert Felicitè de Lamennais es uno de los escritores más referidos respecto a su influencia en las corrientes modernas del catolicismo. Nació en Saint-Malo, Francia, el 29 de junio de 1782. En 1808 publicó su obra titulada *Reflexiones sobre el Estado y la Iglesia en Francia*, en donde junto a su hermano, hizo una evaluación de la Iglesia en Francia, destacando el deterioro de la vida religiosa, la vida material y la falta de sacerdotes. Lamennais se convirtió en una de las figuras claves del clero francés de la renovación intelectual, religiosa, social y política del catolicismo. Sin embargo, la oposición de la Iglesia a sus ideas pretendió censurar sus planteamientos. Lamennais rompe con la monarquía y comprende que la Iglesia podía funcionar con la máxima de la libertad legal si se apega al principio de igualdad de derechos que sostenía el liberalismo. Lamennais es reconocido como la cabeza del progresismo católico, a partir de la cual se desarrollan nuevas corrientes eclesíásticas: liberalismo católico, el catolicismo social y el cristianismo social, entre otras, que básicamente buscan adaptar el catolicismo a las transformaciones políticas seculares. Lamennais es escasamente referido como fuente de autoridad en las publicaciones católicas mexicanas, particularmente las de tendencia conservadora, debido a su postura radical, que es tema de reprobación en algunos diarios católicos mexicanos, mediante notas biográficas hacían mención de su “carácter revoltoso”. “Noticia biográfica de Lamennais”, en *La Cruz*, t. III, México, octubre 9 de 1856, núm. 1, p. 301. *La Revista Católica*, publicación quincenal exclusivamente religiosa, núm. 1, Guanajuato, impresa por Félix María Conejo, 1868. Muere en París el 27 de febrero de 1854. Véase Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1980, pp. 384-385.

<sup>31</sup> Ceballos, 1991, p. 183.

*La catolización de la economía: trabajo y caridad*

La prensa católica afirma que a más de cincuenta años de la independencia de México, el país sigue luchando por lograr la paz y la estabilidad social, en un panorama económico y social poco alentador: “En todas las clases de la sociedad, se manifiestan ese malestar y esa profunda tristeza, ocasionados por el influjo pernicioso de la discordia que todavía enciende el odio en los corazones; por la falta de la actividad en el comercio; por la decadencia de la agricultura y de las artes; por la poca protección que se dispensa a las ciencias; y sobre todo, por la creciente inmoralidad que se propaga con espantosa rapidez, ahuyentando de los espíritus los sentimientos de orden y de verdadero progreso”.<sup>32</sup>

Desde una perspectiva económica, en función del propio progreso material de los individuos, las familias y el país, se considera que es el trabajo la solución al problema de la pobreza: el medio para que el pobre recupere su dignidad al hacerse de los recursos necesarios para vivir, alejándose de una situación económica extrema, aunque no necesariamente de la pobreza. El catolicismo ilustrado ya había propuesto al trabajo como parte de la solución a la pobreza, pero las condiciones económicas del siglo XIX son las que permiten divulgar más ampliamente esa idea con características específicas. Es hasta que México comienza a experimentar los cambios a partir de la liberalización de la producción, el mercado y el trabajo, que las ideas en torno al ocio y al trabajo, expuestas décadas atrás por pensadores europeos, toman sentido y son apropiadas formalmente por el discurso católico mexicano.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> “Crónica”, en *La Sociedad Católica*, año 1, t. I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1869, p. 26.

<sup>33</sup> Desde mediados del siglo XVIII, el clero ilustrado se había preocupado por atender la situación de los pobres en las ciudades y en el campo. Prelados como el obispo de Michoacán, Manuel Abad Queipo, enfatizaron el papel social de la Iglesia en el auxilio social, al mismo tiempo evidenciaron una labor no consolidada por parte del clero, que legitimaba la función de la Iglesia como articuladora de la organización social. Al respecto véase Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica, 1985. Véase también Connaughton, “Un camino difícil: antecedentes del catolicismo social, 1770-1867”, en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, Academia de investigación humanística, 2000, pp. 93-140.

El discurso moral en torno al trabajo inicia su reconfiguración hacia fines de la década de 1850 y tiene continuidad en las décadas posteriores, cuando el activismo de los laicos primero, y el empuje del pontificado después, logran darle una estructura doctrinaria. El pontificado de León XIII es particularmente activo en ese sentido, pues desde los inicios de su gobierno condensa las ideas vertidas hasta ese momento sobre el trabajo, el capital, la sociedad, la pobreza, el catolicismo, la Iglesia, el Estado, el liberalismo, la secularización y las corrientes ideológicas racionalistas, para desarrollar una doctrina social que pretendía posicionar a la Iglesia católica como el centro de conciliación y al catolicismo como “la gran salvación del Estado”.<sup>34</sup>

En el contexto de una sociedad abierta a la modernización capitalista, el papado proclama a la Iglesia “enemiga del ocio y de la pereza”, y sostiene el deseo de estimular la actividad física e intelectual en “toda clase de artes y trabajos”, encaminados a lograr “la honestidad y salvación del hombre”.<sup>35</sup> En contraposición, el ocio y la indolencia humana se consideran causas importantes de la pobreza, como tiempo atrás se venía afirmando, pues todos los individuos podían –si tenían voluntad de trabajar–, “procurarse un capital productivo para atender las necesidades de su vida”.<sup>36</sup> El ocio se estima como una conducta indigna y deshonorosa, por lo que no todos los pobres son considerados dignos de respeto y caridad (por ejemplo, el vago que se negaba a trabajar), pues sólo “los que conllevan la pobreza con el trabajo de sus manos” eran “dignísimos, en primer término, de caridad y consuelo”.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Inescrutabili Dei Consilio*, Carta Encíclica de S.S. León XIII, Sobre los problemas que atañen a la Iglesia y a la fe. 21 de abril de 1878, en *Biblioteca Electrónica Cristiana* (en adelante BEC-VE), <http://multimedios.org/docs/d002066/>.

<sup>35</sup> *Inescrutabili Dei Consilio...*, 1878, BEC-VE, <http://multimedios.org/docs/d002066/>.

<sup>36</sup> “La caja de ahorros”, en *El Espectador de México*, núm. 4, p. 114, México, 6 de septiembre de 1857.

<sup>37</sup> *Humanum genus*, Carta Encíclica de S.S. León XIII sobre la masonería y otras sectas, promulgada el 20 de abril de 1884. Aunque esta encíclica no fue publicada por el arzobispo de México, los planteamientos sobre la negatividad de la masonería y el socialismo, fueron referidos aun con anterioridad a la encíclica y eran compartidos por el prelado y la jerarquía mexicana. Como ejemplo véanse los siguientes documentos: *Duodécima Carta Pastoral que el Ilmo. Y Rmo. Sr. Obispo de León Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y V. Cabildo, Señores curas, y*

Pero la dignidad del pobre no sólo dependía de su disposición al trabajo, sino de que sus patrones respetasen su condición humana y la justa retribución por su actividad. Desde los primeros años de la reforma liberal, los periódicos católicos mexicanos habían señalado los peligros de la economía capitalista, con base en la proyección de los aspectos negativos de la liberalización de la economía, particularmente la deshumanización de los trabajadores, que dejaba de lado la dignidad humana para convertirlos en “hombres-máquina”, valorados sólo “en proporción de sus fuerzas materiales y de su resistencia al trabajo”.<sup>38</sup>

Las doctrinas sociales del catolicismo se organizan a través de varios documentos pontificios que, anteriores a la *Rerum Novarum*, preparan una solución a los problemas sociales generados por el capitalismo. La *caridad cristiana* se presenta como el gran recurso de conciliación entre el capital y el trabajo. La conciliación estaba encaminada a dignificar a los trabajadores haciendo “cuanto es necesario y cuanto cabe en la posibilidad de las cosas”, para que fuesen reconocidos como seres dotados de derechos, recibiendo por su actividad laboral lo que en justicia les correspondía, pero “atendiendo a la posición que tienen en el mundo”, es decir, sin alterar la estructura socioeconómica, antes bien, apoyándola.<sup>39</sup>

Ya sea en forma de ensayos, cuentos o de litografías, la caridad se exalta en la prensa y en los documentos eclesiásticos como una virtud exclusiva del catolicismo. Las enseñanzas sobre la caridad establecen que

---

*Venerable Clero y fieles diocesanos, contra la Masonería*, León, Imprenta de José María Monzón, 1872. *Carta Pastoral sobre el Protestantismo y la Francmasonería que dirige a sus diocesanos el Ilmo. Sr. Obispo de Tulancingo Sr. Dr. D. Juan Bautista Ormaechea y Erantz*, año de 1877, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1877. *Segunda Carta Pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Fr. Buenaventura Portillo y Tejeda, dignísimo obispo de Chilapa dirige a sus diocesanos con motivo de la Encíclica que Ntro. Smo. Padre el Sr. León XIII expedido el 20 de abril del presente año sobre la Francmasonería y demás sociedades secretas*, Chilapa, Imprenta Económica de Carlos González, 1884. Años más tarde apareció una obra comentando específicamente la encíclica: *Breve catecismo de la encíclica “Humanum Genus” del Sr. León XIII contra la masonería*. Responsable: Emeterio Ortiz, Guadalajara, Tipografía de “La Torre Eiffel”, 1891.

<sup>38</sup> *La Cruz*, México, febrero 25 de 1858, núm. 2, p. 38.

<sup>39</sup> *La Cruz*, México, febrero 25 de 1858, núm. 2, p. 38. Esta idea de conciliar el capital y el trabajo fue compartida por varios sectores liberales, quienes años después incluso promovieron a las sociedades mutualistas como el “eslabón” de unión entre esas “dos palancas de la industria que tienen que caminar unidas”. “Editorial. Los Círculos de obreros”, en *El Monitor Republicano*, 11 de agosto de 1880.



el sufrimiento de los pobres sólo podía “aliviarse”, pues difícilmente escaparían a una condición dada por el orden natural de las cosas. La *igualdad* católica se funda en la caridad y la justicia, y no borra las diferencias entre los hombres, “sino que con la variedad de condiciones, deberes e inclinaciones forma aquel admirable y armonioso concierto que aun la misma naturaleza pide para el bien y la dignidad de la vida civil”.<sup>40</sup>

A pesar de esa desigualdad “natural”, ricos y pobres tenían el derecho a todo aquello que fuera necesario para desarrollar sus facultades naturales y con ellas alcanzar su perfección personal. En el caso de los pobres, su condición económica podía convertirse en un obstáculo a su propia salvación.

Los principios del catolicismo obligan a los individuos entre sí, particularmente cuando existe una relación desigual (ricos frente a pobres), pues el auxilio social es el fin común entre los hombres y, sobre todo, el fundamento del precepto de amor predicado por Jesucristo. La existencia de los pobres tenía un sentido religioso por su papel en la salvación de la humanidad, en tanto que a través de ellos, los distintos sectores sociales ejercían acciones de piedad. De ahí, el interés de los católicos por distinguir constantemente las instituciones de caridad eclesiásticas, al subrayar sus valores espirituales y morales, que las hacían cualitativamente distintas a la beneficencia estatal, pues ponderaban el acto de caridad como ejemplo del amor al prójimo y de respeto a la dignidad humana, más allá de cubrir alguna necesidad material.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> *Humanum Genus. Carta Encíclica de S.S. León XIII sobre la masonería y otras sectas, promulgada el 20 de abril de 1884*, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000211/>.

<sup>41</sup> La ética cristiana había hecho, desde siglos atrás, uno de sus principios más importantes el mandato de amar al prójimo como a uno mismo (Lev. 19,18), y también a los enemigos (Mt. 5,44). “El corazón humano reclama algo más que pan y vestido; quiere adhesión, gratitud y amor. Esta alma debilitada, pero siempre orgullosa de su dignidad, y en quien se conservan recuerdos de su ilustre origen y de sus nobles destinos, necesita de que se la ame y de que se compadezcan de su suerte, quiere que un afecto sincero la cña con sus cuidados; que la simpática fraternidad le devuelva aquello que la miseria o, tal vez, innobles pasiones le han quitado, y que la razón, sin el auxilio de la caridad, no podría obligarnos a ministrarla”. “Influencia de las órdenes religiosas en las sociedades y necesidad de su restablecimiento en Francia, por el Abate Clemente Grandour, presbítero de la diócesis de Bourges”, Capítulo noveno, “Obras de beneficencia”, trad. José María Roa Bárcena, *La Cruz*, t. II, México, abril 3 de 1856, núm. 3, p. 92.

La jerarquía proyecta a la Iglesia como la institución de orden y cohesión social, renovada y progresista, necesaria para acompañar el avance del Estado. Ese acompañamiento lleva implícita la intención por “catolizarlo”. Si el gobierno ofrece libertad en vez de orden, como constantemente reprochaba la jerarquía, los católicos debían aprovechar esa libertad para controlar los problemas sociales y regenerar a una sociedad atribulada por el desorden público.<sup>42</sup>

Y es que otras corrientes, como el socialismo, representan mayores peligros para la sociedad desde el punto de vista eclesiástico, debido a que su importancia en varios países de Europa no era desdeñable. El catolicismo condena las doctrinas socialistas a las que acusa de instigar a los trabajadores a una utópica emancipación del orden establecido. Ésta es una verdadera revolución contraria al orden “natural” y jerárquico, y por lo tanto una fantasía ingenua, imposible de alcanzar, que sólo lastima el equilibrio social. Para los católicos más conservadores, las teorías sobre la liberación de los pobres a través de un cambio estructural, son un engaño que subvierte el orden existente lanzándolos a “la sedición, para hacer más desgraciada su suerte”.<sup>43</sup>

La cuestión adquiriría mayor gravedad frente a la fragilidad del orden social que el Estado no había podido consolidar, haciendo evidente: “la relajación de toda moral, de donde proviene el poco o ningún respeto que se tiene a la autoridad del que gobierna, dimanando de aquí las tendencias tan marcadas a la rebelión, al robo, al plagio y al asesinato; y la falta absoluta de trabajo para las clases proletarias, entre las cuales se propaga la miseria, origen principal de la creciente criminalidad que ahora se nota”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> *La Revista Católica*, núm. 1, Guanajuato, impresa por Félix María Conejo, 1868.

<sup>43</sup> José Joaquín Pesado, “Observaciones sobre la ciencia política”, en *La Cruz*, t. VII, México, febrero 25 de 1858, núm. 2, p. 38. Los argumentos en contra del socialismo fueron específicamente desarrollados en la obra del español Juan Donoso Cortés. Para este autor el socialismo tenía elementos destructores de las instituciones sociales similares a los del liberalismo. Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1851.

<sup>44</sup> “Crónica”, en *La Sociedad Católica*, año 1, t. I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1869, p. 27. Otras referencias de la época refuerzan esta idea de que en algunos estados de la República, la pobreza, sumada a la pérdida del control eclesiástico, generaron el aumento de la criminalidad. González Navarro, 1957, pp. 422-423.

La jerarquía reconoce la disputa social que se está llevando a cabo y el peligro del avance de teorías revolucionarias en una sociedad marcada por las diferencias económicas. En esa circunstancia se replantea una estrategia para buscar aliados y hacer un frente común. Paradójicamente, para un sector del clero mexicano, el régimen liberal se vuelve la mejor opción de fortalecer los principios católicos. Y es que si bien no está a favor del régimen liberal como modelo político, éste no representa la subversión radical al orden social como sí lo es el socialismo.<sup>45</sup>

El obstáculo que se presenta a la Iglesia en el Estado liberal son las ideas respecto al manejo exclusivo de las instituciones de atención social y la redefinición del concepto y la organización de la caridad en términos utilitarios y no en función del discurso religioso, con base en la idea de que era obligación del Estado garantizar los elementos necesarios para que el pobre superara su estado más angustioso.

A los ojos del clero es notorio el fracaso de los gobiernos civiles en su pretensión de separar al Estado de las nociones católicas que históricamente le habían dado un sustento. Un Estado secular perdía toda significación moral y no podía bastarse a sí mismo debido a que la autoridad moral de los gobernantes sobre la conciencia humana era débil, a diferencia del dominio moral del catolicismo. El catolicismo se erige como el único capaz de dotar al ciudadano de una formación cívica, con base en preceptos religiosos que afirman el respeto a la autoridad, secular y religiosa, cuya fuerza radica en que son preceptos de conciencia atestiguados y resguardados por el conjunto de

<sup>45</sup> El peligro del socialismo se centra en dos puntos: el primero es el desconocimiento de las autoridades bajo la radical declaración de igualdad entre los hombres y la supresión de toda jerarquía: “A los poderes superiores...les niegan la obediencia, y andan predicando la perfecta igualdad de todos los hombres en derechos y deberes”. El segundo es la supresión de la propiedad privada: “dándose aire de atender a las necesidades y proveer a los deseos de todos los hombres, trabajan por arrebatar y hacer común cuanto se ha adquirido a título de legítima herencia, o con el trabajo del ingenio y de las manos, o con la sobriedad de la vida”. *Quod apostolici muneris*. Carta encíclica de S.S. León XII sobre el socialismo, comunismo y nihilismo, 28 de diciembre de 1878, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000373/>. Anterior a este documento, encontramos los escritos de Pío IX, condensados en *Quanta Cura Carta encíclica de S.S. Pío IX sobre los principales errores de la época, 8 de diciembre de 1864, Syllabus Errorum*, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000370/>.

la sociedad.<sup>46</sup> Como el prelado de Yucatán refiere, la situación social y la falta de respeto a la autoridad forman parte de una crisis política, social y religiosa que “sólo Dios puede solucionar”.<sup>47</sup>

El catolicismo ofrece, además, un equilibrio y conciliación de ánimos entre las distintas clases sociales, por encima del sistema judicial penal del Estado, a través de un dominio sobre las conciencias con base en el “temor de Dios” y el respeto a las leyes divinas,<sup>48</sup> como recurso más eficaz para imponer el respeto a la autoridad civil, a las jerarquías sociales y al acceso diferenciado a la riqueza.<sup>49</sup>

La jerarquía romana propone recuperar la prédica sobre “el temor de Dios”, para que la sumisión de la sociedad fuese “*no por temor a la ira, sino también por razón de la conciencia; y que paguemos a todos lo que es debido: a quien tributo, tributo; a quien contribución, contribución; a quien temor, temor; a quien honor, honor*”.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> José de Jesús Cuevas, “La indiferencia religiosa: fundamento del liberalismo moderno”, en *La Sociedad Católica*, México, año 2, 1870. “La libertad y la inmoralidad”, en *La Sociedad Católica*, México, año 3, 1871, pp. 67-78. Se puede observar que la mayoría de las corrientes sociales plantean una armonía de clases “fundamentada en la desigualdad de las ‘clases superiores’ y la masa popular”. Ceballos, 1991, p. 25.

<sup>47</sup> *Orden Circular del Illmo. Sr. Dr. D. Crescencio Carrillo y Ancona, dignísimo obispo titular de Lero y coadjutor de Yucatán sobre la Tercera Orden de San Francisco de Asís y las Conferencias de San Vicente de Paul*, Mérida, Imprenta de José Gamboa Guzmán, 1886.

<sup>48</sup> La postura oficial de la Iglesia sostiene que el racionalismo y la secularización del poder político habían llevado “al olvido los premios y penas de la vida futura y eterna”, permitiendo que en la sociedad se privilegiara la vida presente, caracterizada por el materialismo y “el ansia ardiente de felicidad”. Apartados 9 y 10, “La sociedad civil. Súbditos”, *Inmortale Dei Carta encíclica de S.S. León XIII sobre la constitución cristiana de los estados*, 1 de noviembre de 1885, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000215/>.

<sup>49</sup> “Porque, quitado el temor de Dios y el respeto a las leyes divinas, menospreciada la autoridad de los príncipes, consentida y legitimada la manía de las revoluciones, sueltas con la mayor licencia las pasiones populares, sin otro freno que el castigo, ha de seguirse necesariamente el trastorno y la ruina de todas las cosas. Y aun precisamente esta ruina y trastorno, es lo que a conciencia maquinan y expresamente proclaman unidas las masas de *comunistas y socialistas*, a cuyos designios no podrá decirse ajena la secta de los masones, pues favorece en gran manera sus planes y conviene con ellas en los principales *dogmas*”. *Humanum genus...*, 20 de abril de 1884, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000211/>.

<sup>50</sup> *Quamquam pluries*, Carta Encíclica de S.S. León XIII, Sobre la devoción a San José, 15 de agosto de 1889, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000368/>.

A diferencia del Estado, el catolicismo podía echar mano de estos recursos para difundir y condensar los principios espirituales y seculares. Los cultos populares son un ejemplo de ello. No es casual que la enseñanza moral sobre el trabajo sea sistematizada y expuesta a través de una devoción: San José. Por medio de esa representación religiosa se unen simbólicamente, los principios seculares y religiosos en torno al trabajo, el respeto a la autoridad, el orden y la conciliación social. Es así como la Iglesia reclama una nueva inserción en el espacio público del que se pretendía desplazarla.

En 1870, Pío IX publica la declaración solemne del patronazgo de San José sobre la Iglesia católica universal, mismo que León XIII refrenda en 1889, como una vía de auxilio divino en un mundo donde la fe disminuía, la caridad se enfriaba y avanzaban las “costumbres y puntos de vista más depravados”.<sup>51</sup>

El llamado de Roma es bien recibido por varios obispos mexicanos, quienes a su vez, con distintos grados de entusiasmo, insisten a sus párrocos incentivar a los fieles la práctica cotidiana del culto.<sup>52</sup> Atenógenes

<sup>51</sup> *Quamquam pluries...*, 15 de agosto de 1889, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000368/>.

<sup>52</sup> *Tercera Carta Pastoral que dirige a sus diocesanos el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Sinaloa, Fray José de Jesús María Portugal, sobre el amor y devoción, a la Santísima Virgen María y Señor San José*. Culiacán, Imprenta y Estereotipia de Ramírez Díaz, 1889. *Carta Pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Guadalajara, dando a conocer la Encíclica de S. Santidad León XIII, sobre el patrocinio de Sr. S. José*. Guadalajara, Imprenta de N. Parga, 1889. “Circular del gobierno eclesiástico del obispado de Colima, abril, 1890, en *Edicto del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Veracruz Lic. D. Ignacio Suárez Peredo y Bazares, sobre la Encíclica del Sumo Pontífice del 15 de agosto de 1889*, México, Imprenta de Epifanio D. Orozco, 1890. “Sobre la devoción y asociaciones en honor a San José. Circular del gobierno eclesiástico del obispado de Colima, abril, 1890” (impreso suelto). *Sobre la devoción y asociaciones en honor a San José Carta Pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Fray Buenaventura del Sagrado Corazón de María Portillo y Tejeda, Tercer Obispo de Zacatecas, con ocasión de la instalación canónica de la Asociación del Santísimo Patriarca Sr. S. José y de su culto perpetuo*. Zacatecas, Imprenta y encuadernación de “La Rosa”, 1892. “Circular del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Yucatán sobre el patrocinio de San José, que ha de implorarse más especialmente desde el próximo mes de octubre, con el de la Santísima virgen, en razón de lo calamitoso de los tiempos, de conformidad con la última Encíclica del soberano Pontífice”, 1892, en *Colección de Cartas Pastorales del Obispado de Yucatán* (impresos sueltos encuadernados).

Silva, cura de la parroquia de Zapotlán El Grande, Jalisco y más tarde tercer obispo de Colima, dedica varios sermones a la difusión del patronazgo de San José. El culto es promovido en atención “a las terribles convulsiones que conmueven a las sociedades modernas”, pues a través de él “se relacionan las grandezas y poder de José con las miserias y debilidad del mundo”. Algunos más retoman la representación de San José como “el pobre artesano de Nazaret”, quien “por medio de su trabajo” había proveído “lo que era necesario para la alimentación y el vestido” de su familia.<sup>53</sup>

Esta conexión simbólica pretende no sólo difundir al trabajo como un valor cristiano-secular, sino dotar de una identidad religiosa específica a las sociedades civiles de trabajadores que sirviera de punto de enlace con un proyecto social externo dirigido a los sectores laborales, mismo que debía contener las acciones desordenadas y radicales de los trabajadores y apelar a medios legales para defender sus derechos. León XIII señala que los artesanos “y personas de menor grado”, debían procurar la imitación a San José, pues éste, siendo de “sangre real”, había pasado “su vida trabajando”. La vida del santo exaltaba la condición inalterable “de los más humildes”, pues “contento con sus pocas posesiones, pasó las pruebas que acompañan a una fortuna tan escasa, con magnanimidad, imitando a su Hijo, quien habiendo tomado la forma de siervo, siendo el Señor de la vida, se sometió a sí mismo por su propia libre voluntad al despojo y la pérdida de todo”.<sup>54</sup>

Los problemas generados por el liberalismo económico, la falta de control gubernamental y la preocupación de que el socialismo pudiese ganar terreno entre la población mexicana, justifican el renovado interés

<sup>53</sup> “Sermón de Sr. S. José predicado el 4 de mayo de 1879, en la función titular de la “Asociación del Culto Perpetuo” del mismo santo, en la Iglesia de Santa Teresa de Guadalajara”, *Obras Literarias, Pastorales y Oratorias del Ilmo. Sr. D. Atenógenes Silva, Tercer Obispo de Colima, Doctor en S. Teología e individuo de número de la Academia Mexicana de la Lengua, C. de la R. Española; Canónigo Lectoral que fue de la Santa Iglesia Metropolitana de Guadalajara, Catedrático y Vice-Rector del Seminario Conciliar de la misma Arquidiócesis, de 1871 a 1880, Director general de varias Asociaciones católicas de Señoras y de Señores y cura de la parroquia de Zapotlán el Grande*. Guadalajara, Talleres de Imprenta, Encuadernación y Rayados de José Carrera, 1898.

<sup>54</sup> *Quamquam pluries...*, 15 de agosto de 1889, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000368/>.

de ciertos grupos eclesiásticos sobre los problemas sociales, interesados en retomar el hilo de su relación con el régimen liberal, en la búsqueda de una estabilidad social, pero sobre todo, con la intención de afirmar la presencia del catolicismo en la esfera pública.

La búsqueda de la cooperación Estado-Iglesia en México coincide con el llamado que León XIII hace extensivo a la Iglesia universal en el primer año de su pontificado, por medio de la encíclica *Inescrutabili Dei Consilio*. En el documento pide a los gobiernos civiles “que no repudien el apoyo, que en estos peligrosos tiempos les ofrece la Iglesia; que se agrupen en común esfuerzo, en torno a esta fuente de autoridad y salud; que estrechen cada vez más con ella íntimas relaciones de amor y observancia”.<sup>55</sup>

El comunicado viene después de que el gobierno de Porfirio Díaz señalara que haría respetar las Leyes de Reforma, sin que ello significara “inaugurar una época de intolerancia y de persecución; lejos de eso el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta sus extravíos, y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las Leyes de Reforma y a reprimir su desobediencia y resignación, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia”.<sup>56</sup>

Más tarde, el pontífice reafirma que la jurisdicción eclesiástica y la civil recaen sobre los mismos individuos, pudiendo suceder que “una misma cosa pertenezca, si bien bajo diferente aspecto, a una y otra jurisdicción”, inevitablemente “a veces acontece que por razón de las circunstancias pueda convenir una especial concordia que asegure la paz y libertad de entrambas; por ejemplo, cuando los gobiernos y el Pontífice Romano se ponen de acuerdo sobre algún asunto particular”.<sup>57</sup>

En México, periódicos como *La Voz de México*, reconocido por Labastida como el más importante y prudente del país, difunden los

<sup>55</sup> *Inescrutabili Dei Consilio...*, 21 de abril de 1878, BEC-VE, <http://multimedios.org/docs/d002066/>.

<sup>56</sup> Extraído de *La Voz de México*, 18 de enero de 1877.

<sup>57</sup> *Inmortale Dei...*, 1 de noviembre de 1885, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000215/>.

beneficios pragmáticos de la cooperación clero-gobierno, enfatizando que existía una íntima relación entre las doctrinas del orden público y religioso y que era posible “la benéfica influencia de la Iglesia en el gobierno, el desarrollo y el engrandecimiento de las sociedades”.<sup>58</sup>

El acuerdo está anunciado en la voluntad manifiesta de un sector del gobierno mexicano y de la jerarquía. Hacia 1890, esta disposición al diálogo hace suponer a la prensa que las relaciones Estado-Iglesia iban camino a su restablecimiento. Este supuesto es desmentido formalmente. Pero la idea de la cooperación se mantiene, a pesar de que algunos la ven como un retroceso a la Reforma liberal. Otros consideran el beneficio que la cooperación mutua traería a la gobernabilidad del país, contribuyendo a dar término a los enfrentamientos violentos por la cuestión religiosa y, más aún, se podrían colocar a determinadas instituciones de la Iglesia al servicio del régimen.<sup>59</sup>

La encíclica *Rerum Novarum* de 1891 es considerada uno de los textos más importantes que validan el activismo social que los católicos venían practicando desde años atrás: la organización de los laicos, el auxilio social, la crítica a la creciente pobreza de las clases trabajadoras, la falta de un salario justo, la sobre-explotación de los trabajadores, entre otros. El documento estructura las propuestas para mejorar las condiciones laborales de los trabajadores vertidas hasta el momento, y expone, con mayor detalle, la necesidad de lograr una conciliación entre el capital y el trabajo.<sup>60</sup>

El texto tiene una recepción diversa en los sectores católicos mexicanos. A pesar de ello, logra estructurar el discurso de la llamada “cuestión

<sup>58</sup> “Carta al Arzobispo de México, 1887”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 25. Periódicos liberales y conservadores hablan de la caridad y la tolerancia como la expresión del sincero patriotismo. Para los liberales la paz debía mantenerse sin sacrificar las conquistas de la reforma. *La Voz de México*, 27 de diciembre de 1878 y 25 de noviembre de 1880.

<sup>59</sup> El restablecimiento de las relaciones fue desmentido por el *Diario Oficial*. El periódico *La Libertad* justifica el acuerdo por considerarlo un impulso necesario para consolidar la paz en México, para lo que llega a sugerir la revisión y ajuste de las Leyes de Reforma, pero sin modificar la separación Estado-Iglesia y la tolerancia de cultos. *La Voz de México*, 22 de mayo de 1878.

<sup>60</sup> *Rerum Novarum*, Carta Encíclica de S.S. León XIII sobre la “condición” de los obreros, 1891. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.



social”, en el cual confluyen las lecturas particulares de católicos. Algunos de ellos atribuyen a la encíclica una intención combativa hacia los gobiernos civiles que estuvo lejos de proponer.<sup>61</sup> Mientras que la prensa capitalina la comenta con particular entusiasmo, otros sectores del catolicismo, incluido el episcopado mexicano, no la mencionan formalmente sino hasta después de varios años. Ello ha sido atribuido al temor de provocar a los gobiernos civiles, pues los temas sobre política, religión y condiciones laborales podrían resultar “inoportunos y molestos”.<sup>62</sup>

El poco impacto del documento en México también se ha atribuido a su enfoque, casi exclusivo de los problemas de la industria y sus trabajadores que no dominan el contexto mexicano.<sup>63</sup> Pronto se hace evidente a los católicos mexicanos la necesidad de hacer una adaptación del documento a las características nacionales. Como el obispo de Yucatán reconoce, en los estados de la península bajo su jurisdicción no había

<sup>61</sup> Jorge Adame señala que grupos de católicos consideran a la encíclica tibia en sus estrategias para atajar políticamente los problemas sociales del capitalismo; en tanto que para otros es demasiado radical, pues discute cuestiones seculares que salen de la estricta competencia eclesiástica. Algunos más, como los escritores del periódico *El Siglo XIX*, acusan a León XIII de pretender quedar bien con todos, al buscar la conciliación entre capital y trabajo. *El Siglo XIX*, 12 y 19 de junio de 1891. No obstante, otros sectores liberales apoyan la idea de conciliar capital y trabajo, pues es la única vía para erradicar “la idea funesta de que sólo en las revoluciones puede encontrarse el mejoramiento de fortuna...”. “Editorial. El congreso obrero”, en *El Monitor Republicano*, 11 de agosto de 1880. Véase Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México, 1981.

<sup>62</sup> Ceballos, 1991, p. 63. Esto no era nuevo, pues años atrás, el arzobispo de México había decidido no publicar en su jurisdicción la encíclica *Humanum Genus*, de 1884. La encíclica produce algunos desaguisados entre el obispo de Chilapa, que sí publica la encíclica y las autoridades civiles, quienes lo acusan de organizar una prédica contra la libertad de reunión, al condenar la formación de sociedades masónicas.

<sup>63</sup> Manuel Ceballos señala que el contenido de la encíclica no cuadró con el contexto mexicano, por eso sólo se comentó en la prensa en cerca de 140 artículos: “la recepción que el católico porfiriano hizo de la *Rerum Novarum* fue apologética, triunfalista, preventiva, eminentemente teórica y, por lo mismo, de pocas consecuencias prácticas”. Ceballos, 1991, p. 58. Algunos artículos así lo muestran cuando señalan que en México hacen falta industrias que ofrezcan trabajo, porque al decir de los propios obreros “el trabajo se nos agota, somos muchos, hay demasiados brazos para las fábricas y no tenemos en dónde ganarnos el pan”. “Editorial. El congreso obrero”, en *El Monitor Republicano*, 11 de agosto de 1880.

“esa clase de malestar” que resentían los países europeos, particularmente por la falta de un predominio de la clase obrera. Los católicos mexicanos debieron ponderar otras problemáticas sociales derivadas del impacto capitalista en el campo y el sector artesanal, por ejemplo. Empero, también se identifican otras que no son consecuencia del capitalismo, sino que están directamente ligadas a problemas históricos, entre las que sobresale “un elemento que es peculiar en nuestro país, de muy grandes trascendencias y de muy grandes peligros... hablamos de la diferencia de razas que constituye a nuestro pueblo”. Consideran que la cuestión étnica había conducido a una grave desigualdad social desde la conquista: “que hace a los amos estimarse superiores y con sangre diversa a la de los humildes criados, como descendientes los unos de los conquistadores, y como hijos los otros, de los aborígenes conquistados, de que ha resultado la guerra social o de castas”.<sup>64</sup>

La guerra de castas en Yucatán demuestra la urgencia de mecanismos para alejar a los oprimidos del camino de la subversión y convencer a los “amos” de actitudes indignas y poco cristianas hacia los pobres. El obispo de Yucatán recomienda a sus fieles una lectura particular de la *Rerum Novarum* “teniendo cada uno de vosotros presente la misión y el carácter especial que respectivamente tiene en la esfera social a que pertenece, sea rico o pobre, grande o pequeño, amo o servidor, propietario u obrero, principal o dependiente, profesional o industrial, gobernante o gobernado, gran empleado o subalterno, en el gabinete o en el taller, en el palacio o en la choza, en la ciudad o en el campo, arriba o abajo, como quiera y donde quiera, pues que todos tienen la estrecha obligación de observar la regla moral que individualmente le incumbe, por manera que, el resultado venga a ser conforme a la conducta de verdaderos cristianos, el justo y perfecto equilibrio de la sociedad, lográndose la paz entre las clases todas, el orden en las relaciones, la rectitud y la tranquilidad en las conciencias, la felicidad pública y la salvación de las almas”.<sup>65</sup>

A los indígenas se suman las mujeres y los trabajadores del campo y la ciudad como los sectores vulnerables de la sociedad, en tanto que son

<sup>64</sup> *Décima Carta pastoral publicando la encíclica de su Santidad el Papa León XIII acerca de la condición de los obreros*. Mérida, Yucatán, 1891, en *Colección de Cartas Pastorales del Obispado de Yucatán* (encuadernado), p. 292.

<sup>65</sup> *Décima Carta pastoral...*, 1891, pp. 291-292.

más susceptibles a los efectos negativos generados por la transformación económica, la secularización y corrientes ideológicas como el socialismo.<sup>66</sup> El corolario de la “cuestión social” gira en torno al difícil tema de “señalar la medida justa de los derechos y las obligaciones que regulan las relaciones entre los ricos y los proletarios, entre los que aportan el capital y los que contribuyen con su trabajo”.<sup>67</sup>

La cuestión es que la “medida justa” tiene distintas interpretaciones entre los actores, que varían por la forma en que se entienden los límites de los derechos y las obligaciones entre los patrones y los trabajadores, y la participación que en ello tienen el Estado y la Iglesia.

A pesar de sus diferencias, los activistas católicos coinciden en que el catolicismo debe constituirse en el gran rector de la concertación,<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Un documento oficial de 1857 hacía una descripción de aquellos sectores productivos que podían considerarse pobres, pues a pesar de que contaban con un trabajo, su remuneración era limitada y les era prácticamente imposible pasar a una condición privilegiada: “1o. Los operarios de minas o haciendas para beneficiar metales. 2o. Los peones o jornaleros de campo sin exclusión alguna. 3o. Los artesanos o industriales sea cual fuere su oficio o arte. 4o. Los individuos de la clase militar de teniente abajo, ya sean del ejército, ya de la guardia nacional, ya estén sobre las armas, ya en receso retirados. 5o. Los señores sacerdotes que no cuenten para su subsistencia más que con el producto de su ministerio, y una o varias capellanías cuyo rédito no exceda los trescientos pesos anuales. 7o. Los sirvientes o criados domésticos sea cual fuere el salario que gocen. 8o. Los indios sin excepción alguna. 9o. Todo preso de cualquier condición que sea”. “Primer decreto expedido por el Exmo. Sr. Gobernador del Estado de Guanajuato, en virtud de lo dispuesto en el artículo 2o. de la ley del 11 de abril de 1857”, en *Decretos y comunicaciones oficiales del Gobierno de Guanajuato. Reflexiones canónico-legales acerca de ellos, e instrucciones a los señores vicarios foráneos curas y ministros sobre la conducta que deben observar en los casos ocurrentes. Contiene: Circular que el Obispo de Michoacán dirige al Ilustre y muy Venerable Cabildo y venerable Clero de su Diócesis, con motivo de un decreto que en forma de circular dirigió por su secretaría el Exmo. Sr. Gobernador del Estado de Guanajuato a todos los jefes políticos el 29 de mayor de 1857.*

<sup>67</sup> En el caso de los trabajadores, la justicia significa: “Determinar la medida justa del salario depende de muchas causas: pero en general, tengan muy presente los ricos y los amos que ni las leyes divinas ni las humanas les permiten oprimir, en provecho propio, a los necesitados y desgraciados, buscando la propia ganancia en la miseria de su prójimo”. *Rerum Novarum...*, 1891, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

<sup>68</sup> La acción de la Iglesia “mejora la condición misma de las clases proletarias; ella quiere y solicita que los pensamientos y actividades de todas las clases sociales se unan y conspiren juntos para mejorar en cuanto sea posible la condición de los obreros; y piensa ella también que, dentro de los debidos límites en las soluciones y en su aplicación, el

mientras que al Estado se le deja un papel importante, pero secundario para impulsar la creación de empleos, controlar la sobre-explotación económica, moderar los derechos de todos los individuos y armonizarlos con el bien común. La crítica se enfoca a la deshumanización materialista y al abuso de una posición social y económica que somete al débil, creando una especie de esclavitud moderna que atenta contra la dignidad humana.<sup>69</sup>

Lo que hacen los documentos pontificios es abrir paso a un pacto informal entre un sector del clero y el gobierno mexicanos, que compromete a ambas partes a cumplir puntos específicos. El Estado debía planear el desarrollo económico vinculado al aspecto social, proporcionando y/o facilitando, las condiciones materiales para la creación de empleos para que los grupos menos favorecidos tuviesen acceso a un trabajo digno, que garantizara el “sustento” a “innumerables familias indigentes”, lo cual, a su vez, redundaría en el progreso económico del país.<sup>70</sup> Cubierta esa necesidad material, la Iglesia se encargaría de dos importantes aspectos: por un lado, la expansión de un discurso sobre la revaloración moral del trabajo como sustento del progreso y la conciliación social; y por otro, la recomposición de la labor caritativa en el área social, a través de las organizaciones de caridad. Ambas propuestas se diseñan tomando como base el modelo económico del Estado liberal, resultando un respaldo a su desarrollo.

En este contexto, los obispos instrumentalizan el nuevo asociacionismo para llevar a cabo un proyecto social en distintas áreas problemáticas, pero también en la recomposición eclesial interna. Dicho activismo, insisto, se plantea desde una perspectiva social, sin proponer

Estado mismo ha de dirigir a esta finalidad sus mismas leyes y toda su autoridad, pero con la debida justicia y moderación”, *Rerum Novarum...*, 1891, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

<sup>69</sup> De ahí, se derivaba que los deberes “de los capitalistas y de los amos: no tener en modo alguno a los obreros como a esclavos; respetar en ellos la dignidad de la persona humana, ennoblecida por el carácter cristiano”. *Rerum Novarum...*, 1891, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

<sup>70</sup> Esa propuesta no era novedosa del todo, pues desde antes que se diera la separación Estado-Iglesia algunos pensadores católicos demandaron un papel más activo por parte del Estado para contener los problemas sociales derivados de la economía. Véase “Representación de un artesano al supremo poder legislativo”, en *La Voz de la Religión*, México, 26 de agosto de 1848, núm. 12, p. 336.

una confrontación directa con los gobiernos civiles, a quienes pretende ayudar en la consolidación de la estabilidad política y social del Estado mexicano y a la afirmación del modelo económico capitalista.

### 3. ASOCIACIONISMO MODERNO Y ACCIÓN CATÓLICA

El asociacionismo católico secular de la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por la formación de tres tipos de sociedades: aquéllas exclusivamente religiosas, dedicadas a algún culto particular, que siguen la tradición de las asociaciones piadosas católicas, pero adscritas a advocaciones renovadas; las asociaciones de tipo gremial, que pretenden congregarse principalmente a obreros y artesanos; y las asociaciones caritativas, las cuales tienen como objetivo, además del desarrollo de los cultos, participar en actividades enfocadas a obras de auxilio social. A ellas hay que añadir una cuarta: la formación de congresos y asambleas organizadas periódicamente por el clero y los católicos laicos.

#### *El asociacionismo pío*

Las cofradías, hermandades y asociaciones de origen colonial habían decaído considerablemente en las parroquias. Algunas de ellas estaban encargadas al clero regular, cuya desarticulación había perjudicado su funcionamiento. Para reorganizar las sociedades religiosas se implementa un doble mecanismo: la reforma de las antiguas y el impulso de un nuevo modelo asociativo que respondía a las circunstancias eclesiales del momento.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Por ejemplo, en el caso de la hermandad de la Tercera Orden, que durante décadas había sido administrada espiritualmente por los franciscanos, quedó desarticulada en varios territorios a partir de la secularización de los conventos, quedando “sin cabeza que legalmente las constituyera, y si bien es cierto que fueron colocados sacerdotes seculares que las presidieran, era evidente que la cadena tradicional se había roto, y que para legalizar y reconstruir la hermandad, era indispensable ocurrir a Roma por facultades extraordinarias”. Lo mismo ocurre en obisposados como el de Yucatán en 1885. Roma impulsa la reforma de la Tercera Orden, con reglas menos severas que suprimen la “austeridad primitiva”, para “facilitarse el acceso a ella”. *Orden Circular del Illmo. Sr. Dr. D. Crescencio Carrillo y Ancona, dignísimo obispo titular de Lero y coadjutor de Yucatán sobre la Tercera Orden de San Francisco de Asís y las Conferencias de San Vicente de Paul, Mérida, Imprenta de José Gamboa Guzmán, 1886.*

El mecanismo más socorrido es este último, pues la formación de nuevas asociaciones piadosas, masculinas y femeninas, es un importante medio para restablecer los vínculos de sociabilidad y organización entre los católicos y revitalizar la religiosidad local, al tiempo que se reconstruyen los mecanismos de recaudación de recursos dentro de las parroquias para financiar la realización del culto y de las obras sociales de educación y de caridad.

A través de las organizaciones espirituales se podían transmitir los preceptos religiosos, a manera de una nueva evangelización, que intenta recuperar los deseos del episcopado de hacer del catolicismo una religión interiorizada y austera, pretendidamente “racional” en su forma, pues aspira a eliminar las muestras externas de un catolicismo popular, considerado reflejo de la ignorancia de la sociedad, incompatible con los deseos de renovación de la Iglesia y del propio progreso nacional.

La organización de estas sociedades en el arzobispado de México revitaliza la vida parroquial, tanto urbana como rural. La convocatoria es para hombres y mujeres de distintos estratos sociales a agruparse voluntariamente y organizar las actividades anuales del culto en sus iglesias, enfatizando la difusión de los principios espirituales de la advocación que les daba título. La mayoría de las asociaciones femeninas se agrupan en torno al culto mariano, el cual cobra mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIX al ser incorporado al proyecto de reorganización institucional de la Iglesia católica, como la base de la representación simbólica de la renovación espiritual de la Iglesia y del fortalecimiento del poder temporal de Roma.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> La Inmaculada Concepción de María se proclama dogma en 1858. Las coronaciones de las imágenes marianas son otro elemento simbólico al que se acude para reclamar una posición hegemónica en la sociedad. La imagen de la virgen como reina de los cielos proyecta el dominio temporal de la Iglesia: en 1884 se da la coronación de la virgen de Jacona en el obispado de Zamora, primera coronación pontificia de una imagen mariana en América Latina. En 1895 se da la coronación de la virgen de Guadalupe, a la que se suman la coronación de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro en 1899, como las primeras de una serie de coronaciones que continuarían en el siglo XX. Véase Bautista, Cecilia, “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación de la Virgen de Jacona (siglos XVII-XIX)”, *Revista Tzintzum*, núm. 43, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, enero-junio de 2006, pp. 11-48.

No es casual que la crisis protagonizada por la Iglesia en el siglo XIX haya sido una coyuntura que favorece una nueva época de apariciones marianas, como ocurre en Francia con la Virgen de Lourdes, en 1858 y la Virgen de la Esperanza en Pontmain, en 1871. Las asociaciones son un medio para promover dicha renovación mariana, como lo muestran la mayoría de los títulos de las fundaciones en las parroquias del arzobispado de México, cuyo aumento es notorio a partir de los primeros años de la década de 1870: la Asociación de las Hijas de María, Asociación del Sagrado Corazón de María, Asociación Sabatina de Nuestra Señora del Lourdes, Asociación de la Purísima Concepción, Asociación de la Inmaculada Concepción, Asociación de Nuestra Señora de la Merced, Sociedad Guardia de Honor de la Inmaculada Concepción de María, Asociación de la Santísima Virgen del Rosario y Asociación de Nuestra Señora de los Dolores. Se suman, además, títulos como la Asociación de Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, Asociación de las Madres Católicas y Asociación del Santísimo Sacramento, además de los que eran compartidos tanto por sociedades masculinas como por femeninas: Asociación de la Orden Tercera de San Francisco de Asís, Asociación de la Vela Perpetua, Asociación de las Estrellas de la Santísima Virgen, Asociación Reparadora, Asociación del Alumbrado Perpetuo y Esclavitud del Santísimo Sacramento, Corte de María Virgen Purísima de Guadalupe, Reina y Madre de los Mexicanos; Asociación del Señor San José, Asociación de la Sacratísima Llagas del hombro de Nuestro Señor Jesucristo, Asociación de Veladores de la Santa Casa de Loreto, Asociación de San Luis Gonzaga, Asociación de la Buena Muerte, Asociación de San Juan Nepomuceno, Asociación de Guardias del Santísimo Sacramento y Asociación del Espíritu Santo.

Se registran en mucho menor número las sociedades de carácter mixto, es decir, que congregaran a hombres y mujeres, como la Asociación de los Hijos e Hijas del Sagrado Corazón de Jesús.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> La información sobre las fundaciones de las asociaciones están dispersas, pero se puede establecer un número aproximado de ellas en el arzobispado de México, donde se encontraron las referencias de 148. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Series: asociaciones piadosas, parroquias, iglesias y correspondencia. Varios expedientes, 1870-1890. Se instalaron además, casas de ejercicios espirituales como la Casa de ejercicios del Sagrado Corazón de Jesús y Nuestra Señora de los Ángeles.

No está por demás reiterar que varias de estas devociones son promovidas por la jerarquía romana como la parte simbólica y espiritual de la renovación del catolicismo mundial.<sup>74</sup>

Esta perspectiva global que adquiere el catolicismo, con Roma a la cabeza, enfatiza el carácter misionero que retoma la Iglesia a través de varias de las organizaciones religiosas. El origen y centro rector de varias asociaciones se estructura en algún país europeo (particularmente Francia, España, Bélgica y la sede pontificia), al cual se adscriben las filiales en el resto del mundo. México se anexa a varias organizaciones de ese tipo, cuyo interés es establecer redes de financiamiento para los proyectos católicos.

En estas organizaciones se establecen dos principales medios de recaudación: el primero es el cobro de cuotas de inscripción y las mensualidades fijadas en los reglamentos para los asociados; el segundo consiste en las donaciones de particulares, y de los miembros honorarios que sólo se adscriben como “bienhechores” de la fundación, a cambio de la cual reciben beneficios espirituales; y el tercero son las donaciones que dan las iglesias particulares, a través del gobierno eclesiástico de cada diócesis. Tal es el caso de la Asociación para la Propagación de la Fe,<sup>75</sup> cuyos socios,

<sup>74</sup> Tal es el caso del impulso de dos importantes devociones que se suman a la de San José: la Inmaculada Concepción de María, con la proclamación de su dogma en 1858; y la devoción del Sagrado Corazón de Jesús, con la declaración de su patronazgo en 1870. La devoción al Sagrado Corazón encabeza la oposición simbólica al materialismo, destacando la dimensión humana, doliente y viva del sacrificio de Dios, cercana al sufrimiento de la humanidad. Varias diócesis se consagran particularmente a esa devoción: *Carta Pastoral que el Obispo de Veracruz dirige a todos sus diocesanos con motivo de la consagración de su diócesis al Sagrado Corazón de Jesús*. Coatepec, Tipografía de Antonio M. Rebollo, 1888. *Edicto sobre la festividad del sagrado corazón de Jesús. Nos el Dr. D. Ramón Ibarra y González, por la gracia de Dios y de la Silla Apostólica, Obispo de Chilapa*. 1892. *Tercer Edicto expedido por el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Cuernavaca expedido con motivo del mes de Jesús excitando a sus diocesanos a dar mayor honra y gloria al delfico corazón*. México, Imp. y Lit. de Díaz de León, 1896. *Sermón Predicado en la Iglesia Catedral de Guadalajara, en la clausura del Primer Concilio Provincial de dicha ciudad y consagración del mismo concilio y de la provincia al Sagrado Corazón de Jesús, el día 3 de mayor de 1897. Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo Dr. D. Santiago de la Garza y Zambrano sobre la consagración de la diócesis de León al Sagrado Corazón de Jesús*. León, 1899.

<sup>75</sup> El Apostolado se funda en México por primera vez en el obispado de Querétaro, en 1874, a iniciativa de su prelado, Ramón Camacho. Sin embargo, la propagación del Apostolado se da con mayor fuerza hacia la década de 1890, cuando su hermano y



tanto seculares como eclesiásticos, debían trabajar por la propagación del evangelio a través de oraciones, penitencias, predicaciones, comuniones, asistencia constante a las festividades y actos litúrgicos de la misa, además de la importante recaudación de fondos.<sup>76</sup>

La obra de los Tabernáculos es una asociación que, originaria de Francia, se funda con el fin de dotar los recursos para conservar el decoro del culto en las iglesias pobres.<sup>77</sup> El toque local que arraiga ese tipo de

---

sucesor, Rafael Camacho, da un nuevo impulso a la obra, secundado por el arzobispo de México quien, motivado por unos misioneros españoles interesados en promoverla, invita a los preladados mexicanos a instalarla en sus jurisdicciones. Para 1890 se afirma que los socios del Apostolado sobrepasan los 13 millones en todo el mundo. “Libro de actas número uno de la obra de la Propagación de la Fe, que comienza el 13 de marzo de 1890 y termina el 4 de mayo de 1891”. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Libros de actas, CL 50, Exp. 2. *Carta pastoral en el que el Ilmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, establece la obra de la Propagación de la fe, acompañada de su reglamento*, 1890. “Circular sobre la Obra de la Propagación de la Fe”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Circulares, Caja 124, Exp. 11.

<sup>76</sup> *Segunda Carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Francisco Melitón Vargas, dignísimo obispo de esta diócesis, dirige a sus diocesanos, recomendando la “Obra de la Propagación de la Fe”*. Puebla, Imprenta del Colegio de Artes y Oficios, 1890. *Carta Pastoral del Ilmo. Y Rmo. Sr. Obispo de Chilapa sobre las Indulgencias con que ha sido enriquecida la Asociación de la “Propagación Católica” erigida canónicamente en toda la Diócesis*. Chilapa, Imprenta de Jesús María y José, 1890. *Reglamento aprobado por el Ilmo. Sr. Obispo de León Dr. D. Tomás Barón y Morales, para establecer y fomentar en la diócesis de su digno cargo, la obra de la propagación de la fe*. León, Imprenta de Jesús Villalpando, 1891. El obispo de Chilapa, Ramón Ibarra y González, organizó en 1890, una organización similar, fundando la “Asociación de la Propaganda Católica”, bajo la protección del Sagrado Corazón de Jesús y la Inmaculada Virgen de Guadalupe, que tendría dos objetivos: promover la práctica de la oración para la lograr la “pacificación de la Iglesia en general, y especialmente la paz y tranquilidad en nuestra amada diócesis”; y la recaudación de fondos para la formación de nuevas vocaciones. *Segunda carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Ramón Ibarra y González, dirige al clero y fieles de la diócesis de Chilapa*. Puebla, Imprenta del Colegio de Artes, 1890, p. 6.

<sup>77</sup> Se convoca particularmente a las mujeres a formar la asociación, pues debían encargarse de la elaboración de la mayoría de los ornamentos requeridos: capas pluviales, paños de hombros, albas, amitos, lienzos de altar, entre otros utensilios. La fundación se instaló en el colegio de las Damas del Sagrado Corazón de San Cosme y se encargó a las Hijas de María. El secretario de visita, José Mora, es nombrado encargado de la colecta de los recursos y objetos obtenidos por la asociación, que establecía una cuota mensual de cinco centavos a cada una de las socias; al igual que para los socios sólo “contribuyentes”. En el reglamento también se estableció la protección del arzobispado,

fundaciones se da con la consagración especial a alguna advocación local, como la Sociedad Unión y Amistad del Señor de Chalma y de mayores alcances, como la virgen de Guadalupe.<sup>78</sup>

La efervescencia de estas fundaciones tocó dos sectores más de la población: la niñez y los sacerdotes. La secularización de la instrucción pública despertó el interés por la fundación de organizaciones religiosas enfocadas a la educación católica entre los niños y niñas. La educación de la niñez y la juventud pretendía asegurar su adhesión temprana al catolicismo. Entre las más populares en la arquidiócesis de México se encuentran: la Obra de la Santa Infancia y la Asociación de Niños y Niñas bajo el nombre y advocación del Apostolado de Santa María de Guadalupe.<sup>79</sup> Las organizaciones exclusivas de sacerdotes pretenden

---

con una donación mensual de 30 pesos. Para completar la obra, se instó a los vicarios, párrocos y capellanes sin recursos, a enviar sus objetos dañados para su compostura y reposición. *Carta pastoral en que el Ilustrísimo señor arzobispo de México establece en su arquidiócesis la obra de los tabernáculos para proveer de ornamentos y demás objetos del culto a las iglesias pobres*. México, Tipografía de Ángel Bassols y Hermanos, 1890. "Circular sobre la instalación de la Obra de los Tabernáculos". AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Circulares, Caja 217, Exp. 72.

<sup>78</sup> El obispo de Chilapa, José Ramón Ibarra González (de 1889 a 1902), consagra todas las fundaciones de la asociación a la protección del S. Corazón de Jesús y de la Inmaculada Virgen María de Guadalupe. El nuevo impulso a estas devociones modifica el calendario de las festividades patronales locales.

<sup>79</sup> La Obra de la Santa Infancia se promueve desde mediados del siglo XIX, pero se extiende hacia la segunda mitad de la centuria, cuando se prohíbe la educación religiosa en los establecimientos públicos. Los objetivos son dos: la instrucción de la niñez y la recaudación de fondos para las misiones de evangelización de la infancia en Asia. Hacia 1880 el arzobispo Labastida recibía informes del incremento en las suscripciones a la Obra de la Santa Infancia. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 226, Exp. 64. La dirección de la institución estaba pensada para ser compartida por seglares y sacerdotes. *Obra de la Santa Infancia, o asociación de los niños y niñas cristianos. Para el rescate de los hijos de los infieles de la China y de los demás países idólatras. Instalada en París en mayo de 1843, y en México en marzo de 1852. México, 1852*. Imprenta de M. Murguía y Compañía. *Obra de la Santa Infancia o Asociación de los niños y niñas cristianos, para el rescate de los hijos de los infieles de China y de los demás países idólatras, instalada en París en mayo de 1819*. Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1853. Otra obra posterior para niños se funda hacia 1893, a instancias de la señora Luisa Aguirre, con la misma idea de fomentar los elementos religiosos entre la niñez, a través de reuniones periódicas semanales y con la asistencia a funciones religiosas específicas. *Estatutos o reglamento por los cuales se establecerá una Asociación de Niños y Niñas bajo*

incluir a los eclesiásticos en la renovación espiritual, para reforzar su compromiso como ministros encargados de dirigir la vida espiritual de las parroquias. Una de las sociedades que más promoción tuvo fue la Asociación de Sacerdotes Adoradores del Santísimo Sacramento, la cual se propuso conservar el espíritu y la práctica de la oración entre el clero.<sup>80</sup>

De esa manera, las sociedades religiosas modernas representan un salto cualitativo a las anteriores, pues su organización tiene mayores alcances a partir de las posibilidades que otorgan sus derechos individuales, dando lugar a la formación de amplias redes sociales, en el plano local, nacional e internacional. Los asociados reorganizan la vida espiritual de los individuos a partir de la comunidad, por medio de una nueva evangelización, que pretende acoplarse a los tiempos modernos abandonando las viejas prácticas de la religiosidad popular, para dar lugar a la formación de una espiritualidad interiorizada.

La renovación espiritual replantea el papel del individuo dentro del catolicismo, pues propone un acercamiento individual de la experiencia religiosa, para ir “acostumbrando a cada uno de los miembros de las familias y la sociedad a amar la Religión y la piedad, a aborrecer las ‘doctrinas falsas’ y perniciosas, a ser virtuosos, a respetar a los mayores, y a refrenar ese estéril sentimiento de egoísmo, que tanto enerva y degrada la humana naturaleza”.<sup>81</sup>

La nueva religiosidad contribuye al orden social proporcionando reglas prácticas de conducta y prudencia cristiana, encaminada al orden, la paz y el respeto a la jerarquía social, que junto al discurso de la unidad católica, debía reforzar los fundamentos religiosos de la nación mexicana, la unidad de los católicos y la sumisión a las autoridades eclesiásticas.

Los informes y registros de las sociedades religiosas instaladas en el arzobispado permiten observar que éstas comienzan a ampliarse en los

---

*el nombre y advocación del Apostolado de Santa María de Guadalupe*. México, Imprenta de la Escuela Correccional, 1893.

<sup>80</sup> *Asociación de los Sacerdotes Adoradores fundada por el R.P. Eymard, fundador de la compañía de los sacerdotes del Santísimo Sacramento, bendita y aprobada por su Santidad León XIII*. 21 de enero de 1881. *Reglamento de la Asociación de Sacerdotes Adoradores del Santísimo Sacramento*, México, Tipografía Guadalupana, 1895.

<sup>81</sup> *Reglamento de la Asociación de Sacerdotes...*, 1895.

primeros años de la década de 1870, siendo su etapa de mayor expansión entre 1880 y 1900.<sup>82</sup>

### *El asociacionismo de corte laboral*

El asociacionismo de tipo gremial es otro mecanismo de control, equilibrio y estabilidad social, enfocado a contener los problemas generados por el capitalismo, los brotes de descontento laboral y el avance del socialismo. Como se ha señalado, la doctrina del catolicismo social adquiere mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el papado articula las ideas sobre el trabajo, el capital, la pobreza, el catolicismo, la Iglesia, el Estado, el liberalismo, la secularización y las corrientes ideológicas racionalistas, para desarrollar una doctrina social que discute los problemas sociales derivados del avance del capitalismo y los peligros de las doctrinas racionalistas.

La desaparición de los antiguos gremios había dejado a los hombres de “ínfima clase”, en la indefensión frente “a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de los competidores”.<sup>83</sup> Era necesario recurrir a otras formas de organización que contribuyeran a proteger a los trabajadores y mejorar sus condiciones laborales, además de alejarlos de las corrientes socialistas. Las organizaciones católicas aprovecharon las identidades laborales para hacer posible la transmisión y alentar la práctica de los preceptos de conciliación entre trabajadores y patronos, a través del adoctrinamiento en la defensa, pacífica y conciliadora, de los derechos laborales considerados “justos”, pero, además, armaron estrategias de protección social en beneficio de sus miembros, a través del auxilio material en casos de enfermedad, desempleo y muerte de algún familiar; la formación de cajas de ahorro, y otras formas que tomara la

<sup>82</sup> La asociación del Apostolado de la Oración había nacido en Europa, en 1844 bajo la advocación del Sagrado Corazón. En 1887, contaba con 27 253 socios en la Ciudad de México, al año siguiente la “Asociación del Culto Perpetuo del Señor San José” reportaba un total de 500 mil socios en la República. *El porfirismo, historia de un régimen*, vol. III, p. 162, *La Voz de México*, 28 de febrero de 1899. Algunas otras asociaciones fueron iniciativa de los propios preladados, como “El Apostolado de la cruz”, fundada en 1896, a instancias del obispo de Chilapa.

<sup>83</sup> *Rerum Novarum...*, 1891, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

protección de los trabajadores con base en el principio de la inmutabilidad de las jerarquías sociales.<sup>84</sup>

Diferentes documentos pontificios promueven al asociacionismo para frenar el reclutamiento de los sectores socialistas entre los trabajadores “principalmente entre los proletarios y los obreros, los cuales, cobrando horror al trabajo, se dejan arrastrar fácilmente por el cebo de la esperanza y de las promesas de los bienes ajenos”.<sup>85</sup> Las sociedades católicas laborales debían contener el avance del socialismo, cuando los trabajadores “colocados bajo la tutela de la Religión, se habitúen a contentarse con su suerte, a soportar meritoriamente los trabajos y a llevar siempre una vida apacible y tranquila”.<sup>86</sup>

La formación de las asociaciones laborales en las décadas de 1870 y 1880 es poco numerosa, incluso menor a la de las organizaciones exclusivamente religiosas en el arzobispado de México. La etapa de mayores fundaciones corre entre la última década del siglo XIX y la primera del XX. Aun así, los informes acerca de su funcionamiento son escasos, teniéndose algunos registros acerca de la Sociedad Católica León XIII y la Sociedad Católica de Auxilios Mutuos, ambas fundadas en 1878, la Sociedad del Señor San José de Auxilios Mutuos de 1880 y la Asociación de Caballeros Cocheros del Santísimo Sacramento, de 1890.<sup>87</sup> Algunas otras se

<sup>84</sup> Un ejemplo de las asociaciones de este tipo que funcionaban en la República fue la Asociación Guadalupana de Auxilios Mutuos, constituida en Morelia en 1877. Los fundadores señalan que había sido creada para “protegernos unos a otros”. Pretendía remediar las miserias en las que se encontraban los trabajadores: “¿Por qué hay muchos hombres que, aunque sepan trabajar y sean honrados, hay días que no tienen un mendrugo de pan para llevar a sus madres, a sus esposas e hijos?” Para ello, propuso difundir la fraternidad, destruir el egoísmo y lograr el bien común. *Breve memoria que leyó el Presidente de la Asociación Guadalupana de Auxilios Mutuos, C. Paulino Arango, al entregar la presidencia a su sucesor*, Morelia, Tipografía de la Viuda e Hijos de Arango, 1879.

<sup>85</sup> *Quod apostolici muneris*, Carta encíclica de S.S. León XII sobre el socialismo, comunismo y nihilismo. 28 de diciembre de 1878.

<sup>86</sup> *Quamquam pluries*, Carta Encíclica de S.S. León XIII sobre la devoción a San José. 15 de agosto de 1889.

<sup>87</sup> AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Asociaciones piadosas, 1880, Caja 192, Exp. 33, y 1890, Caja 213, Exp. 4. Otras fueron la Sociedad Cooperativa de Tipógrafos Francisco Díaz de León, que fue organizada para auxiliar a los trabajadores, en enfermedades, muertes, y nacimientos, en septiembre de 1891. Ceballos señala el importante papel que tuvo Francisco Díaz de León en ese tipo de actividades, pues fundó un asilo de mendigos en 1879 y un dormitorio público en 1890. De 1894 data

convirtieron en órganos afiliados a la Sociedad Católica, como ocurrió con la Sociedad de Artesanos de Chalchicomula. Hubo otras que, a pesar de organizarse a partir de identidades laborales, muestran un carácter más bien religioso, como el Círculo Patriótico de Artesanos fundado en 1887, cuyas actividades se enfocaron en solemnizar la coronación de la virgen de Guadalupe en 1895.<sup>88</sup>

Fue hasta inicios de la siguiente centuria, a partir del impulso de los congresos católicos (en 1901, 1903 y 1904), de la injerencia directa de los obispos en la organización de las sociedades católicas, y tras los efectos de la crisis económica de 1891 y 1892, que las organizaciones obreras católicas tuvieron su mayor expansión.<sup>89</sup> Manuel Ceballos apunta que la época entre 1899 y 1902 fue en la que se registraron más fundaciones, había 15 nuevas organizaciones laborales católicas en todo el país, llegando a ser alrededor de 40 las que funcionaban en esos años.<sup>90</sup>

---

la Sociedad Fraternal Guadalupana, que era mutualista y de propaganda católica. En 1902 Ramón Ibarra González organizó una asociación de trabajadores; José de Jesús Ortiz hizo lo mismo en Guadalajara al crear la Asociación Guadalupana de Artesanos y Obreros Católicos; Atenógenes Silva, en 1901, intervino en la fundación de dos asociaciones de ese tipo. Ceballos, 1991, pp. 110 y 170.

<sup>88</sup> Esta última organización congregó a carpinteros, tipógrafos, zapateros, sastres, sombrereros, propietarios de librerías, etc. En 1902 lo componían 25 gremios de artesanos. Se le considera exitosa por ello, y por la duración que tuvo. Ceballos, 1991, p. 108. Varios patrones se adscribieron a los preceptos católicos respetando los domingos como días no laborables, pero surgieron algunos problemas con los días de celebraciones religiosas entre semana, pues ocasionaban problemas en la producción. Así que algunos empresarios optaron por pedir permiso al arzobispado para poder mantener abiertas sus industrias esos días, como sucedió en las fábricas de San Ildefonso y Minerva, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie correspondencia, 1879, Caja 123, Exp. 11.

<sup>89</sup> Desde 1875, los arzobispos de la República animan a evitar que la dirección de las obras católicas estuviese a cargo de sacerdotes, quienes preferentemente tendrían una labor de inspección. Eso cambia en 1905, cuando José Mora y del Río, sucesor de Labastida desde 1892, establece que la organización de las sociedades católicas de seculares se sujetase a la autoridad de un sacerdote nombrado por el arzobispado, además de que debían contar con las licencias del arzobispado para su funcionamiento. Mora y del Río funda la Confederación de Círculos Católicos de Obreros, como tantos otros proyectos. En el primer Congreso Católico Mexicano, celebrado en Puebla en 1891, se funda la Junta Central permanente de las conferencias católicas nacionales, con el objeto de crear una gran asociación que unificara la acción de todos los católicos en el país.

<sup>90</sup> Las 40 organizaciones funcionaban en 20 poblaciones del país. Se considera que desde 1902 se da el despegue del catolicismo social en México, respaldado por la red

En agosto de 1891 tuvo lugar la fundación de la “Liga Católica”, una organización masculina que podría considerarse el proyecto más ambicioso en términos de asociaciones. Ésta fue instituida por Bernardo Durán, antiguo miembro de la Sociedad Católica, quien pretendió “seguir” los planteamientos de la *Rerum Novarum* proyectándolos como el medio para lograr la conciliación de los extremos sociales, a través de la formación de comisiones en la Liga, que congregaran a trabajadores, profesionistas y empresarios (obreros, abogados, sacerdotes, médicos, ingenieros, comerciantes, artesanos), en un intento por integrar a los sectores productivos recordando el papel de cada uno en la economía, ayudando particularmente a evitar la sobre-explotación de los trabajadores mexicanos. No obstante, las divisiones internas generadas por las diversas opiniones acerca de la conciliación evitaron que ese proyecto fuera duradero.<sup>91</sup>

Hacia la última década del siglo XIX, una nueva generación de católicos mexicanos se muestra proclive a unir el progreso liberal con el catolicismo, afirmando que los mexicanos podían ser liberales y católicos al mismo tiempo, sin que ello implicara conflicto alguno, antes bien, era benéfico y deseable para el país ese tipo de unión, entre el progreso material y político liberal y los principios morales y ordenadores que daba

---

de asociaciones ya existente. Los otros tipos de organizaciones que recibieron impulso en esos años fueron las: “escuelas de artes y oficios, congregaciones marianas y círculos católicos”. Ceballos, 1991, pp. 169-171.

<sup>91</sup> La Liga agrupó a dirigentes católicos conservadores e intransigentes que no estaban de acuerdo con la idea de lograr una conciliación con el gobierno liberal, que sí era apoyada por la mayoría de la jerarquía clerical en el país; en su lugar, pretendían la instauración de un gobierno católico que formalmente suprimiera las disposiciones de la Reforma. La Liga fue formada por Próspero María Alarcón, en ese momento vicario de la arquidiócesis de México y por otros miembros de la jerarquía clerical, quienes guardaron una posición conciliadora, opuesta a la que manifestaban los laicos en el periódico *El Cruzado*, órgano oficial de la Liga, fundado en 1893 y desaparecido al año siguiente. Las divisiones llevaron a Alarcón a separarse de la asociación siendo arzobispo de México. Las organizaciones católicas laborales que pudo anexar tuvieron un carácter local y fueron formadas por más obreros que patronos. Finalmente, la Liga cerró tras un escándalo protagonizado por el encargado de las finanzas que fue acusado de llevar a la quiebra a la organización. Ceballos, 1991, pp. 99-100. Otra asociación del mismo tipo fue la Sociedad Cooperativa de Tipógrafos Francisco Díaz de León, que pretendía auxiliar a los trabajadores, en enfermedades, muertes, y nacimientos, para ser un elemento de unión entre el capital y el trabajo, misma que nace en septiembre de 1891.

el catolicismo. Los textos del eclesiástico Agustín Rivera son un ejemplo de esta apertura, pues realiza una defensa de la unión entre liberalismo y catolicismo.<sup>92</sup>

Sin embargo, en esa década se produce una crisis económica que apresura una serie de reformas legales y aumenta la injerencia del poder ejecutivo en la economía del país, atrayendo mayores críticas al capitalismo y al Estado. La pérdida de cosechas, el déficit presupuestario y la disminución del precio internacional de la plata, llevaron al país a una importante crisis económica y agravaron las condiciones sociales de la producción, pues impactaron negativamente el empleo, los salarios y las condiciones laborales con la sobre-explotación de los trabajadores.

El papel del Estado en la liberalización económica, como garante de las condiciones legales que permiten desarrollar los derechos económicos es sustituido por un proceso de centralización estatal que introduce tres aspectos: el desplazamiento de la labor legislativa del Congreso a favor del Ejecutivo; la mayor preponderancia de las negociaciones políticas informales en atención a intereses particulares de una minoría y en detrimento del papel de la ley; y el aumento del poder presidencial sobre los poderes locales, colocando a los gobernadores y a los jefes políticos como sus principales agentes, a los que se trató de sujetar de tal manera que la oposición no fue canalizada, sino socavada por cauces informales.<sup>93</sup>

El presidente Porfirio Díaz organiza una reforma en la legislación sobre la administración de los recursos naturales, el comercio y el crédito financiero, que extendió las facultades formales de la federación en dichas áreas, a costa de las prerrogativas de los gobiernos estatales y las autoridades municipales.<sup>94</sup> Esta legislación tuvo un doble efecto: por un lado,

<sup>92</sup> Esta postura pudo desarrollarse con mayor holgura hasta la última década del siglo XIX, luego de que había transcurrido un tiempo suficiente entre los violentos conflictos clero-gobierno, y se había dado paso a una nueva generación de católicos, varios de ellos proclives a lograr un nuevo acuerdo con el régimen. Rivera, Agustín, *Entretenimientos de un enfermo: juicio crítico de la obrilla intitulada "El liberalismo es pecado"*, Lagos de Moreno, 1891.

<sup>93</sup> Luna, 2001, pp. 173-175.

<sup>94</sup> La ausencia de circulante generada por la crisis económica había llevado a la búsqueda de nuevas fuentes de ingresos a través de la reorganización de la legislación hacendaria, con la cual se pretendía que la federación pudiera consolidar "una esfera fiscal propia". Dentro de las medidas más importantes se destaca la supresión de varias alcabalas internas que se remontan al periodo colonial, con el objeto de liberar definiti-



socavó la gobernabilidad política que había establecido hasta entonces el liberalismo, en la cual se había pretendido representar y conciliar las demandas políticas y económicas tanto de ciudadanos como de los estados de la federación; y por otra parte, amplió los medios de negociación de la presidencia de Díaz para consolidar sus alianzas con las elites locales y extranjeras en ascenso, pues estuvo en posibilidades de otorgar concesiones para la explotación de recursos naturales, comerciales y financieros, a cambio de su lealtad política, transformando la intención igualitaria y equitativa del liberalismo económico, en una tendencia oligárquica que sólo benefició a unos cuantos.<sup>95</sup>

Ello conduce a una menor y más rígida interacción entre las esferas de poder de los estados y la federación, como una segunda etapa del federalismo que va de 1890 a 1911.<sup>96</sup>

Para un sector de católicos esa política de estímulos olvida a los sectores trabajadores.<sup>97</sup> A pesar de su crítica al capitalismo, las corrientes sociales del catolicismo no diseñan un proyecto económico que, en su estructura, fuese un modelo distinto de éste que, por ejemplo, propusiera

---

vamente el comercio y abaratar los insumos en la producción; por otro lado, se pretende organizar un gran registro catastral para gravar la propiedad raíz y dotar de recursos a la federación. Luna, 2001, pp. 287-288.

<sup>95</sup> A las concesiones sobre la explotación de recursos se sumaron la serie de exenciones fiscales, la fuerte inversión para la construcción de la infraestructura que mejora las vías de comunicación y los medios de transporte, sumado a la reducción de los impuestos y demás facilidades para apoyar el funcionamiento de ambiciosos proyectos tuvieron un costo político y social que se expresará a finales de esa década. La actuación del Estado a favor de los grandes empresarios, hacendados, comerciantes e industriales, nacionales y extranjeros, y la gran influencia que éstos operaron en la economía, a través de mecanismos informales, dieron al liberalismo un carácter oligárquico que lo llevó a perder, en la década de 1890, "su función redistributiva". Luna, 2001, p. 173.

<sup>96</sup> Carmaganani, 1993, p. 169.

<sup>97</sup> Las críticas se centraron en tres aspectos sociales de la liberalización económica: se continuó con la crítica a la sustitución de la fuerza laboral humana por la mecanización que generaba desocupación; la formación de grandes capitales concentrados en pocas manos, en contraposición a una mayoría empobrecida, y la generación de un sentimiento de descontento social por la desigual repartición de la riqueza que ponía en peligro la paz y estabilidad social. La crítica de los activistas católicos se producía en el contexto del fortalecimiento del interés de los católicos por retomar su participación política. *La Voz de México*, 18 de abril de 1900; *El País*, 22 de octubre de 1899, 20 de enero de 1900, 25 de julio de 1906 y 29 de julio de 1907.

la transformación de la propiedad privada, o frenara el desarrollo industrial. Si bien se acusa al capitalismo de otorgar un exacerbado enfoque materialista a la economía, se apoya el desarrollo del progreso material de las naciones, pues se reconoce en la felicidad material uno de los medios para lograr el desarrollo de la virtud individual. La prosperidad de las naciones no podría lograrse sin el “progreso de las industrias y del comercio, del florecer de la agricultura y de tantas otras cosas que, cuanto mejor fueren promovidas, más contribuirán a la felicidad de los pueblos”.<sup>98</sup>

Lo que se proponen, entonces, es “catolizar” el sistema económico existente para hacerlo perfecto en términos cristianos, único y hegemónico, capaz de transformar y lograr la integración de toda la sociedad, equilibrando la producción material capitalista con las relaciones sociales, haciendo a todos partícipes de los beneficios de ella.

La “catolización” de la economía pretende evitar que el fin de la liberalidad económica sea la riqueza material en sí misma, y que la explotación humana se convierta en el medio para lograrla. Había que regular y equilibrar la economía capitalista, no destruirla.

La propuesta del catolicismo social es “alterna” en tanto que propone ciertos cambios a la economía capitalista que más tarde se organizan en una opción política formal. Sin embargo, no es una opción totalmente distinta, en el sentido de marcar diferencias estructurales con el sistema económico que critica. Entonces, más que ser una propuesta alterna en estricto sentido, como la historiografía ha querido presentarla, resulta una propuesta particular, con coincidencias y desacuerdos con el desarrollo capitalista. En 1891 la propuesta del catolicismo social anuncia una opción política formal, con el objetivo de restaurar los principios del catolicismo como parte esencial del ejercicio del poder político y de la Constitución de la nación mexicana. La Iglesia tendría una serie de prerrogativas para controlar espacios públicos desde donde ejercer su función como institución de orden, de moralización y equilibrio entre los distintos sectores sociales, sin que ello significara el retorno a la antigua unión Estado-Iglesia.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> La “suficiente abundancia de bienes materiales” era necesaria “para el ejercicio de la virtud”. *Rerum Novarum...*, 1891, BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

<sup>99</sup> En 1891 se hizo un llamado para la formación de un partido político al estilo del partido católico alemán en 1891. Véase *El Tiempo*, 9 de junio de 1891.

A pesar de las fundaciones, el asociacionismo católico de corte laboral no llegó a responder a las grandes expectativas de sus dirigentes y la jerarquía, que esperaban rebasar el asociacionismo secular, pues si bien se formaron asociaciones y círculos de trabajadores en varias poblaciones del país, no se logró articular una gran organización nacional con representación en cada una de las diócesis como se proyectó.<sup>100</sup>

Uno de los aspectos que mejor expone la fortaleza adquirida por los católicos en ejercicio del derecho de asociación son los congresos católicos. Los congresos evidencian la preocupación de los diversos sectores del catolicismo por la “cuestión social”.

En febrero de 1903 tiene lugar la celebración del Primer Congreso Católico Mexicano, al año siguiente se organiza el segundo en Morelia, en 1906 el tercero en Guadalajara y el cuarto en Oaxaca, en 1909. De igual manera, el análisis de los problemas del campo es de especial interés para varios sectores católicos que se dan a la tarea de organizar cuatro congresos agrícolas: dos en Tulancingo en 1904 y 1905, uno en Zamora en 1906, y dos años después una Semana Social Agrícola en León.

Los congresos se ubicaron en el marco de la discusión sobre los objetivos del catolicismo social en México y son el escenario donde se evidencian las diferencias entre los diversos sectores de la Iglesia.<sup>101</sup>

El clero muestra al menos dos posturas en torno a los problemas del campo: quienes apoyan las propuestas plasmadas por el catolicismo social y quienes hacen una interpretación más personal y hasta cierto punto opuesta a la postura oficial.

La organización del IV Congreso Católico de 1909, celebrado en Oaxaca, expone la diversidad que caracteriza a ese tipo de organizaciones. Este congreso fue considerado por varios sectores católicos como un desvío a la reforma social de los congresos anteriores. Su temática

<sup>100</sup> Las organizaciones se formaron en México, Guadalajara, Pachuca, Oaxaca, Puebla, Morelia, Puebla y Colima. Manuel Ceballos culpa de ello a la falta de “capacidad de acción” de los católicos mexicanos y a que los sacerdotes eran pocos y su iniciativa no podía organizarse con tan poco personal, si se considera que había tres sacerdotes por cada 10 mil habitantes. Ceballos, 1991, p. 236.

<sup>101</sup> Manuel Ceballos apunta que estas asambleas reunieron a una diversidad de sectores cuyas diferencias impidieron la formación de una postura única, que se pudiera considerar representativa de la Iglesia católica. Ceballos, 1991, p. 174.

principal, definida por el obispo Eulogio Gillow, no fue el problema de los obreros, sino la cuestión indígena de México, que a los ojos de algunos autores era un asunto sin mucha repercusión.<sup>102</sup>

Sin embargo, el interés de Gillow por la cuestión indígena no resulta improvisado. Al igual que el obispo de Yucatán, el ejercicio episcopal de Gillow en una jurisdicción con una preponderante población indígena, lo acercan a las condiciones laborales de los indígenas campesinos.<sup>103</sup> A ello debe agregarse la percepción particular que desarrolla desde su posición como hacendado.

El congreso de Oaxaca evidencia que las prácticas al interior de las asociaciones católicas no siempre resultan del consenso entre sus participantes, sino de imposiciones por parte de la jerarquía y los dirigentes. Gillow se impone en el congreso de manera tal, que buena parte de las conclusiones son redactadas por él.

La principal referencia al conflicto en el campo es el “lucro indebido” del patrón a costa del salario del trabajador agrícola indígena.<sup>104</sup> No obstante, la solución que Gillow plantea no es el aumento del salario, como sugería la *Rerum Novarum*, pues su experiencia había mostrado

<sup>102</sup> Eulogio Gillow nació en la ciudad de Puebla el 11 de marzo de 1841. Desde los diez años fue enviado a estudiar a Inglaterra donde permaneció por espacio de tres años en el colegio Stonyhurst dirigido por jesuitas. Posteriormente pasó al colegio de Alost en Bélgica, también jesuita, donde concluyó sus estudios en humanidades. Ingresó a la Academia Eclesiástica de Nobles, donde estudió diplomacia, y concluyó sus estudios sacerdotales en la Universidad Gregoriana. Regresó a México y en 1879 se unió a la fundación de la Sociedad Agrícola Mexicana. El perfil de la Sociedad muestra una decidida inclinación por la inversión de grandes capitales nacionales y extranjeros, el desarrollo de la gran exportación de productos agrícolas y el establecimiento de un banco agrícola. En 1887 fue nombrado obispo de Oaxaca.

<sup>103</sup> Daniela Traffano nos muestra los medios de que se vale para establecer un diagnóstico de la situación de los pueblos indígenas y sugerir las reformas convenientes en materia económica y administrativa. Traffano señala que la información recogida daba noticia geográfica de la ubicación de los pueblos, de la orografía e hidrografía de la zona; del estado de las parroquias, de la percepción pecuniaria, del tipo de trabajo que elaboraban los pobladores, etc. Traffano, Daniela, “Indios, curas y nación, la sociedad indígena frente a un proceso de secularización, Oaxaca, siglo XIX”, tesis de doctorado, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000, p. 93. Para información sobre las visitas pastorales, véase Esparza, 1985.

<sup>104</sup> “Conclusiones del Congreso de Oaxaca”, *cf.* en Esparza, 1895, p. 115.

que los indígenas empezaban a trabajar menos, “no teniendo aspiraciones y satisfechas sus necesidades y las de su familia preferían el ocio, madre de todos los vicios”.<sup>105</sup>

En su lugar, propone la acción paternal de los patronos para organizar la retribución de los trabajadores, en aquellos medios que les reportaran un “beneficio material, moral y religioso”.<sup>106</sup> Por ejemplo, se propone la preparación técnica de los trabajadores del campo. Se discuten, además, los medios para mejorar la alimentación, el vestido y la habitación de los peones en las fincas de campo, haciéndolos partícipes de la “mayor utilidad” en las fincas.

El congreso oaxaqueño, al igual que las asambleas católicas anteriores, dirige su mirada hacia reformas que no modifican sustancialmente la propiedad de la tierra y la posición de los terratenientes y empresarios.

Hay que señalar que a pesar del dominio de la autoridad episcopal en ese congreso, es una práctica asociativa que contribuye a moldear la participación individual en aspectos políticos y sociales.

### *El asociacionismo de auxilio social*

Las asociaciones de caridad fueron el medio para poner en marcha las acciones de los católicos en beneficio de los pobres, enfermos, huérfanos y desamparados.<sup>107</sup> A diferencia de los tipos de asociación que he referido, éstas no sólo fueron laicas, sino también religiosas.

<sup>105</sup> “Conclusiones del Congreso de Oaxaca”, en Esparza, 1895, p. 137.

<sup>106</sup> “Conclusiones del Congreso de Oaxaca”, en Esparza, 1895, pp. 137-138.

<sup>107</sup> Para muchos católicos, la necesidad religiosa que los impulsaba a prestar auxilio social partía de la insuficiencia de los recursos oficiales que pudieran cubrir ese tipo de necesidades. Silvia Arrom muestra en su trabajo sobre el Hospicio de Pobres de la Ciudad de México, instaurado en 1774, el declive de instituciones de caridad desde que el Estado se asumió como el responsable de administrar la beneficencia. Arrom, 1996, p. 42. Desde la primera mitad del siglo XIX se hablaba de la situación angustiosa generada por los conflictos bélicos en el país. En una carta titulada “Representación de un artesano al supremo poder legislativo”, su autor, que permaneció anónimo, señalaba que la pobreza de las familias mexicanas había aumentado después de la independencia, modificando la antigua “seguridad” y acceso al trabajo que tenían en el orden colonial. “Representación de un artesano al supremo poder legislativo”, en *La Voz de la religión*, México, 26 de agosto de 1848, núm. 12, p. 334.

## Las asociaciones laicas

La Asociación de San Vicente de Paul y la Sociedad Católica fueron dos grandes precursoras de la acción católica mexicana laica, con una fuerte vinculación eclesiástica.<sup>108</sup> La Sociedad logra extenderse rápidamente en las parroquias del arzobispado y en otras jurisdicciones eclesiásticas del interior de la República, organizando a sus afiliados a través de comisiones, como la de escuelas, obreros, protección de cárceles, hospitales y literatura, entre otras.<sup>109</sup>

La fuerza de la Sociedad es tal, que desde los primeros años de funcionamiento, establece varios periódicos en la capital y en los estados, en donde se difunden las posiciones del catolicismo respecto de distintos temas, que básicamente tratan de demostrar el fundamento religioso de la vida secular de la nación mexicana.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> La asociación llegó a considerar la conveniencia de efectuar un congreso católico con miras a estrechar los lazos entre los mexicanos. Sin embargo, dado el contexto de ese momento, del que su exilio formaba parte, Labastida aconsejó esperar un tiempo más prudente. “Carta de Labastida a los Sres. de la Sociedad Católica”. Roma, 17 de abril de 1869, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Correspondencia, Caja 45, Exp. 5.

<sup>109</sup> “Aspectos de la organización de la Sociedad Católica de México”, 1873, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Asociaciones piadosas, Caja 92, Exp. 70. En el arzobispado de México se registraban varias peticiones para la erección de la Sociedad en las parroquias, por ejemplo, en Tlalnepantla, Cuautitlán, Monte Alto, Tacuba, Chalco, Tejupilco, entre otros. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, varios expedientes de las series Parroquias y Asociaciones piadosas, 1870-1879. También se envían informes de las actividades de catequización –considerada parte de las obras de auxilio social– en cárceles, parroquias, orfanatos y hospitales, por ejemplo, Luis Álvarez Leal, presidente de la comisión de beneficencia de la Sociedad Católica, pedía licencia para la comunión de los niños y jóvenes de la escuela correccional. 1883, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Asociaciones piadosas, Caja 151, Exp. 34.

<sup>110</sup> Entre las publicaciones se destacan: *La Sociedad Católica*, que dio inicio en 1868 y tuvo una vida de seis años, tras los cuales fue reemplazada por la *Miscelánea Católica*, y *La Voz de México*, la cual se puede considerar la publicación más influyente, pues contó con importantes colaboradores en sus casi cuatro décadas de vida (de 1870 a 1909), entre ellos, Rafael Gómez, Trinidad Sánchez Santos, José de Jesús Cuevas y Miguel Martínez. Las sociedades católicas del interior del país fueron activas promotoras de la prensa católica, entre los periódicos se encuentran: *La Época*, de Orizaba, Veracruz (1870 a 1896), *La Linterna de Diógenes*, en Guadalajara (1877-1905), *El Pueblo Católico*, en León (1883-1914) y *El estandarte* de San Luis Potosí (1891-1914). Ceballos R. Manuel,

Sin embargo, son las organizaciones laicas vicentinas las que alcanzan mayor impacto al agrupar a un importante número de hombres católicos primero, y posteriormente mujeres en buena parte del país, en actividades de auxilio social, a través de la formación de las Conferencias de San Vicente de Paul.<sup>111</sup>

La Sociedad Vicentina tiene una estructura centralizada y jerárquica –formada por presidentes, secretarios, tesoreros y vocales, que reproducen las conferencias locales–, con sede en el arzobispado de México y, en sus orígenes, afiliada a la Sociedad Francesa de San Vicente de Paul. Las Conferencias se extienden a buena parte de las diócesis de la República, agrupando a un número considerable de católicos que se encargaron de recaudar fondos y organizar las obras de caridad. La prensa católica destaca la labor social de los vicentinos, pero en ocasiones reprocha a sus miembros la tibieza en que llegaron a caer sus acciones en determinadas coyunturas políticas.<sup>112</sup>

Desde 1863 había tenido lugar la Asociación de Señoras de la Caridad de San Vicente de Paul, también conocidas como Damas Vicentinas, las cuales se extendieron a diferentes puntos del país, agrupando a mujeres católicas que en su mayoría pertenecían a las elites regionales, en torno al desarrollo de numerosas obras en auxilio a los pobres, huérfanos y enfermos, así como en la enseñanza, con la formación de escuelas católicas.

Las sociedades dependen del tamaño de la población donde se organizan y del resultado del trabajo proselitista de los societarios, alcanzando en la década de 1870 su mayor auge, con entre 30 y 40 miembros por cada sociedad.<sup>113</sup> Los prelados de las provincias eclesiásticas promueven

---

“Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917”, en *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, 1988, pp. 153-204.

<sup>111</sup> La expansión dio inicio en 1845, en las principales ciudades de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas: Ciudad de México, Toluca, Puebla, Guadalajara, Morelia, Guanajuato, etcétera.

<sup>112</sup> “Satisfactorio es el aspecto que ofrecen las Conferencias de San Vicente de Paul en la República. Algunas de las existentes en la capital habían suspendido sus reuniones por falta de recursos o por tibieza de parte de sus miembros, y han reanudado ya sus trabajos, siendo considerable el número de familias menesterosas a quienes todas ellas socorren”. “Las Conferencias de San Vicente de Paul”, *La Cruz*, t. VI, México, 3 de diciembre de 1857, núm. 10, pp. 366-365.

<sup>113</sup> En 1870 se alcanzó uno de los mayores números de afiliados activos, con un total de 1 922, además de 666 miembros honorarios que contribuían económicamente con la

formalmente la instauración de las Conferencias en sus territorios, para atender “al estado afflictivo de las condiciones y circunstancias actuales de nuestra sociedad” y otorgar “la legítima caridad cristiana, justamente adecuada a las exigencias y a las necesidades peculiares de los últimos siglos”.<sup>114</sup>

Las áreas donde la Sociedad Católica y los vicentinos lograron mayor repercusión fueron la salud y la educación, pues hicieron esfuerzos notables por organizar y mantener hospitales y escuelas.

La actividad principal que interesa resaltar del activismo católico es la educación. Y es que la educación ha sido un tema central para la Iglesia, particularmente desde el siglo XIX, cuando se reconoce como el medio secular a través del cual se podía lograr una sólida vinculación con la sociedad. El episcopado mexicano se ampara en el artículo 3o. de la Constitución de 1857, que establece la libertad de enseñanza y el fin del dominio del catolicismo en la educación pública, para impulsar la creación de escuelas privadas.<sup>115</sup> Los gobiernos civiles logran cierto avance con la apertura de escuelas públicas de nivel básico, con fundaciones en el norte, centro y sur de la República.<sup>116</sup>

---

sociedad. Después, el número decreció, así como también la cifra de conferencias, registrándose un total de 1 536 miembros activos en 1894, agrupados en 120 asociaciones.

<sup>114</sup> *Orden Circular del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Crescencio Carrillo y Ancona Dignísimo Obispo Titular de Lero y coadjutor de Yucatán sobre la Tercera Orden de San Francisco de Asís y las Conferencias de San Vicente de Paul*, Mérida, Yucatán, Imp. a cargo de José Gamboa Guzmán. 1886. *Décima Pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Cuernavaca referente a las asociaciones de caridad de San Vicente de Paul en la diócesis*. Cuernavaca, Luis G. Miranda, 1897. *Carta Pastoral del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. D. Ignacio Díaz. Dignísimo Obispo de Tepic. Conferencias de San Vicente de Paul*. Tepic, Tip. de Señor San José, 1898. *Carta Pastoral en que el Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de México Dr. Don Próspero M. Alarcón y Sánchez de la Barquera, dirige al V. Clero Secular y Regular acerca de las conferencias de San Vicente Paul*. México, Imprenta y Librería de la Santa Cruz, 1907.

<sup>115</sup> Artículo 3o. “La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir”. *Constitución de 1857*, “Título I. Sección I, De los derechos del hombre”.

<sup>116</sup> Para 1895 los estados con mayor índice de alfabetización son, en el norte: Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas; en el centro del país, el Distrito Federal, Hidalgo, Guanajuato, México, con alrededor del 16%; y en el sur, Guerrero, Oaxaca y Chiapas con el 9% de la población. *Estadísticas sociales del porfiriato...*, 1956, pp. 123-124.



La jerarquía teme que la expansión de las escuelas públicas secularice a la sociedad mexicana, dando lugar al nacimiento de “generaciones enteras sin religión alguna”.<sup>117</sup> Por ello, enfatiza la recuperación de la instrucción religiosa impartida en las escuelas de nivel básico, cuando los niños comienzan “a germinar en sus tiernas inteligencias las primeras semillas depositadas allí por los cuidados de sus padres, y especialmente de las madres”.<sup>118</sup> La jerarquía apela a la organización parroquial de los laicos, tanto de quienes abundan “en bienes de fortuna”, como de aquellos que no son ricos pero tienen alguna propiedad, industria, profesión o una mediana subsistencia, que permitiera contribuir a incrementar el número de escuelas privadas católicas como la opción a las escuelas públicas.<sup>119</sup>

Pero sólo un sector privilegiado de la población podía costear ese tipo de educación, dejando a los pobres a merced de las instituciones seculares. Con base en la legislación que garantizaba la libertad de enseñanza, laicos y religiosos se proponen practicar otras formas de recaudación para ampliar la opción de las escuelas católicas a todos los niños. Las asociaciones laicas participan organizando comisiones de escuelas que no sólo se concentran en la búsqueda de la financiación de instituciones de nivel básico, sino que llevan a cabo proyectos para instituir escuelas

<sup>117</sup> A lo largo de varias décadas, la legislación educativa sufre diversos cambios en un esfuerzo por lograr definir y sentar sus bases, el aspecto moral es uno de los elementos discutidos: la ley de instrucción pública de 1867 establece la enseñanza de la moral en las escuelas públicas. En 1875 se presenta el proyecto de reglamentación del artículo tercero. Dicho proyecto disponía que los límites de la libertad de enseñanza y la obligatoriedad de la enseñanza básica fueran los valores de la “moral universal”, concepto que el catolicismo consideró demasiado vago y secular. En ese sentido, podían ser contrarios a la moral católica que podía ser sustituida por lo que llaman la moral positivista de base material. Si bien la libertad de enseñanza la consideraban peligrosa, los católicos defienden la libertad de los padres de familia para establecer los criterios de la educación moral de sus hijos. “El proyecto de ley sobre instrucción pública”, en *El Mensajero Católico*, 1875, p. 497. En 1879 se suprime la enseñanza de la moral y en 1891 y 1901 nuevamente está vigente, para ser suprimida otra vez en 1908. Justo Sierra entiende la cuestión moral como la práctica de “las buenas costumbres”, como el honor, la obediencia, la dignidad personal, y el amor a la patria, entre otros. Bazant, Milada, *Historia de la educación en el porfiriato*, México, El Colegio de México, pp. 60-61.

<sup>118</sup> *Instrucción Pastoral...*, 1875.

<sup>119</sup> La organización debía darse a través de los cabezas de familia, quienes se encargarían de formar la colecta de recursos, y nombrar a las personas encargadas del pago y de la enseñanza.

preparatorias, de artes y oficios, y de abogados, además de promover círculos literarios.<sup>120</sup>

Los sacerdotes también tienen un papel activo en la fundación de escuelas, pues en buena medida toman la iniciativa de instituir escuelas en sus parroquias, aunque formalmente están impedidos para dirigir las.<sup>121</sup>

<sup>120</sup> Para 1875 se registra que la Sociedad Católica sostenía 209 escuelas. Las asociaciones femeninas fueron activas organizadoras de escuelas, como la Asociación de señoras “El Alma de María” de auxilio social, fundada en 1885. Toda la siguiente información referida en esta nota fue extraída del AHAM, Sección Secretaría arzobispal, bajo las series específicas a las que se hace referencia. Serie Asociaciones piadosas, Caja 182, Exp. 52. Otra asociación activa fue la Sociedad “Unión y Concordia” de señoras de 1885. Serie Asociaciones piadosas, Caja 173, Exp. 6. La fundación de sociedades laicas garantiza, hasta cierto punto, una organización básica de la población en torno a proyectos escolares y de auxilio social. Así, es común que el registro de asociaciones vaya de la mano con la organización de escuelas, como ocurrió en Monte Alto, donde en 1872, se había fundado la Sociedad Católica y un establecimiento de educación. Serie Parroquias, Caja 73, Exp. 36. La Sociedad Católica imparte clases nocturnas a adultos. Serie Asociaciones piadosas, Caja 87, Exp. 83. Existen sociedades cuyo objetivo es la instrucción de la catequesis, como el caso de la Capilla de San Miguel de Tacubaya, cuyos vecinos forman la propia en 1880, para instruir a los niños en la religión católica. Serie Parroquias, Caja 128, Exp. 22. Don José María Gutiérrez informa sobre la escuela católica de la Parroquia de San Antonio de las Huertas, 1882, Serie Parroquias, Caja 232, Exp. 11. En San Cosme se informa de la escuela existente y los gastos que se erogan para su sostenimiento, 1885, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 3. De igual manera se había organizado una escuela católica en Ajapusco, 1885. Serie Parroquias, Caja 171, Exp. 53. Los vecinos de Tlaxcoapan organizan la reconstrucción de una escuela en los terrenos de la Parroquia, 1890, Serie Parroquias, Caja 215, Exp. 41. También los periódicos católicos dan cuenta de las actividades en las instituciones de educación patrocinadas por el catolicismo, destacándose la enseñanza de la catequesis para formar a la niñez y juventud dentro de las filas de la Iglesia. Por ejemplo, las noticias sobre las comuniones masivas de los niños que toman clases en las escuelas de la sociedad; la apertura de escuelas gratuitas y el papel de los fieles para que eso pueda darse. A esto se suman los esfuerzos por difundir la literatura católica entre la juventud, a través de comisiones literarias, como la Juventud Literaria Católica, y los proyectos para formar escuelas de abogacía. *La Voz de México*, pp. 30, 331, 426.

<sup>121</sup> El reverendo padre cura de Chalco organizó un establecimiento de educación para niños, 1872, AHAM (la siguiente información pertenece al AHAM, Sección Secretaría arzobispal), Serie Parroquias, Caja 72, Exp. 20. El párroco de Tula establece una pequeña escuela, 1878, Serie Parroquias, Caja 114, Exp. 30. El presbítero don Fabián Pérez Trejo solicita medios para fundar una escuela para niños en la población Plazuela de la Lagunilla, 1880, Serie Eclesiásticos, Caja 127, Exp. 20. El vicario de Amecameca informa sobre una escuela próxima a abrirse en la fábrica de Miraflores, 1881, Serie Parroquias,

## Las congregaciones religiosas de vida activa

A la acción de los laicos y el clero parroquial se suman las congregaciones religiosas. Contrariamente a lo que pudiera suponerse, es el contexto de la Reforma liberal en México el que anima la expansión de un modelo de congregaciones de vida activa que se diferenciaba de las antiguas órdenes.

Las congregaciones de vida activa estaban teniendo auge en Europa. Su modelo se considera idóneo para el país, pues podía adaptarse a las necesidades que demanda la secularización y la nueva situación de la Iglesia. El modelo no era del todo novedoso, pues sus orígenes se remontan a la Europa del siglo XVI, durante el periodo en que se elabora la respuesta de la Iglesia católica a la llamada *Reforma protestante*, en la que tiene una importancia significativa el movimiento de renovación de las órdenes religiosas, dentro del cual se instituye un nuevo tipo de comunidades reformadas, masculinas y femeninas, que prescinden de la rigurosa clausura al optar por una vida religiosa de apostolado activo en la sociedad, combinando la labor educativa con la atención social; uno de los más exitosos es el de las Hermanas de la Caridad.<sup>122</sup>

No obstante, desde su instauración, ese tipo de comunidades fueron escasas. A diferencia de las órdenes contemplativas que, desde fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX, experimentaron un importante declive, no sólo por la secularización y las prohibiciones legales para su organización en varios países, sino porque su popularidad había decrecido entre la población, debido quizá a que la vida contemplativa había dejado de ser una de las principales aspiraciones sociales.

Los liberales mexicanos condenan la vida conventual pues el juramento perpetuo, que es exigido a los religiosos para ingresar en una orden, significa la restricción de la libertad individual, porque se obligaban a cumplir una serie de reglas de por vida. El problema radica en la posibi-

---

Caja 135, Exp. 26. El párroco de Tezontepec pedía recursos para el sostenimiento de una escuela de niñas que ha establecido, lo mismo que el párroco de Chapatongo, 1884. Serie Parroquias, Caja 161, Exp. 27 y Caja 164, Exp. 70, respectivamente. El párroco de Xochimilco informaba de la fundación de una escuela para niñas, 1887, Serie Parroquias, Caja 220, Exp. 22. Todos del AHAM.

<sup>122</sup> Las primeras en seguir ese modelo fueron las ursulinas; a ese tiempo pertenecen también las comunidades masculinas de los jesuitas, hospitalarios, oratorianos, etc. Martín, 2000, p. 172.

lidad de que los religiosos cambiasen de opinión, debiendo permanecer atados a una forma de vida que les impedía recobrar su libertad.<sup>123</sup>

Entrado el siglo XIX, la jerarquía mexicana continúa urgiendo la necesidad de modificar la vida de las comunidades religiosas. Las nuevas fundaciones resuelven la crítica a la falta de libertad en la vida religiosa, pues se favorece la creación de congregaciones de votos simples en detrimento de nuevas comunidades de votos solemnes, característica de las antiguas órdenes.

Los votos solemnes constituían el ritual enfático por el cual se establecía el compromiso formal y permanente de consagración, en cuerpo y espíritu, a la vida religiosa contemplativa. La solemnidad del acto afirmaba la libre voluntad de los postulantes a aceptar los sagrados votos y la promesa de no quebrantarlos nunca. Los votos simples, que podían ser temporales o perpetuos, refrendaban las tradicionales promesas de pobreza, castidad y obediencia que pronunciaban las órdenes, pero bajo ciertas dispensas, dos importantes eran la clausura total y la vida contemplativa.

La misión que asumen las nuevas congregaciones ya no es la vida de oración en el convento, sino su trabajo en el mundo. Esa labor rige el carácter de las fundaciones, pues transforma al catolicismo contemplativo en un catolicismo activo, que revitaliza la labor misionera, capaz de formar nuevos vínculos entre la sociedad y las instituciones eclesíásticas. Las reglas de clausura y la exclusiva vida contemplativa deben ser mitigadas para permitir a los religiosos desarrollar obras útiles a la Iglesia y los fieles.

Es necesario insistir en que la reforma de la vida religiosa evidencia el espíritu de centralización emprendido por la jerarquía romana, lo cual se plasma formalmente en el hecho de que la constitución legal de las comunidades religiosas de vida activa, es como congregaciones e institutos, ya no como órdenes, que dan a sus integrantes el nombre de herma-

<sup>123</sup> Sobre los votos religiosos, los textos legales precisan: "III. Que si bien puede fundarse en la libertad de cada uno la resolución de observar los votos que las religiosas pronuncian, es evidentemente opuesto a la misma libertad, incompatible con la ley de cultos, e intolerable en una República popular, la serie de medios coactivos con que estrecha al cumplimiento de esos votos". "Decreto de extinción de las comunidades religiosas", México, 26 de febrero de 1863, en Dublán y Lozano, Documento 5832, <http://lynclis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=9-5832.xml&var2=9>.

nas (os). Las congregaciones se organizan jurídicamente como fundaciones de *derecho pontificio*, es decir, por aprobación de un decreto formal de la Santa Sede, de la cual dependían “inmediata y exclusivamente”, en cuestiones de gobierno interno y disciplina.<sup>124</sup> Las congregaciones de derecho pontificio tienen un doble objetivo: por un lado, disciplinar las comunidades religiosas sometiénolas a una autoridad que mantuviera la inspección directa sobre la disciplina interna y evitara el desorden de su vida en comunidad; y por otro, fortalecer la autoridad papal, pues ni el obispo diocesano podía legislar sobre las congregaciones, ni hacer visita canónica a sus casas, ni conceder dispensa de leyes disciplinares o particulares. No obstante, debían someter a los obispos de la jurisdicción donde se instalasen, la aprobación de los siguientes puntos: apostolado, apertura y cierre de obras, ejercicio del culto público y bienes temporales.

La expansión de las congregaciones de vida activa en México tuvo dos vías: la extranjera y la nacional y ambas favorecen el proceso de centralización de la autoridad pontificia.

La llegada de religiosos extranjeros tiene uno de sus precedentes más importantes con las Hermanas de la Caridad y los Hermanos Paulinos, que se trasladan al país a mediados del siglo XIX, desde Francia y España, como parte del renacimiento de la orden en América, África, Asia y varios países de Europa, motivados por el peligro de la secularización.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> *Diccionario de derecho canónico arreglado a la Jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, Rosa y Bouret Editores, 1853, p. 331. Al parecer, desde el siglo XVII, se suprimió la autorización para formar más órdenes. Tanto los antiguos y los nuevos institutos se hicieron depender directamente de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares en Roma, creada desde el siglo XVI para definir y resolver las cuestiones de disciplina de los religiosos de ambos sexos, estableciendo los límites de acción de los superiores de las congregaciones, de los obispos donde éstas se fundaran y del pontificado. La Sagrada Congregación tuvo su origen en la Contrarreforma del siglo XVI. Una de las principales preocupaciones de la Congregación en el siglo XIX fue la reordenación de aquellas órdenes dispersas por los procesos de exlaustración en los distintos países católicos. Canon 292, Capítulo XIV, De los Regulares, Título III, De las personas eclesiásticas, *Actas y Decretos del Primer Concilio...*, 1906.

<sup>125</sup> Hacia 1831 organizan una fundación en Bélgica, en 1851 en Austria y en 1855 en las Islas Británicas y Portugal. Textil, Léo y P. Marcel, *Las Hermanas de la Caridad. Historia popular de las Hermanas de San Vicente de Paul*, Imprenta y Librería de la Purísima Concepción, 1889, pp. 105-114. En 1845, los padres paulinos ya se ubican en la ciudad de León, en el obispado de Michoacán, al frente del colegio de San

Los legisladores reconocen la novedad de estas organizaciones para la vida religiosa del país, pues hacían uso de una libertad de acción y circulación que es parte de los esfuerzos de la Iglesia por superar su propio “atraso”:

La institución de los Paulinos no se puede tener ni por una orden religiosa como la de los regulares, ni por una congregación siquiera. Es cierto que el clero en todas partes, ha sido fecundo en recursos contra las libertades cívicas, y que por esto los liberales han procurado atacarlos siempre; pero en ninguna de las capitales de Europa, a pesar de esto, se ha llegado a prohibir las que siguen las reglas de San Vicente de Paul, a que pertenecen los Paulinos y las Hermanas de la Caridad, y éstas existen aun en la misma Inglaterra y en los Estados Unidos, sin que se pueda temer por esto nada contra la libertad.<sup>126</sup>

El arzobispo de México elige a los paulinos para iniciar la recomposición eclesiástica de su jurisdicción, a través de la “Congregación de la Misión”. Esta fundación reorganiza la actividad misionera de los padres paulinos, que consiste en la predicación itinerante en las 164 parroquias del arzobispado, en un principio, para dar pláticas doctrinales, previas a la visita pastoral.<sup>127</sup>

El prelado confía en el impacto que sus visitas constantes tendrían en la población, como una forma de consolidar el compromiso religioso,

---

Francisco de Sales. A los paulinos se les atribuye la organización de la institución como colegio formal, a través del auspicio de una cantidad de la renta decimal asignado al Seminario, pues de sus aulas salen numerosos seminaristas, al grado de considerarse una extensión del seminario tridentino de Morelia. *Memoria instructiva sobre el origen, progreso y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia*, 1845, p. 474.

<sup>126</sup> Intervención del diputado Suárez Navarro. Sesión del día 22 de octubre de 1861, *Historia del Segundo Congreso Constitucional de la República Mexicana que funcionó en los años de 1861, 62 y 63...*, t. I, 1990, p. 366.

<sup>127</sup> Labastida dispone que los padres misioneros instruyan a los fieles para recibir dignamente el sacramento de la confirmación, transmitiéndoles los conocimientos “en los principales rudimentos de la doctrina cristiana y en las disposiciones necesarias para alcanzar la gracia de los Sacramentos”. *Edicto del Exmo. e Ilmo. Sr. Dr. Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en que anuncia a los fieles la continuación de la visita general de la diócesis y establece el orden que se ha de observar en ella. Seguido de una instrucción pastoral sobre el sacramento de la confirmación*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1866.

económico, político y social de los fieles hacia el catolicismo, para que tomaran conciencia de su deber como católicos, el cual exigía, en ese momento, que desempeñaran un papel activo en su fortalecimiento.<sup>128</sup> En ese sentido, la prédica de los religiosos es de gran trascendencia para Labastida, pues cumple tres objetivos: la neocatequización de la población, la catolización de las costumbres y el freno a la desamortización, particularmente a las adjudicaciones hechas por particulares.<sup>129</sup> El primer objetivo consistía en instruir a los fieles en el conocimiento preciso de los elementos ortodoxos de la fe, para suprimir las manifestaciones de religiosidad popular, tan repudiadas por la jerarquía; el segundo pretendía promover el orden social y erradicar conductas como el homicidio, la embriaguez, la ilegitimidad, el robo, el adulterio, el concubinato, la celebración exclusiva del matrimonio civil, entre otros. El tercer propósito era fundamental para regularizar la economía y financiar la recom-

<sup>128</sup> Desde 1865, Labastida había reiniciado las visitas pastorales en el arzobispado de México, misma que, desde entonces se esforzó por dar continuidad hasta su destierro. A su regreso, en 1871, continúa con su labor pastoral. La actividad de los religiosos se centró en la prédica y catequesis de la población, practicada previa a la visita pastoral de Labastida, quien exhortaba a la población a aprovechar “tanto de [la] Misión que actualmente tenía lugar como de la segunda visita que venía a practicar”. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Libro de visita 1881, Caja 32, foja 25. “Libro de visita del arzobispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, de 1871 a 1874, a San Bernardino de Siena, Xaltocan, Huexotla, Santo Domingo Chimalhuacán, Texcoco, Chiautla, Teotihuacán, Teoloyucan, Jaltenco, Santiago Tequisquiac, Huehuetoca, Tula, Tepeji del Río, Jilotepec, Atitalaquia, Tetepango, Tasquillo, Santiago Chapatongo, San Bartolomé Tepetitlán, Tecozautla, Mixquic, Santa Catarina Ayotzingo y San Juan Bautista Tlayacapan”. La segunda visita dio comienzo formalmente en 1878, AHAM, 1871, CL, 141, Exp. 7, Serie Libros de visita; “Libro de visita del Arzobispo Labastida y Dávalos entre 1877 y 1882”. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Libros de visita 1877, CL 32, Exp. 5. Véanse, además, los informes parroquiales.

<sup>129</sup> El obispo de Chilapa habla de predicar a la población a que viviera bajo los principios católicos, pues había muchas personas “que viven en una completa ignorancia de los misterios de la fe... se entregan solamente a las prácticas religiosas que mejor les parece, cuidándose muy poco de lo más principal, no se precaven de aquellas conversaciones, lecturas y malos ejemplos, en que pelagra la fe...”. Éstos eran, decía, “afectos a las novedades en materia de creencias, con peligro inmenso de sus almas; llevan su temeridad hasta el grado de concurrir a las reuniones de los sectarios reprobadas por la Iglesia. *Primera Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Tomás Barón y Morales, dignísimo Obispo de Chilapa dirige al Venerable Clero y fieles de su diócesis en el día de su consagración*, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1876.

posición eclesiástica. El arzobispo predicaba en sus visitas pastorales, no sólo la obligación de los católicos de llevar una vida familiar más cristiana, sino su deber de arreglar “a los que han usurpado bienes ajenos para que librarán sus conciencias de estas responsabilidades, haciéndoles ver con suma claridad y sencillez las funestas consecuencias de las uniones ilícitas y de la usurpación de lo ajeno”.<sup>130</sup>

Los párrocos, convencidos del efecto positivo de la predicación misionera, constantemente solicitan las misiones fuera del itinerario de la visita pastoral.<sup>131</sup> Además de los jesuitas y los paulinos, otros religiosos llegan a México a fines de la década de 1860 y principios de 1870, protegidos por Labastida, pero su número es reducido.<sup>132</sup> Para el arzobispo,

<sup>130</sup> AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Libro de visita 1881, Caja 32, foja 25. Un ejemplo de los resultados de ese mecanismo es la petición de los confesores, para arreglar la situación de sus fieles, como el caso de Regina Belmont, que fue convencida y absuelta por su confesor, el religioso pasionista Pablo Greco, de las censuras en que había incurrido, por la adjudicación de una huerta y unos terrenos. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Tacubaya, 1880, Caja 131, Exp. 18.

<sup>131</sup> El párroco de Jojutla informaba del éxito que había tenido la misión. 1872, Caja 14, Exp. 35, Serie Parroquias. A las misiones se sumaron los religiosos de otras órdenes, como los pasionistas, fernandinos, dieguinos y mercedarios. Las misiones duraron formalmente hasta 1890. Algunos ejemplos de peticiones son: en 1871, el interino de la parroquia de Temamatla pide una misión para su parroquia, al igual que el cura de Mixcoac y el encargado de Amecameca. Otras misiones más se celebran en Tepetalostoc, Tizayuca, Tenango, Tepolula, Tepetlaostoc y Tlalnepantla Corpus Christi. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, 1871, diversas cajas y expedientes. Una década después se seguían practicando con igual entusiasmo, incluso los vecinos se suman a la solicitud de misiones. Las misiones revisan el estado de los sacramentos como en Chalco, Tepotzotlán, San Mateo Atenco, Ayotzingo. AHAM, 1871, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Series Parroquias y Conventos, diversas cajas y expedientes.

<sup>132</sup> Durante el segundo imperio habían llegado a México, vía Estados Unidos, los padres pasionistas, originarios de Italia. El apoyo de Labastida para su establecimiento es fundamental, pues les ofrece la dirección del colegio de Tepoztlán, que anteriormente había sido casa de los jesuitas, para luego colocarlos a cargo de la Iglesia de San José de Tacubaya. Parece ser que la animadversión contra los religiosos era particularmente dirigida hacia los jesuitas, pues otros, como los pasionistas, gozan de cierta simpatía por sus obras; la prensa liberal llega a reconocer el trabajo de esta congregación, pues laboran discretamente para no llamar la atención de las autoridades: “su caridad del mayor aprecio, se ven prontos a todas horas, y aun en las más avanzadas de la noche —llámeles el pobre o el rico— a ir a ejercer su sagrada misión”. *El Monitor Republicano*, 19 de noviembre de 1867. Véase Bernola de San Martín, Pedro, *Álbum Histórico de los Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia*, México, Ed. Padres Pasionistas, 1933.



existía, además, una razón cualitativa para promover al clero extranjero durante toda su gestión: una sólida educación sacerdotal y una visión mucho más amplia acerca las soluciones para el avance del catolicismo.<sup>133</sup> Razones de peso para el prelado, para colocar a varios de estos religiosos en la dirección de obras importantes en el país, por lo que algunos eclesiásticos mexicanos se consideraron desplazados, iniciándose una disputa informal por los espacios clericales.<sup>134</sup> Sin importar la oposición, gracias a las gestiones del arzobispo, diversas congregaciones inglesas, españolas, romanas y francesas, pudieron instalarse en el país, favoreciendo la centralización eclesiástica, pero también en beneficio de la Iglesia mexicana, y de sus propios institutos en el extranjero.<sup>135</sup>

---

Nieto Asensio, Ponciano, *Historia de la Congregación de la Misión en México (1844-1888)*, Madrid, Editorial de los Padres Paúles, 1920.

<sup>133</sup> A pesar de su expulsión, varios jesuitas son protegidos por el arzobispo de México para escapar de su expulsión, en refugios en diferentes puntos de la República, como el obispado de Zamora. El zamorano Francisco Dávalos, pariente del arzobispo Labastida, es considerado uno de los bienhechores más grandes de la provincia jesuita en el siglo XIX. A instancias del prelado, Dávalos facilita las instalaciones de su hacienda “San Simón” para fundar el noviciado del mismo nombre, el 11 de noviembre de 1879. Estos grupos actúan de manera “clandestina”, fundando noviciados y atendiendo parroquias y misiones. Por su parte, los paulinos que salen del país, poco a poco empiezan a regresar en 1877, aunque en escaso número. Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa, 1972, pp. 266-267.

<sup>134</sup> En 1866, Labastida pone a un grupo de jesuitas europeos al frente de la enseñanza y de la dirección del Seminario Conciliar de la Ciudad de México, lo que representa la ruptura de la trayectoria educativa de la institución. El arzobispo se dice obligado a tomar esa medida ante la falta de sacerdotes mexicanos intelectualmente preparados para hacerse cargo de la reforma educativa. Véase Bautista García, Cecilia A., “Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882”, tesis para obtener el grado de maestra en historia. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2001.

<sup>135</sup> Su sobrino, Antonio Plancarte, gestiona personalmente su llegada a México en las casas centrales de los religiosos en Europa. Labastida había otorgado recursos para ello. En 1883, Plancarte trae a México a siete religiosos: dos ingleses, un francés y tres españoles, con la intención de que realizaran una labor de dirección en varias obras educativas y misioneras. Además, financia la educación de dos sacerdotes ingleses con la condición de que vayan a trabajar a México. Invitó, además, a varias congregaciones a instalarse en el país: la Congregación de los Oblatos de María Inmaculada, quienes son misioneros para las parroquias pobres de América; los Misioneros del S. Corazón de María, fundado por Antonio Claret en España; los jesuitas, que son particularmente preferidos por el arzobispo, y las Damas del Sagrado Corazón, entre otros. Plancarte y

El decreto de expulsión de los religiosos extranjeros, de diciembre de 1874 y algunas disposiciones relativas a la vida regular, puso una mayor dificultad para atraer religiosos europeos de vida activa, pues su extranjería era el argumento legal que justificaba su expulsión.<sup>136</sup> La escasez de religiosos de esas órdenes y los frenos legales para su funcionamiento, los dejaron sin posibilidades de atender las demandas educativas y de atención social del país, que tampoco podía cubrir el asociacionismo laico, que en ocasiones llegó a ser inconstante por los conflictos bélicos.

En esa circunstancia se busca estructurar un modelo de congregaciones religiosas, que sigue el espíritu de la vida activa que se expande en Europa, pero a partir de una base social nacional, que se “amoldara” a la situación legal de la Iglesia mexicana. Las necesidades del propio catolicismo mexicano exigen un modelo religioso que brinde una nueva concepción de la espiritualidad dentro de las órdenes y haga de la acción, en y para el mundo, una misión para afirmar la presencia social de la Iglesia y el catolicismo. La salvación se encontraría en el mundo y no en el convento.

Se logra integrar a distintos grupos de mujeres en la consecución de un mismo proyecto pues, por un lado, existe gran entusiasmo entre las mujeres de las elites mexicanas que participan en la recaudación de fondos y la donación de sus propias fortunas para la fundación de escuelas, hospitales, orfanatos, noviciados y edificación de parroquias; y por otro, pueden vincular a los sectores sociales menos favorecidos como parte de las congregaciones. Las mujeres de escasos recursos son particularmente atraídas, pues la vida religiosa se ofrece como una vía para sustraerlas de los espacios problemáticos abiertos por el capitalismo.

Para muchos eclesiásticos de ese tiempo, la participación de las mujeres como fuerza laboral en la naciente industria de la época, representa un peligro latente que podía orillarlas a una creciente marginación y explotación, principalmente en las ciudades. La deshumanización del materialismo capitalista hacía del trabajo femenino fuera del hogar un

---

Navarrete, Francisco, *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1914.

<sup>136</sup> Las religiosas extranjeras de la Caridad que se encuentran en México al momento de la expulsión son 55, a las que se suman 355 religiosas mexicanas, algunas de ellas también salen del país en solidaridad con sus compañeras. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. V, México, Editorial Revista Católica, p. 409.

problema social.<sup>137</sup> Por ello, las nuevas comunidades ofrecen a las mujeres una opción de vida alterna.

De igual manera, las congregaciones se apropian de la revaloración del trabajo para difundirlo como un nuevo valor religioso dentro de las congregaciones religiosas: el trabajo femenino adquiere un sentido espiritual, al ser instrumentalizado como el medio que justifica la actuación de las mujeres fuera del convento para producir un cambio social en beneficio de todos los grupos sociales, particularmente de los pobres, a través de la educación y la caridad.

De esa manera, varios eclesiásticos se unen a mujeres católicas de distintos estratos sociales para formar las primeras congregaciones mexicanas de vida activa. El misionero español José María Vilaseca<sup>138</sup> funda el Instituto de los Misioneros del Señor San José y de las Hijas de María Josefinas, que en 1884 fue aprobado por el arzobispo de México. Su proyecto tuvo un carácter mixto, pues también incorporó la formación de religiosos misioneros dedicados a la catequesis de jóvenes y adultos, la educación de la niñez, y el reclutamiento de niños destinados al sacerdocio. Más de 200 sacerdotes se formaron en sus colegios durante el siglo XIX, bajo la guía misionera que tenía como principal fin una nueva evangelización entre la población.

Los josefinos tuvieron una rápida expansión hacia distintos puntos de la República: en la Casa Central de la Ciudad de México se establecieron cursos de párvulos, elemental y superior y, posteriormente, las carreras de

<sup>137</sup> El desarrollo capitalista iniciado en el porfiriato obliga a las familias de campesinos y artesanos a vender la fuerza de trabajo de todos sus miembros: hombres, mujeres y niños. Vaughan muestra cómo en el siglo XIX la familia se reorganiza y se amolda a las exigencias del desarrollo industrial mexicano que demanda una mayor participación de la mujer. Vaughan, Mary Kay, "Women, class, and education in Mexico 1880-1928", en *Latin American Perspectives*, vol. 4, núm. 1, Winter and Spring, 1977, pp. 135-152. Véase Radkau, Verena, *La Fama y La Vida: una fábrica y sus obreras*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984 y Radkau, *Por la debilidad de nuestro ser: mujeres "del pueblo" en la paz porfiriana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1989.

<sup>138</sup> José María Vilaseca nació en una villa de Barcelona, en 1835. Entre sus obras se destaca la "Imprenta Josefina"; y la serie de fundaciones educativas que realizó tanto en Monterrey, como en Saltillo, Coahuila. Se dedicó después a las misiones y a la prédica en distintos estados de la República. Estuvo a cargo de la capilla del Hospital de San Andrés en la Ciudad de México. Murió el 1 de abril de 1910.

comercio y la normal para mujeres. También llegaron a Toluca, Querétaro, Yucatán, Puebla, Michoacán, entre otros estados, con fundaciones de escuelas para niños pobres, pensionados, casas de mendigos, internados, hospitales privados y públicos, noviciados, etcétera.

Fuera del arzobispado de México, otros sacerdotes promueven la existencia de congregaciones en sus parroquias y diócesis, ya sea por invitación a las casas de religiosas en Europa y Estados Unidos, o a través de su organización en México.<sup>139</sup> En la jurisdicción de Guadalajara, por ejemplo, a principios del siglo xx se hace notorio el auge de las congregaciones al frente de obras de educación y caridad.<sup>140</sup> En Michoacán, las

<sup>139</sup> Son alrededor de 14 las congregaciones que surgen en el país hasta 1914. Al norte del país llegan congregaciones norteamericanas o con previa instalación en los Estados Unidos. Una de las más notables es la Congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, que proceden de San Antonio, Texas. Para 1889, se encuentran en las ciudades de Monterrey y Hermosillo, y en Saltillo, Coahuila, a donde llegan a petición del obispo Ignacio Montes de Oca y Obregón, para hacerse cargo de un colegio. A pesar de que se enfocan a la educación de la niñez pobre, el colegio de Saltillo imparte clases a las niñas de “las mejores y más influyentes familias de la ciudad”. A través de “amigos influyentes” del obispo, la comunidad religiosa “recibió la aprobación gubernamental”. Las autoridades civiles nombran un comité para los exámenes públicos y el gobernador del estado presidía las ceremonias de fin de cursos y de entrega de premios. Finck, Mary Helena, “La Congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas. Breve reseña de su origen y de sus obras”, tesis de doctorado en filosofía, Washington, D. C., Catholic Sisters College de la Universidad Católica de América, 1925.

<sup>140</sup> José de Jesús Ortiz, arzobispo de Guadalajara, encarga a las congregaciones europeas la dirección de escuelas y hospitales. Pero también impulsa la formación de las locales, como la Congregación de las Siervas de Jesús Sacramentado, instituida en 1904, por el párroco de Zapotlán El Grande (Ciudad Guzmán). Las religiosas prestan sus servicios en escuelas, en varios lugares de la República. En 1901, los maristas establecen la escuela preparatoria de la Inmaculada Concepción, de carácter privado; para 1914, se sumaron varios colegios privados, que agrupan cerca de 500 alumnos. En ese mismo año, las Damas del Sagrado Corazón, Salesianas, Verbo Encarnado, Siervas de María y Reparadoras están a cargo de otros colegios. La Compañía de Jesús funda el Instituto de San José; la Sociedad de San Francisco de Sales estuvo al frente del Asilo de San Vicente de Paul y de una escuela de Artes y Oficios. Las Madres de la Misericordia se encargan de varios asilos. O’Dogherty, Laura, “La política de conciliación en la arquidiócesis de Guadalajara”, en Galeana, Patricia, *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999b, pp. 139-151.

nuevas congregaciones hacen de la transformación social una vía para llevar a cabo el cambio espiritual.<sup>141</sup>

El financiamiento de las obras de las congregaciones tuvo seis vías: primera, el que por distintos medios –particularmente recaudaciones personales y funciones benéficas– se obtenía de los católicos con amplios, medianos y pequeños recursos –empresarios, hacendados, financieros, señoras acaudaladas, rancheros y profesionistas, entre otros–;<sup>142</sup> segunda, las cuotas de las escuelas privadas, que se utilizaban básicamente para financiar las escuelas públicas; tercera, las donaciones y legados de las fortunas particulares de las religiosas y sacerdotes, particularmente de los fundadores y miembros de la congregación;<sup>143</sup> cuarta, las entregas que hacían las diócesis y arquidiócesis; quinta, las posibles inversiones de capitales, y empresas –por ejemplo, editoriales– iniciadas por la congregación;<sup>144</sup> y por último, los recursos que en ocasiones llegaban de

<sup>141</sup> En 1888, el obispo de Zamora funda el instituto que daría origen a la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón, en el obispado de Zamora.

<sup>142</sup> El asilo de niñas fundado en Tacuba por las Hijas de María Inmaculada cuenta con el mecenazgo de la señora Carmen Ortiz, una mujer piadosa de la Ciudad de México que ofrece un capital de cien mil pesos, de cuyo rédito recibirían las Hijas de María un total de 500 pesos mensuales para mantener a cincuenta huérfanas. Las obras josefinas son favorecidas por las actividades de las mujeres laicas comprometidas con el sostenimiento de las fundaciones. Sin ellas, difícilmente podría haberse organizado la recaudación que facilita el sostenimiento de asilos, escuelas y seminarios. Tal es el caso de la señora Esther Pesado de Villa Urrutía, reconocida como una de las principales benefactoras, tanto por las Josefinas como por las Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia.

<sup>143</sup> Otro caso es el de la señorita María Rondero, aspirante del Instituto de las Hijas de la Pasión –más tarde Congregación de Hijas de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo– que en 1892 dona su propia casa ubicada en Tacubaya para que sirviera de noviciado a la naciente congregación. Bernola de San Martín, 1933. Otras señoras ofrecen sus casas para la estancia de los religiosos que llegan del exterior, como hace Catalina Barón de Escandón, quien pone a disposición de los pasionistas su villa de Tacubaya. Cfr. AGCP, “Prov. de la Sagrada Familia, en Piélagos, Fernando, *Dolores Medina, servicio y fidelidad (1860-1925)*, México, Curia General de las Hijas de la Pasión, 2001, p. 19.

<sup>144</sup> Por ejemplo, los novicios josefinos que podían cubrir las colegiaturas del instituto son ayudados a través de las donaciones de particulares conseguidas por Vilaseca, además de los recursos que llegan de las suscripciones de los números que, como “El Propagador” y “El Sacerdocio”, publicaba la editorial fundada por éste, que para ese tiempo ya tenía el nombre de “Biblioteca Religiosa”. *Biografía*, 1931, p. 159.

las propias autoridades civiles.<sup>145</sup> El porcentaje de las fuentes de financiamiento varía de una comunidad a otra, y de un periodo a otro, pero son comunes a las que posteriormente se instalan en México.

Es necesario remarcar que las primeras congregaciones de vida activa instituyen un modelo religioso a partir de una idea básica: su misión espiritual es la acción social, que se logra a través de su trabajo en el mundo, es decir, fuera del convento. Ese trabajo, se debe insistir, es cada vez más una labor profesional.<sup>146</sup> Con el fin de posicionar al trabajo como actividad fundamental, las congregaciones debieron desprenderse de los escrúpulos de la vida conventual de clausura, para alejarse de la excesiva penitencia y retomar la espiritualidad propuesta por Ignacio de Loyola, sintetizada en los principios de “humildad, obediencia, pobreza, desprendimiento y dominio de las pasiones, para lo cual no recomienda disciplinas rigurosas ni penitencias extraordinarias”.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Esto es más factible en el caso de algunos hospitales que habían sido fundados por los gobiernos, pero a falta de personal se encargan a las religiosas. Así ocurre en 1890, con el hospital civil José María Silva de Zamora, atendido por la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón. Hernández Cano, A. T., *De la Hoguera inextinguible. Historia de la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón*, Zamora, Mich., 1978.

<sup>146</sup> Las religiosas reciben una preparación profesional para el manejo de escuelas y hospitales, muchas veces en los mismos noviciados y logran que sus estudios sean reconocidos formalmente, pues varias de ellas obtienen su título profesional en exámenes públicos establecidos por la autoridad. Algunas otras ya eran maestras antes de ser religiosas, como el caso de las primeras novicias de las Hijas de la Pasión. Varias religiosas de la Congregación de los Pobres reciben, entre 1889 y 1891, el título de maestras de educación primaria. Hernández Cano, 1978, p. 64. La profesión de enfermeras también es común entre las religiosas, como en el caso de las Hijas del Sagrado Corazón, quienes se constituyen a partir de la formación de un grupo de enfermeras católicas al frente del hospital del Sagrado Corazón en Guadalajara, en 1905. La superiora de la Congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, de San Antonio, Texas (quienes llegan a Monterrey y Hermosillo), establece una escuela de entrenamiento en cada hospital de la congregación y envía a las enfermeras a las “conferencias sustentadas por los más eminentes médicos y cirujanos del país”. Finck, Mary Helena, “La congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas. Breve reseña de su origen y de sus obras, tesis de doctorado en filosofía, Catholic Sisters College de la Universidad Católica de América, Washington, D. C., 1925, p. 139.

<sup>147</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La santificación del prójimo”, en Ramos Medina, Manuel (coord.), *Congreso Internacional: camino a la santidad: siglos XVI-XX*, México, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2003, pp. 15-38.

La labor de las asociaciones en el sector educativo tiene un impacto eclesiástico y otro civil. La importancia eclesiástica radica en la recuperación de los nexos de la Iglesia con la sociedad y de la afirmación de su misión educativa que, sin embargo, no llega a ser hegemónica, como pretende. Podemos afirmar que, a pesar de los esfuerzos de las asociaciones católicas, laicas y eclesiásticas, por superar la educación impartida por el Estado, no logran su objetivo. El avance de las escuelas públicas es tal, que a pesar de que algunos estados no destinan mucho presupuesto a la educación, se calcula que en 1885 existen en la República alrededor de 11 mil escuelas primarias, de las que 9 236 son financiadas por la federación, los estados y los municipios; mientras que sólo 1 000 son auspiciadas por las parroquias y 209 eran sostenidas por la Sociedad Católica; siendo las particulares alrededor de 731 —de las que casi un tercio estaban en la Ciudad de México—, entre las que se supone hay un significativo número de católicas, pero que no se precisa en los datos.<sup>148</sup> Aun así, la escasez de escuelas y la falta de recursos en el país para el sector educativo, hicieron que el Estado respaldara el esfuerzo de los particulares para formar escuelas —las cuales podían ser católicas—, otorgando útiles y textos escolares, siempre que prometieran seguir el programa oficial.<sup>149</sup>

A pesar del discurso de rechazo y de la desconfianza para que el clero participase de la educación, los gobiernos llegan a ceder ante la imposibilidad de satisfacer las demandas de todo el país, sobre todo cuando los sectores eclesiásticos muestran interés por instalarse en zonas conflictivas y de escasos recursos. Y es que, además de las escuelas, la jerarquía cuenta con las misiones, que si bien no son escuelas en estricto sentido, se enfocan

<sup>148</sup> El Tiempo, 5 de diciembre de 1885. En 1900, las escuelas católicas representaban el 4%, del total. El porcentaje de escuelas católicas es aproximado, pues varias de las escuelas privadas eran católicas, aunque no se registraran como tales. Para 1908, el 20% de las escuelas de la República eran particulares y un 4.8% eran católicas. *Estadísticas sociales del porfiriato*, 1956, pp. 42-46, 56, 80, 127-129.

<sup>149</sup> Afirma Milada Bazant, que la mayor inversión del Estado propició casos en donde también se dio una mayor inversión de particulares, como ocurrió con el Estado de México, Nuevo León y Sonora, entidades donde tenían porcentajes del 34, 20 y 25%, pues tenía el primero 74 escuelas privadas y 72 el de Sonora. Caso contrario pasa con los estados de Guanajuato, Michoacán y Aguascalientes, que sí invirtieron poco, lo que fue compensado con las escuelas privadas, pues el primero tenía 166, el segundo 56 y el tercero ocho. Bazant, Milada, *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 2002, pp. 87-88.

a la instrucción itinerante de la doctrina católica, y en consecuencia, a la prédica de determinados valores de convivencia social.<sup>150</sup>

La escuela católica y la misión se presentan como dos medios para establecer los cimientos de la convivencia civil, de educar a la población para el progreso y de lograr la pacificación del país. Las congregaciones dividen sus esfuerzos para formar dos tipos de instituciones educativas: las escuelas privadas –algunas de las cuales fueron internados–, para educar a los sectores privilegiados; y las escuelas para niños pobres, en zonas urbanas, indígenas y rurales.<sup>151</sup> A pesar de la separación clasista, la educación católica se considera un proyecto complementario e integrador, pues con los recursos de una se empleaban para sostener a la otra, y ambos tipos de escuelas podían estar integradas en el mismo espacio físico.

La evangelización misionera promovida por Labastida se extiende en el resto del episcopado, cobrando mayor relevancia en las décadas de 1880 y 1900. Con las nuevas congregaciones, la prédica amplía sus objetivos en el plano social y político. Los preladados enfatizan la contribución de las enseñanzas del catolicismo a la vida pública: por ejemplo, el obispo de Sonora afirma que “la misión de civilizar, enseñar e ilustrar a los pueblos, [era] resultado de la potestad del Magisterio que Nuestro Señor Jesucristo, confirió a sus Apóstoles”, y que reside tanto en el papa como en los obispos y sacerdotes. La educación religiosa no es

<sup>150</sup> En las misiones dos o más sacerdotes visitan diversas poblaciones donde imparten predicaciones catequísticas y ejercicios espirituales. Generalmente, los eclesiásticos distribuyen su visita por zonas, en periodos de 10 a 15 días, para asistir a varios poblados.

<sup>151</sup> El número de ranchos aumenta a partir de la desamortización, lo mismo que el nacimiento de nuevas poblaciones, que no son contempladas en los programas de educación. La región menos favorecida en cuestión educativa es el sur, pues los gobiernos locales invierten menos y se preocupan poco por instruir a la numerosa población indígena. No es casualidad que los estados con menor población alfabetizada en el porfiriato hayan sido los de mayor población indígena, como Guerrero, Oaxaca y Chiapas. El problema indígena se hace más notorio para algunos sectores del clero a principios del siglo xx, cuando se le ve como un factor de desigualdad y tensión social, por lo que buscan mejores estrategias para armonizar la convivencia entre los sectores sociales opuestos. En el primer congreso agrícola de 1904, Trinidad Sánchez Santos habla de que la educación debía ir a la par del mejoramiento de las condiciones de los indios. Una de las acciones más directas para la educación indígena la emprende la Liga de Acción Social, que para 1901 abre 17 escuelas en haciendas. Bazant, 2002, pp. 83-86. A esto se suman proyectos como los del obispo Gillow, que organiza programas especiales para la instrucción de los hijos de los peones indígenas en sus propiedades.



un freno a la civilización y al progreso, sino a las pasiones y a los “errores modernos”, que confunden al progreso con irreligiosidad, a la ilustración con el ateísmo y a la civilización con la negación de la fe; los cuales se expresan en “la inmoralidad siempre creciente, la estadística del crimen que en todas partes toma proporciones colosales, la indiferencia si no el desprecio con que los cristianos de hoy miran sus deberes religiosos”.<sup>152</sup>

Lo mismo argumenta el arzobispo de México, pues la espiritualidad era el único apoyo a la acción correcta del individuo y la sociedad, en los planos público y privado, que de otra manera “quedan sostenidas por la fuerza bruta, demasiado débil sin el auxilio de la religión, y propia sólo para ocasionar tremendas revoluciones, funestísimas en todos tiempos y en todas circunstancias”. Insistía en que ese punto era particularmente importante para los prelados, “amantes, como lo somos, de la paz, de la conservación del orden público, que en vano se pretende garantizar, si todos y cada uno de los asociados no cumplimos con nuestros deberes, así civiles como eclesiásticos”.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> Si bien, el documento del obispo de Sonora, Herculano López de la Mora, daba a conocer la encíclica de León XIII, del 10 de enero de 1890, sobre la contribución del catolicismo al progreso de las naciones, los prelados mexicanos contextualizan su contenido a partir de la experiencia local. El obispo destaca la experiencia civilizatoria del catolicismo: “Porque la historia humana prueba que, si los pueblos gentiles y las naciones bárbaras han salido de las tinieblas de la idolatría, y han dejado las costumbres crueles, los sacrificios humanos, la poligamia, el abandono y la muerte de los infantes, se debe, no a las teorías absurdas y antisociales de los librepensadores, ni a las satánicas maquinaciones de la secta masónica; sino a la Iglesia católica que sin cesar derrama por todas partes la luz del Evangelio y el bienestar de la verdadera civilización y del verdadero progreso”. *Undécima Carta Pastoral dirigida al venerable clero y fieles de la diócesis de Sonora y del Vicariato apostólico de la Baja California*. Hermosillo, Tip. de A. Ramírez, 1890, pp. 5-7. Lo mismo opina el obispo de Veracruz, José Ignacio Suárez Peredo y Bezares, *Carta Pastoral que el Obispo de Veracruz dirige a sus diocesanos publicando la encíclica de S. Santidad sobre los deberes de los cristianos*, Coatepec, Tipografía de Antonio M. Rebolledo, 1890. El obispo de Chilapa se sumaba a estas ideas. *Quinta carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. Don Ramón Ibarra y González, dirige al clero y fieles de la diócesis de Chilapa, demostrando que la “Iglesia es la verdadera civilizadora de las Naciones”*, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes, 1891.

<sup>153</sup> *Carta pastoral en la que el Ilmo. Señor Arzobispo de México publica la encíclica de nuestro santísimo padre León XIII, sobre los principales deberes de los cristianos*, México, Tipografía de Ángel Bassols, 1890. Años antes de la aparición de este documento, Labastida había enfatizado la contribución de las escuelas católicas y de las obras de auxilio social, a la pacificación los estados del país, como el de Michoacán, cuando un párroco

Destacaba, además, la insistencia del papado en “inculcarnos el amor a la Iglesia y al país en que nacimos... el buen ciudadano no ha de vacilar en desafiar la muerte por su patria, y con buen mayor razón es deber de los cristianos armarse de igual valor, cuando se trata de la Iglesia. Estas dos especies de amor emanan del mismo principio, Dios; y en el orden de sus consecuencias podemos y debemos amarnos a nosotros mismos, a nuestros prójimos y a la patria, a sus autoridades por un lado; y por otro a Dios, a su Iglesia, a sus ministros, guardando en todos estos afectos el orden debido”.<sup>154</sup>

El obispo de Puebla, Francisco Melitón Vargas, califica de histórica la obra misionera de las órdenes en territorios conflictivos del nuevo mundo, pues la acción de los religiosos se había extendido sobre los “in-fieles y salvajes, convirtiendo sus feroces y groseros instintos, en formas y maneras delicadas, y haciéndolos practicar las más sublimes y heroicas virtudes cristianas”.<sup>155</sup>

Esa labor “civilizatoria” resulta fundamental para los gobiernos en las regiones indígenas y rurales que se encontraban al margen del impulso estatal, y cuya falta de integración era un peligro para la gobernabilidad y el progreso económico del país, tal y como lo entendían los gobiernos liberales de ese tiempo.<sup>156</sup> Así, la organización religiosa es mayormente

---

en el obispado de Zamora informaba sobre el reconocimiento que el gobernador del estado había hecho a su colegio, donde se educaban niños pobres y ricos.

<sup>154</sup> *Carta pastoral en el que el Ilmo. Señor Arzobispo de México publica la encíclica de nuestro santísimo padre León XIII, sobre los principales deberes de los cristianos*, México, Tipografía de Ángel Bassols, 1890, pp. 33-34.

<sup>155</sup> *Segunda Carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Francisco Melitón Vargas, dignísimo obispo de esta diócesis, dirige a sus diocesanos, recomendando la “Obra de la Propagación de la Fe”*, Puebla, Imprenta del Colegio de Artes y Oficios, 1890.

<sup>156</sup> La gestión del obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, evidencia la transición entre las antiguas y nuevas asociaciones religiosas y su importancia en el orden civil. Desde antes de su nombramiento como prelado en 1887, la Iglesia oaxaqueña protagoniza la indisciplina y fricciones entre las antiguas órdenes, particularmente los carmelitas y franciscanos. Gillow invierte parte de su fortuna personal para llevar a los religiosos oblatos de Santa María Inmaculada de San Antonio, Texas. De igual manera invita a la Congregación del Espíritu Santo, religiosas de origen irlandés que atienden la Casa de Cuna del obispado. Gillow afirma que en su gestión había logrado sentar las bases de un “nuevo régimen” con el cambio del clero conflictivo, y el aumento de religiosos extranjeros encargados de obras sociales. Eulogio Gillow a Porfirio Díaz, Oaxaca, 17

tolerada, e incluso solicitada, en las poblaciones con amplia población indígena, como el caso de Oaxaca y Yucatán.<sup>157</sup>

En el arzobispado de México y Puebla, los religiosos también son enviados en misiones a las zonas rurales, donde habitaban grupos indígenas, sobre todo en “aquéllos pueblos, congregaciones y familias de aldeas más aisladas y retraídas, muy especialmente a las mujeres, que no se comunican con pueblos de tráfico, ni se relacionan con personas que puedan ilustrar su ignorancia, porque no hablan el idioma mexicano sino muy adulterado y mutilado, y entretenidas en tal rutina de trabajo mecánico, como el de sus padres, esposos e hijos, que moran de ordinario en la montaña cortando madera, bajando nieve y azufre y fabricando carbón, con olvido de sus intereses espirituales”.<sup>158</sup>

En el norte del país, también adquirieron relevancia, en lugares como Nayarit, donde los misioneros, enviados por los obispos de Zacatecas –José María del Refugio Guerra y Alva (de 1872 a 1888), y el religioso Buenaventura Portillo y Tejeda (de 1888 a 1899)– habían impedido que “los apaches convertidos a la fe, y semicivilizados del Nayarit” volvieran a

---

de febrero de 1888. Colección Porfirio Díaz (en adelante CPD), Caja 4, Legajo 13, Docto. 001951.

<sup>157</sup> En Yucatán, hacia 1900, el obispo Martín Trischler y Córdoba envía a los padres de la Congregación de la Misión a las zonas del sur y del oriente del estado “abriendo el camino para la pacificación, civilización e incorporación de los grupos indígenas semibárbaros de la frontera”. Las obras de los religiosos son aprobadas por el presidente Díaz para controlar el territorio. A Yucatán, también llegan los misioneros del Corazón de María, los vicentinos y los jesuitas. La estrategia fue continuada en los años siguientes: por ejemplo, en 1907 un grupo de misioneros fueron escoltados por militares para lograr la pacificación del pueblo rebelde de Xocché. Savarino Roggero, Franco, “Iglesia católica y Estado liberal. ¿Una colaboración posible?”, pp. 89-118, en Forte Ricardo y Guillermo Guajardo (coords.), *Consenso y coacción. Estado e instrumentos de control político y social en México y América Latina (siglos XIX y XX)*, México, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense, 2000, pp. 100-109.

<sup>158</sup> Para organizar nuevas misiones en su diócesis, el obispo funda una congregación nueva con sacerdotes mexicanos, bajo el título de “Padres Oblatos del Santísimo Redentor”, y los envía a las parroquias mixtecas y poblaciones mestizas. *Novena Carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo Dr. D. Francisco Melitón Vargas dirige al V. Clero y fieles de la diócesis haciéndoles saber la organización de misiones en la misma*, Puebla, Imprenta de M. Corona Cervantes, 1892, pp. 5 y 14.

“la barbarie”.<sup>159</sup> Empero, el resultado del proyecto de movilización varió en las distintas regiones del país.

Las fundaciones religiosas en México no se asemejan a las de otros países latinoamericanos, pues a diferencia de éstos, la condición legal de la Iglesia en el régimen liberal y los efectos del avance capitalista, llevaron a la jerarquía a estructurar, tempranamente, el nacimiento de congregaciones originales, adaptadas a las características políticas del país.<sup>160</sup> El mérito de Labastida y de los sacerdotes que animaron las nuevas fundaciones, fue el de proyectar el impacto eclesiástico y secular de esas

<sup>159</sup> Las nuevas misiones del arzobispado de Guadalajara pretendían dar un nuevo vigor a la decadencia de la antigua misión franciscana de Santiago de Jalisco. *Segunda Carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Francisco Melitón Vargas, dignísimo obispo de esta diócesis, dirige a sus diocesanos, recomendando la “Obra de la Propagación de la Fe”*, Puebla, Imprenta del Colegio de Artes y Oficios, 1890, p. 5.

<sup>160</sup> En Costa Rica, Chile y Perú la unión formal Estado-Iglesia permite la continuidad de las antiguas órdenes regulares masculinas y femeninas, y la expansión de las congregaciones europeas de vida activa, particularmente con religiosos franceses y españoles. En Chile, a mediados del siglo XIX, llegan distintas congregaciones de Francia: los Sagrados Corazones, el Sagrado Corazón, las Hermanas de la Caridad, el Buen Pastor y las Hermanas de la Providencia, cuya expansión es apoyada por los gobiernos civiles, que subvencionaron las obras educativas y de auxilio social. En Perú, la base religiosa en el siglo XIX está formada por las antiguas órdenes regulares de dominicos, agustinos, franciscanos, etc., desarrollándose de manera más lenta la expansión de las congregaciones de vida activa, a partir de la llegada de religiosos europeos, provenientes de España y Francia. Entre 1900 y 1917 llegan a formar el 29% del total de religiosos que reciben subvención estatal y son considerados “verdaderos funcionarios del Estado”. García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, p. 303. Si bien, en Venezuela, se da un proceso de secularización de las órdenes religiosas entre 1826 y 1874, las antiguas órdenes decaen en número, pero permanecieron vigentes hasta 1874, cuando se suprimen. En Argentina, la unión Estado-Iglesia posibilita la permanencia de las antiguas congregaciones, como las Carmelitas Descalzas y las Capuchinas. Véase Vargas Arias, Claudio Antonio, *El liberalismo y la consolidación del Estado en Costa Rica: el encuentro entre el Estado liberal y la Iglesia católica, 1880-1895*, San José, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 1989. Serrano, Sol, “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890”, en Carmagnani, Marcello (coord.), *Constitucionalismo y orden liberal en América Latina, 1850-1920*, Torino, Ed. Otto, 2000a, pp. 121-154, y *Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000b. M. Cothoyay, Bertrand, *Las monjas de la sagrada Orden de Predicadores en la Isla de Trinidad y Las dominicas de Caracas en Puerto España (Trinidad) 1874-1946*, Trinidad,

comunidades a favor de la Iglesia, pero vinculadas a la vida secular, pues, por un lado, constituirían una renovación de la vida consagrada, a partir de un modelo de origen mexicano que retomó el carácter misionero para lograr una “reconquista espiritual” en diferentes puntos del país; y por otro, pretendieron respaldar la concertación clero-gobierno y ser la respuesta adecuada a los problemas económicos, políticos y sociales del régimen liberal, otorgando a la Iglesia un importante enlace con los gobiernos y la sociedad.

No es casual que la planeación de una nueva reorganización eclesiástica, hacia las últimas dos décadas del siglo XIX –con la formación de nuevos obispados y las provincias eclesiásticas de Oaxaca, Linares y Durango–, se pensara como un medio para lograr mayor control del territorio, acompañado de la expansión de las congregaciones de vida activa y de las otras formas de asociacionismo que hemos revisado.<sup>161</sup> Ello dio a la jerarquía la posibilidad de negociar la existencia y expansión de las congregaciones de vida activa, nacionales o extranjeras, con el gobierno de Porfirio Díaz, quien reconocía en ellas a un medio, fuera de los mecanismos coercitivos del Estado, que podía contribuir a la difícil tarea de pacificar a las poblaciones en conflicto y sumarlas a la dinámica legal, política y de convivencia que exigía la estabilidad del régimen.

#### 4. LAS EXPRESIONES DE LA CONCERTACIÓN: GOBIERNOS CIVILES, PÁRROCOS Y SOCIEDAD

Si bien los seculares son los principales convocados a emprender la gran obra de la reorganización eclesiástica, la función de los eclesiásticos seguía

---

1948. Piccinali, Héctor Juan, *La Madre Camila de San José Rolón (1842-1913). Hacia la santidad por el amor*, Argentina, Ed. Braga, 1994.

<sup>161</sup> Las divisiones que se dieron durante el Segundo Imperio (Tulancingo, 26 de enero de 1863; Zamora, 16 de enero de 1863; Zacatecas, 26 de enero de 1863; Chilapa, 16 de marzo de 1863 y Veracruz, 19 de marzo de 1863), fueron seguidas por otras fundaciones casi dos décadas después, las cuales fraccionaron y pusieron una autoridad eclesiástica en territorios alejados del centro de la República: la fundación de Tamaulipas, 12 de marzo de 1870; Tabasco, 25 de mayo de 1880; Colima, 11 de diciembre de 1881; Sinaloa, 24 de mayo de 1883; Chihuahua, 23 de junio de 1891; Tehuantepec, 23 de junio de 1891; Cuernavaca, 23 de junio de 1891; Saltillo, 23 de junio de 1891; Campeche, 25 de marzo de 1895; Aguascalientes, 27 de agosto de 1899; Huajuapán de León, 25 de abril de 1902; arquidiócesis de Yucatán, 11 de noviembre de 1906.

siendo importante. Por un lado, el arzobispo de México encomienda a los párrocos una participación discreta, enfocada a la inspección de las obras sociales y, en caso de poderse lograr, la dirección prudente y encubierta de las mismas, de tal manera que no se produjeran conflictos con las autoridades civiles. Por otro lado, el clero regular adquiere un renovado protagonismo a través de las congregaciones de vida activa que, en reducido número, comenzaron a movilizarse en el país a manera de misiones.

La parroquia es el espacio básico de organización de los proyectos eclesiásticos, donde convergen las actividades del clero secular y regular, y se vinculan los distintos sectores sociales. Entonces, las actividades del clero parroquial resultan de particular interés, pues eran quienes debían poner en práctica los lineamientos de la reorganización eclesiástica en el plano local, regulando tres aspectos centrales: la práctica del culto, la administración de los sacramentos y la organización de los laicos. El clero es compelido a llevarla a efecto por medio de tres principios: una renovada disciplina sacerdotal, afirmada en la virtud y la educación; la predicación de la no violencia y la conciliación social; y la sumisión a la autoridad episcopal.

Los aspectos que regulaban la relación entre los feligreses y los párrocos son formales –los reglamentos y estatutos generales y particulares en redefinición–, e informales –determinados el manejo que los sacerdotes hacían de esa legislación y la manera en que los católicos asumían su autoridad–. Estos mecanismos no siempre fueron suficientes para dirimir las tensiones producidas entre ambos, lo que introdujo la mediación de un tercer actor: los gobiernos locales. Los problemas que generaba la relación clero-sociedad podían afectar de manera importante el desarrollo de la comunidad, trascendiendo el ámbito eclesiástico para ser asunto de orden público y, por lo tanto, de interés gubernamental. En esos casos, la participación de las autoridades no tenía como primer objetivo afirmar la supremacía de un poder sobre otro, sino era una forma de mediar entre los intereses parroquiales y con los de las poblaciones, para zanjar conflictos y dar estabilidad social.

El inicio de esta conflictividad tiene su origen en la disminución de fueros que da inicio en el periodo de las reformas borbónicas. Todo parece indicar que las poblaciones aprovechan la disminución del fuero eclesiástico para abrir un espacio a la litigación en contra de los párrocos, quienes también se someten a una evaluación de su desempeño

sacerdotal.<sup>162</sup> Sin embargo, la constitucionalización de los derechos individuales y la concertación clero-gobierno desde mediados de la década de 1870, presenta un escenario diverso que permite encontrar mecanismos distintos de solución.

A continuación se revisan algunos casos representativos que muestran la forma en que opera la relación entre estos tres actores, desde la administración parroquial.

La característica central de la relación entre las autoridades civiles, la sociedad y las autoridades eclesiásticas, es que, en buena medida, es propiciada por la sociedad. Distintos grupos sociales, cotidianamente, de distintas partes de la República, solicitan la intervención del gobierno para la solución de problemas relacionados con la administración eclesiástica. A diferencia de los recursos legales interpuestos por el clero, donde se defendía la autonomía de la gestión parroquial frente a las autoridades civiles —por ejemplo, en la cuestión del registro civil—, los sectores católicos consideraban válida la intervención de las autoridades civiles para que funcionaran como una forma de contrapeso a las arbitrariedades del clero local, cuando se agotaban los medios eclesiásticos para zanjar los conflictos.

Por su parte, las autoridades podían respetar el derecho de la Iglesia a su autogobierno, pero al mismo tiempo se permiten intervenir en la solución de conflictos entre los eclesiásticos y la población. Esto hace del gobierno civil una especie de intermediario informal entre la sociedad y la jerarquía. En los lugares donde esa intervención se lleva a cabo, resulta un mecanismo eficaz para llegar a acuerdos en distintos niveles (con la participación de autoridades que iban desde los jefes políticos locales hasta el presidente de la República, y desde párrocos y obispos, hasta el arzobispo de México), permitiendo la solución de inconformidades y la regularización de la convivencia entre los párrocos y la sociedad católica.

Y es que los sacerdotes eran individuos que detentaban una posición de autoridad frente a la población católica, por lo que cotidianamente se generan conflictos por diversas causas, que van desde el pago de los servicios religiosos, el cobro de los diezmos, la realización de las fiestas patronales, hasta la manifestación de determinadas posiciones ideológicas.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Taylor, 1995, p. 101.

<sup>163</sup> Constantemente, los jefes políticos y autoridades locales envían informes a la Secretaría de Gobernación de las actividades de los sacerdotes en educación y benefi-

La individualización de los católicos y la extensión de los derechos civiles también tienen un efecto en la redimensión de la relación clero-gobierno. Este cambio se hace evidente desde la primera mitad del siglo XIX, cuando los católicos asumen el derecho de impugnar la autoridad eclesiástica y de las directrices de la política implantada por los eclesiásticos a todos los niveles, así como el cuestionamiento del comportamiento moral de los sacerdotes.<sup>164</sup> A ello se suma la confusión entre “lo local entre lo ciudadano y lo religioso, que daba lugar a la interferencia de las autoridades ciudadanas en materia religiosa”.<sup>165</sup>

La solución de estos problemas era una parte importante de la estabilidad de las poblaciones, toda vez que se presentan situaciones, como la petición de los vecinos de Zimapan, Hidalgo, a su gobernador para que interviniera en el cambio de su párroco, pues lo acusan de desempeñar “su oficio con inmoralidad y abuso de autoridad”. El cura ya había sido retirado del pueblo anteriormente por el obispo poblano Agustín de Jesús Torres. Tiempo después la mitra dispone que el eclesiástico regrese. Las autoridades informan que la presencia del cura genera graves tensiones entre la población, al grado de producir “alarma en el pueblo y un intento de rebelión”, por lo que consideran “necesaria” la intervención del gobierno para nombrar a otro eclesiástico.<sup>166</sup> Lo mismo ocurre

---

cencia. La mayoría de los informes refieren las reuniones clandestinas de religiosos para formar conventos y noviciados. En el gobierno del general Díaz, ese tipo de informes sirven como mecanismos de control. En 1879, los jesuitas instalados “clandestinamente” en el obispado de Zamora, intentan cubrir su noviciado fundando un colegio para alumnos externos. Dos años después, el *Diario Oficial* de México hacía pública su existencia cuando denuncia una “peligrosa y clandestina” reunión de jesuitas en Zamora, “que educa a algunos jóvenes de las principales familias de los alrededores”. Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa, 1972, pp. 266-267.

<sup>164</sup> Connaughton, 2008, p. 247.

<sup>165</sup> Connaughton, 2008, p. 250.

<sup>166</sup> Cravioto, Rafael, gobernador del estado de Hidalgo a Díaz, Pachuca, 7 de diciembre de 1889, CPD, Docto. 012686, Caja 26, Legajo 14. Francisco Cravioto, gobernador del estado de Hidalgo, al arzobispo, sobre un asunto en la Parroquia de Tula, 1889, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 54. El prefecto político de Texcoco justifica la denuncia presentada en 1865 contra el párroco Francisco Martínez, de Chimalhuacán, por cobrar altos aranceles y embriaguez, pues es su deber velar por la “moralidad de los pueblos”. 1865, AHAM, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 28, Exp. 70. La tensión clero-sociedad es más evidente en aquellas poblaciones donde existe mayor autonomía de los párrocos y



con los vecinos de Huaquechutla, Puebla, que solicitan la ayuda del presidente para trasladar al cura Felipe Santiago Pulido, pues lo acusan de cobrar altas cuotas por administrar los sacramentos y de predicar en contra del gobierno, probablemente para motivar la intervención de las autoridades civiles en el asunto.<sup>167</sup> También el gobernador del Estado de México, José Zubieta, solicita al arzobispo la remoción del párroco de Zinacantepec por la división que produce en la comunidad; a lo que se sumaron otros casos.<sup>168</sup>

Por ello es común que varias autoridades civiles pidan el nombramiento de ciertos párrocos, cuyo desempeño ya se conoce por su labor armoniosa con la sociedad y el gobierno.<sup>169</sup> Estas peticiones tampoco

---

autoridades eclesiásticas, presentándose casos donde se pretende manejar directamente la designación de sus párrocos: el pueblo de Coatlán del Río informa que debido a que ningún sacerdote les había sido enviado por el desinterés “del clero codicioso” de asentarse en esa población por la falta de riquezas, habían nombrado “jefe espiritual” a un “ministro desinteresado” que sólo atendía a cumplir con los deberes de su vocación. Esta petición no se concede. 1865, AHAM, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 28, Exp. 70.

<sup>167</sup> José María García *et al.* a Díaz. Huaquechutla, Puebla, 20 de febrero de 1888, Docto. 001998, CPD, Caja 4, Legajo 13.

<sup>168</sup> Toda la información de esta nota pertenece al AHAM, Sección Secretaría arzobispal, y diferentes series. “Carta del gobernador del Estado de México al arzobispo de México. 1887”, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 52. Otros casos similares fueron los siguientes: el presidente municipal de Nextlalpan pedía se removiera de la parroquia al cura Rafael Rodríguez, acusándolo de jugador y tomador. 1876, Serie Parroquias, Caja 97, Exp. 15. Los vecinos de Ixtapalapa solicitaron al presidente de la República el cambio del encargado fray Antonio Sánchez. 1876, Serie Parroquias, Caja 102, Exp. 3. El hermano del gobernador del estado de Hidalgo solicitó la separación del padre Ricardo Jiménez, del curato de Tepeji del Río. 1879, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 43. El gobernador del Estado de México se quejaba de la conducta del presbítero Pedro Sastre. 1881, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 52. El gobernador del estado de Morelos, Carlos Quaglia, envió una queja al arzobispo Labastida, sobre la conducta del presbítero José María Macías. 1881, Serie Correspondencia, Caja 226, Exp. 63. Los vecinos de Amatepec informaban al gobernador José Zurita, sobre la conducta del cura Adrián Roucas, por lo que éste remitió la petición al arzobispo. 1884, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 1. El presidente municipal de Cuajimalpa solicitó al arzobispado el cambio del vicario fijo, Nicanor Bejarano. 1885, Serie Parroquias, Caja 173, Exp. 65. El presidente municipal de Mineral del Oro informaba de la actuación del presbítero Miguel Ocampo Ruiz. 1886, Serie Parroquias, Caja 176, Exp. 7.

<sup>169</sup> El gobernador del estado de Morelos, general Jesús H. Preciado, solicitó al arzobispo que debido a la muerte del cura párroco de Cuernavaca, Vicente Salinas y

son vistas como una intromisión molesta, pues la jerarquía requiere de ese tipo de intermediación, sobre todo en aquellas poblaciones donde la autoridad clerical tiene poca fuerza y es fácil que la comunidad se oponga a la autoridad del párroco.

Ese acercamiento clero-gobierno, acentuado durante el Porfiriato y que algunos autores interpretan como el retorno del ejercicio del patronato, tiene su explicación no en un mero deseo por conciliar, u otorgar autoridad al poder civil o al eclesiástico, sino en la necesidad de dar estabilidad política al país. Durante los periodos presidenciales que incluye el porfiriato, se producen distintas manifestaciones de descontento en varios estados del país, cuyas causas iban desde la destitución de autoridades, hasta la resistencia al pago de impuestos, a los despojos de tierras y al acaparamiento de éstas por los hacendados; pasando por el bandidaje, los conflictos electorales, etcétera.<sup>170</sup>

---

Rivera, quien se condujo “del modo más armonioso y conciliatorio para con el gobierno”, nombre como su sustituto al hermano del difunto, Rafael Salinas. Señala que ese nombramiento aseguraría la armonía entre el poder civil y el eclesiástico, pues con el difunto párroco existió “la más cordial amistad... de cuyas circunstancias tan esenciales como U. comprenderá, resultaba el alejamiento de toda diferencia enojosa atendidos los diferentes intereses representados por uno y otro”. Labastida contestó que no podía satisfacer su petición, porque Rafael Salinas ya se encontraba colocado, pero se había asegurado de nombrar a una persona de su “agrado”, pues el nuevo párroco era un viejo conocido del gobernador, con quien había mantenido relaciones amistosas cuando fue cura en Cuernavaca y Tepalcingo. 1873 (todas las referencias de esta nota pertenecen al AHAM, Sección Secretaría arzobispal), Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 51. Años después, cuando el señor Preciado volvió a ocupar la gubernatura, siguió interviniendo para que fuesen nombrados párrocos proclives a llevar una relación pacífica con el gobierno y la población. Véase la petición del gobernador Jesús H. Preciado, para que se encargue de la parroquia de Tepalcingo el presbítero que él recomienda. 1890, Serie Parroquias, Caja 216, Exp. 62. A esto se sumaron numerosas peticiones más: el gobernador del Estado de México hizo saber al arzobispo, la solicitud de los vecinos de Metepec de nombrar cura de aquella parroquia a José Castro Islas. 1879, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 43. El presidente del ayuntamiento de Tepalcingo pidió que no se cambiara al cura Cesáreo del Corral y Arias, por sus virtudes eclesiásticas. 1879, Serie Parroquias, Caja 121, Exp. 50. El presidente municipal de Coacalco solicitó que no se admitiera la renuncia al vicario Antonio Rosales Araujo, por considerarlo idóneo para atender a la población. 1879, Serie Parroquias, Caja 121, Exp. 65.

<sup>170</sup> Katz, Friedrich (coord.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.

A pesar de la “sana distancia” mantenida como principio de la relación Estado-Iglesia, el recurso de apelación a la autoridad civil pudo servir a distintos sectores de la sociedad como un medio de litigación informal para hacer un contrapeso a las arbitrariedades que pudiera ejercer el clero local, cuando se agotaban los medios eclesiásticos para dirimir los conflictos.

Ese espacio creado para la negociación informal es necesario después de más de dos décadas de enfrentamientos entre el clero y el gobierno civil, pues es un espacio de diálogo que disminuye los enfrentamientos violentos y permite el desarrollo institucional de ambos poderes. Empero, el presidente Díaz, como ningún otro de sus predecesores de la segunda mitad del siglo XIX, da un peso central a los mecanismos informales como factores de equilibrio político que, hacia su segundo periodo presidencial, afianzan el poder de negociación de la presidencia de la República que pretende controlar a las fuerzas políticas en conflicto. La Iglesia no es la excepción, pues el cambio político y el aumento del poder ejecutivo son percibidos y aprovechados por la jerarquía para entablar una negociación directa e informal que intenta reemplazar el enfrentamiento directo y suprimir la tensión entre ambas autoridades, para tender un puente que permita llegar a ciertos acuerdos, como el retorno de algunas propiedades nacionalizadas (bibliotecas de los seminarios, escuelas, entre otros), además de la instalación de escuelas católicas, noviciados, orfanatos, etc.<sup>171</sup> En respuesta, el jefe de la Iglesia mexicana reconoció la legitimidad del

<sup>171</sup> Díaz pudo negociar con los gobiernos locales, peticiones como la devolución de la biblioteca del Seminario de Puebla, la cual había sido confiscada por el gobierno estatal. Labastida a Porfirio Díaz, Tacuba, 26 de abril de 1887, CPD, Docto. 003040, Caja 007. De igual manera, el provisor comunica al Presidente que habían denunciado una capilla de la parroquia de Santa Cruz Soledad, y éste responde que informaría “convenientemente” al ministro de Hacienda sobre el asunto. Labastida a Díaz. Tacuba, 26 de diciembre de 1886, CPD, Docto. 13575. Díaz a Labastida. México, 28 de diciembre de 1886, CPD, Docto. 13576, Caja 28. Díaz a Labastida. México, 29 de diciembre de 1886, CPD, Docto. 13577, Caja 28. No obstante, las repercusiones locales de la transacción con la Iglesia fueron ponderadas de igual forma que la conveniencia política a la hora de transigir con determinados aspectos en el cumplimiento de la legislación, por lo que hubo casos en los que Díaz se mostró inflexible ante las peticiones del prelado. Un ejemplo es la negativa de la devolución de un edificio desamortizado en donde las autoridades civiles pretenden establecer la Escuela Normal de Empleados y Profesores. Pelagio Labastida a Porfirio Díaz. Toluca, 8 de mayo de 1886. Díaz a Labastida. México, 11 de mayo de 1886, CPD, Doctos. 04960-04961, Caja 010.

gobierno que encabezaba Díaz, pues ya no se cuestionó el hecho de que un levantamiento armado lo hubiera colocado en el poder, como lo habían hecho con los gobiernos precedentes.<sup>172</sup>

Se puede afirmar que aun en el caso de la participación del presidente para la sucesión en el episcopado de Oaxaca en 1887, citada como el ejemplo de la “conciliación”, tuvo un interés por lograr la pacificación y gobernabilidad de ese territorio. Hacia 1886, parte de los estados de Oaxaca y Puebla, comprendidos en la jurisdicción del obispado de Oaxaca, presentaban una conflictividad política que involucraba a distintas facciones, a las que llegó a sumarse el clero, en particular los frailes ubicados en las zonas rurales indígenas.<sup>173</sup> La muerte del obispo Francisco Márquez de Carrisosa al año siguiente, fue la oportunidad para contribuir a la pacificación y gobernabilidad del territorio, si se lograba nombrar al personaje adecuado. Para Díaz, Gillow era el modelo de eclesiástico que se requería para la dirección de las arquidiócesis en el país, tanto por su ilustración, como por formar parte de una elite interesada en promover la industria y la agricultura del país.<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Este reconocimiento tiene momentos simbólicos que ilustran la nueva orientación política de ese momento, como las condolencias que Labastida escribe a Díaz por la muerte de su primera esposa, las cuales distan del desprecio público mostrado por la jerarquía a la muerte de Margarita Maza de Juárez. Carta de Pelagio Labastida a Porfirio Díaz. México, abril de 1880. En 1881, el arzobispo efectúa la ceremonia del segundo matrimonio del presidente con Carmen Romero Rubio, a la que se considera promotora clave de la conciliación. El papel de la esposa del presidente debe matizarse, pues si bien contribuye como un importante enlace entre la población católica y la gestión presidencial, no es la liga principal de Díaz con los católicos. El presidente Díaz tiene en personajes del clero, la sociedad católica, gobernadores y autoridades civiles de menor jerarquía, otros intermediarios importantes que, en suma, contribuyen a mantener un enlace y control respecto a los asuntos eclesiásticos.

<sup>173</sup> Los informes del gobernador de Puebla hacían referencia a unos sujetos “revoltosos”, que perturbaban el orden público, incitando a otros poblados de Puebla. Estos sujetos fueron aprehendidos y enviados a Yucatán. Márquez Rosendo, gobernador de Puebla a Porfirio Díaz. Puebla, 10 de abril de 1886, CPD, Docto. 03897, Caja 008, Legajo 11.

<sup>174</sup> La influencia secular que pronto gana el sacerdote se debe a su activa labor como un terrateniente y a su carácter empresarial e innovador que lo llevan a vincularse con la Sociedad Agrícola Mexicana. Sus actividades lo convierten en una autoridad en materia de experimentación de maquinaria agrícola, razón por la cual comienza su relación con Porfirio Díaz, quien se auxilia de sus conocimientos para negociar con extranjeros la introducción de maquinaria agrícola. A pesar de ello, Gillow no tenía una posición

Díaz muestra a Roma su interés de que Gillow ocupe la vacante de Oaxaca, a través de su delegado en Italia, Juan Sánchez Azcona. El presidente afirma que no le interesan los asuntos del clero, pero justifica su intervención porque influían en los trastornos que pudiesen dar al gobierno civil.<sup>175</sup> A pesar de que Labastida apoya los deseos de Díaz, el cabildo oaxaqueño se opone al nombramiento de Gillow. En su lugar, el cabildo manda a Roma una terna con tres candidatos, todos ellos miembros de la jerarquía oaxaqueña que, al parecer, tenían serios conflictos entre sí. Las recomendaciones que Díaz hace a Sánchez Azcona facilitan que el proceso en Roma se incline a favor de Gillow, logrando que se retenga la presentación formal de la propuesta del cabildo hasta que llegue la propuesta personal de Labastida que lo designa como único candidato, cosa que no había sucedido en alguna sucesión episcopal anterior. Entre tanto, Díaz envía a Gillow la memoria del gobierno del Estado, para que empezara a familiarizarse con el territorio que iba a gobernar. Finalmente, Enrique Angelini, cónsul de México en Roma, informa al presidente que León XIII había aprobado la propuesta de Gillow como el nuevo obispo de Oaxaca, en una reunión en la que afirma sus deseos de que México reanude sus relaciones con el Pontificado.<sup>176</sup>

Díaz tiene en Gillow un verdadero aliado para pacificar la región: el obispo comienza la reorganización de la administración eclesiástica de su jurisdicción, a través de las visitas pastorales, en enero de 1888. Siguiendo el modelo pastoral de Labastida, para Gillow las visitas son el medio para inspeccionar directamente la disciplina del clero, el desarrollo del culto y el estado de las iglesias, además del instrumento para

---

preponderante en el episcopado, su posición generacional lo había dejado fuera de los principales nombramientos ocurridos antes de la década de 1880. Oaxaca representa su única posibilidad de entrar al episcopado en esos años. Bautista, Cecilia, "Una empresa hidráulica en el río Atoyac: el obispo Gillow y la hacienda de Chautla, Puebla, 1874-1914". Revista *Tzintzun*, núm. 38, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, julio-diciembre de 2003, pp. 135-160.

<sup>175</sup> Porfirio Díaz a Juan Sánchez Azcona. México, 28 de enero de 1887, CPD, Docto 00031-32, Caja 1. Porfirio Díaz a Eulogio Gillow en Puebla. México, 21 de enero de 1887, CPD, Docto. 000396, Caja 1.

<sup>176</sup> Enrique Angelini, cónsul de México en Roma, a Porfirio Díaz. Roma, 13 de mayo de 1887, CPD, Docto. 004761, Caja 10.

sentar las bases de un “nuevo régimen” en las poblaciones.<sup>177</sup> A menos de un año de haber sido consagrado, el prelado elabora comunicaciones al presidente para dar noticia de sus avances pastorales. En ellas señala que en el corto tiempo de su gobierno había logrado eliminar casi en su totalidad la oposición en el cabildo eclesiástico y de los sacerdotes conflictivos; preparaba la reforma del seminario y estaba estudiando una reforma en la sociedad de obreros católicos para mantenerlos siempre sujetos a la autoridad eclesiástica y lejos de toda injerencia en cuestiones políticas. En ese sentido, el obispo y las organizaciones eclesiásticas habían contribuido a establecer la gobernabilidad en una parte del territorio mexicano, como era interés del presidente.<sup>178</sup>

Sin embargo, esta colaboración tuvo sus límites cuando se aplicó la jurisdicción civil sobre el clero, expuesta en las infracciones del clero a las Leyes de Reforma y los delitos del fuero común.<sup>179</sup> En el primer caso, los problemas del clero con las autoridades civiles eran cotidianos,

<sup>177</sup> La gestión de Gillow ejemplifica los aspectos centrales de la reorganización eclesiástica emprendida en las gestiones episcopales de ese tiempo, donde se destaca la práctica de la visita pastoral, con los prelados de León, Puebla, Guadalajara, Michoacán, Zamora, San Luis Potosí, Chilapa, etc. El obispo de Tabasco, por ejemplo, informaba que sus esfuerzos para la recomposición del catolicismo en su jurisdicción, habían dado comienzo en la capital de la diócesis, pese a la oposición de la opinión pública anticlerical, con la fundación de escuelas católicas y asilos y el arreglo material de la catedral, tras lo cual emprendió la visita pastoral de su territorio. *Nos, don José Amézquita y Gutiérrez, por la gracia de Dios y de la Santa Sede apostólica, obispo de Tabasco* (sin lugar y editorial), 1891. Francisco Melitón Vargas, por su parte, señalaba su interés por visitar las zonas más inaccesibles de su territorio, “donde no hay carriles y fácil comunicación y que hemos transitado con profundas barrancas, como la de Ramales, fondos son un abismo...”, *Novena Carta pastoral...*, 1892, p. 7.

<sup>178</sup> Eulogio Gillow a Porfirio Díaz. Oaxaca, 17 de febrero de 1888, CPD, Caja 4, Legajo 13, Docto. 001951. Lo mismo ocurrió en Yucatán, con Martín Tritschler y Córdoba al frente del obispado en 1893.

<sup>179</sup> La propagación de las comunidades religiosas estuvo inspeccionada y controlada, en cierta forma, por Díaz. El gobernador de Oaxaca informa que existían dos “conventículos”, uno de hombres y otro de mujeres. Díaz le recomendó que consiguiera los reglamentos y determinara si en ellos había algo que contraviniera las leyes. El general Albino Zertuche a Díaz. Oaxaca, 8 de octubre de 1889. Díaz a Albino Zertuche. México, 14 de octubre de 1889, Doctos. 011280-011281, Caja 23, Legajo 14. Díaz también pide informes al gobernador de Zacatecas sobre su proceder acerca de las congregaciones. El gobernador señala que el jefe político ha disuelto una reunión de señoras, las cuales habían obedecido sin conflicto. Díaz a Jesús Aréchiga. México, 9 de

como lo muestra la comunicación de Cirilo Herrera, quien denunciaba que en algunos lugares de Texcoco, los sacerdotes tenían planeado hacer procesiones públicas durante la semana mayor, por lo que pretendía enviar soldados federales para impedir las procesiones.<sup>180</sup> En estos casos, las autoridades de mayor rango recomendaban mantener la prudencia, y sancionar a los eclesiásticos con multas y recomendaciones, sin llegar al encarcelamiento.<sup>181</sup> Hubo casos en donde el conflicto resulta porque el clero se niega a cooperar con las autoridades civiles, los casos del registro civil son los más representativos.<sup>182</sup>

---

noviembre de 1889, Docto. 011314, Caja 23, Legajo 14. Aréchiga a Díaz. Zacatecas, 14 de noviembre de 1889, Docto. 011313, Caja 23, Legajo 14.

<sup>180</sup> Cirilo Heredia R. a Porfirio Díaz. Chilpancingo, 30 de marzo de 1886, CPD, Docto. 03749, Caja 008. La mayoría de estos casos se resuelve con la aplicación de multas, como ocurre cuando el gobernador del Estado de México, José Zubieta, multa al cura de Otumba por infringir las leyes de cementerios y atrios. 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 222, Exp. 57. Varias aprehensiones ocurren en el periodo de expulsión y excomunión de los religiosos extranjeros. El cura de Pachuca fue acusado de infringir las Leyes de Reforma. 1888, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 191, Exp. 21.

<sup>181</sup> Díaz pide al gobernador de Durango que acuda a medios pacíficos para calmar los ánimos de la población, exaltados por la pena dictada a quienes sacaron un santo para coleccionar limosna. Díaz al general Juan Manuel Flores, gobernador de Durango. CPD, Docto. 118, Caja 715, Legajo 41. La masonería es un punto de tensión clero-gobierno. Los prelados tienen fundada razón en no publicar la encíclica *Humanum genus*, para evitar conflictos con el gobierno. La excepción es el obispo de Chilapa, fray Buenaventura Portillo, quien la publica en su segunda carta pastoral de 1884. En 1891, el obispo de Chilapa había sido denunciado por la prédica en contra de la masonería y las sociedades secretas en su visita pastoral a la población de Tlapa de Comonfort, Guerrero. El gobernador de ese estado destituye al prefecto y al juez de primera instancia, de esa localidad por no haber puesto un freno a la prédica del obispo. Díaz agradece las acciones para detener los “abusos del clero”. Rafael de Castillo a Díaz. Chilpancingo, Guerrero, 5 de agosto de 1891. De Díaz a Rafael del Castillo. México, 11 de agosto de 1891, Doctos. 009828-9, Caja 020, Legajo 16.

<sup>182</sup> Estos ejemplos ya han sido referidos, algunos otros son el encarcelamiento del cura de Pachuca, Magín González, por haberse negado a entregar la partida de bautismo de un criminal solicitada por el juez civil, por lo que fue llevado a prisión y sentenciado a cumplir un periodo de reclusión en su curato. Díaz recomendaba al gobernador del estado que considerara indultar al cura, siempre que éste lo solicitase, una vez que reconociera su falta a la ley, ofreciendo no reincidir y guardar respeto a las autoridades locales. Francisco Cravioto, gobernador de Hidalgo a Díaz. Pachuca, Hidalgo, 28 de

Especial atención merecen aquellos casos donde se procesa a los clérigos por delitos del fuero común, particularmente los conflictos armados en los que se comprueba la participación del clero, pues si bien no se aplica todo el rigor de la sanción civil, se usan castigos para enfatizar los límites de las actividades sacerdotales. Un caso ocurre en Guanajuato, en donde un sacerdote jesuita es acusado de participar en un motín. El religioso fue apresado y se le instruyó un juicio por ataque a las Leyes de Reforma, condenándosele a once meses de arresto y al pago de una multa de mil pesos. Díaz instruyó a los jefes políticos y demás autoridades locales, que en esos casos se procediera con energía, pero si los clérigos pedían clemencia, dada su representatividad en las comunidades, podía otorgárseles una sanción menor.<sup>183</sup> Sin embargo, pasaría lo contrario en caso que la infracción continuara, tal fue el caso del sacerdote Felipe Castañeda, cuyos informes muestran que fue ordenado sacerdote en 1884 y, posteriormente, ubicado en distintas parroquias del Estado de México. Durante su estancia en Zumpahuacán, se puso al frente de un movimiento armado, cuya motivación inicial es la restitución de unas tierras a favor de esa comunidad, pero después cuestiona al gobierno de Díaz, en un documento llamado “Proclama de Zumpahuacán”, la cual desconoce el gabinete presidencial y todos los funcionarios, para convocar a la formación de un gobierno provisional y a una nueva asamblea general constituyente.<sup>184</sup> Castañeda es aprehendido y mandado preso a la cárcel de Belén, de donde escapa para retomar su revuelta en poblaciones limí-

---

febrero de 1888. Díaz a Cravioto. México, 5 de marzo de 1888, CPD, Docto. 002253-54-55, Caja 5, Legajo 13.

<sup>183</sup> Díaz a Francisco Cano. México, 5 de julio de 1889, CPD, Docto. 006813, Caja 14, L14. Ese tipo de prudencia en el trato contra eclesiásticos no era nuevo, pues el sacerdocio representaba una figura de autoridad con un importante impacto social. En Oaxaca, por ejemplo, en 1874 se inició un doble proceso, civil y eclesiástico, contra el sacerdote Antonio Pacheco, por homicidio contra otro presbítero. El tribunal eclesiástico lo había excomulgado, mientras que el civil lo sentenció a 10 años de prisión. Pacheco pidió la apelación de ambas sentencias manifestando su arrepentimiento; en 1877 se le otorgó el perdón civil y se le restituyó dentro de la comunidad católica. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Obispado de Oaxaca, Caja 88, Exp. 13.

<sup>184</sup> Expediente de órdenes de don Felipe Castañeda. 1884, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Sagradas órdenes, Caja 4, Exp. 20. Galván, Luz Elena, “Estado de México”, en Katz, Friedrich, *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 23-58.



trofes entre el Estado de México y Morelos, tras lo cual es nuevamente aprehendido por el ejército y muerto en otro intento de escape. Otros más son encarcelados por delitos menores, como ebriedad.<sup>185</sup>

Pero el mismo clero participa de la imbricación de las jurisdicciones civil y eclesiástica, aun en aspectos de exclusivo carácter eclesiástico, como cuando requieren la intervención de las autoridades civiles para cambiarse de curato.<sup>186</sup> A cambio, el presidente podía esperar que el clero reconociera su capacidad de intervención y expresara lealtad y sumisión a las autoridades civiles. En ese sentido, ni la jerarquía ni el gobierno vieron en esta colaboración una “intromisión” de autoridades en términos negativos, sino como una forma de colaboración que partía de la necesidad de mantener un orden y estabilidad en el país necesarios tanto para la consolidación del Estado liberal, como para el fortalecimiento de la Iglesia católica.<sup>187</sup> El Estado podía beneficiarse de la organización eclesiástica y orientarla hacia la pacificación de ciertas regiones y esta-

<sup>185</sup> El padre Manuel Herrera fue conducido a la cárcel por ebriedad. AHAM, 1867, Caja 32, Exp. 48, Serie Eclesiásticos.

<sup>186</sup> La señora Clara Gutiérrez pidió al presidente influyera en el señor arzobispo para que le conceda una beca al hijo de su comadre, porque quería estudiar para eclesiástico, pero no tenía recursos. Clara Gutiérrez de Estrada a Porfirio Díaz. San Jacinto, Zacatecas, 9 de enero de 1886, CPD, Docto. 00050, Legajo 11, Caja 001. Tiburcio Arroyo solicita una “caridad” para la construcción un templo en San Martín Tonalá y otro en Tatepasco. Añade que este tipo de ayuda fue otorgada por el mismo presidente Benito Juárez a don Antonio Urzúa, vicerrector del seminario de Colima, a quien se le obsequiaron \$2 000 para los ornamentos de unos templos. Tiburcio Arroyo a Díaz. México, 25 de julio de 1886, CPD, Docto. 008151, Legajo 11, Caja 17. El cura Rodríguez solicita una recomendación del presidente para el obispo Gillow, con el fin de que lo cambien de su curato en las montañas, a un lugar cercano a la capital. José María Rodríguez a Díaz. Oaxaca, 9 de marzo de 1890, CPD, Docto. 003155, Caja 07, Legajo 015. Díaz solicita al obispo Gillow, a petición de la población, que se nombre un padre vicario para los pueblos de Noyó y Yosoloto. Díaz a Gillow. México, 1 de marzo de 1890, CPD, Docto. 002655, Caja 06, Legajo 015.

<sup>187</sup> Algunas colaboraciones fueron más directas y discrecionales, por ejemplo, cuando el gobernador del estado de Morelos pidió la bendición del Teatro de esa ciudad. 1882, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 140, Exp. 25. Se informa de la administración del bautismo a la hija del gobernador de aquel estado. 1885, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 170, Exp. 79. José María Macías, sobre la retractación del presidente de Atlacomulco. 1889, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 224, Exp. 50. Víctor Ayo de Cancelada, de Tepozotlán, diócesis de Puebla, informaba sobre la visita que realizó el

blecer una infraestructura necesaria para el progreso social, a través de la educación y la beneficencia. Al mismo tiempo, se afirman los postulados liberales sobre la tolerancia de cultos que estimulan la llegada de otras religiones a México. En la siguiente década se mostraría hasta dónde podía llegar esta participación clero-gobierno.

Esta dinámica que vincula la aplicación de la ley con la formación de una estructura informal que no revierte la ley en materia eclesiástica, y que permite la formación de una relación *de facto* a favor de la consolidación del propio Estado, desde la perspectiva secular y a la vez, la de la Iglesia.

### CONCLUSIÓN

La recomposición de las fuerzas federales a mediados de la década de 1870 hace posible la concertación Estado-Iglesia y la búsqueda de un pacto de estabilidad social, mediante el cual ambos poderes se comprometen en la búsqueda del orden y progreso nacional.

Un sector de la jerarquía mexicana expresa su proyecto para lograr una inserción en el Estado liberal en el documento pastoral colectivo de 1875, el cual motiva la asimilación formal de la dinámica legalista marcada por el régimen liberal—con el uso de los derechos que la Constitución garantizaba a la Iglesia y los católicos—, y permite ampliar el espacio para la negociación informal que, en ese sentido, debe verse como un elemento de equilibrio, pues logra ser otra vía para salvar las tensiones producidas entre el clero y los gobiernos, sin llegar a rupturas violentas. La importancia de ese comunicado colectivo es que fija la nueva posición dentro de la jerarquía en el régimen liberal y su pretensión de moldearlo para lograr la recomposición eclesiástica y fortalecer la presencia pública del catolicismo, a partir de un llamado a la movilización de la sociedad.

Con ello no se pretende afirmar la existencia de una relación instrumental entre el clero y la feligresía, entendiéndose con esto que los católicos sigan lo dispuesto por la jerarquía sin, primero, hacer una lectura y apropiación del discurso eclesiástico, para reelaborar uno propio. En cambio se quiere subrayar la nueva dimensión que toma para la Iglesia la posibilidad que abre el derecho de asociación. Como parte de una

---

gobernador al Colegio de Tepozotlán. 1889, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 239, Exp. 60.

organización civil amplia, el catolicismo se incluye en el ejercicio de la vida democrática del país, en tanto que la organización de una variedad de grupos es capaz de fortalecer los espacios de la vida pública. Así, dentro de las posibilidades para formar sociedades civiles, el catolicismo se posiciona como uno de los más influyentes a la hora de abarcar importantes espacios de la vida pública, en tanto que están relacionados con la opinión pública, la salud, la educación, etc., desde una perspectiva católica, pero a favor del Estado y su proyecto económico.

Parece pertinente preguntarnos en qué medida esta movilización católica ayuda a replantear la oposición tajante entre el catolicismo mexicano y el liberalismo, en tanto que el principio de libertad de asociación es reivindicado, en el discurso y en la práctica, por los sectores católicos. La idea de formar una sociedad católica que sustituyera a una liberal, queda sólo en el discurso, pues lo que pretende un sector eclesiástico es integrar a la sociedad mexicana a través del catolicismo, formando una sociedad civil católica. La pretensión de formar una sociedad católica alterna a otra, no es entendida como una total ruptura con la estructura liberal, desde el momento en que el antagonismo eclesiástico no alcanza para diseñar un modelo económico distinto, que sustente un verdadero régimen alterno desde el punto de vista social, político y económico. En su lugar, se apela a la permanencia de ciertas nociones sobre la secularización social, jurídica y del poder político, vinculadas a los elementos moralizantes del catolicismo. Para estos católicos no existe “una sociedad liberal” a la cual oponerse, pues la sociedad no puede ser más que católica. Desde esa perspectiva, lo que existe son gobiernos liberales en un Estado liberal que por momentos busca desvincularse del catolicismo; por ello, es al Estado al que es necesario catolizar, introduciendo fundamentos religiosos en sus principios políticos, moralizando —en un sentido católico— su economía, sus leyes y la aplicación de la justicia, por lo que suma a la defensa de la libertad de la Iglesia ante los “poderes nuevos”, su lucha por “santificarlos”.

El proyecto de formar una “sociedad católica” hace referencia a la creación de las condiciones para que el catolicismo sustente la formación cívica de los individuos, que se constituya en la base de la relación moral entre los individuos y, al tiempo, consolide al catolicismo como la religión hegemónica de la sociedad mexicana. Para ello, era necesario que los gobiernos reconocieran un margen de acción de la Iglesia en la

vida pública, lo cual hicieron como parte de una concertación necesaria para fortalecer al régimen federal liberal.

La labor eclesiástica se autoproclama indispensable para lograr la gobernabilidad y pacificación del país, lo cual pretende abrir un espacio para la acción de la Iglesia y dirigirla hacia una nueva alianza con el Estado. En este sentido, hay una continuidad importante con el liberalismo sostenido por los eclesiásticos de la primera mitad del siglo XIX, que entiende el orden político y social liberal ligado al catolicismo.

A pesar de las críticas, el catolicismo comparte con el liberalismo principios fundamentales: la protección a la propiedad privada, el orden público, la necesaria existencia de la jerarquía social, el respeto a las autoridades y el avance económico, todo lo cual hace posible la formación de nexos con base en la consecución de objetivos comunes, sobre todo cuando la Iglesia se atribuye parte de la dirección de ese proceso. Diversos sectores eclesiásticos asumen la dirección de dos importantes aspectos que se ligan directamente a la economía y estabilidad política del régimen: por un lado, la expansión de un discurso sobre la revaloración moral del trabajo como sustento del progreso y la conciliación social; y por otro la recomposición de la labor caritativa en el área social. Ambas propuestas se diseñan tomando como base el modelo económico del Estado liberal, pues no proponen la creación de uno distinto, sino la transformación de aquellos elementos que generan las crisis y desestabilizan las relaciones sociales: el exacerbado materialismo y la desprotección de la producción nacional. La primera conduce a la deshumanización en el sistema productivo, pues privilegia la obtención del beneficio material a costa de la sobre-explotación de los trabajadores, sobrepasando los límites de lo justo y afectando la convivencia pacífica entre los distintos sectores sociales. Para equilibrar la economía, era necesario que el Estado introdujera los principios de la caridad cristiana y justicia social, pregonados por el catolicismo. La Iglesia asume su labor para apoyar ese tipo de desarrollo económico, a través del impulso de un nuevo asociacionismo basado en los derechos individuales, que al mismo tiempo le permitiría reconstruir sus bases sociales y económicas. Si bien era la afirmación de un derecho a favor de una colectividad, su base eran los derechos individuales.

Las asociaciones católicas buscan afirmar la presencia del catolicismo en la sociedad secular y se convierten en los nuevos rectores de las obras para revitalizar la presencia pública del catolicismo, para lo cual

trazan tres objetivos estrechamente relacionados con los problemas seculares del país, los cuales tienen como fin fortalecer sus vínculos con la sociedad mexicana: formar nuevas generaciones de mexicanos con base en los principios morales del catolicismo y ampliar las instituciones dedicadas a la educación de la niñez y juventud; aumentar el número de los establecimientos dedicados al auxilio social inspirados en la caridad; pacificar a las poblaciones y establecer el orden social necesario para acompañar el progreso económico del país, con la prédica de una nueva religiosidad centrada en la conciliación de los sectores sociales opuestos, la revaloración del trabajo y la recurrencia a los mecanismos legales y no a la violencia para solucionar las tensiones.

El asociacionismo católico está constituido por tres tipos de sociedades: las exclusivamente religiosas, las asociaciones de tipo gremial y las asociaciones caritativas. A pesar de los límites en su desarrollo y de que sus obras no logran ser hegemónicas, el asociacionismo es capaz de fortalecer los nexos de la Iglesia con la sociedad, pues estructura una nueva organización del laicado católico enfocado a lograr la conciliación de los intereses económicos en la producción, fortalecer la educación católica y expandir las obras de auxilio social, afirmando la vocación social de la Iglesia desplegada en el discurso eclesial.

El asociacionismo también resulta ser una vía para financiar los proyectos eclesialísticos. Dentro de las organizaciones católicas se establecen diferentes medios: las donaciones de particulares, las funciones benéficas, las cuotas de inscripción y las mensualidades fijas de sus asociados, las limosnas en las celebraciones religiosas, además de las donaciones que el arzobispado realiza para la financiación de algunos de los proyectos. Las congregaciones se suman al nuevo asociacionismo laico en la búsqueda por la instauración de un orden social, aunque con diferencias específicas.

El nuevo modelo de congregaciones religiosas desarrollado en México forma parte de la reforma de la vida conventual promovida por Roma. La reforma de los vínculos religiosos, con la afirmación de los votos simples, da pauta a la consolidación del nuevo modelo religioso al permitir la acción de los religiosos fuera de sus casas de residencia, y la combinación de la contemplación espiritual interior, con el trabajo fuera de sus conventos.

Es necesario insistir que la labor de las congregaciones de vida activa es vital para la renovación de las bases sociales del catolicismo, por tres

razones: se convierten en las principales organizaciones eclesiásticas que trabajan en la defensa y expansión del catolicismo, principalmente a través de la educación y de las obras de auxilio social; contribuyen a la formación cívica de los individuos y a la pacificación de los territorios; y, por último, revitalizan el carácter de las comunidades religiosas. Las congregaciones construyen una alternativa a la decadente fuerza de las antiguas órdenes contemplativas, que durante el periodo colonial tienen una enorme importancia en la organización social, a la luz de la nueva situación política y jurídica de la Iglesia en el régimen liberal, con base en tres elementos que renuevan la estructura de las comunidades religiosas: el fomento a la disciplina religiosa a partir de la centralización de la autoridad episcopal y pontificia; el desarrollo de una labor pastoral misionera que nutre los vínculos de la sociedad con las instituciones eclesiásticas; y el reclutamiento de jóvenes, de distintos estratos sociales, que consolidan la formación de las nuevas generaciones de religiosas y sacerdotes. Estos elementos ayudan a precisar el nuevo modelo religioso que permite una relación más directa entre el Pontificado y las congregaciones.

Al mismo tiempo muestra un renovado interés por la aplicación de la disciplina eclesiástica interna como parte de un proceso de reorganización marcado por la centralización eclesiástica. En éste, la vida parroquial adquirió una importancia trascendental, pues la relación clero-sociedad trascendió el ámbito eclesiástico para ser considerada un asunto de orden público y, por lo tanto, de interés gubernamental. La participación de las autoridades, motivada por ese interés, no tuvo como objetivo afirmar la supremacía de un poder sobre otro, sino mediar entre los intereses parroquiales y las poblaciones, no con el fin de que los gobiernos civiles logaran una “conciliación” con el clero, sino de establecer un orden y dirimir los conflictos.

Este programa de acción evidencia la forma en que una parte del clero pudo diseñar la recomposición eclesiástica a partir de un llamado a los católicos para que, como individuos en el uso pleno de sus derechos civiles y ciudadanos, se convirtieran en los nuevos rectores de las obras sociales para revitalizar la presencia pública del catolicismo. Las distintas corrientes del catolicismo social muestran los esfuerzos de distintos sectores católicos en ese sentido y tienen un resultado diferenciado en las distintas regiones del país.

#### IV. LA IGLESIA MEXICANA, ENTRE LA REFORMA Y LA ROMANIZACIÓN (1891-1910)

La separación Estado-Iglesia tiene como importante consecuencia institucional el aumento del poder de gestión, dirección y representación de la jerarquía nacional, que está en posibilidades de tomar las riendas de la Iglesia mexicana y de negociar, directamente con Roma, diversos aspectos relacionados con la organización eclesiástica interna. La jerarquía romana aprovecha ese cambio a su favor, promoviendo un mayor control e influencia sobre las iglesias locales. Es pertinente volver a referir que este proceso, conocido como *romanización*, consiste en una serie de intentos que pretenden hacer de Roma, la cabeza de la Iglesia católica y el centro rector de la política eclesiástica. Dicho proceso es apoyado por algunos grupos de eclesiásticos mexicanos e impugnado por otros.

Como ya he referido y es necesario remarcar, ese reacomodo de fuerzas no es exclusivo de México sino que se produce en otras latitudes, a partir de las distintas rupturas entre el clero y los poderes civiles de los países católicos occidentales. La romanización se presenta con una fuerza y características distintas en cada uno de los países americanos. La revisión de algunos casos hace pensar que es un proceso más disputado en aquellos países en los que, como México, presentan las siguientes características: a) una Iglesia católica de antiguo régimen cuya organización y poderío económico, político y social rivalizan con la soberanía de los nacientes estados liberales; b) la ruptura ideológica entre el clero y el gobierno a partir del ascenso del liberalismo, y c) la presencia de una jerarquía numerosa, con una trayectoria local arraigada que disputa espacios de control social a los gobiernos civiles.

Dos aspectos impulsan el inicio de la romanización en México: el exilio de parte de la jerarquía mexicana en Roma y la fundación del Colegio Pío Latinoamericano. En este apartado se abordan las características de la formación de una parte del episcopado en Roma, la visita apostólica de

Nicolás Averardi y la celebración de los concilios provinciales. Al mismo tiempo se revisa la manera en que, como consecuencia de la concertación lograda entre el clero y el gobierno, se da un intento por restablecer formalmente las relaciones Estado-Iglesia. La idea de concertación será manejada para describir los acuerdos a los que el Estado y la Iglesia han llegado en un plano político informal. Se considera más pertinente este término en la medida en que a través de él podemos entender que ambos poderes han llegado a entender en la práctica la definición legal de sus espacios de acción y jurisdicción, que, sin embargo, permite entendimientos de cooperación.

El punto que enlaza a todos esos aspectos es el impulso a la centralización eclesiástica y su contribución a la consolidación de la estrategia para lograr una mutua aceptación entre el Estado y la Iglesia en el régimen liberal.

#### 1. LOS CONCILIOS PROVINCIALES Y LAS REFORMAS ECLESIASTICAS

Los concilios se pueden dividir en dos tipos: los generales y los particulares. Los primeros, también conocidos como ecuménicos, son asambleas de obispos y otros miembros de la jerarquía convocados por el Papa, en las que se discuten y regulan aspectos doctrinales y otras cuestiones. La autoridad del Papa en estos concilios, también llamados ecuménicos, se consolidó al ser el único autorizado para convocar estas reuniones y aprobar y dar validez a los dictámenes y resoluciones que emanaran de éstos.

Los concilios o sínodos particulares son reuniones que congregan a distintas jerarquías para adaptar las normas generales de la Iglesia a las circunstancias concretas de una jurisdicción eclesiástica particular; estas reuniones generalmente convocan al clero de una diócesis y son presididas por el obispo, o a los religiosos de alguna provincia eclesiástica presididos por su superior provincial —cuyas resoluciones tenían que pasar por la revisión del obispo donde radicara la congregación—, o también reuniones de carácter regional o nacional en las que se juntaban los prelados de cada jurisdicción religiosa de un país específico, como el caso de los primeros concilios provinciales de México.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En la Nueva España del siglo XVI se realizaron, al menos, tres sínodos que pretendieron dar una dimensión local a las disposiciones tridentinas, tomando como puntos



Para que las resoluciones conciliares pudiesen entrara en vigor, se debían enviar a Roma para ser revisadas y aprobadas por las comisiones encargadas. La jerarquía romana tenía la facultad de introducir alguna modificación en el texto si así lo consideraba pertinente. Sin embargo, estas asambleas gozaron de una considerable autonomía.

Los decretos conciliares constituyen una de las fuentes positivas fundamentales de la base jurídica eclesiástica novohispana, a la que se suman la tradición canónica legal formada durante varios siglos y las diversas obras y tratados que desarrollan temas conciliares y que son difundidos, al igual que los contenidos del Concilio de Trento, en forma de catecismos y manuales de párrocos, por ejemplo), que se daban a la tarea de dar especificidad a los decretos conciliares generales.<sup>2</sup>

---

de referencia central los procesos de conquista militar y fundación de la Iglesia novohispana. El III Concilio Provincial de 1585 desarrolló una legislación que le permitió a la jerarquía establecer las normas disciplinarias, administrativas, rituales y de gobierno que se adaptaran a las circunstancias de la diversa condición étnica, social, económica y política de la población novohispana. El Concilio III estuvo vigente durante la mayor parte del periodo colonial y del siglo XIX. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771”, en *Historia Mexicana*, núm. 137, vol. XXXV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre de 1985, p. 8.

<sup>2</sup> Estos cuerpos legales circulan en la Nueva España su texto completo, pero también en forma de estudios específicos sobre determinadas materias publicadas a manera de tratados y manuales que desarrollan concreta y positivamente la doctrina general, pues “la calidad de pecadores y pecados exigía sendas especialidades y recomendaciones” que las reglas conciliares no enuncian. Algunos ejemplos son los siguientes: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz, 1798. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V*, Madrid, Imprenta Real, 1785. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V*, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1787. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de S. Pío V*, Madrid, impreso en la oficina de don Ramón Ruiz, 1802. Un cuarto concilio se celebra en 1777, pero sus decretos no tienen validez, pues Roma no concluye su revisión ni aprueba sus decretos, a pesar de lo cual fue reconocida como una asamblea válida en la historia de los concilios mexicanos. A mediados del siglo XIX, el III Concilio es impreso nuevamente: *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V. y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga, de la compañía de Jesús, y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formara un código de derecho canónico de la Iglesia mexicana publicado con las*

El cambio experimentado por la Iglesia y la sociedad mexicana con la independencia y la reforma liberal, hace inevitable replantear transformaciones en el derecho eclesiástico: la supresión del patronato, la independencia Estado-Iglesia, las reformas educativas del clero, el matrimonio civil, las excomuniones de religiosos, la desamortización de propiedades, la fundación de nuevas congregaciones, parroquias y obispados, entre otros puntos. Las administraciones parroquiales, regulares y diocesanas, se encuentran en una circunstancia no prevista que es necesario actualizar en la legislación.

Se hace necesario un cuerpo legal que, desde la perspectiva de la romanización, incluya el reordenamiento de las órdenes religiosas, la revitalización de la vida parroquial, un mayor control de la disciplina, formación intelectual y labor ministerial del clero parroquial, además de una renovada vida espiritual orientada a las expresiones de una religiosidad racionalizada e interiorizada.

A esto se añaden preocupaciones centrales como la regulación del diezmo y las demás percepciones económicas de la Iglesia.<sup>3</sup>

Desde el inicio de su gobierno en el arzobispado de México, Pelagio Labastida había manifestado la necesidad de celebrar un concilio nacional. No obstante, su realización se había pospuesto pues la legislación civil en materia eclesiástica impedía asegurar la permanencia de las medidas eclesiásticas. La práctica eclesiástica de los instrumentos jurídicos de la legislación liberal que permite la concertación clero-gobierno, dan a la Iglesia el espacio para institucionalizar los cambios que había introducido en su administración desde hacía dos décadas.

---

*Licencias necesarias por Mariano Galván Ribera*, 1a. ed. en latín y castellano, México, Eugenio Maillefert, 1859.

<sup>3</sup> El gran modelo fue el concilio de Baltimore de 1851, el cual logró congregarse a los 32 obispos del episcopado norteamericano. Sus decretos apoyan el proceso de expansión de la Iglesia católica en el territorio norteamericano, desde una posición de minoría religiosa “que está haciendo tan rápidos progresos en población y prosperidad”, gracias a una situación política que lo hacía posible. La jerarquía supo apreciar estos espacios e implementar las bases de una iglesia nueva, a través de mecanismos que más tarde serían retomados también por los obispos mexicanos: el establecimiento de las misiones, la fundación de nuevas iglesias, escuelas, orfanatos, hospitales “y proveer a todas las necesidades de la humanidad doliente”. *Carta pastoral del primer concilio nacional de los Estados Unidos, celebrado en Baltimore en mayo de 1852*, México, Imprenta de La Voz de la Religión, 1852.

Dos sínodos diocesanos tienen lugar antes del Quinto Concilio Provincial Mexicano: los sínodos de Tabasco de 1883, y Antequera de 1893. El primero se celebra en la circunstancia de la erección del obispado tabasqueño, a instancias de su primer obispo, Agustín de Jesús Torres y Hernández, ante la necesidad de formar un código diocesano “que sirva para uniformar la conducta del clero, el gobierno, servicio y administración de las parroquias”.<sup>4</sup>

El concilio provincial de Antequera es organizado por el obispo Gillow, durante los meses de diciembre de 1892 y marzo de 1893.<sup>5</sup> Su objetivo es solucionar los aspectos más urgentes de la administración, para “sofocar los gérmenes de los errores, mantener la disciplina eclesiástica y cuidar de la piadosa y legítima administración de los sacramentos”. A ello se suma, la preocupación por la división territorial de 1891, que había elevado a Antequera a categoría de arquidiócesis, teniendo bajo su jurisdicción a las diócesis de Yucatán, Chiapas, Tabasco y Tehuantepec, cambio que trajo la necesidad de establecer “las leyes que deban aprovechar al régimen y concordia de las mismas”.<sup>6</sup> El sínodo se apuntaló como

<sup>4</sup> *Constituciones Sinodales que en noviembre de 1883 dictó para la diócesis de Tabasco su primer obispo el Ilmo. Sr. D. Agustín de Jesús Torres y Hernández y en abril de 1885 previo acuerdo que prescriben los sagrados cánones, fueron promulgadas en el primer sínodo diocesano.* San Juan Bautista, Tip. “Juventud Tabasqueña”, de Francisco Chichiazza, 1885, p. 2. Las resoluciones del sínodo se distribuyen en 17 capítulos respecto los nombramientos de párrocos, la disciplina y decoro de la vida sacerdotal, la instrucción religiosa, el culto y los sacramentos. Se sumaban también las disposiciones respecto a diversos temas, diezmos y cementerios en otras diócesis, que reflejan la necesidad de establecer cierta certidumbre en la administración.

<sup>5</sup> Los católicos más comprometidos con la cuestión social, tildan de tibia y sin resultados concretos a esta asamblea. En 1895 se realiza el sínodo de Chilapa, el cual aborda tres aspectos: el diseño de una nueva distribución parroquial; catequesis y doctrina, y recaudación de diezmos. *Segundo Sínodo Diocesano celebrado en Chilapa en la Basílica de S. Francisco por el Illmo. y Rmo. Sr. Obispo de la Diócesis Dr. D. Ramón Ibarra y González, en los días 6, 7 y 8 de mayo de 1895.* Puebla, tipografía de las Escuelas Salesanas de Artes y Oficios, 1895.

<sup>6</sup> “Edicto de convocación al sínodo provincial”. *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera celebrado en Oaxaca, del día 8 de diciembre de 1892 al 12 de marzo de 1893. Versión que del latín al castellano, con autorización del Ilmo. Sr. Arzobispo de aquella provincia, hicieron los Sr. Dr. D. Manuel Alvarado hasta la página 56 y Dr. D. Manuel Azpeitia Palomar, desde la página 57 hasta el fin.* Guadalajara, Antigua Imprenta de N. Parga, 1895, p. 3.

un medio temporal para defender las bases de la disciplina eclesiástica, uniformar la administración corrigiendo los errores existentes, mejorar la instrucción del clero y abrir el camino a los decretos oportunos mediante los próximos concilios.<sup>7</sup>

En octubre de 1895, el arzobispo de México comienza a planear la organización y las materias que serían tratadas en el Quinto Concilio, bajo el impulso del visitador apostólico Nicolás Averardi. La asamblea es convocada el 14 de junio de 1896. Próspero Alarcón, sucesor del arzobispo Labastida, señala que su importancia “cuando las circunstancias de la Iglesia evidencian el abandono de la formación religiosa de los católicos y la expansión de la indiferencia religiosa”. La indiferencia se había extendido a tal grado que los católicos no santificaban las fiestas, ni cumplían con los sacramentos, demeritando a tal grado la vida familiar que resultaba un hecho cotidiano la ruptura de los lazos del matrimonio. La sociedad mexicana enfrenta una grave crisis, al haber adquirido las características de una “civilización semipagana” que sufría males de desórdenes y suicidios, y es consumida por la “precocidad en el crimen”.<sup>8</sup> El concilio se posiciona como un recurso poderoso “para acordar medios prudentes y eficaces a fin de que luzcan en toda su deslumbradora claridad las enseñanzas evangélicas, desaparezcan las irregularidades y corruptelas que hubieran podido introducirse en el transcurso de los tiempos”.<sup>9</sup>

Las reuniones se celebran entre el 23 de agosto de 1896 y el 1 de noviembre de 1896. En la apertura, Alarcón hace dos peticiones a los

<sup>7</sup> El sínodo se divide en tres grandes partes: Primera parte (De la fe católica, De la Iglesia de Cristo, De los sacramentos y sacramentales; Del culto divino; De la vida cristiana); Segunda parte (De la Jerarquía y régimen de la Iglesia, De la perfección del clero), y Tercera parte (De los juicios eclesiásticos; De las causas matrimoniales).

<sup>8</sup> La convocatoria se extendió, además de los obispos, a los cabildos catedrales, la colegiata de Guadalupe y a los rectores de los seminarios, superiores de las órdenes y demás eclesiásticos, a quienes por derecho o costumbre correspondía invitar. *Edicto del Ilmo. Señor Arzobispo de México Doctor D. Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera con motivo del Concilio Provincial Mexicano que con el favor divino habrá de celebrarse próximamente en este año*. México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1896, pp. 7 y 8.

<sup>9</sup> *Edicto del Ilmo. Señor Arzobispo de México Doctor D. Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera con motivo del Concilio Provincial Mexicano que con el favor divino habrá de celebrarse próximamente en este año*. México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1896, p. 5.

obispos mexicanos: la primera, que orienten sus discusiones en aspectos centrales, evitando entrar en “cuestiones inútiles y demasiado metafísicas”, para orientar los esfuerzos en la búsqueda de soluciones pragmáticas a los problemas eclesiásticos; y la segunda, que procedan a la discusión con respeto y cuidado, para sortear divisiones y encono entre el clero.<sup>10</sup>

Después de concluidas las sesiones, Leopoldo Ruiz y Flores y Ramón Ibarra se encargan de tramitar su estudio y aprobación en el Vaticano, la cual tardó en efectuarse debido a la proximidad del Concilio Plenario de América Latina.<sup>11</sup> En 1897 se realizaron los sínodos diocesanos de Guadalajara y Michoacán, y en los años siguientes tendrían lugar los sínodos de las otras provincias mexicanas.

El Quinto Concilio Provincial de 1896 institucionaliza los cambios que se venían preparando con mayor fuerza desde mediados de la década de 1870, con el pacto informal Estado-Iglesia. La práctica de ciertas estrategias de reorganización le permite a la asamblea delinear formalmente la vida eclesiástica, a partir de ciertos principios clave: la autoridad episcopal, la disciplina eclesiástica, la administración parroquial, la relación clero-gobierno y la relación con los fieles.

Los decretos conciliares evidencian el avance de la romanización, pero también reivindican la permanencia de ciertos privilegios ancestrales

<sup>10</sup> “Próspero María Alarcón. Discurso de inauguración del concilio”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 55, Exp. 18. Alarcón afirma que el objetivo del concilio no es marcar aspectos dogmáticos, sino señalar “ligeramente” los errores, “como para dar a los fieles una vez más la voz de alerta a fin de que de ellos se alejen”. *Edicto del Ilmo. Señor Arzobispo de México...*, 1896, p. 9. Las actas del concilio son revisadas por la Sagrada Congregación del Concilio en Roma y confirmadas el 12 de agosto de 1898; el Concilio es promulgado en México el 12 de octubre de ese año, entrando en vigor el 19 de marzo de 1899.

<sup>11</sup> Ibarra y Ruiz y Flores tienen que insistir, a través de numerosas entrevistas y comunicaciones con el prefecto de la Congregación del Concilio y el secretario de Estado en Roma, la aprobación del concilio mexicano, pues sus estatutos debían concordar con los del Concilio Plenario que todavía no se llevaba a cabo. En una comunicación, Ruiz y Flores había expresado a un funcionario del Vaticano, “que los Concilios Provinciales celebrados últimamente en la República lo habían sido por indicaciones que había hecho y con instancia Mons. Averardi en nombre de la Sta. Sede y que por lo mismo los Sres. Obispos no dejarían de resentirse al saber que sus Concilios quedarían archivados en Roma”. “Carta de Leopoldo Ruiz a Próspero M. Alarcón”. Roma, 29 de enero de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 27, Exp. 5.

para la Iglesia mexicana. Los preceptos sobre la autoridad episcopal son muestra de ello.

### *Episcopado y control eclesiástico*

Los concilios y sínodos intentan equilibrar la autoridad del papado y del episcopado nacional, delimitando sus esferas de acción. El Quinto concilio, por ejemplo, parte de una profesión de fidelidad al dominio temporal y religioso del Papa como “bueno y legítimo”, “conveniente y moralmente necesario”, pues: “nada más precioso para los obispos y para todo el clero de esta provincia, que promover y fomentar con toda diligencia la sumisión, veneración, amor, adhesión y obediencia al Romano Pontífice”.<sup>12</sup>

La jerarquía mexicana promueve, al mismo tiempo, la obediencia al arzobispo de México como máxima autoridad de la Iglesia mexicana, seguidos en jerarquía por los obispos locales y sus órganos de gobierno.<sup>13</sup> Se afirma que el obispo en su diócesis es el príncipe y por derecho de go-

<sup>12</sup> “Primera parte, Título I, De la fe y de la profesión de la fe”, núm. 4, en *Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1896, presidido por el Ilmo. Sr. Doctor D. Próspero M. Alarcón y Sánchez de la Barquera, Metropolitano de México*. México, Imprenta de “El Catecismo”, 1900, p. 3. Título I, Capítulo VIII, Del romano pontífice. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario de América Latina*, Roma (s/e), 1906. El concilio de Antequera también consigna las prerrogativas del Papa y su potestad en materia de fe, doctrina y costumbres, y disciplina sobre todas y cada una de las iglesias en el mundo, sus pastores y sus fieles. Parte segunda. Sección primera. “De la jerarquía y régimen de la Iglesia, Título I, Del romano pontífice”. Decretos I-V, *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, pp. 192-195. En el concilio plenario latinoamericano los obispos son más enfáticos en esta disposición: “Nos, los Padres de este Concilio Plenario, profesamos solemnemente fidelidad, sujeción y obediencia en todo y por todo al Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo. Protestamos observar todos los Decretos de los Pontífices y de la Sede Apostólica: cuanto ellos han condenado condenamos nosotros, y cuanto han aceptado lo aceptamos y veneramos en toda la integridad de la fe, y siempre con libertad, como ellos han predicado, predicaremos nosotros”. Título III, capítulo I, De los obispos. Decreto 184, *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>13</sup> El Quinto concilio afirma las prerrogativas y derechos concedidos a los metropolitanos (arzobispos) por el Concilio de Trento y las Constituciones Apostólicas. “Parte II, Título I, Del metropolitano”, Decretos 196-198, 200-205, en *Quinto Concilio...*, 1900, pp. 63-65.

bierno posee una triple potestad: legislativa, judicial y coercitiva.<sup>14</sup> Todos, tanto eclesiásticos como seculares, están obligados a aceptar y obedecer con humildad las disposiciones de los obispos, quienes no tendrían que dar cuenta de su administración más que al Papa. Así, a ningún católico le estaba permitido “censurar, murmurar o criticar de cualquier modo las disposiciones del obispo”.<sup>15</sup>

La definición de una autoridad episcopal fuerte no se explica sólo por un mero deseo de afirmar ciertas jerarquías, sino en el contexto de las pugnas con los gobiernos civiles, la rebeldía y peligrosa autonomía con que se conducían ciertos sectores del clero parroquial. El episcopado tenía que afirmar una esfera de acción propia en su jurisdicción, con el suficiente grado de autoridad para interactuar con el poder civil y hacerse obedecer por su clero.

Varias iglesias locales viven cierto grado de desorden donde es evidente la falta de control eclesiástico. Tal es el caso de la diócesis de Tabasco, jurisdicción formada en 1882, cuya geografía accidentada había impedido, durante años, la cercanía de los párrocos con su prelado, teniendo como consecuencia la dispersión del clero, su falta de sujeción al gobierno eclesiástico y el desempeño de una vida moralmente reprochable a los ojos de los fieles, todos ellos aspectos que socavaban la administración parroquial. Para afianzar la autoridad episcopal, el sínodo diocesano, publicado en 1885, dispone que los sacerdotes y eclesiásticos de la diócesis acudan a la

<sup>14</sup> “Parte II, Título II, De los obispos”. Decretos 207-208, en *Quinto Concilio...*, 1900, pp. 66-67.

<sup>15</sup> La conducta de los obispos debe ir en consecuencia con su representación, tanto en su conducta personal, como en la forma en que ejercen su autoridad para con los católicos. Particular recomendación se hizo para la práctica de las visitas pastorales, al menos cada diez años. “Parte II, Título II, De los obispos”. Decretos 211, 213-215, en *Quinto Concilio...*, 1900, pp. 67-68. El concilio de Antequera señala que los obispos deben dar confianza a los clérigos, a fin de que despertasen confianza, consuelo y auxilio y no temor entre los católicos. Parte segunda. Sección primera. “De la jerarquía y régimen de la Iglesia, Título III, De los obispos”. Decretos II, *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 195. Sobre el respeto hacia los obispos, el concilio plenario señala que aun cuando sea notorio a los clérigos que el prelado se hubiere alejado de sus deberes “no por esto hay que eximirse de su autoridad; y mientras esté en comunión con el Romano Pontífice, a ninguno de sus súbditos es permitido menoscabar la reverencia y obediencia que se le debe”. Título III, capítulo I, De los obispos. Decreto 184, *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

sede episcopal a “protestar obediencia al obispo”, en el lapso del primer año de su nombramiento.<sup>16</sup>

El papado está dispuesto a ceder parte de sus privilegios y lograr un delicado equilibrio de interacción. La defensa de los privilegios episcopales concedidos en tiempos del patronato es un ejemplo de ello. El caso de la prerrogativa de los obispos mexicanos concedida en 1822, para la provisión de los beneficios de las diócesis permite ver esa dinámica.

Frente a la renovada autoridad papal, surgieron varias interrogantes en el gobierno eclesiástico del arzobispado de México sobre la vigencia del privilegio de 1822. Las Reglas de la Cancillería Romana estipulaban que la provisión de todos los obispados y el nombramiento de la primera dignidad de las catedrales y de las colegiatas, así como la provisión de las canongías vacantes, por la promoción de su beneficiado a la dignidad de arzobispos, obispos y abades, correspondían al Papa.

Para la defensa de la prerrogativa, Leopoldo Ruiz y Flores, canónigo penitenciario de la colegiata de Guadalupe, elabora un dictamen en donde sostiene que las disposiciones romanas son de carácter general e, incluso, con la misma fuerza de cualquiera otra ley humana, pudiendo ser derogadas a través de tres medios: los concordados, los privilegios especiales y la costumbre legítima.<sup>17</sup> Argumenta que desde la fundación de la Iglesia mexicana había estado en observancia únicamente la provisión papal de los obispados; derogado el patronato y después de quedar asentada la autonomía eclesiástica en materia de nombramientos con la separación Estado-Iglesia, ésta no se sujetó a la autoridad de Roma en esos puntos, sino que se afirmó el privilegio episcopal de presentación de candidatos para la elección de sus dignidades, salvo la episcopal. Los privilegios se refrendan como una “costumbre legítimamente introducida, y por pri-

<sup>16</sup> La protesta debía hacerse “de rodillas, ante un Crucifijo, tocando los Evangelios, en presencia del Prelado o su Vicario” (Decreto 2). “Capítulo II, De la Santificación propia”, Decreto 15, *Constituciones Sinodales...*, 1885, p. 10.

<sup>17</sup> Esa discusión surge a partir de un problema suscitado en las propias sesiones del Quinto Concilio, en las que el cabildo metropolitano de México se inconforma porque el abad del santuario de Guadalupe ocupa uno de los asientos que presidía a dicho cuerpo capitular, lo cual toman por una falta contra su dignidad contenida en las normas generales de la Iglesia. “Carta del deán de la iglesia metropolitana de México al arzobispo de México”. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 19.



vilegio escrito, concedido por la Santa Sede”. Esas dispensas, señala Ruiz y Flores, se hacen extensivas a las nuevas jurisdicciones eclesiásticas.<sup>18</sup>

Otro nombramiento discutido es el de abad de la Basílica de Guadalupe, pues tuvo una excepción en 1895, con la designación de Antonio Plancarte y Labastida, sobrino del arzobispo Labastida. Debido a algunos conflictos de Plancarte con ciertos personajes del clero mexicano, un grupo de sacerdotes decide tramitar el nombramiento de Plancarte como abad mitrado de Guadalupe directamente del Papa y lo obtiene. Sin embargo, ese es considerado un hecho excepcional, “quedando la cuestión de lo pasado y lo futuro *in statu quo*”.<sup>19</sup> A la muerte del abad, apenas dos años después, el gobierno eclesiástico del arzobispado defiende la presentación de la candidatura del abad como prerrogativa episcopal. No obstante, la definición formal de los privilegios de la Iglesia mexicana en el Quinto Concilio queda como punto suspenso en la celebración de los concilios.

Estas discusiones evidencian que para el clero mexicano, aun los clérigos que eran partidarios de la romanización, hubo privilegios de la Iglesia mexicana que se consideraron indispensables para compensar la fuerza de Roma.

Sin embargo, los cabildos catedralicios son los que pierden fuerza ante la afirmación de la autoridad episcopal y papal. La falta de una definición del patronato durante la primera mitad del siglo XIX, había favorecido el aumento *de facto* de las facultades de los cabildos mexicanos; la más importante era la prerrogativa de proponer, primero a los gobiernos civiles y luego a Roma, los candidatos para ocupar sus sedes episcopales vacantes.<sup>20</sup> A la separación Estado-Iglesia, los canónigos de varias iglesias locales tienen la oportunidad de usar ese privilegio para afirmar sus clientelas de poder y asegurar que el cabildo sea una antesala al

<sup>18</sup> “Leopoldo Ruiz y Flores sobre las reglas de la cancelería romana” (Puntos 1-4, 30). Sin fecha, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 19.

<sup>19</sup> “Carta de Leopoldo Ruiz, canónigo de Guadalupe al arzobispo de México”. Roma, Colegio P. L. Americano, 10 de junio de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 19.

<sup>20</sup> La eliminación del Patronato permite que los cabildos estén en posición de proponer una lista de candidatos, misma que desde el gobierno de Vicente Guerrero es sancionada por los gobiernos civiles, facultad que después de la ruptura de las relaciones Estado-Iglesia se deja formalmente al Vaticano. Véase Vázquez, 1998, pp. 94-112.

episcopado. Un ejemplo de ello es la vacante del arzobispado de México a la muerte de Pelagio Labastida en marzo de 1891. El Cabildo Metropolitano de la Ciudad de México realiza varias sesiones para elegir la terna de candidatos; la primera opción recae en el deán Próspero Ma. Alarcón, la cual es ratificada por Roma sin mayor problema.<sup>21</sup> No obstante, siete años más tarde esa prerrogativa queda expresamente suprimida en una circular dirigida a todos los obispos de la República, que informa:

... que su Santidad nuevamente ha dispuesto de la manera más terminante que no admitirá terna alguna, que los V.V. Cabildos, en sede vacante, le presenten para la provisión de la Silla Episcopal.<sup>22</sup>

Esa disposición queda comprendida formalmente en los concilios, que reservan al Papa la exclusiva facultad para designar las sedes vacantes, en donde sólo se admitirían los pareceres de los obispos, pero a manera de consulta.<sup>23</sup>

La negociación informal juega un fuerte papel en la práctica, al ser el espacio para que, en algunas ocasiones, las autoridades civiles, entre ellas el presidente de la República, participen en el nombramiento de los eclesiásticos a distintos cargos, frente a la expectativa de lograr un mayor entendimiento clero-gobierno.

<sup>21</sup> Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de la Ciudad de México (AHCCMCM), Actas del Cabildo Metropolitano de la Ciudad de México, Sesión de 10 de marzo de 1891, Exp. 7.

<sup>22</sup> “Carta de Nicolás Averardi al Arzobispo de Michoacán”. 15 de febrero de 1898. Archivo Histórico “Casa de Morelos” (AHCM), Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54. De esa manera, se explica que la sucesión del arzobispado de Guadalajara en 1898 siga un camino distinto. La presentación de candidatos se circunscribe a los miembros del episcopado y al Visitador Apostólico. Si la iglesia vacare por muerte del obispo, al cabildo correspondía nombrar un vicario general, mientras se daba el nombramiento. Título IV, Capítulo I, “De los deberes y oficios del cabildo”, Decreto 241, en *Actas y decretos del Quinto Concilio...*, 1900, p. 76.

<sup>23</sup> El quinto concilio determina sólo dos decretos sobre los derechos de los cabildos: el de ser llamado a concilio provincial y el de portar un traje de honor. Título IV, Capítulo III, De los derechos de los cabildos, decretos 246-248, *Actas y decretos del Quinto Concilio...*, 1890, p. 78.

*El clero regular y las congregaciones religiosas*

La situación del clero regular y de las nuevas congregaciones es incluida en la regulación conciliar. El clero regular atraviesa una situación poco favorable, con la disminución del número de religiosos, la pérdida de propiedades, y la supresión de una legislación que anteriormente le otorgaba una importante autonomía que frenaba la intervención episcopal.

Los provinciales y procuradores generales de las órdenes en Europa, tenían noticias poco precisas de la situación religiosa en México. Los arzobispos de México habían tratado de hacer algunos arreglos personales con ellos. Próspero María Alarcón había enviado a Ruiz y Flores a arreglar la provisión de las parroquias de Toluca y Texcoco, administradas por franciscanos. El procurador general de la orden en Roma tenía noticia de que el impacto de las Leyes de Reforma había terminado con la vida común en los conventos y que aun “los religiosos ni en su misma casa particular podían llevar su hábito”. Ruiz y Flores le aclara la inexactitud de sus referencias, pues “no obstante esas leyes había en México varias casas de religiosos, los cuales vivían en comunidad y guardaban sus reglas... y que había religiosos en México, como el Carmelita de Sn. José, que nunca dejaba el hábito ni aún para salir a la calle”.<sup>24</sup>

Con esa información, el procurador general de los franciscanos solicita noticias más exactas de México y propone consultar con una de las congregaciones en Roma, la mejor manera de proveer las parroquias.

La falta de comunicaciones entre las provincias mexicanas y sus superiores en Europa, produce cierta desorganización en algunos conventos: la disminución de vocaciones en los noviciados, la pérdida de propiedades, y la secularización de los religiosos. El obispo Gillow describe la suerte de aquellos religiosos que habían sido expulsados de sus conventos y que se encontraban “vagando hoy sin asiento, después de emitidos los votos solemnes”.<sup>25</sup> Los prelados intentan sujetar a las comunidades religiosas de su jurisdicción, argumentando los peligros de la falta de una dirección

<sup>24</sup> “Carta de Leopoldo Ruiz, canónigo de Guadalupe al arzobispo de México”. Roma, Colegio P. L. Americano, 25 de enero de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, caja 49, Exp. 19.

<sup>25</sup> Título XIII, De los regulares, *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 332.

adecuada cuando debían continuar siendo ejemplo de virtud, piedad, fervor y obediencia.

Sin embargo, esos intentos generan fricciones entre los obispos y el clero regular, como se muestra en los siguientes ejemplos. El primero es el que se da a partir de la disminución de los religiosos en algunos conventos. Algunos obispos ordenan la reubicación de los religiosos y disponen de los edificios para iniciar otros proyectos, como la formación de las nuevas congregaciones.<sup>26</sup> Así había ocurrido con el convento carmelita de san Joaquín de Toluca, habitado únicamente por dos religiosos, un secular y un laico. El arzobispo de México toma su control y lo entrega al religioso español y fundador de los Institutos Josefinos, José María Vilaseca.

Fray Pablo de Santa Teresa, prior de los carmelitas de ese convento, presenta una denuncia ante el secretario de cámara y gobierno de la arquidiócesis de México, donde pedía que el arzobispo devolviera el edificio y extendiera sus escrituras a favor de Rafael Checa, provincial de los carmelitas que se encontraba sirviendo en la parroquia de San Ángel. En la denuncia se afirma que el mismo Labastida en persona había ido a pedir con engaños la entrega del convento; sin poder lograrlo, recurrió a una orden terminante para que le fuera cedido bajo amenazas de suspensión al encargado. El convento es entregado en abril de 1888. No obstante, los carmelitas retoman la posesión física del edificio, generando un conflicto de autoridad. Los carmelitas refrendan sus privilegios papales que la exceptúan de la jurisdicción ordinaria en sus personas y cosas: “en medio pues de las circunstancias penosas y afflictivas que guardan hoy las Provincias de todo el orbe católico, no ha habido una nueva disposición Pontificia que afecte al Instituto Regular en su esencia, no ha disminuido en lo más mínimo la jurisdicción, y por consiguiente las Supremas disposiciones de los superiores Regulares; ni menos se ha permitido

<sup>26</sup> Cabe mencionar que esta pretensión había sido expuesta en Roma por los obispos en el exilio a mediados de la década de 1860. En concreto plantean una serie de disposiciones para arreglar el estado de los órdenes. Se propone que los conventos desocupados por la reducción de religiosos quedaran a disposición de los respectivos Ordinarios Diocesanos. “Los obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara, San Luis Potosí, Tlaxcala y Antequera, sufragáneos de la Provincia Eclesiástica de México, reunidos en Roma”. Sin fecha, en Archivo Secreto Vaticano (en adelante asv), carpeta 10 (2), Docto. 02644.

al Ordinario ejercer la más pequeña jurisdicción sobre ellos, sobre sus súbditos y de disponer de sus conventos, iglesias, cosas y personas”.<sup>27</sup>

Se afirma que desde el gobierno de Lázaro de la Garza, los arzobispos de México habían realizado varios intentos por secularizar las propiedades y disminuir al clero, no sólo para disponer de sus propiedades, sino de las riquezas producto del arreglo de las propiedades desamortizadas, de cuyas operaciones los regulares no vieron ningún fruto. Se acusa a Labastida de negarse a ordenar a más religiosos con el pretexto de que no podían llevar debidamente sus antiguos usos, costumbres y clausura.<sup>28</sup> La denuncia no tiene seguimiento.

Otro caso que ejemplifica las fricciones entre los regulares y la autoridad episcopal es cuando en 1897, Próspero M. Alarcón dispone que los regulares asistan continuamente a los sínodos y/o exámenes, como el clero secular, como requisito para otorgarles la licencia de predicar y confesar. El franciscano Vicente Hermógenes Treviño, de Texcoco, expuso su inconformidad por la disposición, refrendando las excepciones de que gozaba la orden, que sólo obligan a los regulares a presentarse una única vez a sínodo para obtener la licencia: “¿puede darse cosa más dulce, más deleitable, mas simpática y meritoria para un Religioso, que contribuir en cuanto nos sea posible a conservar nuestros privilegios, derechos y exenciones ganados a costa de tanta sangre derramada, por nuestros propios hermanos, los fundadores de la Católica Religión en la misma Archidiócesis que tan dignamente rige V.S. Ilma.?”<sup>29</sup> En respuesta, el arzobispo encargó un estudio a Jesús Herrera y Piña, egresado del

<sup>27</sup> Documento de fray Pablo de S. Teresa, Prior de los Carmelitas del convento de San Joaquín de Querétaro al Sr. Srio de Cámara y Gobierno de la Arquidiócesis de México, Lic. D. Ignacio Martínez y Barros, AHAM, Fondo Siglo XIX, Serie Conventos, Caja 226, Exp. 61.

<sup>28</sup> Se acusa a Labastida de seguir la actitud del arzobispo Lázaro de la Garza, que pretendió secularizar el curato de Toluca, propiedad de los franciscanos. Incluso se alude a una especie de conspiración por la cual, Labastida, en compañía de algunos obispos mexicanos, planea secretamente en la ciudad de Zamora, una gran secularización de los religiosos mexicanos. En el lado opuesto está José Ignacio Arciga, arzobispo de Michoacán, a quien se reconoce la ayuda prestada a los regulares, pues probablemente prefiere ayudar a reorganizar a los religiosos mexicanos, que incrementar al clero extranjero en detrimento del nacional, como se vio párrafos atrás.

<sup>29</sup> “Exposición de fray Vicente H. Treviño Texcoco”, 16 de mayo y 25 de junio de 1897, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 65, Exp. 25.

Colegio Pío Latinoamericano de Roma, para que estableciera el estado de la cuestión.

El texto de Herrera refrenda el derecho de los obispos a examinar a los regulares que solicitasen licencias de confesión. Tal disposición se justifica en el derecho y la necesidad de que el prelado vigile al religioso que va a confesar para “sujetar a prueba la ciencia del que solicita ser aprobado”, pues la confesión no era un acto trivial que pudiera descuidarse, sino requería una preparación adecuada. Así, frente a esa necesidad de asegurar el bien espiritual de los fieles, no faltaban “disposiciones canónicas que en ciertos y determinados casos facultan a los Sres. Obispos para ejercer sobre los Regulares mismos la acción de su autoridad y poder, ya sea por derecho propio, ya sea como delegados de la Silla Apostólica”.<sup>30</sup>

En respuesta a ese tipo de fricciones, y en la circunstancia de la centralización de la Iglesia mexicana, los concilios disponen algunas normas generales que sientan las bases de la romanización. El concilio de Antequera dispone decretos precisos para sujetar los religiosos a los diocesanos: establece el cese de los privilegios de los religiosos exclaustros, cuando no siguieren la regla de la vida común dentro del convento, pues: “en las presentes circunstancias, están obligados a sujetarse, en cuanto al régimen y disciplina eclesiástica, a la jurisdicción de los obispos”. También se suprimen los privilegios concedidos a alguna iglesia a su cargo; las iglesias que por la secularización habían pasado a ser parte de la administración episcopal, debían quedarse en esa situación hasta que el papado dispusiera lo contrario; finalmente, se sujeta a los religiosos

<sup>30</sup> Herrera y Piña ofrece una serie de propuestas que privilegian las facultades del obispo sobre los regulares en atención a una cuestión más importante: el cuidado espiritual de los fieles católicos. Presenta algunas disposiciones sustentadas en los decretos de concilios antiguos, como el tridentino: “a) Siempre en todo caso necesitan los Regulares la aprobación del Ordinario para poder administrar válidamente a personas seglares el Sacramento de la Penitencia. b) Puede el Obispo circunscribir a cierto tiempo, lugar y clase de personas la aprobación de los sacerdotes regulares aun de los que aparecen generalmente aptos e idóneos. c) Pueden los Sres. Diocesanos, si así lo creyeren conveniente, sujetar a prueba por segunda vez la ciencia de los sacerdotes regulares, aprobados ya la primera previo examen. d) Pueden ser examinados los padres calificados y en particular los Lectores”. “Estudio de Juan Herrera con relación a los regulares”, 24 de julio de 1897, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja, 65, Exp. 25. Juan Herrera y Piña fue nombrado obispo de Tulancingo en 1907 y de Linares en 1921.

de la arquidiócesis de Antequera a la licencia del obispo para dar misa, confesar y predicar.<sup>31</sup>

El Quinto Concilio sólo apunta que sus disposiciones sobre los religiosos se circunscribirían a las señaladas por Roma, en espera de que las relaciones Estado-Iglesia se “normalizaran”, pues se requería el ejercicio de ciertas “libertades” –no se precisa cuáles–, para mejorar las condiciones de la disciplina eclesiástica.<sup>32</sup>

El Concilio Plenario de América Latina es más cauto en sus resoluciones, pues revalora la subsistencia de las órdenes frente a la secularización. Por mucho que fuesen criticadas, el impacto de las reformas liberales en las órdenes es la circunstancia que debía ser aprovechada para reformarlas, no para acabar de suprimirlas. Los decretos aconsejan a los obispos la defensa de las órdenes y el respeto de sus fueros. En caso de que los religiosos se encontraran dispersos o se hiciera necesaria una reforma de fondo, se debía proceder con prudencia extendiendo “una mano protectora, y desechando todo consejo o pretexto en contrario, no permitan que los restos de las comunidades dispersas se acaben; antes bien, procuren con todas sus fuerzas que sus conventos no se empleen en usos extraños, eclesiásticos o profanos, que hagan imposible moralmente el restablecimiento de los Regulares, trayendo con el tiempo la ruina total de las Familias Religiosas”.<sup>33</sup>

Al mismo tiempo, se intenta fortalecer la autoridad episcopal en cuestión de vigilancia de las órdenes, de tal manera que su autonomía no las convirtiese en territorios totalmente segregados de las diócesis: “se ha templado la fuerza de ese privilegio, de modo que la disciplina diocesana quede intacta; y por tanto, el clero regular está sujeto en muchas cosas a la potestad episcopal, ordinaria o delegada”. Para evitar errores

<sup>31</sup> Título XIII, De los regulares. *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 333.

<sup>32</sup> El Quinto Concilio mantiene en vigor las leyes acerca de las obligaciones de mantener el noviciado, la profesión y la vida religiosa, salvo autorización del papado; y se deja al obispo la obligación de vigilar el cumplimiento de los decretos emitidos por Roma. Parte III, Título I, Capítulo II, De los regulares y de los institutos de votos simples, decretos 409-412. *Actas y decretos del Quinto Concilio...*, 1900, pp. 115-116.

<sup>33</sup> Título III, Capítulo I, De los obispos, decreto 189. Además, se refrendó la obligación de presentarse ante los examinadores sinodales, a todos aquellos que pretendieran las órdenes sagradas o las licencias de confesar. Capítulo VII, De los examinadores sinodales, decreto 250. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

de interpretación en los derechos de uno y otro, el concilio remite a la constitución “Romanos Pontífices”, de 8 de mayo de 1881, expedida por León XIII para los regulares de Inglaterra, que se hace extensiva a algunos países de América. Tal constitución exenta de la jurisdicción ordinaria a los regulares que llevaren vida común en los conventos, salvo en los casos de la cura de almas y administración de sacramentos, en los cuales debían seguir las prescripciones de los obispos.<sup>34</sup>

Se enfatiza que tanto los superiores como los obispos tienen jurisdicción sobre los regulares, sin importar que se hayan secularizado o que no estén en su jurisdicción de origen, teniendo la obligación de dar cuenta de su vida y costumbres a sus superiores regulares y diocesanos.<sup>35</sup> Si pese a ello surgían conflictos de jurisdicción y autoridad, discretamente debía recurrirse a Roma para solucionarlos, recordando la unidad en que debía permanecer la Iglesia católica.

Más contundente fue la legislación en materia de congregaciones e institutos de votos simples, sobre todo en el concilio latinoamericano, pues había varios puntos que no se encontraban definidos. Las con-

<sup>34</sup> Sobre todo se afirma el imperativo de cuidar a los religiosos “engañados por el infausto anhelo de libertad e independencia, con pretexto de la supresión, rehusaren la obediencia debida a sus superiores, o invocando la exención, osaren sacudir el yugo de la vigilancia y autoridad episcopal, serán primero seriamente amonestados, y luego castigados con las debidas penas canónicas, conforme a derecho; por lo cual encarecidamente suplicamos a los obispos y a los prelados regulares, que sostengan enérgicamente la autoridad y potestad, los unos de los otros” (decreto 293). Los directores de las misiones y los regulares encargados de las parroquias están obligados a asistir a las conferencias diocesanas. En caso de que hubiere inconformidad por decreto de algún sínodo diocesano, podían apelar a la Santa Sede “sobre la interpretación de los decretos”. El obispo también tenía jurisdicción sobre los cementerios y lugares píos, y se refrenda su derecho de visitar “en todo y por todo”, las escuelas de pobres de las misiones y parroquias. No podían tener lugar fundaciones (escuelas, iglesias, conventos, etc.) sin previa licencia episcopal; además de que debía evitarse la secularización de los religiosos y ponerse especial cuidado con los ya secularizados. Título III, Capítulo XIV, De los regulares, decretos 289-304. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>35</sup> Debía vigilarse la perfección de su profesión, como los votos de obediencia, pobreza y castidad, y los votos y preceptos peculiares sobre la conservación de la vida y vestido comunes. Título III, Capítulo XIV, De los regulares, decreto 291. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906. Las disposiciones de las comunidades femeninas fueron más específicas.



gregaciones se sujetan a la inspección episcopal y papal respecto de su aprobación, disciplina, obras y constituciones legales.<sup>36</sup>

### *Los juicios contra eclesiásticos*

El caso de los juicios eclesiásticos es otro elemento que evidencia la reorganización legal en el contexto de la centralización eclesiástica. El interés en este caso se enfoca en los eclesiásticos, pues debían diseñarse mecanismos de contrapeso al poder episcopal, que garantizaran cierto equilibrio en su relación.

Durante el periodo colonial, el Patronato eclesiástico había posibilitado la existencia del llamado *recurso de fuerza*, el cual fue un importante mecanismo utilizado por la clerecía para apelar las decisiones de las autoridades episcopales en distintas materias. Esa apelación permitió a los eclesiásticos solicitar la intervención de las autoridades civiles como intermediarias para equilibrar las fuerzas en conflicto, a través de la revisión de aquellas sentencias eclesiásticas que se consideraran incorrectas, conforme al derecho de aquel tiempo. Durante esa etapa, los tribunales de la jerarquía romana se erigieron como una última instancia judicial a los fallos producidos por autoridades locales, tal es el caso de la *Sacra Rota Romana*, el cual era un tribunal encargado de estudiar y presentar los casos al papado para la emisión de un último fallo.<sup>37</sup> Una vez suprimida

<sup>36</sup> Las congregaciones de votos simples debían tener la aprobación diocesana de sus constituciones, para después tramitar su permiso a Roma. El concilio plenario deja claro su interés por afirmar el principio de autoridad en los institutos y congregaciones: "El voto de obediencia *per se*, primero y principalmente se hace al Romano Pontífice, de quien depende total potestad en las familias religiosas, y en los institutos o congregaciones eclesiásticas. Además, en virtud del voto de obediencia, están obligados los superiores y los súbditos de los mismos institutos, a obedecer a la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares establecida por Sixto V para que fuera supremo tribunal de todos los Regulares; y lo mismo se ha de entender respectivamente de las demás Sagradas Congregaciones, especialmente de las de *Propaganda Fide* y de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, cuando mandan algo a los miembros de institutos religiosos". De la autoridad papal se deriva la episcopal. Sólo el papado podía modificar las constituciones de la congregación, debiendo los prelados vigilar la introducción peligrosa de innovaciones en las normas sobre la piedad y devoción. Título III, De los institutos de votos simples. Decreto 331. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>37</sup> El tribunal contaba con 12 jueces, tres de ellos debían proceder de los Estados pontificios, dos de España, uno de Francia, uno de Alemana y los cinco restantes

la intervención de las autoridades civiles en el recurso de fuerza para contener las decisiones arbitrarias de los preladados, los concilios facultan dos instancias de apelación: los metropolitanos y el Papa.

El recurso de fuerza se mantuvo vigente hasta la separación Estado-Iglesia, dejando un vacío que fue aprovechado por el arzobispo de México para fortalecer la autoridad episcopal, y reducir los espacios de apelación del clero a los tribunales romanos.<sup>38</sup>

El Quinto concilio establece que los metropolitanos –arzobispos– son la primera instancia para recibir las apelaciones de las sentencias episcopales; el papado es la última instancia. El Quinto concilio reduce su judicial a escasos decretos, en espera de las resoluciones del Concilio Plenario de América Latina. Éste es mucho más preciso en la cuestión judicial, dividiendo sus decretos en cuatro capítulos: de las curias episcopales y sus oficiales; del modo de proceder en las causas matrimoniales; del modo de proceder en las causas de los clérigos y de la suspensión “ex informata conscientia”. Las dos últimas son las que interesa referir.

Los decretos del Concilio Plenario en los procesos contra los eclesiásticos dictan especial cuidado en que la averiguación de las denuncias se haga de manera rápida y sin escándalos. La sanción hacia los eclesiásticos es tolerante y tiende a dirimir los casos en un plano informal, con el propósito de disminuir los procesos judiciales contra los eclesiásticos, pues su permanencia podía traer más conflictos debido a la opinión pública, que los convertía en hechos escandalosos. Por ello, se dispone

---

debían de proceder de las más importantes ciudades italianas. Posteriormente se crea un tribunal de casación que tiene la facultad de revertir las decisiones de la *Sacra Rota Romana*, conocido como *Signatura Justitiae*, encargado de preparar los documentos para la firma papal. Margadant S., Guillermo, *La Iglesia mexicana y el derecho: introducción histórica al derecho canónico, los concordatos, el patronato real de la Iglesia y el derecho estatal referente a lo eclesiástico*, México, Porrúa, 1984, p. 79.

<sup>38</sup> “Art. 5o. En el orden civil no hay obligación, penas, ni coacción de ninguna especie con respecto a los asuntos, faltas y delitos simplemente religiosos: en consecuencia no podrá tener lugar, aun precediendo excitación de alguna iglesia o de sus directores, ningún procedimiento judicial o administrativo, por causa de apostasía, cisma, herejía, simonía o cualesquiera otros delitos eclesiásticos”. Y “Art. 7o. Quedan abrogados los recursos de fuerza”, “Ley sobre Libertad de Cultos”, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 66-67.

que una vez recabada la información para demostrar la culpabilidad del eclesiástico, el obispo pondere si los indicios son leves o graves; si lo primero, debían guardarse los autos en el archivo secreto, por si volvía a presentarse una infracción; en caso de que resultara grave y comprobado el delito, se procedería, “sin abrir inmediatamente el juicio”, a “arreglar paternalmente el negocio, siempre que lo permita la naturaleza o gravedad del delito que se está investigando”. Aun así, las garantías para el acusado resultan limitadas: éste sería llamado poniéndosele al tanto de las acusaciones con la reserva de ocultar el nombre del denunciante —como sucedía desde siglos atrás—, y se le harían “paternales admoniciones”, de tal manera que recapacitara y enmendara su actitud, sin que mediaran para ello las amenazas o presiones severas.<sup>39</sup>

Un mecanismo que muestra la tensión entre la autoridad episcopal y el clero es la suspensión *ex informata conscientia*, la cual es un recurso por el que el obispo podía suspender a los clérigos, de sus órdenes, grados y dignidades eclesiásticas, de cualquier manera, aun extrajudicialmente, sin que pudiera procederse a ninguna rehabilitación contra la voluntad del mismo prelado. Ese es un castigo extraordinario para sancionar un crimen sin que para ello hubiera necesidad de procedimientos judiciales o amonestaciones previas, lo cual da un gran poder a los eclesiásticos sobre su clero. En razón de ello, se estipula la posibilidad de interponer un recurso de apelación en Roma, donde las comisiones que revisaran el caso estaban obligadas a determinar la razón del obispo en la sentencia. Por su parte, el obispo debía probar la culpa que había motivado la suspensión, por lo que se recomienda que “antes de imponerla se recojan las pruebas del delito, secreta y extrajudicialmente; de suerte que, por lo mismo que al aplicar el castigo se procede con plena certidumbre de la culpabilidad, si después la causa se examina ante la Sede Apostólica, las pruebas del crimen no tropiecen con aquellas dificultades, que casi siempre ocurren en estos juicios”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Sólo podía haber una instancia de apelación. La informalidad del arreglo por medio del consejo pastoral pretende desplazar al juicio para evitar “litigios temerarios”. Capítulo III, Del modo de proceder en las causas de los clérigos, decreto 974,982. *Actas y decretos del primer concilio plenario...*, 1906.

<sup>40</sup> Capítulo IV, De la suspensión “ex informata conscientia”, decreto X. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

*La reforma educativa del clero mexicano*

Los decretos del Quinto Concilio también establecen una serie de nuevos estatutos encaminados a mejorar la instrucción y la vida virtuosa de los clérigos; la reforma de las antiguas órdenes y las nuevas congregaciones, y la disciplina de la vida religiosa de los católicos.

Las actividades del clero parroquial resultan de particular interés, pues debían poner en práctica los lineamientos de la reorganización eclesiástica en el plano local, regulando tres aspectos centrales: la práctica del culto, la administración de los sacramentos y la organización de los laicos. El clero debía participar de la renovada disciplina sacerdotal, afirmada en la virtud, la educación, la predicación (catequística, de conciliación social y de sumisión a las autoridades eclesiásticas).

De la educación del clero se hizo depender, en buena medida, el éxito de la reorganización. No es casualidad que la primera parte del Quinto concilio estuviera dedicada a la administración del magisterio eclesiástico, la cual comprendía la instrucción catequística por medio de los sermones, la predicación en misiones y los ejercicios espirituales, aspectos todos que ya tenían al menos dos décadas de practicarse en el país. Los seminarios son el centro de la educación sacerdotal que los obispos debían cuidar “como la niña de sus ojos”. Los reglamentos de los seminarios tendrían que actualizarse con el fin de que pudiesen asegurarse los medios para infundir en los alumnos el decoro, la piedad y las virtudes del estado que iban a tomar, de manera tal que se erigieran como “el modelo de todas las virtudes que todos los fieles han de imitar. Y como también tienen que enseñar a los fieles, es necesario que, a la piedad y santidad se adune la debida ciencia”.<sup>41</sup>

La reforma educativa de los seminarios es pensada para dos sectores clericales: el clero secular parroquial y la jerarquía. Desde un par de décadas, el tomismo había sido retomado y difundido en varios seminarios mexicanos, como parte del movimiento de renovación intelectual del clero católico impulsado por los jesuitas en Europa. Dicho movimiento se propuso como una respuesta filosófica al problema de la secularización, con la revaloración de las obras de la teología escolástica, en particular,

<sup>41</sup> Primera parte, título IV, Capítulo III, De la disciplina que ha de observarse en los seminarios, decreto 121, *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 35.

de Santo Tomás de Aquino, lo cual formó una corriente conocida como neotomismo, que fue oficializada hasta 1879 por León XIII, con la encíclica *Aeterni Patris*.<sup>42</sup>

La renovación pretende armonizar al tomismo con el discurso científico. En cierto sentido, es una forma de disminuir una de las críticas al clero que relacionan su prédica con las ideas supersticiosas, retrógradas y poco proclives al cambio.<sup>43</sup>

No obstante, esa propuesta radica en la conciliación entre la verdad revelada y la verdad científica, dado que ambas tenían distintos fundamentos: una se basaba en la fe y la otra en la razón, constituyendo concepciones del mundo diametralmente opuestas. Las disposiciones del concilio refrendan la enseñanza del tomismo y disponen que los seminaristas cursen los estudios de teología dogmática y moral por lo menos tres años antes de tomar el presbiterado.<sup>44</sup>

La renovación litúrgica acompaña los estudios de renovación de la teología tomista y de la vida interna eclesial bajo la guía de Roma. Los intentos de renovación de la música sagrada en Europa toman cuerpo

<sup>42</sup> En ese documento se restaura oficialmente la enseñanza del tomismo en todos los seminarios católicos, bajo la justificación de que las virtudes de la teología escolástica armonizan la ciencia, la razón y la filosofía, porque es “propio y singular de los teólogos escolásticos el haber unido la ciencia humana y divina entre sí con estrechísimo lazo”. *Epístola encíclica Aeterni Patris*. Dado en Roma, en San Pedro a 4 de agosto de 1879. En el año segundo de nuestro Pontificado. León Papa XIII. El antecedente lo encontramos en el movimiento intelectual católico europeo que tiene sus repercusiones en el Concilio Vaticano Primero. En la sesión de 24 de abril de 1870 se promulgó la Constitución Dogmática de la Fe Católica “Filuis Dei”, en la que se definieron los alcances de la “fe y la razón” para la Iglesia católica. Concilios de Trento, Vaticano I y II, en <http://www.mercaba.org/CONCILIOS/concilio.htm>.

<sup>43</sup> Los periódicos liberales se complacían en hacer notoria la falta de instrucción en el clero. Agustín Hernández, por ejemplo, comentaba que las pláticas cuaresmales en el templo de Santa Clara habían dejado mucho que desear, pues el sacerdote había demostrado su falta de instrucción y vocabulario, enfocándose a ridiculizar a figuras como Herodes, llamándolo “orgullosa, lascivo, desgraciado, etc., y por último..., *afeminado*. Hizo referencia a jóvenes que a costa de sus padres mantienen a su lado ramerías y que se viven en los *burdeles* (palabra textual). En fin, que aquel discurso fue digno de otro lugar, por ejemplo, de una taberna”. Hernández, Agustín, “Notable decadencia del clero católico”, en *El Diario del Hogar*, 15 de marzo de 1898.

<sup>44</sup> Capítulo III, De la disciplina que ha de observarse en los seminarios. Decreto 139, *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 34.

en una serie de decretos para América Latina sobre el canto gregoriano y la música de los rituales: “*Para que así, dice el Sumo pontífice, en todos los lugares y Diócesis, como en todo lo que pertenece a la sagrada Liturgia, también en el canto se practique enteramente lo mismo que practica la Iglesia Romana*”.<sup>45</sup> Sobre ese punto se impone únicamente el uso del latín, dado que “la propia lengua de la Iglesia es la latina”.<sup>46</sup>

En la celebración de las misas se insta a seguir rigurosamente el Misal romano, lo mismo que en la administración de sacramentos se prescribe la observación puntual “y con la mayor atención, todas y cada una de las cosas prescriptas por el Ritual Romano”.<sup>47</sup>

No obstante, algunos autores consideran que el “arranque del verdadero movimiento litúrgico” ocurre hacia los primeros años del siglo xx, cuando se intensifican los intentos que “tendían a valorar y a aprovechar las fuentes de la piedad auténtica descubiertas en la liturgia romana, precisamente en una atmósfera de rigurosa centralización y sumisión a la norma de la Iglesia de Roma”.<sup>48</sup> Ahora bien, lo que hace este movimiento es reafirmar los elementos que ya habían sido anunciados en las décadas anteriores, sobre la renovación de la teología, la reforma de la música sacra y la ortodoxa celebración de los rituales, principalmente el de la misa, según lo estipulado en los decretos del Vaticano.

Sin embargo, parte del carácter local del Quinto Concilio Provincial Mexicano es la protección al culto guadalupano. El culto recibe especial atención, teniendo un capítulo dedicado a la forma de promoverse

<sup>45</sup> Las cursivas son del texto original. *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, Título IV, “Del ejercicio del culto divino. Capítulo II. Del canto y de la música”, Decreto núm. 490, p. 142.

<sup>46</sup> *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, Título IV, “Del ejercicio del culto divino. Capítulo II, Del canto y de la música”, Decreto núm. 493, p. 143.

<sup>47</sup> A excepción de la administración del Sagrado Viático y los matrimonios, donde se seguía el rito de la Iglesia Toledana. Título IV, “Del ejercicio del culto divino. Capítulo IV, Del oficio Divino”. Decreto núm. 521 y Sección segunda, “De la administración de los sacramentos y de los sacramentales” y Título I, “De los Sacramentos en general”. *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, Decreto núm. 524, pp. 150-151.

<sup>48</sup> Neunheuser B., “La reforma inspirada en el movimiento litúrgico”, *Historia de la Liturgia*, [http://www.mercaba.org/LITURGIA/07\\_transformaciones\\_desarrollos.htm](http://www.mercaba.org/LITURGIA/07_transformaciones_desarrollos.htm). Esta recepción puede verse en la siguiente década con las disposiciones del arzobispo de México en la visita pastoral. *Edicto del Ilmo. y Rmo. Sr. Doctor Don José María Mora y del Río con motivo de su visita general a las parroquias de este Arzobispado*, México, Imprenta y Librería de la Santa Cruz, 1909.

esta devoción. El interés es consolidarla como una devoción de carácter nacional entre los fieles, ordenando para ello que “no haya ningún templo que no tenga un altar o por lo menos una imagen de la misma Santísima Virgen María de Guadalupe”.<sup>49</sup>

El concilio propone que de cada diócesis de la República se nombre un canónigo para que, sujeto al arzobispo de México, se sume como representante de sus diócesis de origen, al culto de la basílica.<sup>50</sup>

La educación de la jerarquía se pensó más romanizada, por medio del fortalecimiento de tres instituciones: la Universidad Pontificia de México, el Colegio Pío Latinoamericano y la Universidad Gregoriana. El papel de los obispos es fundamental para echar a andar ese impulso romanizado, pues se les designa encargados de fomentar entre los jóvenes seminaristas la asistencia a dichas instituciones. La primera había sido apenas reinaugurada en mayo de 1896, y ya contaba entre su profesorado a algunos egresados del Colegio Pío Latinoamericano y a un importante número de jesuitas extranjeros, considerados los principales promotores del neotomismo y de la adhesión al papado. Los obispos mexicanos debían difundir entre “los más distinguidos jóvenes” seminaristas de la República, la asistencia a la Universidad Pontificia para que “provistos de los grados académicos, puedan después en sus respectivas Diócesis enseñar a los demás las ciencias eclesiásticas”.<sup>51</sup>

En el documento inicial de presentación del concilio mexicano, el cardenal Di Pietro, de la Sagrada Congregación del Concilio, habla del especial cuidado que tocaba a los obispos mexicanos en la protección de la Universidad Gregoriana y el Colegio Pío Latino, como las más importantes instituciones en donde algunos eclesiásticos mexicanos podrían adquirir los “más amplios conocimientos” cerca de la Cátedra Apostólica, para “beber en su misma fuente la fe y la vida eclesiástica”.<sup>52</sup> El concilio latinoamericano es más enfático en la protección de los obispos al Colegio Pío Latino. Además de las contribuciones anuales fijadas por el papado

<sup>49</sup> Título II, “De las cosas dedicadas al culto divino. Capítulo II, Del culto de la Santísima Virgen de Guadalupe”. Decreto 435, *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 123.

<sup>50</sup> Título V, Del cabildo de la Iglesia colegiata, Decreto 252, *Quinto Concilio...*, 1900, p. 80.

<sup>51</sup> Capítulo VII, De la universidad y estudios eclesiásticos. Decreto 188. *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 58.

<sup>52</sup> *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, pp. vi-vii.

para el sostenimiento del colegio, el episcopado mexicano debía procurar mandar “sólo alumnos que, además de disfrutar de buena salud, estén dotados de talento preclaro y ánimo varonil”.<sup>53</sup>

Sin empacho se aseguraba que las instituciones estaban dirigidas a la formación de la jerarquía mexicana en razón de la superioridad intelectual alcanzada por los eclesiásticos que ahí se instruyeran, de tal manera que estaba justificado el ascenso y la preferencia del grupo que se formase en ellas sobre el resto del clero, en reconocimiento “merecido al saber eclesiástico”.<sup>54</sup>

Podemos afirmar que la reorganización conciliar de la Iglesia mexicana vino a formalizar varios aspectos de la transformación eclesiástica mexicana que ya se habían apuntado en la práctica, por lo menos desde hacía dos décadas, pero con un marcado acento romanizado.<sup>55</sup>

## 2. LA ROMANIZACIÓN DEL CLERO MEXICANO: EL COLEGIO PÍO LATINOAMERICANO

En la década de 1890, el episcopado mexicano experimenta un cambio generacional importante con la muerte de importantes personajes que habían sentado las bases de la reforma eclesiástica.<sup>56</sup> Esta fue la oportu-

<sup>53</sup> Título XI, Capítulo VII, De la protección al seminario Pío Latino Americano de Roma y su sostenimiento, decretos 797-798. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>54</sup> Capítulo VII, De la universidad y estudios eclesiásticos. Decreto 188. *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 58. Muestra de ello era el efectivo ascenso de los primeros egresados del Colegio Pío Latinoamericano al episcopado nacional: en 1893 José Mora y del Río fue nombrado obispo de Tehuantepec, de Tulancingo, Hidalgo, en 1901 y arzobispo de México en 1908; Francisco Plancarte ocupó el obispado de Campeche en 1895 y el de Cuernavaca en 1898, después de lo cual fue trasladado al de Monterrey; Francisco Orozco y Jiménez fue obispo de Chiapas en 1902 y arzobispo de Guadalajara en 1912; Juan Herrera y Piña fue nombrado obispo de Tulancingo en 1907 y de Linares en 1921.

<sup>55</sup> A estas reuniones conciliares se suman las de Michoacán y Guadalajara, y los sínodos provinciales de las otras diócesis mexicanas.

<sup>56</sup> Carlos Manuel Ladrón de Guevara, 1869. Carlos María Colina y Rubio, 1879. Francisco de Paula Vereza y González, 1884. José María Mora y Daza, 1887. José María del Refugio Guerra y Alva, 1888. Jesús María Rico y Santoyo, 1884. Buenaventura del Purísimo Corazón de María Portillo y Tejeda, 1889. José María Diez de Sollano, 1881. Juan Bautista de Ormaechea y Ernáez, 1884. Agustín de Jesús Torres y Hernández,



nidad para posicionar a un grupo de eclesiásticos mexicanos educado en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma.

La formación de dicho colegio es apoyada por la jerarquía de distintos países latinoamericanos, como una vía para formar una elite sacerdotal instruida y disciplinada, capaz de dirigir la renovación eclesiástica y enfrentar el proceso de secularización en sus respectivos países. Desde la óptica del papado, la fundación del colegio pretendía responder a las “necesidades comunes” de las iglesias en los países que en un tiempo permanecieron bajo el dominio de una potencia europea y que habían experimentado el avance del liberalismo.<sup>57</sup>

Para el arzobispo Labastida, el Colegio Pío Latinoamericano da a la Iglesia mexicana la oportunidad de formar un nuevo liderazgo clerical. Dos aspectos determinan la importancia de esa fundación en Roma: el prestigio de las instituciones educativas que garantizaban una formación intelectual sólida y el interés del papado por robustecer sus vínculos con las iglesias locales, como una manera de encontrar nuevas bases de apoyo para el fortalecimiento del catolicismo frente al poder civil. El envío de sacerdotes americanos a Roma busca dos objetivos para la política eclesiástica, pues a la par que se desea formar a una elite latinoamericana fiel al Papa, pretendía afianzar la creciente importancia de Roma, como el centro de apoyo de las jerarquías locales.<sup>58</sup>

La formación de las primeras generaciones de mexicanos tiene su origen en el obispado de Zamora, cuando en 1870 el entonces párroco de la población de Jacona, Mich., José Antonio Plancarte, envía a un grupo de seminaristas al Colegio Pío Latinoamericano. En las dos primeras generaciones de mexicanos son enviados alrededor de 18 estudiantes, de los cuales 10 terminan el sacerdocio. Para 1881 ya habían comenzado a regresar algunos de ellos. Es necesario enfatizar que ese grupo sacerdotal

---

1889. Vicente Fermín Márquez y Carrizosa, 1887. Germán de Ascensión Villalvazo y Rodríguez, 1879. Ramón María de San José Moreno y Castañeda, 1883. Manuel del Conde y Blanco, 1872. José Nicanor Corona e Izarraraz, 1883. José Antonio de la Peña y Navarro, 1877. Ambrosio María Serrano y Rodríguez, 1875. José María Mora y Daza, 1884. Francisco de Paula Díaz y Montes, 1891. Ignacio Mateo Guerra y Alba, 1871. Leandro Rodríguez de la Gala y Enríquez, 1887. José de Jesús María Uriarte y Pérez, 1887. Blasius Enciso, 1885. Jesús María Rico y Santoyo, 1884.

<sup>57</sup> Bautista, Cecilia, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, núm. 217, julio-septiembre de 2005.

<sup>58</sup> Aubert, 1984, t. V, p. 66. Bautista, 2001.

se forma en una identidad educativa romanizada que los separa del clero mexicano, a partir de su experiencia en la Universidad Gregoriana.

Los egresados del Colegio Pío Latinoamericano se consideraron a sí mismos parte de una elite intelectual progresista que, formada principalmente por jesuitas, superaba en disciplina y conocimientos a sus contemporáneos en México. Su educación los lleva a desarrollar una animada crítica a la instrucción clerical impartida en los seminarios del país. Plancarte y Labastida compartían, hasta cierto punto, una visión crítica a la formación intelectual de los eclesiásticos formados en los años siguientes a la reforma liberal, pues para ellos la desorganización de la Iglesia mexicana había producido una crisis educativa en el sacerdocio, reflejada no sólo en su formación intelectual, sino en la falta de una verdadera disciplina y espiritualidad religiosas.

En 1882, Plancarte dejó la administración de Jacona y se trasladó a la Ciudad de México a impartir clases y, posteriormente dirigir el Colegio Clerical de San Joaquín. En su lugar, José Dolores Mora y del Río, José María Méndez y Francisco Plancarte, primeros en llegar de Roma, se encargaron de la administración parroquial y de la reapertura del Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona, en 1884.<sup>59</sup> En los informes sobre su gobierno, los “piolatinos” narran sus esfuerzos por ordenar las cosas “a la romana”, tanto en la celebración de las misas, las festividades religiosas, como en el gobierno de los colegios que fundan.<sup>60</sup>

El clero local vio con desconfianza la intención de ese grupo clerical por distanciarse de su manera de educar, administrar y resolver los problemas de la Iglesia mexicana. Esa separación partía de diferencias concretas, pues la educación del grupo Pío Latino los había alejado de las tradiciones educativas locales, de los mecanismos de ascenso, cons-

<sup>59</sup> La gestión parroquial de Plancarte fue el ejemplo para los egresados del Colegio Pío Latinoamericano, pues se caracterizó por emprender una serie de obras consideradas “progresistas”: la formación de colegios privados para hombres y mujeres, de asilos para pobres, asociaciones piadosas que fueron el origen de congregaciones de vida activa, la protección de religiosos europeos y una marcada insistencia por erradicar costumbres “paganas” de las celebraciones religiosas, a lo que se sumaban actividades seculares: la formación de un ferrocarril local y la construcción de un cementerio. Si bien varios sacerdotes formados en México emprenden estas mismas obras, la perspectiva y el discurso romanizado que las acompañan imprimen diferencias significativas con el clero formado en México. Plancarte y Navarrete, 1914.

<sup>60</sup> Bautista, 2001.

truidos y reconocidos por los cabildos locales, y de las prácticas rituales que apelaban a una tradición festiva antigua. Fue evidente, para el resto de la jerarquía mexicana, que debido a una instrucción que se pregonaba “superior” y a las conexiones que se presumían con la jerarquía romana, el grupo “romanizado” apuntaba a imponerse como una nueva jerarquía clerical en detrimento de la jerarquía “mexicana”, es decir, formada en instituciones nacionales.

Para varios miembros de la jerarquía mexicana, ese grupo se suma al clero extranjero en su desarraigo y pretensiones por desplazar al clero formado en instituciones nacionales, de sus espacios de influencia, y del dominio del capital simbólico, social y eclesiástico que detentaban. Recordemos que el arzobispo de México prefirió instalar a varios religiosos extranjeros en la dirección de proyectos educativos y pastorales, pues los consideraba mejor preparados y con una visión amplia acerca de las soluciones para el avance del catolicismo.<sup>61</sup>

Pese a la oposición, después de la muerte de Labastida, los mexicanos egresados de instituciones europeas insistieron en financiar la llegada de sacerdotes y religiosos extranjeros, lo que aumentó las tensiones entre el clero mexicano. Para entonces, la disputa había llegado, nuevamente, al Congreso. En 1890, el “problema” es replanteado en una iniciativa del diputado por Tlaxcala, Juan A. Mateos, por la que pretendía decretar la expulsión de todos los ministros extranjeros.

Para varios de los diputados, la presencia de religiosos europeos, particularmente de los jesuitas, era la causa de la “negativa” romanización eclesiástica, que debilitaba al clero nacional y promovía, no sólo su falta de arraigo y patriotismo, sino la pérdida de recursos de los católicos mexicanos hacia el extranjero: “Llegan a México, los religiosos extranjeros, reciben la bendición apostólica y se reparten los curatos y los oficios más pingües de la República. Entonces comienza la rapacidad de

<sup>61</sup> Desde 1866, varios miembros de la jerarquía clerical se oponen a la medida que toma el arzobispo de México de poner a un grupo de jesuitas europeos al frente de la enseñanza y de la dirección del Seminario Conciliar de la Ciudad de México. Labastida se dice obligado a tomar esa medida ante la falta de sacerdotes mexicanos preparados para efectuar la reforma educativa. El obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, considera la decisión de Labastida una ruptura con la herencia educativa del clero mexicano. Véase Bautista, 2001.

los diezmos, de las limosnas, del entierro y del bautismo... Entre tanto, señores diputados, nuestro clero pobre...”<sup>62</sup>

El diputado Mateos acusaba particularmente a tres personajes: Ignacio Montes de Oca, Eulogio Gillow y Labastida –los dos primeros formados en Europa–, de promover el desplazamiento del “humilde” clero mexicano, por los ambiciosos eclesiásticos extranjeros, para allegarse el favor de Roma y escalar posiciones dentro del episcopado. Si el argumento de tal desplazamiento era la ignorancia del clero nacional, ese problema era responsabilidad directa de los mismos prelados y de sus pobres estrategias para educar, como las reuniones sinodales “que se tragan la ignorancia de los frailes dándole pase al púlpito y al altar”.<sup>63</sup>

Esta iniciativa no llegó a definir alguna disposición concreta en el Congreso, pero sí dejaba patente, una vez más, la animadversión que causaba la introducción de sacerdotes extranjeros, acusados de agentes del Papa. Y es que, efectivamente, éstos llegaron a México para trabajar en una misión pastoral por la cual esperaban obtener beneficios para sus propias congregaciones en el extranjero, particularmente económicos. Los recursos logrados por los extranjeros tuvieron dos destinos: la mayor parte era enviada a sus conventos o casas centrales en Europa, y otra era usada para expandir sus obras dentro del país. Las casas centrales en Europa, a su vez, destinaban algunas cantidades a Roma, que variaban dependiendo de sus propios recursos y de las colectas especiales organizadas por el papado.<sup>64</sup> En 1892, el obispo de Michoacán, José Ignacio Árciga, se queja, precisamente con Antonio Plancarte, de los efectos negativos

<sup>62</sup> La nueva expulsión se justifica en la defensa al “clero humilde” y proscrito del país, depositario de una “tradición gloriosa” y “tierna a la vez”, pues de ellos habían salido los sacerdotes que proclamando la independencia de México, se habían hecho acreedores al rechazo de la jerarquía mexicana. Las figuras de Hidalgo y Morelos eran los mejores ejemplos. “Documento parlamentario. Discurso del señor diputado Mateos en defensa del clero mexicano”, en *El Monitor Republicano*, 11 de noviembre de 1890, núm. 270, p. 2.

<sup>63</sup> “Documento parlamentario. Discurso del señor diputado Mateos en defensa del clero mexicano”, en *El Monitor Republicano*, 11 de noviembre de 1890, núm. 270, p. 2.

<sup>64</sup> Además, las diócesis mexicanas organizan colectas anuales por distintos motivos: la evangelización de los santos lugares, el cuidado de los sagrados lugares en Tierra Santa, el auxilio para atraer a la unidad católica a las naciones de oriente, la evangelización de los niños infieles de China, y el donativo directo al Papa, entre otros muchos.

que tenían en su jurisdicción las colectas del clero extranjero y es que muchas veces los recursos no se quedaban en el país.<sup>65</sup>

En ese año, Plancarte había sido nombrado por el arzobispo sucesor de Labastida, Próspero María Alarcón, comisionado a las jurisdicciones eclesiásticas para solicitar limosnas destinadas a financiar la reparación de la colegiata de Guadalupe. Cuando toca el caso de solicitarlos al arzobispado de Michoacán, Árciga informa, en tono molesto, de su falta de capital debido a “la casi no interrumpida presencia de sacerdotes extranjeros”, quienes recorrían su jurisdicción solicitando recursos, pues: “por regla general sacan siempre abundantes recursos, ya sea, porque a veces son demasiado insistentes y ponen en juego todos los recursos que están a su alcance; ya sea también, porque está, en nuestro carácter, ser misericordiosos con los extraños y mezquinos para con nosotros mismos”.<sup>66</sup>

Se queja de que la recaudación de los sacerdotes extranjeros obstaculiza la del clero local: “Así ha sucedido, que mientras el padre Peperni, los pp. Fermín y compañeros, y un Sr. Abad mitrado, tantos otros han sacado de esta Diócesis grandes recursos, yo no pude conseguir un centavo, literalmente para una casa de Ejercicios; y en pueblos como La Piedad, Tacámbaro, Ario y otros, en que se están reedificando las parroquias, los

<sup>65</sup> Los religiosos oblatos de Santa María Inmaculada de San Antonio, Texas, acceden a la apertura de una provincia mexicana de los oblatos en Oaxaca, a cambio de que el obispo Gillow les ceda unos terrenos que poseía en aquel estado norteamericano. En Oaxaca, Gillow les ofrece casi restaurado el templo de Sto. Domingo y la administración del orfanato de su hacienda de Chautla, en Puebla. Los oblatos se comprometen a formar en San Antonio, Texas, a los seminaristas que mandara el obispo; a servir como maestros en los talleres de mecánica y jardinería en la escuela orfanato de Chautla y a dirigir la incipiente congregación diocesana fundada por Gillow en Carmen Alto, Oaxaca, con el fin de formar misioneros oaxaqueños y españoles. No obstante, los oblatos no cumplen con los acuerdos y demuestran tener poca experiencia en oficios y administración. El prelado termina por sacarlos de su jurisdicción, sin poder recuperar sus propiedades en San Antonio. Aun así, Gillow decide seguir apoyando a otros misioneros europeos y norteamericanos. Esparza, Manuel, *Gillow durante el Porfiriato y la Revolución en Oaxaca 1887-1922*, Oaxaca, Oax. (s/e), 1985, p. 26, 21 de junio de 1883, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 31.

<sup>66</sup> “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte”. Morelia, 9 de abril de 1892, AHCM, Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54.

curas no pueden conseguir, sino muy poco; aquellos señores en pocos días lograron recoger sumas regulares.<sup>67</sup>

Debido a ello, Árciga se había visto “obligado” a retirar el permiso de recaudación a un religioso “que en mala hora” le había dado.<sup>68</sup> Para evitar la salida de recursos con perjuicio de las iglesias mexicanas, un año después, el obispo de Puebla consigue la autorización de Roma para destinar una parte de los fondos obtenidos por la “Congregación de la Propagación de la Fe”, a obras mexicanas. La propuesta del obispo había sido dividir las limosnas conseguidas por dicha congregación, en tres partes: la primera iría a la congregación; la segunda a los consejos de Lyon y París que la presidían, y la última a favor de las misiones del obispado. No obstante, Roma modificó la propuesta añadiendo al papado como un destinatario más: dispuso que primero se reservara una tercera parte a éste; con el resto, se haría una segunda división que sería distribuida, en partes iguales, entre las tres instancias solicitadas por el obispo.<sup>69</sup>

La respuesta de Roma a la solicitud del obispo evidencia los alcances del control que el papado pretendía ejercer sobre las iglesias locales. Por ello es que estas medidas no frenan el creciente descontento entre un sector de la jerarquía por la pérdida de espacios a que se vio sometido

<sup>67</sup> “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte”. Morelia, 9 de abril de 1892, AHCM, Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54.

<sup>68</sup> “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte”. Recordaba, además, las numerosas limosnas que tenía pendientes para enviar a Roma: “Además, en estos días, se ha recordado a los párrocos, para que a su vez lo hagan a sus feligreses, la colecta que debe hacerse el Viernes Santo, a favor de los Santos Lugares, según lo dispuesto por el Santo Padre. Por último, está por salir una visitación, pedida por muchos Ecos., para coleccionar fondos destinados a un templo que se quiere edificar en honor del S. Corazón de Jesús”. “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte”. Morelia, 9 de abril de 1892, AHCM, Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54. La Obra de la Propagación de la Fe, formada por misioneros extranjeros, tenía autorización para establecer recaudaciones en el arzobispado de México y en otras jurisdicciones del país. El obispo de Puebla autorizó a los religiosos Terrien, Gallen y Boutry a coleccionar limosnas y a formar comisiones especiales para recaudar. “Circular del obispo de Puebla”, 25 de julio de 1890. *Segunda Carta Pastoral...*, 1890, p. 6.

<sup>69</sup> La aprobación es del 10 de febrero de 1893. *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo Dr. D. Francisco Melitón Vargas dirige al V. Clero y fieles de la diócesis haciéndoles saber la organización de misiones en la misma*. Puebla, Imprenta de M. Corona Cervantes, 1892, p. 12.

con la llegada de sacerdotes europeos. Antes bien, se anuncia una nueva configuración de la relación entre la Iglesia mexicana y Roma, respaldada por la expansión misionera del clero regular y secular en tierras nacionales, promovida por el papado no sólo para difundir los preceptos del catolicismo, sino para “unificar” a la feligresía y al clero en torno a la sumisión incondicional a la autoridad del pontífice.

¿Podría esta nueva configuración posicionar a las autoridades civiles como el posible contrapeso a la influencia de Roma para ciertos sectores del clero mexicano? La respuesta surge cuando en 1896, León XIII dispone el envío de un visitador apostólico a México.

### 3. LA VISITA APOSTÓLICA DE NICOLÁS AVERARDI

A fines del siglo XIX, Nicolás Averardi era reconocido como uno de los diplomáticos más importantes en el Vaticano. Miembro de la Penitenciaría Apostólica y nombrado arzobispo titular de Tarso, se desempeñó durante diez años como auditor de la Nunciatura Apostólica de París. Debido a su experiencia en aquel país, León XIII lo consideró el personaje idóneo para consolidar la reorganización eclesial en México.

En 1895, desde Francia llegan las primeras noticias sobre el arribo de un enviado del Papa, encargado de restablecer las relaciones formales con el papado por medio de un concordato.<sup>70</sup> La prensa liberal, enterada por la prensa francesa de la llegada de un enviado de Roma, reaccionó con preocupación ante la posibilidad de nuevas “maquinaciones” del clero para reanudar relaciones diplomáticas con el papado. Roma contribuyó, en buena medida, a que dichas especulaciones se difundieran, pues antes de la llegada de Averardi no emitió comunicado acerca del cometido de su enviado, por lo cual las especulaciones acerca del objetivo real de éste en México se siguieron divulgando.

La falta de un pronunciamiento oficial de Roma llegó a crear tal confusión que, incluso, el nombre del enviado era impreciso, pues durante meses se sostuvo que era un personaje llamado “Napoleón”.

<sup>70</sup> La información de que Averardi había sido nombrado por León XIII para reanudar las relaciones diplomáticas con México, se extraía de *El Figaro*, en “Próxima llegada de monseñor Averardi, Nuncio del Vaticano, cerca de México”, *El Diario del Hogar*, 11 de septiembre de 1895.

El 18 marzo de 1896, Averardi arribó a la Ciudad de México, acompañado de tres personas: su secretario personal, el teólogo doctor Di Paolo; su sobrino y un mozo. Fue hasta ese momento que Averardi definió su carácter como visitador apostólico del Papa, en una misión exclusivamente religiosa. Más tarde añadiría que había sido enviado “a esta remota y vastísima región”, para facilitar el buen gobierno y las costumbres de la Iglesia mexicana.<sup>71</sup> No obstante, la visita, que se extendió hasta 1899, también tuvo intereses políticos como resultado de dos décadas de concertación clero-gobierno.

Podemos destacar dos grandes objetivos: pretendía formalizar aspectos relevantes de la reorganización y romanización de la Iglesia mexicana, y además, proyectaba las bases para lograr un acuerdo formal Estado-Iglesia.

Para llevar a cabo el primer objetivo, se marcan tres estrategias: en primer lugar, el visitador debía hacer un viaje por todas las diócesis del país y elaborar un diagnóstico que le permitiera conocer los principales obstáculos que enfrentaban las administraciones eclesiásticas en el plano local y, al mismo tiempo, apuntar los medios para solucionar los problemas del catolicismo nacional. Como segunda estrategia, busca la consolidación de la nueva distribución territorial de los obispados, misma que se venía implementando décadas atrás y que debía facilitar un mayor control episcopal de los territorios eclesiásticos; la tercera, consolidar el ciclo de los concilios que ya había iniciado en algunos obispados mexicanos, para instituir la serie de cambios introducidos en las administraciones diocesanas.

Dichas estrategias se plantean con base en tres ejes: la relación directa entre la administración eclesiástica local y la jerarquía romana; la búsqueda de contactos personales con las autoridades civiles, y la consolidación de la sumisión del clero mexicano hacia el Papa.

A su llegada, el visitador cuenta con una serie de informes proporcionados en Roma por el cónsul Enrique Angelini y desde México, por el obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow. Estos informes resultan muy halagüeños acerca de los beneficios obtenidos con la concertación clero-gobierno. Sin embargo, existían aspectos preocupantes de la adminis-

<sup>71</sup> “Circular de monseñor Averardi”, en *El Amigo de la Verdad*, 11 de abril de 1896, pp. 3-4.



tración eclesiástica que tenían alarmada a la jerarquía romana, tanto de las prácticas religiosas, como de la propia conducta de los eclesiásticos. El visitador pudo comprobar la falta de disciplina eclesiástica durante su estancia en México.

Para ello, las actividades del visitador apostólico pretenden imponer una “disciplina” sacerdotal, capaz de suprimir la disidencia (considerada sinónimo de desorden y debilidad), y establecer la subordinación incondicional del clero y los católicos no sólo con el papado, sino con la autoridad episcopal. Y es que la centralización de la autoridad eclesiástica depende, en buena medida, de la afirmación de la autoridad de los obispos y arzobispos mexicanos, pues el papel de los prelados adquiere una nueva dimensión cuando las autoridades civiles dejan de mediar su relación con el papado.

En los tres apartados siguientes me referiré a los aspectos que caracterizan las estrategias que el visitador implementó para consolidar la centralización eclesiástica.

*La disciplina del clero mexicano:  
la cuestión guadalupana*

El impacto de las reformas liberales en el plano eclesiástico judicial había dejado a la Iglesia mexicana sin mecanismos para dirimir las tensiones entre los eclesiásticos y sus superiores, las cuales eran, hasta cierto punto, frecuentes en las administraciones diocesanas. Es importante referir que los concilios y la definición de los cambios legales se estaban dando simultáneamente, por lo que pasaría algún tiempo antes de comenzar a aplicar sus disposiciones.

La supresión del recurso de fuerza y la consecuente disminución de las instancias de apelación eclesiástica tuvieron dos efectos: aumentó la dependencia de la administración eclesiástica mexicana a las instituciones romanas, y generó varios enfrentamientos entre los obispos y sus sacerdotes por las decisiones arbitrarias de sus superiores.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> El ejemplo más significativo de la manera en que Labastida pudo ampliar las facultades fue el caso de los religiosos. La desamortización de los bienes de las órdenes religiosas y la exclaustación de sus miembros tienen como consecuencia que varios conventos quedaran prácticamente vacíos, pues algunos llegaron a contar con menos de cinco, mientras que otros fueron totalmente abandonados, pues los religiosos que no se

A falta de mecanismos para solucionar estos problemas, el visitador se presenta como mediador provisional para dirimir los conflictos que sentarían un precedente para la Iglesia mexicana. Averardi interviene en dichos problemas en su doble papel de juez superior y negociador con Roma, de los problemas generados entre las distintas jerarquías eclesiásticas. Durante los tres años que duró su visita apostólica el clero mexicano fue sometido a una triple inspección: el desempeño de sus actividades en la administración eclesiástica; la virtud de su comportamiento personal; y, por último, la disciplina y sumisión hacia sus superiores.

En su recorrido por diversos puntos del país, Averardi oye las quejas y acusaciones sobre algunos miembros del clero para deslindar responsabilidades y disciplinar a aquellos ministros de conducta reprensible. No obstante, la delicada misión se ve fuertemente matizada por el desempeño del propio visitador, pues en opinión de varios miembros de la jerarquía, manifestó una singular prepotencia y falta de sensibilidad ante los problemas de la Iglesia nacional. En ello pudo influir la poca fuerza del arzobispo de México, quien lejos de la energía y decisión que habían caracterizado los mejores años de la gestión de Labastida, no había logrado imponer su autoridad entre el clero.<sup>73</sup>

Para ejemplificar estos aspectos me referiré a dos de los principales casos de disciplina suscitados en torno al tema guadalupano: el problema entre el abad y la colegiata de Guadalupe y el caso del obispo Sánchez Camacho.

---

secularizaron, decidieron congregarse en otras casas de mayor población. El abandono de los edificios es aprovechado por Labastida, ya sea para colocar a las nuevas congregaciones que llegaban a México, o para fundar instituciones educativas. Los religiosos se sienten despojados arbitrariamente y violentados en sus antiguos privilegios. Aceptan que su situación ha cambiado, pero demandan un acuerdo formal entre el prelado y los provinciales mexicanos y europeos, mediante el cual se acordase el destino de las propiedades, por las cuales, en todo caso, esperaban obtener una componenda económica. Sin embargo, el arzobispo no promueve ese tipo de arreglos y en su lugar apela a su máxima autoridad para disponer, previa autorización de Roma, de los edificios de los religiosos. Así, enfrenta algunas denuncias por parte de las órdenes, en los tribunales ordinarios del arzobispado.

<sup>73</sup> José Joaquín Terrazas, director del periódico *El reino guadalupano*, llegó a criticar al arzobispo Alarcón, por “su falta de carácter y energía, es verdaderamente débil y pusilánime”. Apelaba, entonces, a que el visitador pusiera orden y disciplina en el clero. “Gacetilla”, en *El Diario del Hogar*, 31 de diciembre de 1895.

El primer problema se produce a partir de los esfuerzos de Labastida por reanudar el proyecto de coronación de la virgen de Guadalupe en 1886, en el contexto del ascenso a la jerarquía de los sacerdotes formados en instituciones europeas. Los trámites de la coronación pontificia de la virgen de Guadalupe inician a mediados de ese año, y el 19 de marzo de 1887 se anuncia la coronación pontificia en una pastoral colectiva de los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara.<sup>74</sup> Debido a su avanzada edad, Labastida confía la realización del proyecto de arreglo del santuario y la organización del ceremonial a su sobrino Antonio Plancarte, quien, en febrero de ese mismo año, había logrado la coronación pontificia de la virgen de Jacona, por medio de un Breve en el que León XIII, y no su cabildo otorgaba, por primera vez, ese privilegio en América.<sup>75</sup>

Los preparativos para la ceremonia, que debía promover la unidad y el sentimiento religioso de los católicos mexicanos, evidenciaron las tensiones que generaba la centralización eclesiástica entre la jerarquía.

Aun para los críticos de la coronación, ese era un acto de afirmación de la presencia de la Iglesia mexicana: “Quién lo creyera, que después de treinta años de implantación de las Leyes de Reforma, el catolicismo habría de revivir ostensiblemente en el cerebro de la República, donde se hace sentir a intervalos con más fuerza la influencia de la cultura”.<sup>76</sup>

Empero, desde el inicio del proyecto, el cabildo guadalupano mostró una fuerte resistencia a un proyecto, pues no había sido tomado en cuenta por el arzobispo, en una a su jerarquía y autoridad. Los canónigos únicamente habían sido informados por el arzobispo, en sesión ordinaria y sin previo aviso, que se modificaría el altar donde estaba colocada la

<sup>74</sup> “Nos el doctor Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Doctor Don José Ignacio Árciga y Dr. D. Pedro Loza, por la gracia de Dios y de la Santa Sede apostólica, el primero arzobispo de México, el segundo de Michoacán y el tercero de Guadalajara”, en *El Monitor Republicano*, 25 de marzo de 1887, p. 2.

<sup>75</sup> Para la reseña de la coronación de la virgen de Jacona véase Bautista, Cecilia, “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación de la Virgen de Jacona (siglos XVII-XIX)”, Revista *Tzintzun*, núm. 43, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, enero-junio de 2006, pp. 11-48. Desde 1886, varios obispos iniciaron una colecta para apoyar la obra, como el arzobispo de Guadalajara, Pedro Loza. “Circular del gobierno eclesiástico del arzobispado de Guadalajara, 18 de diciembre de 1886”, en *El Monitor Republicano*, 28 de enero de 1887.

<sup>76</sup> “Apogeo del catolicismo”, en *El Diario del Hogar*, 16 de junio de 1887.

imagen.<sup>77</sup> La ejecución de la encomienda encargada a Plancarte resulta problemática de inicio, pues se le considera un intruso al que se le acusa de haber borrado la corona a la imagen para justificar la coronación.<sup>78</sup> Los canónigos objetan dos aspectos: el proyecto de mejora material del santuario acordado por Labastida y la validez litúrgica de coronación guadalupana.

El problema se hizo público en una carta abierta publicada en el periódico *El Nacional*, el 23 de enero de 1887, en la cual los canónigos se refieren a la coronación como un capricho del padre Plancarte, y un derroche de recursos que no se justificaba frente a las necesidades de las iglesias en el arzobispado. Disgustado por la publicación, Labastida da respuesta por medio de una circular dirigida al cabildo guadalupano, la cual ordenó que fuera hecha pública. El arzobispo expone una serie de argumentos que justifican su autoridad para organizar los arreglos de la colegiata y la obligación de los capitulares de obedecer sus disposiciones como su superior legítimo.<sup>79</sup> De igual manera, afirma que el proyecto para el arreglo de la colegiata es de su autoría y que Plancarte sólo se encargaría de llevarlo a cabo.

Labastida aceptaba la existencia de inconformidades, pero no el atrevimiento del clero a manifestarse públicamente en contra de sus superiores y a señalar los “errores” en las decisiones y proyectos del prelado. Resultaba escandaloso que la oposición al privilegio de la coronación pontificia que pretendía ser un parteaguas de reconciliación entre los mexicanos, viniese del grupo clerical encargado del cuidado del

<sup>77</sup> Para ver el detalle de los arreglos en la decoración y arquitectura de la que después sería basílica de Guadalupe, véase Cuadriello, Jaime, “Mirada apocalíptica: visiones en Patmos Tenochtitlán; la mujer águila”, en *Artes de México*, núm. 29, marzo-abril de 1995, pp. 10-23.

<sup>78</sup> Los canónigos consideran que Labastida lastima sus “derechos canónicos, derechos que están resueltos a hacer valer ante el superior. Dícesenos que los canónigos y prebendados de esta ciudad están de acuerdo con los de la villa de Guadalupe”. “El Asunto de la Colegiata”, *El Tiempo*, 23 de marzo de 1887.

<sup>79</sup> La carta se publica por primera vez en *El Tiempo*, el 4 de febrero de 1887, posteriormente se imprime por separado en un folleto titulado *Carta del Ilmo. Señor Arzobispo de México dirigida la Sr. Canónigo Lic. D. Ignacio Martínez Barros, Secretario de Cámara y Gobierno quien la publica por disposición de S. S. Ilma. México*, Tipografía del Hospicio de San Nicolás, 1887, Yauhtepec, 28 de enero de 1887.

culto.<sup>80</sup> El arzobispo defiende la obediencia a la autoridad episcopal y pontificia —que ya había aprobado la coronación—, aun cuando sus decisiones fuesen vulnerables, pues no correspondía a los de menor rango, señalar sus errores. Labastida recordaba al cabildo guadalupano que no debía “discutirse ni ponerse en duda lo dispuesto, lo decretado ya por autoridad pontificia, y ni aun siquiera insinuarse alguna contrariedad”.<sup>81</sup>

Lo que más despertaba el disgusto de Labastida era que el cabildo hubiere hecho pública sus confrontaciones e inconformidades, pues hacía evidente la división del clero mexicano, causando un desprestigio que sería usado por los enemigos de la Iglesia. Aseguraba que él siempre había estado dispuesto a oír las quejas de sus eclesiásticos, y que en el caso de la colegiata, sus miembros nunca habían presentado alguna, prefiriendo otros medios, más escandalosos y menos piadosos, para mostrar su desacuerdo.<sup>82</sup>

Efectivamente, la prensa liberal y anticlerical se refiere al problema como un ejemplo de la corrupción que enfrentaba el clero.

Por otra parte, la polémica protagonizada por el historiador Joaquín García Icazbalceta en torno a la autenticidad de la aparición, básicamente dividió al clero mexicano en aparicionistas y antiaparicionistas.

<sup>80</sup> El conflicto fue la comidilla de los periódicos liberales, quienes públicamente agradecen al clero que hiciera evidente la poca santidad de sus acciones. Se suman las críticas por lo costoso de la ceremonia y las faltas a las Leyes de Reforma por las procesiones continuas de distintos puntos del país. “Agüerinos”, *El Diario del Hogar*, 20 de febrero de 1887. “Apogeo del catolicismo”, *El Diario del Hogar*, 16 de junio de 1887. Algunos ven en ello la intervención política del papado: “Por supuesto, que en el fondo de esta coronación, no hay un fin religioso, sino político. Este fin es el mismo que en las anteriores: restablecer el poder y la influencia del clericalismo en la política, dar un golpe de muerte a la Reforma, con la que Juárez escribió la página más sublime de la historia de México y preparar las cosas para que la Iglesia recobre su dominio sobre el Estado”. “La coronación de la Virgen de Guadalupe”, en *El Diario del Hogar*, 6 de agosto de 1887.

<sup>81</sup> *Carta del Ilmo. Señor Arzobispo de México dirigida la Sr. Canónigo Lic. D. Ignacio Martínez Barros, Secretario de Cámara y Gobierno quien la publica por disposición de S. S. Ilma. México*, Tipografía del Hospicio de San Nicolás, 1887. Yauatepec, enero 28 de 1887, p. 5. Algunas críticas a la coronación se referían a que ésta era una omisión de origen, que ponía en entredicho la majestad de la imagen. *El Monitor Republicano*, 3 de agosto de 1887. “La coronación de la Virgen de Guadalupe”, en *El Diario del Hogar*, 6 de agosto de 1887.

<sup>82</sup> *Carta del Ilmo. Señor Arzobispo de México...*, Yauatepec, 28 de enero de 1887.

Nuevamente, el mayor problema no fue que el clero se inclinara por una u otra postura en torno a la polémica, sino que algunos lo hicieron de manera pública, pues generaron un escándalo publicitado en la prensa que desprestigiaba el decoro sacerdotal y afectaba la unidad del catolicismo. Tal es el caso del canónigo Vicente de Paul Andrade<sup>83</sup> y el obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, quienes enviaron cartas públicas a la prensa de la época. Los cuestionamientos eran básicamente dos: la autenticidad de la aparición guadalupana y, aceptada ésta, el hecho de que pudiera ser coronada secularmente, una imagen de origen divino.<sup>84</sup> Efectivamente, el culto guadalupano no tenía carácter dogmático, pero aludía a una tradición religiosa que para ese tiempo había ganado un importante lugar entre las devociones católicas, y que era proyectada por el arzobispo como el símbolo de la unidad religiosa de la nación mexicana.<sup>85</sup> Aunque los antiaparicionistas apelaban al hecho de que la

<sup>83</sup> Vicente de Paul Andrade nació el 23 de febrero de 1844. Reconocido geógrafo, narrador e historiador, fue miembro de la Congregación de la Misión en el arzobispado de México, aproximadamente hasta 1880. En 1881 tomó posesión de la parroquia de San Cosme. En 1883 fue trasladado a la parroquia de san Miguel, en 1885 fue nombrado encargado del Sagrario Metropolitano y hacia 1887 ocupó una canonjía en la colegiata de Guadalupe. En 1891 es nombrado decano y no abad como le correspondía por sus posiciones antiaparicionistas. Se encarga de las gestiones para la formación del obispado de Tabasco —causa a la cual dona recursos propios—. Fue miembro del Ateneo Literario de México, de la Sociedad Indianista Mexicana, de la Academia Nacional de Historia, entre otras. Muere el 17 de agosto de 1915. Carreño, Alberto María, *Semblanzas*, Primera parte, Colección de obras diversas, vol. II, Ediciones Victoria, México, 1936.

<sup>84</sup> *Carta pastoral en que el Ilustrísimo Señor Arzobispo de México dicta algunas providencias para concluir las obras de ampliación y reparación de la colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Tipografía de Ángel Bassols y Hermanos, 1890.

<sup>85</sup> Los deseos de impulsar a la devoción guadalupana como el fundamento religioso del Estado mexicano en la segunda mitad del siglo XIX, se reconocen en los sermones del primer arzobispo michoacano, Clemente de Jesús Munguía; y en los esfuerzos de Labastida por dar al culto un alcance nacional, al menos desde 1880, cuando logra la autorización de Roma para destinar el 3% de los diezmos de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas, a la colegiata de Guadalupe. Esta promoción nacional del culto guadalupano tiene continuidad en la gestión del sucesor de Labastida, Próspero María Alarcón, que gestiona nuevos privilegios para su práctica, a la que quiso dar una proyección latinoamericana. *Sermón que en la Insigne y Nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, predicó el Ilmo. Sr. Dr. D. Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, el 29 de agosto de 1860, último día del solemne triduo que se hizo, implorando por la intercesión de la Santísima virgen el socorro del Señor en las necesidades presentes*, México, Imprenta

Iglesia no había reconocido como un dogma la aparición de Guadalupe, se les reprochaba el hecho de que sus cuestionamientos expusieran públicamente la autoridad eclesiástica del máximo prelado de la Iglesia mexicana. El obispo Sánchez Camacho se opuso a la coronación alegando no sólo la falta de autenticidad de la aparición, sino la religiosidad irracional que promovía, a través de las romerías y las procesiones, que sólo fomentaban la perversión de costumbres entre los católicos a la sombra de los propios obispos.

Labastida publicó otros documentos en 1887 para fortalecer el proyecto de la coronación, pidiendo a los párrocos y fieles del arzobispado de México que las apoyaran, previniendo los permisos necesarios de las autoridades civiles para poder llevar a efecto los actos religiosos que debían acompañar el acto.<sup>86</sup> A pesar de que el cabildo acató las disposiciones del arzobispo y que Plancarte pudo continuar su tarea, el 19 de noviembre de 1887, Labastida decide solicitar a Roma el aplazamiento para la coronación, debido a “circunstancias adversas, dificultades insuperables y oposiciones que no han faltado, bien conocidas, sobre todo por los habitantes de la capital”.<sup>87</sup> Dos razones eran la causa: el no estar concluidos los arreglos materiales de la colegiata y la oposición generada entre los canónigos, el clero antiaparicionista y la prensa liberal. Labastida apeló al tiempo para calmar las aguas del escándalo generado, principalmente, por la oposición clerical; mientras se dispondría de tiempo para concluir

---

de V. Segura, 1860. *Edicto del Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de México doctor don Próspero M. Alarcón y Sánchez de la Barquera reiterando su mandato sobre el canto de la “Salve” en la I. Colegiata de Santa María de Guadalupe y en las demás iglesias del Arzobispado*. México, Imprenta de la Santa Cruz, 1900. *Carta Pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de México doctor don Próspero M. Alarcón y Sánchez de la Barquera a sus diocesanos con motivo del establecimiento de una misa y canto de la Salve Regina y Letanía Lauterana que se han de celebrar en la Insigne y Nacional Colegiata de Santa María de Guadalupe, en el último domingo del mes de diciembre, cada año, por la paz y prosperidad de las naciones del continente americano*, México, Imprenta de la Santa Cruz, 1902.

<sup>86</sup> *Circular Dirigida por el Ilmo. Sr. Arzobispo de México al Ilmo. y Ve. Cabildo Metropolitano al de la Insigne Colegiata de Guadalupe, al clero secular y regular y a todos sus diocesanos*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 28 de agosto de 1887.

<sup>87</sup> *Edicto del Ilmo. Sr. Arzobispo de México, sobre el jubileo sacerdotal de Ntro. Santísimo Padre León XIII, y coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, Tipografía de La Voz de México, 1887.

los arreglos materiales. No obstante, los arreglos no se concluyeron, pues se requirió mayor tiempo del proyectado en principio.

La muerte de Labastida, ocurrida en 1891, pudo considerarse una posibilidad para cancelar la coronación. Sin embargo su sucesor, Próspero María Alarcón, decidió continuarla, reiterando la posición de Plancarte como encargado del proyecto, y facultándolo para iniciar una colecta nacional para dar término a los arreglos materiales de la colegiata. En 1894 logra el visto bueno de Roma para la coronación pontificia de la virgen de Guadalupe, misma que es celebrada con un alcance nacional, al año siguiente.<sup>88</sup> Como recompensa, Plancarte es nombrado abad de la colegiata de Guadalupe.

A pesar de que a la llegada del visitador apostólico, la coronación ya había tenido efecto, Averardi fue instruido para resolver los conflictos que había generado el tema guadalupano, tanto del abad con su cabildo como de las expresiones vertidas por el obispo Sánchez Camacho en contra de la aparición.<sup>89</sup> La revisión del expediente Plancarte adquiere mayor relevancia, pues estaba propuesto para ser nombrado obispo titular de Constanca.

La resistencia del cabildo a las distintas posiciones que ocupó Plancarte en la colegiata es, desde sus inicios, un problema de disciplina sacerdotal, que debilita a la Iglesia y la vulnera frente a los poderes públicos.<sup>90</sup> Averardi pretende establecer la disciplina y el orden entre el

<sup>88</sup> En 1894, la Sagrada Congregación de Ritos mandó un oficio en el que reconoció “la antigua piedad y devoción”. “Decreto de la sagrada Congregación de Ritos”, en *Decimosexta carta pastoral sobre el nuevo oficio guadalupano que incluye y autoriza la verdad histórica de la milagrosa aparición*, p. 408.

<sup>89</sup> Y es que el conflicto eclesástico seguía recibiendo la atención de la prensa mexicana causando preocupación en Roma. Los supuestos testimonios de canónigos anónimos alegan la imposición episcopal de su abad y la gestión arbitraria sus atribuciones “como los violentos usurpadores políticos”. Algunos manifiestan que los problemas entre el abad y su cabildo habían precipitado la llegada de Averardi. *El Monitor Republicano*, 15 de enero de 1896; “La llegada de monseñor Averardi”, *El Universal*, 27 de febrero de 1896.

<sup>90</sup> La propia prensa se pronuncia sobre el problema de la colegiata apuntando “la falta de una capacidad dominadora en el clero mexicano” y, como consecuencia el aumento de “la decadencia clerical... hasta que el espíritu de cuerpo casi desaparezca. Esa desunión, ya bastante avanzada hoy, es para nosotros la mejor garantía de impotencia”. “La masa católica reaccionaria nada tiene de temible para el gobierno. El gobierno puede y debe mantener incólumes las Leyes de Reforma”, *El Diario del Hogar*, 8 de octubre de 1895. Otros opinan la necesidad de un “remedio radical” para evitar un



clero mexicano, de una manera autoritaria en medio de un gran hermetismo. Desde su llegada actúa en medio de un gran sigilo y, en algunos casos, prácticamente en el anonimato. A México llega de improviso, sin avisar y sin llamar la atención, al grado de que el clero afirmaba no saber cuándo y con qué facultades llegaría. A su arribo, es recibido en la estación del ferrocarril únicamente por un reportero de *El Universal*, quien desde Estados Unidos le seguía la pista. El diario *El Tiempo*, apenas avisó de su llegada, lo que es considerado “un golpe magistral”, frente al indisciplinado clero mexicano.<sup>91</sup>

A los pocos días de que Averardi se instalara en México, y previo acuerdo con el arzobispo Alarcón, comienza a recorrer distintas parroquias de la jurisdicción. Su recorrido también es realizado de manera discreta y sin poner sobre aviso a los eclesiásticos, con la intención de darse cuenta del estado real de las iglesias. La primera de esas visitas es efectuada a la iglesia catedral, a la cual acude para revisar los objetos del culto, la sacristía y los altares, tal como lo hacían los obispos con las parroquias.<sup>92</sup> En su papel de visitador, Averardi muestra una dureza que se hace notoria a los presentes.

Plancarte salió adelante de su labor al frente de la colegiata y la coronación.<sup>93</sup> Empero, sus expectativas de encontrar en Averardi a un aliado para someter al cabildo guadalupano pronto se esfuman, pues el visitador prestó mayor atención a sus problemáticos antecedentes durante su

---

“cisma” perjudicial a la Iglesia, dada su separación del Estado. “La llegada de monseñor Averardi”, *El Universal*, 27 de febrero de 1896. J. P. Rivera, “El clero en ridículo”, *El Diario del Hogar*, 27 de agosto de 1896.

<sup>91</sup> “Monseñor Averardi y los jacobinos”, *El Universal*, 31 de marzo de 1896.

<sup>92</sup> “El Ilmo. Sr. Averardi en la catedral y en la colegiata”, *El Tiempo*, 23 de abril de 1896.

<sup>93</sup> Averardi encomendó a su sobrino la revisión de la imagen para determinar si había sido borrada intencionalmente. Éste sólo pudo detectar “rasgos” de una corona, sin que pudiese establecer si era resultado del deterioro natural de la imagen o de la acción de alguna persona y, mucho menos, que ello hubiera sido obra del abad. El sobrino de Averardi, reconocido como un enterado en cuestiones pictóricas, pasó a revisar la imagen de Guadalupe “con muchísimo cuidado, sobre todo la cabeza, siguiendo las indicaciones de monseñor. Tras esta inspección, el padre Aceves, por orden de monseñor Averardi, repitió el examen”. Se dijo que el sobrino de Averardi había determinado la existencia de “rasgos” de una corona, pero sólo si se veía de cerca a la imagen y con luz artificial. “¿A qué vino monseñor Averardi a México?”, *El Universal*, 23 de abril de 1896, p. 1.

gestión como párroco de Jacona, con el obispo de Zamora, José María Cázares y Martínez.<sup>94</sup>

El visitador se trasladó a Zamora con la intención de inspeccionar el estado de la diócesis, y entrevistar a Cázares sobre sus problemas con Plancarte.<sup>95</sup> Durante su reunión, efectuada el 14 de abril de 1896, el obispo relató la serie de problemas que había tenido con Plancarte, pero dejó claro que había acusaciones acerca de su conducta que fueron hechas por algunos vecinos a quienes era difícil entrevistar, quedando como acusaciones anónimas que no podían comprobarse, pero que dejaban en entredicho la conducta del abad.<sup>96</sup>

El caso de Plancarte había adquirido la dimensión de una verdadera intriga eclesiástica, con la circulación de rumores y acusaciones, en la colegiata, en el obispado de Zamora y en algunos otros obispados obispados, evidencia de las tensiones surgidas por la romanización del clero mexicano, pues éste se había atraído la enemistad de varios eclesiásticos al ser de los principales promotores de la educación de mexicanos en Roma.

Si bien las acusaciones en contra del abad no pudieron comprobarse, su enfrentamiento con el obispo zamorano había marcado su destino. Averardi lo obliga a redactar su renuncia para el nombramiento de obispo titular de Constanca.

Para Plancarte, la peor parte de este conflicto radicaba en la parcialidad con que el visitador había definido su resolución, y de que el proceso indagatorio no había dado lugar a la celebración de un juicio donde, como acusado, conociera todos los detalles de las faltas que se le imputaban y a sus acusadores.

Este caso evidencia la falta de recursos y contrapesos para proteger a los clérigos en contra de las decisiones arbitrarias y la división del clero mexicano.

<sup>94</sup> La disputa respondía en parte a los conflictos que Plancarte tuvo con el obispo por sus proyectos educativos en la parroquia de Jacona. Las tensiones llegan a un extremo tal, que Plancarte es destituido de su parroquia en medio de un gran escándalo. A falta de una autoridad superior que determinase sobre el caso, Ramón Camacho, obispo de León, y el propio Labastida, intervienen como mediadores en el conflicto, sin que pudiera culminar en un acuerdo satisfactorio. Véase Bautista, 2001.

<sup>95</sup> “La vuelta de monseñor Averardi. Un concilio. Política del señor arzobispo de Tarso”, *El Universal*, 18 de abril de 1896.

<sup>96</sup> “Monseñor Averardi en Zamora”, en *El Tiempo*, 18 de abril de 1896. “El Ilmo. Sr. Averardi en Zamora”, *El Tiempo*, 22 de abril de 1896.

En julio de 1896, “debido a las amarguras que le ocasionó el funesto desenlace de su promoción al Episcopado” la salud del abad se vio afectada, por lo que recibió el apoyo de sus protegidos, egresados del Colegio Pío Latino.<sup>97</sup> A su restablecimiento, Leopoldo Ruiz y Flores, entonces canónigo de la Colegiata de Guadalupe y secretario particular de Plancarte, organiza una función religiosa en el santuario para agradecer el restablecimiento del abad, con la asistencia de varios prelados, entre ellos Ramón Ibarra, obispo de Chilapa. Ruiz y Flores comunica a Averardi de la invitación para el evento. Para Averardi, la ceremonia religiosa era la expresión pública de la inconformidad hacia una resolución superior.<sup>98</sup>

La forma en que Averardi pretende imponerse frente a la debilidad del arzobispo Alarcón, le causarían una animadversión creciente en buena parte de la jerarquía mexicana.<sup>99</sup> Averardi es informado que varios miembros del episcopado mexicano han dirigido una carta al Papa sobre su proceder. El visitador dice sentirse decepcionado y “ofendido por la conducta poco sincera” del clero mexicano.<sup>100</sup>

El obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, es uno de los ejemplos más radicales de la ruptura del clero mexicano en el contexto de la visita. Desde 1887, el obispo se había declarado abiertamente antiaparicionista. Tiempo después se retracta en una declaración jurada. El visitador pide a uno de los miembros del cabildo de Tamaulipas

<sup>97</sup> “Carta de Leopoldo Ruiz a N. Averardi”, Guadalupe, 28 de julio de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00036. Y es que el clero mexicano consideró que la fuerte posición de Plancarte en Roma, le ayudaría a que sus obras en favor de la reorganización de la Iglesia mexicana —que contemplaban además de la coronación, la construcción del templo expiatorio nacional de San Felipe de Jesús en pleno centro de la Ciudad de México—, le serían recompensadas al ser incluido en el episcopado mexicano. Así lo consideró el clérigo liberal Agustín Rivera. “Predicciones de Agustín Rivera de los efectos de la delegación Apostólica del Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Napoleón Averardi en México”, *El Universal*, 1 de abril de 1896.

<sup>98</sup> “Carta de Averardi a Leopoldo Ruiz, Canónigo Penitenciario de la Insigne Colegiata de Guadalupe”, 11 de julio de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00029.

<sup>99</sup> La prensa comentaba que a los pocos días de que Averardi llegara a México, ya se habían polarizado las posiciones, pues algunos esperaban mucho de él, mientras que otros le temían y se oponían a sus decisiones. “Monseñor Averardi y los jacobinos”, *El Universal*, 31 de marzo de 1896.

<sup>100</sup> “Carta de Averardi al obispo de Chilapa Ramón Ibarra”. Tacuba, 18 de julio de 1896, ASV, carpeta 1, Doctos. 00031-32. Finalmente, el conflicto con Plancarte culminó con la muerte de éste en abril de 1898.

la recopilación de informes acerca de la gestión episcopal. Los informes enviados presentan una imagen de un obispo alcohólico, injusto y ambicioso a la hora de estipular los derechos parroquiales, y descuidado en el ejercicio de su ministerio.<sup>101</sup>

Sánchez Camacho decía haber recibido “noticia reservada, verdadera y cierta, de que traía [Averardi] instrucciones para quitarme el obispado”.<sup>102</sup> Sánchez se negó a trasladarse a la capital para entrevistarse con Averardi, argumentando razones que evidenciaban su poca disposición para asumir la autoridad del visitador: se refiere a su deteriorado estado de su salud “consumido por los trabajos, privaciones y persecuciones”; a la falta de dinero para poder realizar un “viaje costoso y de tiempo indefinido”, y al hecho de no tener tiempo para mandar a hacer “ropa a propósito para presentarme en esa capital, y necesitaría 15 días para que me la hicieran, y bastante dinero para pagarla”.<sup>103</sup> El mismo día en que escribe esta nota, envía a Roma su renuncia al obispado.

Tiempo después se dirige a Averardi para desmentir las acusaciones que lo tildaban de masón y liberal, como un recurso de intimidación y de persecución de parte de los que llamó “servidores” del Papa, y en particular de quien se decía “visitador Apostólico en México (cuánto dista su conducta de la de los Apóstoles) y nadie más lo ha dado a reconocer oficialmente en México, ni sabemos qué facultades trae porque no se ha dignado comunicarlas”.<sup>104</sup>

Días más tarde, publica en la prensa una carta aclaratoria de estos hechos, en la que afirmaba no haber recibido contestación a su renuncia. En dicha comunicación, refrendaba su posición antiaparicionista

<sup>101</sup> El informe reportaba que las resoluciones importantes de la diócesis las dictaba alcoholizado, razón por la cual le era imposible recordar sus “disparates” al día siguiente, además de que llegaba alcoholizado a la misa, expresándose con “palabras imprudentes en la catedral”. Se le acusó también de imponer altas cuotas por los sacramentos, causa por la cual algunos fieles sólo contraían el matrimonio civil”. Informe sobre el obispo de Tamaulipas, mayo de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00061.

<sup>102</sup> “Carta del obispo Sánchez Camacho”, *El Universal*, México, 24 de agosto de 1896.

<sup>103</sup> “Carta del obispo de Tamaulipas a Averardi”, Tamaulipas, 31 de mayo de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00063.

<sup>104</sup> “Carta de Sánchez Camacho a Averardi”, 21 de agosto de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00072.

y afirma que “la creencia Guadalupana no es fe católica ni obliga a nadie”, justificando su retractación en las presiones que había recibido de la “inquisición romana”.<sup>105</sup> Anuncia, además, que en esa ocasión había preferido presentar su renuncia que aceptar las presiones de Averardi en su administración y las “vejaciones” a su persona, en un acto que consideró de verdadera dignidad eclesiástica.<sup>106</sup>

El visitador se muestra sorprendido por la publicación, aseguraba que el contenido de la carta atentaba directamente contra “la dignidad de V. S. I., para quien deseo se conserve siempre el amor, respeto y veneración de la Iglesia mexicana que tanto estima y honra a sus dignos prelados en cuyo número aún cuenta a V. S. I”. En un intento por lograr una conciliación, pedía al obispo Sánchez Camacho que hiciera cuanto pudiera por recobrar la calma y abandonar la actitud que había “tomado en un momento quizá de exhalación”.<sup>107</sup>

En una última comunicación dirigida al visitador, Sánchez Camacho rompe definitivamente con la iglesia romana. En franca rebeldía a la autoridad que Averardi representaba, le negó “el derecho de comunicarse conmigo y de hacerme observaciones, porque claramente he dicho que no pertenezco a Roma ni a los obispos, sino que soy un simple ciudadano

<sup>105</sup> “Yo tengo esta Diócesis porque el Papa me puso en ella, y al exigirme la Inquisición Romana, cuyo Prefecto nato es el Papa, que me retractara o quitara el escándalo que había, como me lo dijo la Inquisición tenía que, o renunciar el obispado, que también me lo aconsejó la Inquisición, y entonces habría aparecido como un exaltado rebelde que prefería mi juicio a todo otro, o formar un cisma con estos católicos, y eso no era decente y habría sido una verdadera usurpación de ajena autoridad, o retractarme de mi modo de obrar y hablar contra el milagro o Apariciones del Tepeyac, como lo hice, mientras se veían mejor las cosas, y quedando libre para pensar y opinar como me pareciera en este mismo punto de la Aparición”. “Carta del obispo Sánchez Camacho”, *El Universal*, México, 24 de agosto de 1896.

<sup>106</sup> “Si hubiera yo querido, me siento perpetuamente en la silla que yo mismo compré, sin hacer caso de Averardi, ni de nadie, y con agrado de muchos de mis diocesanos. Juzgo una usurpación de lo ajeno, juzgo una iniquidad sin nombre que me quite lo que es mío (hablo del uso de la Iglesia que ya sé que la propiedad es del gobierno federal, que concede su dominio útil a los católicos)”, “Carta del obispo Sánchez Camacho”, *El Universal*, México, 23 de agosto de 1896. Publicada también por *El Diario del Hogar*, 4 de septiembre de 1896.

<sup>107</sup> “Carta de Averardi a Sánchez Camacho”, México, 5 de septiembre de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00108.

mexicano bajo la égida de sus leyes y la protección de sus autoridades políticas y civiles, únicas que reconoce S. S.”<sup>108</sup>

La posición del obispo fue considerada escandalosa y “de gran agitación” para los católicos de Tamaulipas, cuyos eclesiásticos solicitaron el auxilio de las jurisdicciones vecinas para efectuar rápidamente el reemplazo del prelado y contener, en algo, el escándalo “que como fuego semejante al de Lutero” amenazaba con consumir a la Iglesia mexicana, “porque el Sr. Sánchez se ha dejado poseer ya del espíritu de rebelión, de herejía, de desesperación, en vista de lo que tardan en relevarlo”.<sup>109</sup>

Para fortalecer su posición, Sánchez Camacho buscó la protección del gobierno del estado de Tamaulipas, a través de algunos decretos que obligaban a los párrocos de Tamaulipas a exigir a los fieles las boletas del registro civil, en el caso de los bautizos y matrimonios, antes de efectuar el sacramento.<sup>110</sup> Las autoridades civiles pretendieron exponer el caso como ejemplo de la decadencia del clero mexicano, pero también se vieron obligadas a establecer una posición frente al conflicto. El gobernador de Tamaulipas termina por inclinarse a favor de las autoridades eclesiásticas, lo mismo que el presidente Díaz.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> “Carta de Sánchez Camacho a Averardi”, Ciudad Victoria, 10 de septiembre de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00110.

<sup>109</sup> “Carta de Jacinto Pallares, arzobispo de Linares a Averardi”, Monterrey, 31 de agosto de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00082. “Renuncia de un obispo”, *El Diario del Hogar*, 29 de julio de 1896.

<sup>110</sup> El obispo dispone a los párrocos que exijan la boleta del registro civil para administrar los sacramentos. Estas disposiciones fueron efectuadas antes de su renuncia al obispado y no tuvieron efecto alguno, pues los párrocos se resistieron a cumplirlas. Testimonio de Juan Luis Tercero en la comunicación de Jacinto Pallares, arzobispo de Linares a Averardi. Monterrey 31 de agosto de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00082. La prensa liberal comentaba la renuncia a causa de sus “ideas avanzadas”, opuestas al guadalupanismo y a la religiosidad popular. “Renuncia de un obispo”, *El Diario del Hogar*, 29 de julio de 1896.

<sup>111</sup> Ponciano Campos, encargado temporalmente del gobierno eclesiástico de la diócesis, se entrevista con el gobernador del estado, quien le ofrece su apoyo solidario para normalizar la situación en la diócesis. Campos también recibe una carta de recomendación de Díaz, para ser bien recibido por las autoridades civiles. “Carta de Ponciano Campos a Averardi”, Ciudad Victoria, 6 de octubre de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00098.

En octubre de 1896 pudo consumarse la salida de Sánchez, tras lo cual él mismo se reconoció como “simple ciudadano” sujeto a las leyes civiles. Retirado en su quinta de Tamaulipas, el ex obispo siguió llamando la atención pública, y no dejó de provocar a las autoridades eclesiásticas con varias comunicaciones a la prensa, en las que reiteraba su desconocimiento a la Iglesia católica romana.<sup>112</sup>

Contrario a las divisiones suscitadas por el caso Plancarte, la actitud del ex obispo sirvió como punto de apoyo y solidaridad al visitador y “contra todas las injurias o ultrajes que en la persona de V.S.I, ha recibido la Santa Sede”.<sup>113</sup>

Otros casos presentados ante el visitador son las acusaciones contra el obispo de Durango, Herculano López de la Mora, y el de Chihuahua, José de Jesús Ortiz y Rodríguez. Sin embargo, Averardi logra frenar las causas y someter a los acusadores a la autoridad episcopal, pues las quejas no eran sino por actos que estaban dentro de las atribuciones episcopales.<sup>114</sup>

Averardi acompaña los esfuerzos por disciplinar y someter al clero, con la afirmación de la obediencia de los católicos mexicanos hacia el episcopado y las instituciones romanas. El hecho más contundente en ese sentido, son las “recomendaciones” hechas por el visitador durante una conferencia que sostiene con algunos periodistas y redactores católicos en abril de 1896. Averardi expone algunas censuras a los periodistas, redactores, directores y demás personas que laborasen en los periódicos

<sup>112</sup> “Carta del Sr. Sánchez Camacho”, *El Diario del Hogar*, 12 y 19 de abril de 1898.

<sup>113</sup> Distintas comunicaciones de los obispos y arzobispos mexicanos a Averardi, octubre de 1896, ASV, carpeta 1, Docto. 00124-38. El obispo de Tehuantepec afirmaba estar “avergonzado, como mexicano y como obispo”. “Carta del obispo de Tehuantepec a Averardi, 18 de octubre de 1869”, ASV, carpeta 1, Docto. 00152.

<sup>114</sup> La acusación contra el obispo de Chihuahua es presentada por los eclesiásticos Félix Guay y Julio Irigoyen, quienes denuncian situaciones que consideran anómalas y que son permitidas por el obispo: la recepción de todos los frutos de la parroquia y la entrega de un “sueldo” a los párrocos; la falta al decoro y a la castidad sacerdotal; el descuido de la provisión de parroquias, etc. Los eclesiásticos se animan a presentar estas quejas por su inconformidad con el traslado de las parroquias donde servían. A falta del recurso de fuerza apelan a la autoridad de Averardi como instancia superior para revisar su caso. “Proceso contra el obispo de Durango, Herculano López de la Mora, y contra el obispo de Chihuahua, José de Jesús Ortiz y Rodríguez”, junio 1893-diciembre 1901, ASV, Carpeta 2.

católicos, bajo el argumento de que eran necesarias para que el periodismo católico mexicano cumpliera una función de paz, conciliación, armonía y tolerancia en el mundo moderno.

Sus observaciones se encaminan a mantener la conciliación con los gobiernos civiles y someter las acciones y proyectos de los católicos al control de los preladados, que al momento se desenvolvían con bastante autonomía: “En esta obra de concordia y conciliación de los espíritus ...la Iglesia, el Pontífice y su actual y especial representante en México, tienen derecho de exigir que no se pongan óbices ni se crien (*sic*) tropiezos, por los que son hijos de la misma iglesia, y le deben estar, como los escritores que se glorian de ser católicos, obedientes y sumisos”.<sup>115</sup>

Afirma que “uno de los caracteres esencialmente distintivos de la doctrina y el proceder católico, consiste en la obediencia absoluta a los Prelados que han sido puestos por Dios para régimen de la Iglesia. La cadena y el vínculo de la autoridad no pueden romperse...”<sup>116</sup>

Desconcertada por las recomendaciones del visitador, la prensa católica aceptó públicamente las disposiciones, “siendo, como somos, hijos sumisos y obedientes de la Iglesia”.<sup>117</sup> Varios obispos deciden curarse en salud y sumarse a la obediencia incondicional hacia Roma y sus representantes.<sup>118</sup> Algunas publicaciones celebraron esa comunicación, como la manera del visitador de “poner un poco en cintura al clero mexicano”.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México”, *El Tiempo*, 26 de abril de 1896.

<sup>116</sup> De manera concreta, Averardi pide al periodismo católico mexicano el ejercicio de prudencia y tolerancia hacia todos los sectores sociales. “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México”, *El Tiempo*, 26 de abril de 1896.

<sup>117</sup> “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México”, *El Tiempo*, 26 y 30 de abril de 1896.

<sup>118</sup> El primero que se apresura a hacerlo es el arzobispo de México, adhiriéndose “por completo” a sus disposiciones e instando a sus compañeros diocesanos a seguirlas y a practicar la “Caridad con todos, aunque sean de contrarias doctrinas, respeto y cristiana sumisión a las autoridades constituidas”. “Comunicación del Ilmo. Sr. Arzobispo de México al Ilmo. Sr. Averardi, Visitador Apostólico”, *El Tiempo*, 29 de abril de 1896. A ésta siguió la adhesión del arzobispo de Antequera. Comunicación sin título, de E. Gillow a N. Averardi, *El Tiempo*, 29 de abril de 1896.

<sup>119</sup> “¿Qué quieren Averardi y sus socios?”, *La Patria*, 4 de junio de 1898. El resto de la prensa mexicana comenta que Averardi puso un límite a las pasiones y a las declara-



Como se ha visto, Averardi actuó rápidamente en la definición de las estrategias para consolidar la centralización de la Iglesia mexicana, pues sus principales acciones se producen en los primeros tres meses de su visita. Sin embargo, todas estas disposiciones requerían de una nueva legislación eclesiástica que formalizara los cambios producidos en la Iglesia y la sociedad católica.

La coyuntura de la visita apostólica presenta la oportunidad de consumir las asambleas episcopales mexicanas.

A esos deseos se agregó el renovado interés de Roma por organizar el primer concilio regional en América Latina. En diciembre de 1889, los obispos mexicanos respondieron la comunicación del secretario de Estado de Roma, en la que consultaba su opinión acerca de la posibilidad y conveniencia de efectuar un concilio regional en México o en algún país de América del Sur.<sup>120</sup> Los obispos de San Luis Potosí, León, Puebla, Zacatecas, Yucatán, Chiapas, Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Sinaloa, entonces presentes en la celebración del jubileo sacerdotal del arzobispo Alarcón, refieren las “graves dificultades para la celebración de un Concilio en esta República, en las actuales circunstancias”, pues esperaban que una reunión de esa magnitud no podía, sino originar la oposición de la opinión liberal y de los gobiernos más radicales.<sup>121</sup>

---

ciones incendiarias de los católicos, tendientes a la búsqueda de la conciliación con sus enemigos. “Programa color de rosa”, *El Universal*, 30 de abril de 1896. Otro artículo apuntaba: Averardi “ha matado a la prensa en México”, porque le ha impuesto límites con el discurso de la tolerancia. “Non pasumus y monseñor Averardi”, *El Universal*, 8 de mayo de 1896.

<sup>120</sup> Desde 1867, Pío IX busca la organización de concilios regionales en América. Un ejemplo de ello es la exhortación de Pío IX al arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, en la cual sugería: “...sería muy oportuno el que todos los obispos de esa República... vayan a reunirse contigo para conferir sobre los medios más adecuados en orden a curar las heridas que esa Iglesia ha recibido, a neutralizar las consecuencias de la inmoralidad extendida y alentar los espíritus quebrantados que han combatido por la justicia”. “Carta de S. S. Pío IX al Arzobispo de Bogotá, Mons. Antonio Herrán, con ocasión de la convocación del Primer Concilio Provincial Neo-Granadino, 21 de agosto de 1867”, en <http://www.multimedios.org/docs/d000874/index.html>. El Papado continuó insistiendo sobre ese punto, pero sin lograr concretarlo. Gaudiano, Pedro, “La preparación del Concilio Plenario Latinoamericano según la documentación vaticana”, *Teología*, Buenos Aires, núm. 72, 1998, pp. 105-132. [www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm](http://www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm).

<sup>121</sup> “Reunión de los obispos de San Luis Potosí, León, Puebla, Zacatecas, Yucatán, Chiapas, Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Sinaloa, Ciudad de México, 11 de diciem-

No obstante, se llega a plantear la ceremonia de coronación de la virgen de Guadalupe, como la oportunidad de discutir la situación particular de las diócesis, “difícil de comprenderse bien, aun en la misma Roma”, como aspectos previos al concilio.<sup>122</sup>

Por otro lado, León XIII no dejaba de insistir en la necesidad de un concilio latinoamericano, alentado por los informes de la situación de las iglesias en esa región. Esta situación dejaba cada vez más clara la necesidad de convocar a un concilio de carácter general para la reforma de todas las iglesias latinoamericanas.<sup>123</sup> El 26 de febrero de 1898, Nicolás Averardi comunicaba al arzobispo Alarcón lo complacido que se encontraba el Papa por el avance del catolicismo americano, enfocando su atención “de una manera muy especial en la América Latina, buscando todos los medios más a propósito para velar por los intereses de la Iglesia y de la gran familia católica americana”.<sup>124</sup>

El concilio de Baltimore había presentado como el ejemplo, por lo que “la Santa Sede juzgó que iguales (bienes), si no mayores, resultarían a la América Latina si se reuniese un Concilio plenario, en el que tomasen parte todos los Ilmos. Señores Obispos de dicha América, a fin de formar una regla común de acción y una autorizada exposición de las doctrinas fundamentales de la Iglesia”.<sup>125</sup>

---

bre de 1889”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie correspondencia, Caja 55, Exp. 20.

<sup>122</sup> Intervenciones del obispo de San Luis Potosí, el arzobispo de México y el obispo de Zacatecas. “Reunión de los obispos de San Luis Potosí, León, Puebla, Zacatecas, Yucatán, Chiapas, Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Sinaloa, Ciudad de México, 11 de diciembre de 1889”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 55, Exp. 20.

<sup>123</sup> En 1888 el obispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, pide oficialmente a León XIII que convoque a la celebración de un concilio. En un inicio su petición contempla sólo la reunión del episcopado de los países de América del Sur debido a la identidad surgida de su “situación” afín. Después se acepta la idea de convocar a toda Latinoamérica. Gaudiano, 1998. Sobre este asunto véase también Pazos, Antón M., *Anuario de Historia de la Iglesia*, VII, Instituto de Historia de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1998, pp. 190-191, y Bautista, 2001.

<sup>124</sup> “Carta reservada de Averardi a Próspero M. Alarcón”, México, 26 de febrero de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 20.

<sup>125</sup> “Carta reservada de Averardi a Próspero M. Alarcón”, México, 26 de febrero de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 20.

A pesar de que varios prelados opinaban que la celebración de un concilio general resultaba poco útil por la especificidad de cada país,<sup>126</sup> Roma logró imponer la uniformidad hacia las iglesias latinoamericanas que finalmente es aceptada de buena gana por varios prelados, bajo la explicación de que: "...como los grandes peligros que amenazan hoy a la raza latina en la América son comunes, era indispensable que los medios científicos, religiosos, morales y sociales, para conjurarlos y para desenvolver en el campo bellísimo de la paz y de la civilización... fuesen idénticos".<sup>127</sup>

No obstante, para conseguir dicha unidad se pensó necesario sacrificar las diferencias.<sup>128</sup> El Colegio Pío Latinoamericano en Roma, se designó como la sede oficial del concilio, que fue inaugurado el 28 de mayo de 1899 y clausurado el 9 de julio de 1899, con la asistencia de la mayoría de la jerarquía latinoamericana.

#### 4. ¿HACIA UN NUEVO CONCORDATO?

En la década de 1880 y en el contexto del ascenso de Eulogio Gillow al obispado de Oaxaca y de los preparativos para la coronación de la virgen de Guadalupe, se hizo más evidente la posibilidad y la apertura de un sector de la jerarquía mexicana por promover un acuerdo formal que modificara las relaciones Estado-Iglesia.

Esta posibilidad es resultado de la respuesta de las autoridades civiles y eclesiásticas a la concertación informal pactada a mediados de la década de 1870. Las señales de la presidencia de la República no deja-

<sup>126</sup> En una consulta sobre un concilio general, nueve arzobispos, 29 obispos y tres vicarios, se pronunciaron a favor, mientras que tres arzobispos y 20 obispos se opusieron, argumentando las diferencias entre los países convocados. Pazos, 1998, pp. 190-191. Gaudiano, 1998.

<sup>127</sup> *Carta Pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Colima, con motivo de su regreso de Roma, después de la celebración del Concilio Plenario Latino-Americano*, Colima, Tipografía de "La Cruz", 1899, p. 8.

<sup>128</sup> Los decretos de las asambleas aprueban, casi en su mayoría, el esquema elaborado por la jerarquía romana, en el que se suprimen varios temas específicos relativos a la problemática latinoamericana y se evita tratar los temas referentes a la conquista y a la condición social de varios sectores, por ejemplo, la población negra e indígena. Las disposiciones finales se dividen en 16 títulos, formados por un total de 998 capítulos.

ban claro hasta dónde pretendía llegar en su acercamiento, pues había intentado beneficiarse de la organización social y la pacificación que ofrecían las instituciones eclesíásticas, ofreciendo ciertas seguridades. El mensaje que se desprendía de esa relación *de facto* era la disposición para llegar a un acuerdo más formal. En ese momento, se requería de la actividad diplomática que estableciera los elementos necesarios para iniciar un diálogo más formal. Gillow entró en escena y se reconoció como el indicado para emprender los primeros pasos de la negociación: “Animado por leales sentimientos patrióticos, confío en Dios y en la cooperación de mis buenos amigos para trabajar con éxito, no sólo en la buena administración de la diócesis que me está encomendada, sino y muy principalmente en la Conciliación de los ánimos, pues mientras subsistan rencores político-religiosos en el espíritu del gobierno no es posible que prospere la República, ni se encontrará la paz y tranquilidad de conciencia en el hogar doméstico y en nuestra sociedad”.<sup>129</sup>

En 1890, Gillow emprende un viaje a Roma para entrevistarse con León XIII y lograr dos objetivos: obtener algunos arreglos de los asuntos eclesíásticos del país y dar cuenta de la cooperación iniciada entre el clero y el gobierno que abría la posibilidad de que se restablecieran las relaciones diplomáticas.<sup>130</sup> Esas acciones no habían llegado a nada en concreto, pero sí mostraban a Roma la circunstancia favorable para poner a discusión un posible acuerdo formal. Mientras, en México, Gillow continuaba con sus esfuerzos para acercar más al episcopado mexicano con la presidencia de la República.

La celebración de los concilios se convierte en la ocasión de reflexionar acerca de los cambios producidos en la relación clero-gobierno. En diciembre de 1889, con motivo de la consulta enviada al episcopado mexicano por el secretario de Estado de Roma, sobre la posibilidad de

<sup>129</sup> “Carta del obispo Eulogio Gillow al general Riva Palacio, Hacienda de Chautla”, 31 de mayo de 1887, citada en Esparza, 1985, p. 205. En ese mismo mes, el cónsul de México en Roma comunica a Díaz que durante una entrevista con el Papa León XIII, éste había expresado sus deseos de reanudar relaciones diplomáticas con México. “Carta de Enrique Angelini, cónsul de México en Roma, a Porfirio Díaz”, Roma, 13 de mayo de 1887, CPD, Caja 10, Docto. 004761.

<sup>130</sup> “Cartas de Eulogio Gillow a Porfirio Díaz”, Oaxaca, 20 de abril de 1890 y Roma, 6 de agosto de 1890, Docto. 003455, Caja 07, Legajo 015 y Docto. 010809-10, Caja 22, Legajo 15.

celebrar un concilio latinoamericano en México, se discute la pertinencia de informar al presidente de la República de la reunión conciliar. El tema surge a raíz de la recomendación de absoluto silencio que el cardenal secretario recomienda a los mexicanos, particularmente con las autoridades civiles. El arzobispo de México no está de acuerdo en guardar silencio respecto de la reunión, pues en nada se atentaba contra las leyes civiles, sino que se hacía uso del derecho de reunión para poder llevar a cabo las asambleas. En caso de que llegara a darse un concilio de esa magnitud en México, consideraba más conveniente avisar francamente al gobierno “que como prueba de la libertad que a la Yglesia promete, se va a celebrar un Concilio, junta o asamblea de todos los obispos del país”.

Gillow también opina que ese tipo de reuniones episcopales son normales, pero convenía “manifestar luego al Gobierno nuestros planes para no excitar sospechas” y que de ello surgieran conflictos. Francisco Melitón Vargas, de Puebla, muestra mayores preocupaciones por la actitud que el gobierno pudiese tomar hacia el clero, y propone nombrar una comisión para que fuese a hablar con el presidente Díaz sobre el particular. Finalmente, el obispo de Oaxaca vuelve a insistir en la utilidad de informar al presidente, pero a su debido tiempo, cuando llegara a ser inminente la celebración del concilio y de manera “extraoficial”, para evitar comprometer la libertad de la Iglesia.<sup>131</sup>

Entretanto, a fines de ese año, los obispos de San Luis Potosí, León, Zacatecas, Chiapas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca, muestran su acercamiento al presidente mediante una felicitación por su labor para mantener la paz, el orden y el buen entendimiento con los gobiernos extranjeros.<sup>132</sup>

Es hasta la celebración de los concilios provinciales que esas comunicaciones comenzaron a darse otra vez. Gillow es el primero en iniciarlas, cuando encabeza una carta que los obispos de la provincia eclesiástica de Antequera suscriben con motivo de la celebración del primer concilio de Antequera en 1892. En el documento manifestaban la naturaleza religiosa de su reunión y sus esfuerzos por extender entre la sociedad el respeto a las autoridades legítimamente constituidas. Díaz envía una

<sup>131</sup> AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 18.

<sup>132</sup> Díaz agradeció a los obispos de México. México, 27 de diciembre de 1889, CPD, Caja 716, Legajo 41, Docto. 441.

respuesta agradeciendo las palabras de los prelados y el reconocimiento a su autoridad como un cambio de actitud digno de valorarse, pues “que al dirigirse a un gobierno liberal, pueden considerarse nuevas en la historia política de nuestro país... y debo a la vez manifestarles que afianzada la paz en la República y establecida la independencia entre el Estado y la Iglesia, cesado ya todo motivo de precaución u hostilidad contra la Iglesia católica, mientras ella se limite a los objetos de su ministerio sin tratar de injerirse en asuntos políticos; y que conforme a nuestras leyes el gobierno está obligado a impartirles la protección a que tiene derecho todos los habitantes del país”.<sup>133</sup>

Sin embargo, la comunicación no agradó a todo el episcopado, pues hacía alusión a los conflictos del pasado, en particular a la acción perturbadora de los eclesiásticos: “Hablo de algunos de los prelados porque el clero bajo estuvo por lo general del lado del pueblo y la Nación jamás olvidará que a esa clase pertenecieron los iniciadores de su independencia”.<sup>134</sup>

Debido a las reacciones negativas entre el episcopado por la carta, Díaz señaló a Gillow que estaba dispuesto a cambiarla si así consideraba conveniente. Para el obispo el pasado debía quedar en el pasado, pues la acción de la Iglesia después de la reforma estaba circunscrita fuera de la política: “Desde la conquista hasta la intervención francesa la Iglesia tuvo en México acción política, en las presentes circunstancias no la tiene por fuerza de las leyes vigentes, y en mi ánimo está el trabajar por establecer un régimen autorizado para que la acción eclesiástica siga en México el curso que lleva en los Estados Unidos, es decir ajena por completo de la política y ejerciendo sus esfuerzos en el orden que directamente le corresponde”.<sup>135</sup>

Gillow elabora una respuesta formal y diplomática que pretendió zanjar el conflicto, de manera que el presidente apareciera “en su carácter propio, hablando con la independencia que más le agrada”, mientras

<sup>133</sup> “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca”, reproducida en Esparza, 1985, p. 201.

<sup>134</sup> “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca”, reproducida en Esparza, 1985, p. 201.

<sup>135</sup> “Carta confidencial del arzobispo Eulogio Gillow al presidente Porfirio Díaz”, diciembre de 1892, reproducida en Esparza, 1985, p. 202.

que el episcopado se expresaba respetuoso de “sus apreciaciones”, dando “un ejemplo de tolerancia, como conviene en estos tiempos”.<sup>136</sup> En ella, el obispo reconocía que a pesar de “los opuestos puntos de vista y apreciación”, entre el clero y el episcopado, ambos encontraban “un centro común, a un mismo y único objeto: como es el bien del hombre y del ciudadano”.<sup>137</sup>

Ese mensaje, sin duda era un indicio de que la posición respecto a la situación legal de la relación Estado-Iglesia no variaría en el aspecto formal, a pesar de la concertación clero-gobierno, pues la colaboración con Roma debía tener ciertos límites. Sin embargo, Roma no cesó en sus intentos por establecer un acuerdo formal.

La presencia de Nicolás Averardi en México acentuó las fuertes especulaciones acerca del restablecimiento de las relaciones diplomáticas, y alimentaron la animadversión en la prensa liberal hacia el visitador, a quien presentaban como el gran conspirador del Papa.<sup>138</sup> Sin embargo, el *Diario Oficial* ya había manifestado contundentemente la imposibilidad de que el gobierno celebrara un concordato con Roma. Algunos referían que era necesaria una llamada de atención a los diplomáticos en Roma y París, pues habían permitido que estos rumores tomaran fuerza.<sup>139</sup>

A fines de ese año, la cuestión había llegado hasta el congreso donde se había presentado una exposición en defensa de la política liberal del presidente Díaz en materia eclesiástica. Se afirmaba que “primero pone el general Díaz su mano al fuego, como Mucio Scévola, que firmar una iniciativa que eche por tierra el gran principio de la separación de la Iglesia y el Estado”.<sup>140</sup>

Incluso llega a justificarse el acercamiento de presidente con los “conservadores”, por el interés público ante la diversidad de sus gobernados: “El general Díaz como su jefe, apoya al partido liberal en las elecciones.

<sup>136</sup> “Carta de E. Gillow a P. Díaz”, reproducida en Esparza, 1985, p. 143.

<sup>137</sup> “Carta de E. Gillow a P. Díaz”, reproducida en Esparza, 1985, p. 144.

<sup>138</sup> La opinión liberal había dado demasiado crédito a la publicación de *Le Figaro*, a la cual se le reconocía veracidad en información y a que los diplomáticos de Roma y París no se habían pronunciado al respecto. *El Monitor Republicano*, 24 de septiembre de 1895.

<sup>139</sup> *El Monitor Republicano*, 13 de febrero de 1895.

<sup>140</sup> *El Monitor Republicano*, 29 de octubre de 1895.

A veces nos es infiel y entran conservadores a los puestos públicos, esto obedece a que el gobernante se ve constreñido a dejar su carácter de secta en bien de la administración y viendo sólo los intereses de la República, y entran a los puestos públicos hasta medianías y hasta nulidades, como la oscura personalidad que tiene la honra de dirigirse a esta cámara”.<sup>141</sup>

Se aceptaba, entonces, que Averardi llegara en calidad de visitador apostólico, tratando aspectos meramente eclesiásticos, para lo cual estaba en toda libertad de circular por el territorio nacional, sin ser molestado por autoridad alguna, en cumplimiento de las garantías constitucionales.<sup>142</sup> Tales presiones no hicieron mella en el ánimo del visitador, que en todo momento afirmaba su voluntad de conciliar los intereses católicos y gubernamentales. La comunicación de Averardi a la prensa mexicana para censurar algunos aspectos, se considera un signo de acercamiento y de voluntad de negociación, pues enfáticamente instaba a la combativa prensa católica, a mostrar respeto hacia los poderes públicos: “que son la autoridad constituida y que rigen según la forma de gobierno establecida, el respeto, la obediencia, el acatamiento”.<sup>143</sup>

De manera más amplia, estos puntos ya habían sido dispuestos por Gillow en el I concilio provincial de Antequera, que recomienda a los escritores católicos: “En materia política, procuren demostrar siempre que a cualquier gobierno civil le es utilísimo favorecer los derechos de la Iglesia y auxiliarla en la educación del pueblo cristiano, y que de ahí proviene al mismo gobierno mayor estabilidad y autoridad. Y eviten en sus escritos todo aquello que pudiera perturbar la paz de la República y provocar sediciones; ni repitan las calumnias contra las personas que de presente dirigen los asuntos públicos. Todo lo que se contenga en las leyes humanas que sea directa o indirectamente contra los mandamientos o el honor de Dios o de la Iglesia, contra la justicia y derechos legítimos de los ciudadanos puede ciertamente y aun muchas veces debe ser impugnado, con tal que, sin embargo, se haga en términos convenientes y con

<sup>141</sup> *El Monitor Republicano*, 29 de octubre de 1895.

<sup>142</sup> “El viaje de monseñor Averdi. Las disensiones en la Iglesia”, *El Diario del Hogar*, 18 de septiembre de 1895. Otros artículos agregan que no se le debía tener “tanto miedo”, al visitador o a la propaganda católica, pues se reconoce que el clero está en su derecho de hacerla sin violentar las leyes. “Monseñor Averardi y los jacobinos”, *El Universal*, 31 de marzo de 1896.

<sup>143</sup> “Programa color de rosa”, *El Universal*, 30 de abril de 1896.



abstención de toda exageración y falsedad”. Se recomendaba revisar los documentos pontificios cuando las cuestiones políticas se mezclen con las religiosas, manteniendo “la libertad y los derechos de la Iglesia”.<sup>144</sup>

A pesar de los deseos de formalizar un cambio que tuviera un carácter duradero y de las reuniones que Averardi sostuvo con el presidente Díaz, no se llegó a un acuerdo legal concreto. Si bien las presiones de los gobernadores locales y de las organizaciones masónicas tuvieron una importancia en la negativa del presidente a reanudar relaciones diplomáticas, el peso político de la institución eclesiástica hacía poco deseable para el gobierno un acercamiento con Roma, como lo había mostrado el revuelo en la opinión pública por la visita de Averardi.

Como Díaz refiriera a algunos obispos mexicanos, era preferible conservar esa situación legal que también protegía los derechos de la Iglesia: “afianzada la paz en la República y establecida la independencia entre el Estado y la Iglesia, ya cesado ya todo motivo de precaución u hostilidad contra la Iglesia católica, mientras ella se limite a los objetos de su ministerio sin tratar de injerirse en asuntos políticos; y que conforme a nuestras leyes el gobierno está obligado a impartirles la protección a que tiene derecho todos los habitantes del país”. La situación legal del país en materia eclesiástica estaba justificada por el interés de mantener el orden público, pues su propósito había sido “desarmar a los eclesiásticos de los elementos pecuniarios de que antes disponían y les facilitaban injerirse en cuestiones políticas ajenas de su instituto”.<sup>145</sup>

No obstante, nunca se negó la concertación, que por más de dos décadas, habían mantenido el clero y el gobierno mexicano, como acuerdos informales de convivencia necesarios para mantener el orden público, en un país mayoritariamente católico como reconocía el presidente. Díaz ofreció dar continuidad a las libertades extralegales para la acción del cle-

<sup>144</sup> Título VIII. De los medios para defender y fomentar la fe. IV, De los escritores católicos, decreto 4. *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera...*, 1895, p. 45.

<sup>145</sup> “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca”, reproducida en Esparza, 1985, p. 201. No hacía mucho que el obispo de Chilapa, Ramón Ibarra, había tenido fricciones con el gobernador de Guerrero por la publicación de la encíclica *Humanum genus* contra la masonería. El gobierno del estado envió una circular en la que intenta frenar la publicidad negativa del obispo contra la masonería, enfatizando la prohibición de las manifestaciones de religiosidad pública y del uso de las campanas. Porfirio Díaz da su apoyo al gobierno de Guerrero. Rafael del Castillo a Porfirio Díaz. Chilpancingo, Guerrero, 4 y 5 de agosto de 1891, CPD, Caja 020, Legajo 16, Doctos. 009827-28.

ro, sin disputar directamente espacios de representación social. Mientras el episcopado sí pudo dar mayor formalidad a sus compromisos con los gobiernos civiles, tal como quedó constatado en los decretos conciliares.

##### 5. LAS RELACIONES CLERO-GOBIERNO EN LA LEGISLACIÓN ECLESIAÍSTICA

Los concilios de Antequera, Quinto mexicano y Latinoamericano dan legalidad a la concertación celebrada con el gobierno civil, formalizando cierto tipo de relaciones clero-gobierno.

Todas las asambleas parten de la distinción entre los asuntos eclesiásticos y civiles: “Una y otra es soberana en su esfera, y una y otra tiene límites fijos, determinados por la naturaleza y causa próxima de cada una”. De esa manera se definió como materia exclusiva de la Iglesia “cuanto de algún modo puede llamarse sagrado en las cosas humanas, cuanto atañe a la salvación de las almas o al culto divino ya por su propia naturaleza, ya porque tenga relación con aquella, cae todo bajo la potestad y el arbitrio de la Iglesia; justo es, por el contrario, que las demás cosas que pertenecen al gobierno civil o a la política, dependan de la autoridad civil, puesto que Jesucristo ha mandado dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.<sup>146</sup>

Los concilios prohíben la injerencia y discusión de los eclesiásticos en cuestiones políticas, dentro y fuera de las iglesias.<sup>147</sup> De igual manera sujetan la acción de los escritores católicos a la autorización episcopal, llamando a la moderación y a la práctica constante del estudio de los

<sup>146</sup> Título I, Capítulo XI, De la Iglesia y el Estado, decretos 89 y 91. *Actas y Decretos del Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>147</sup> Esto no debía retraerlos de “los asuntos públicos” y de “trabajar siempre y en todas partes conforme al dictado de la conciencia, en presencia de Dios y para mayor beneficio tanto de la religión, como de la república y de su patria” (Conc. Plenario de Baltimore, III, Tít. 2, núm. 83. Conc. Colocense, Tít. IV, Cap. 5). Tít. IV, De la manera de conducirse exteriormente. III, Del modo de obrar con los próceres. VI, *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 263. El Quinto concilio también prohíbe a los eclesiásticos inmiscuirse en cuestiones políticas. Título V, Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 398, *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 111.

documentos pontificios para ilustrar la mejor manera de expresar sus opiniones.<sup>148</sup>

Los concilios afirman la necesidad de que ambas potestades trabajen juntas, a través de una “cierta alianza bien ordenada”, que frene la invasión de jurisdicciones mutuas y lograr una armonía, para después lograr “el modo más oportuno y eficaz de impulsar al género humano a una vida activa y al mismo tiempo a la esperanza de la vida eterna”.<sup>149</sup> Era necesario que los gobiernos civiles se percataran del interés público de “que goce la Iglesia de grande autoridad entre los fieles, y que aún le sería favorable ayudar y proteger a la Iglesia con su autoridad. Así, cooperando todos de acuerdo al bien común, florecerá sin duda la paz; y en la concordia de una y otra potestad, civil y eclesiástica, dando todo lo que es del César al César, y a Dios lo que es de Dios, crecerá la República para gloria de Dios, y felicidad aún temporal de los ciudadanos”.<sup>150</sup>

El Quinto concilio dispone de manera más precisa la obligación de los clérigos de “urgir y favorecer con todo el empeño que puedan, la obediencia para con las autoridades civiles”, poniendo el límite de que dicha obediencia debía darse “en las cosas justas”. No obstante, señala que los eclesiásticos debían conducirse respetuosamente con las autoridades civiles, dándoles auxilio siempre que lo solicitaren. Frente a una dificultad, los párrocos debían recurrir a consultar su proceder con sus superiores.<sup>151</sup> El último artículo sobre las relaciones con el gobierno civil describe muy bien la manera en que las acciones informales entre el clero y los gobiernos civiles determinaban el buen desarrollo de la relación. Así, los eclesiásticos debían ser capaces de ponderar sus acciones de manera tal

<sup>148</sup> Título X, Capítulo VIII, De los escritores católicos, *Actas y Decretos del Primer Concilio plenario...*, 1906. Lo mismo ocurrió con el concilio de Antequera, IV, De los escritores católicos, decreto 4. *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 45.

<sup>149</sup> Se reitera: “Sólo la disciplina religiosa, cuya intérprete y guardadora es la Iglesia, puede eficazmente arreglar y unir entre sí a los superiores y a los súbditos, llamando a estas dos clases de personas a sus mutuos deberes”. Título I, Capítulo XI, De la Iglesia y el Estado, decretos 89 y 91. Título XI, Capítulo II, De las diversas clases de personas, decretos 763-764. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...*, 1906.

<sup>150</sup> Título VII, De la sociedad cristiana, decreto VII. *Actas y Decretos del I Concilio de Antequera...*, 1895, p. 175.

<sup>151</sup> Título V, Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 398-399. *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, pp. 111-112.

que “no se envuelvan en dificultades por demasiada exigencia, ni falten a sus santísimos deberes por excesiva indulgencia”.<sup>152</sup>

El propio Averardi había recomendado a los obispos un trato respetuoso y comedido para con los gobiernos civiles, por ejemplo, cuando Francisco Campos fue nombrado obispo de Tabasco en 1898, y a los pocos días de haber llegado a su sede recibió la comunicación del jefe político en donde le recordaba la prohibición de que los curas salieran a la vía pública usando su traje eclesiástico. Averardi aconsejó al obispo que usara de las relaciones informales para evitar roces con las autoridades civiles, pues su error había sido no presentarse como nuevo miembro de la jerarquía ante las autoridades civiles. Esa formalidad debía aplicarse a la persona principal (el presidente), y sus “inmediatos”, pues “yo acostumbro hacer siguiendo la política del Sto. Padre; pues bien sabe V.S.Y. que para agradar al amo de la casa es necesario comenzar desde el portero”.<sup>153</sup> Así, el visitador recomienda a Campos escribir al presidente Díaz, y sin referir la carta del jefe político, pidiera disculpas por no haber pasado a la Ciudad de México a “presentarle sus respetos... pero que ahora lo hace suplicándole a la vez, no olvide la recomendación que le prometió para las autoridades de ese lugar”.<sup>154</sup>

Entonces, a falta de una unión formal Estado-Iglesia, se pretende consolidar una colaboración que debía traducirse en la protección a sus instituciones, obras y ministros en el ejercicio de su ministerio. Algunos obispos tienen la iniciativa de proponer cambios sin que mediaran previas negociaciones, como el obispo de Campeche, Francisco Plancarte. En 1897, recién ascendido al episcopado y tras una visita a Roma, el egresado del Colegio Pío Latino dispone la supresión del requisito de la retractación al juramento constitucional, para poder obtener la confesión. Plancarte considera que dicha disposición había sido hija de otros

<sup>152</sup> Título V, Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 402, *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 112.

<sup>153</sup> “Carta de N. Averardi a Francisco Campos, obispo de Tabasco”, México, 9 de marzo de 1898, ASV, Carpeta 4, Docto. 00655-00656.

<sup>154</sup> “Carta de N. Averardi a Francisco Campos, obispo de Tabasco”, México, 9 de marzo de 1898, ASV, Carpeta 4, Docto. 00655-00656. Esas diferencias logran zanjarse de tal manera que, a fines de 1898, Averardi recomienda a Campos que auxilie a Díaz sugiriéndole alguna persona adecuada para gobernar Tabasco. 5 de octubre de 1898, ASV, Carpeta 4, Docto. 00659-00661.

tiempos, diversos a los actuales, que exigían “allanar a los católicos todas las dificultades” para hacerles “suave y agradable la Religión”, de manera que pudieran regresar a ella. La exigencia de la retractación era propia de los tiempos belicosos del pasado la Iglesia, que se debían superar: “¿Será justo, ahora que todos debemos concurrir a fomentar el bien de la patria, los adelantos morales y materiales de la Nación, privarla del concurso de los creyentes y ponerlos en el doloroso trance de faltar a la obediencia debida a sus Pastores, o privarse de los empleos que llevan el pan a sus familias?”<sup>155</sup>

Esa era la primera vez que formalmente un miembro del episcopado mexicano decidía modificar un decreto sobre una cuestión que había sido tan polémica para la Iglesia y los católicos, y que había identificado la corriente intransigente del clero. Para Plancarte, era el momento de demostrar que la Iglesia era capaz de ceder para superar los conflictos con los gobiernos civiles.<sup>156</sup>

Al visitador no le pareció apropiada esta disposición, pues la consideró prematura en tanto que esperaba negociar personalmente ese punto con Díaz. El arzobispo de México se refería a la repercusión de la carta entre los católicos juramentados, quienes llegaban a solicitar la confesión sin haberse retractado. En muchos sentidos, la disposición se aprecia como un signo de la apertura eclesiástica que abiertamente mostraba una nueva actitud política.

De ahí, no se esperaban críticas a la supresión de contrajuramento, pues los prelados ya habían entrado en el juego de los reconocimientos, toda vez que años atrás varios obispos mexicanos no habían tenido empacho en felicitar al general Díaz al tomar posesión de su cargo como presidente, lo cual implicaba necesariamente que incurriera en el “pecado” de la protesta.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> “Carta Pastoral que dirige el obispo de Campeche al clero y pueblo de su diócesis derogando algunas disposiciones vigentes”, Mérida, Yucatán, Imprenta Gamboa Guzmán, 1897, p. 5.

<sup>156</sup> “Carta Pastoral que dirige el obispo de Campeche al clero y pueblo de su diócesis derogando algunas disposiciones vigentes”, Mérida, Yucatán, Imprenta Gamboa Guzmán, 1897, p. 5.

<sup>157</sup> El Quinto concilio sí mantuvo la obligatoriedad de la retractación del juramento constitucional y las Leyes de Reforma, de manera escrita “o por lo menos oral”. Título V, Del sacramento de la Eucaristía. Decreto 610, *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 173.

No obstante, era mejor para los gobiernos civiles que el acercamiento con el clero se diera de manera discreta, pues no era conveniente publicitar demasiado los acuerdos, sobre todo con la notoria presión de los liberales y masones. Así, se afirmaba que no había sido bien recibida por Díaz la publicación de un discurso escrito por el obispo Amézquita, presentado en la audiencia pública de la peregrinación de su diócesis al santuario, en el cual se había pedido al Papa una bendición especial para el presidente y su esposa.<sup>158</sup>

Las disposiciones sobre los cementerios y los registros son otro aspecto que evidencia la consolidación legal de la transformación y el nuevo rumbo que estaban tomando las relaciones clero-gobierno. En cuanto al matrimonio, largamente referido en las consultas de los párrocos a los obispos, se determinó la obligación de que, después de haber contraído matrimonio religioso, se debía acudir a realizar el civil, para salvar los derechos legales de quienes resultaren de esa unión, como los de los contrayentes.<sup>159</sup>

Con estas disposiciones, lejos estaba el episcopado de la negación de los actos civiles. Lo mismo ocurrió en el caso de los registros parroquiales que décadas atrás habían generado fuertes tensiones entre el clero parroquial y los jueces del registro civil, por la jurisdicción de los registros. En el sínodo de Puebla de 1904, el obispo llegó a justificar la importancia de los registros parroquiales debido al interés público que tenía la recepción de esos datos, pues llegado el caso servirían de apoyo para complementar la información obtenida por las autoridades civiles:

Aun en el orden civil todavía es útil, ya sea para certificar actos de la vida religioso-social verificados antes de las Leyes de reforma, ya sea para suplir omisiones respecto del cumplimiento de la ley civil, para ayudar la formación de la Estadística, etc. Esta utilidad del archivo parroquial no ha podido menos de ser reconocida *prácticamente* aun por los funcionarios

<sup>158</sup> “Carta de Leopoldo Ruiz a Próspero M. Alarcón”, Roma, 20 de junio de 1898, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 27, Exp. 5.

<sup>159</sup> Se recomienda a los padres cuidar, antes de entregar a sus hijas, que se hubiere celebrado el matrimonio civil, con el fin de evitar los matrimonios dobles y el aumento de los nacimientos ilegítimos. Título VIII, Capítulo III, De los matrimonios mixtos y del llamado matrimonio civil. Decretos 690 y 692. *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*, 1900, p. 193.

civiles, y por eso es cosa corriente que los Jueces pidan á los Párrocos atestados de ciertas partidas, y que los Municipios y Jefaturas políticas solicitan datos sobre nacimiento, matrimonios y entierros registrados en los libros parroquiales. Conviene, pues, que los párrocos adviertan esta relativa importancia y verdadera utilidad que en el orden civil, y á pesar de las Leyes de Reforma, conservan los archivos encomendados á su cuidado, para que, no solamente *propter conscientiam* y ante la Iglesia, sino también por el respeto social y ante la autoridad civil, digna de respeto, se muestren dignos guardianes de tan importante deposito y dignos ministros de tan delicado y noble oficio.<sup>160</sup>

En ese sentido, la visita de Averardi a México fue poco exitosa entre los sectores eclesiásticos, pues puso en evidencia la falta de mecanismos que compensaran la fuerza de Roma. Averardi se propuso disminuir el predominio eclesiástico y político de fuertes figuras, como el obispo Gillow.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> La Instrucción acerca del Archivo Parroquial establecía el papel de los párrocos “como los Notarios Públicos natos de la sociedad cristiana en el orden espiritual, y por esto sus libros y documentos tienen el carácter de públicos y oficiales ante la Iglesia, aunque no le tengan, por hoy, ante la ley civil, como antes lo tuvieron. De aquí la grande importancia del archivo parroquial, deducida de la importancia de su objeto que, según lo dicho, es registrar, para su debida constancia: 1o. Aquellos actos más esenciales de la vida cristiana, como los *nacimientos, confirmaciones, matrimonios, defunciones*, y 2o. Todo lo relativo al gobierno espiritual y material de la parroquia: he aquí también otra razón de la grave obligación de custodiar fielmente el archivo y trabajar con solitud en la obra de su constante y necesario desarrollo”. Capítulo I, *Actas y Decretos del Primer Sínodo Diocesano de la Arquidiócesis de Puebla de los Ángeles, celebrado en la Santa Basilica Catedral por el ilustrísimo señor arzobispo Ramón Ibarra y González del 29 al 31 de enero de 1906*.

<sup>161</sup> Como muestra Laura O’Dogherty en la sucesión del obispado de Campeche en 1898, el visitador frenó la designación de Francisco Orozco, ex alumno del Colegio Pío Latino y candidato de Gillow, para promover a Rómulo Betancourt, entonces canónigo de la catedral de Morelia, que pertenecía a la corriente eclesiástica que tuvo ciertos conflictos con las generaciones formadas en el Colegio Pío Latinoamericano. O’Dogherty, Laura, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Manuel Ramos (comp.), México, Condumex, 1998, p. 185. Uno de los ejemplos que muestran el peso del obispo Gillow son sus gestiones exitosas para que en 1892 el Vaticano aprobara su propuesta para la creación de las provincias eclesiásticas de Oaxaca, Linares y Durango. Gillow también influyó en la promoción

Para Roma era importante que la jerarquía mexicana asegurara su lealtad incondicional al papado; el poder alcanzado por personajes como Gillow se consideraba peligroso, en tanto que como hombre fuerte del episcopado mexicano, no se podía depender de ese tipo de figuras que parecían buscar en los gobiernos civiles un contrapeso a la autoridad de Roma.

La tendencia a la conciliación se mantuvo en los documentos episcopales de la primera década del siglo xx, al igual que el acercamiento de los obispos mexicano con Roma, con la visita de varios obispos al Vaticano, como el arzobispo de Michoacán, el obispo de Chilapa y otros miembros de la jerarquía, que acudían a realizar distintos trámites para sus jurisdicciones, como divisiones territoriales y la aprobación de sus sínodos y concilios. En 1902, León XIII agradecía los donativos enviados por la arquidiócesis de México, y sonriente pedía: “Démosle gracias a Dios por haber conservado al Pueblo mexicano, tanta fe y amor al Papa”.<sup>162</sup>

A principios del siglo xx, el episcopado mexicano siguió promoviendo la mutua cooperación clero-gobierno en espera de la transformación de fondo que tendría lugar con la revisión de las relaciones Estado-Iglesia. El IV Congreso Católico fue el espacio para afirmar la presencia del catolicismo en el paso y presente nacional, a través de la adhesión del episcopado a las festividades del primer centenario de la independencia de México. El episcopado afirma que la historia mexicana mostraba la imposibilidad de separar los sentimientos religiosos de los patrióticos, y nuevamente se posicionaba al guadalupanismo como factor de unidad nacional. Sin hacer referencia a la reforma liberal, el recuerdo de la etapa

---

episcopal de José Mora y del Río como obispo de Tehuantepec en 1891 y de Francisco Plancarte –sobrino de José Antonio Plancarte– como obispo de Campeche, en 1895.

<sup>162</sup> Carta de Ricardo S. Samper a Próspero M. Alarcón, Vaticano, 22 de agosto de 1902, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 71, Exp. 59. Más adelante, los prelados mexicanos refrendan su unidad al celebrar en conjunto las festividades pontificias, particularmente los jubileos sacerdotales del Papa, resaltando la unión entre Roma y México a través de la devoción guadalupana. *Carta Pastoral colectiva de los Ilmos. Yy Rmos. Sres. Dres. D. Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, Arzobispo de México, D. José Mora y del Río, Obispo de Tulancingo, D. Joaquín Arcadio Pagaza y Ordoñez, Obispo de Veracruz, D. Francisco Plancarte y Navarrete, Obispo de Cuernavaca y el M. I. Sr. Lic. D. Rodrigo Herrera, Vicario Capitular de la Diócesis de Chilapa, en Sede Vacante, con motivo del jubileo sacerdotal de Nuestro Santísimo Padre el Sr. León Pío X.* México, Tipografía y Librería La Europea, 1907.



de conflicto debía ser superado por los hechos gloriosos vividos a partir de la independencia: “antes bien, al contemplarlos hoy, a través de una centuria, debemos abrir nuestro corazón al gozo y a la esperanza”.<sup>163</sup>

## CONCLUSIÓN

El cambio que la Iglesia mexicana experimenta a partir de mediados de la década de 1870, empuja la búsqueda por restablecer las relaciones formales entre Roma y el gobierno mexicano, con el fin de consolidar la concertación clero-gobierno en un plano formal: la reanudación de las relaciones diplomáticas.

Estos intentos se producen en el contexto de la segunda etapa de la romanización de la Iglesia mexicana, y de la transformación del federalismo mexicano, lo que imprime características particulares a las nuevas relaciones clero-gobierno.

El retorno de las primeras generaciones de sacerdotes formados en Roma, la visita apostólica de Nicolás Averardi y la celebración de los concilios provinciales evidencian los alcances de la romanización. Durante esa etapa se logra consolidar la centralización de la autoridad episcopal estructurada durante el largo gobierno de Pelagio Labastida, en función del proyecto de unidad y fortaleza frente a los poderes civiles. El cambio contribuye a dar un nuevo carácter autoritario a la Iglesia católica, en donde el papado se posiciona como el centro irradiador de poder que, jerárquicamente es delegado a distintas instancias judiciales y de administración, a las cuales pretende constreñir. Tal es el caso del cierre de ciertos mecanismos de equidad y apelación del clero nacional, que lo llevan a buscar apoyo y contrapeso en las autoridades civiles.

Este proceso es simultáneo a la transformación del federalismo hacia la década de 1890, que llevó a la reversión de algunos principios liberales y al fortalecimiento del poder ejecutivo.

La actuación del visitador se puede entender como una acción clara por afianzar la autoridad pontificia. La falta de instancias de apelación hizo fundamental su presencia para revisar los asuntos de disciplina

<sup>163</sup> *Carta Pastoral en que el Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de México Dr. D. José Mora y del Río, en la que hace suya la que publicaron los Ilmos. Y Rmos. Prelados que concurrieron al IV Congreso Católico celebrado últimamente en Oaxaca.* México, Imprenta y Librería de la Santa Cruz, 1909.

eclesiástica y consolidar la sumisión al clero mexicano, pues de ambos elementos dependió la continuidad del proceso de centralización eclesiástica, ya que, a pesar de que las encíclicas y pastorales predicaban constantemente la autoridad infalible del pontífice y el sometimiento a las jerarquías episcopales, se desarrolló una resistencia clerical importante en el plano local.

Averardi se presentaba, entonces, como el brazo ejecutor de Roma para la corrección de aquellos problemas que obstaculizaban la intervención eclesiástica del papado en territorio mexicano.

Los decretos conciliares marcaron las directrices de la nueva relación y son una muestra de la voluntad política del episcopado por insertarse al régimen liberal de manera activa. Los decretos que emanaran de las reuniones conciliares debían establecer las directrices que, a falta de otros mecanismos, regularan las relaciones entre las instituciones, autoridades y fieles católicos. En ellas se encontrarían los elementos legales que serían el apoyo de los prelados para disponer la organización de las diócesis, imponiendo su autoridad, pero también sus límites.

Si bien ese proceso no culminó con la celebración de un concordato, sí logró consolidar un equilibrio entre el clero y el gobierno que adquirió mayor formalidad para el clero, y que osciló entre la informalidad de las negociaciones personales y la formalidad de la legislación liberal y los decretos eclesiásticos, en un contexto donde el gobierno y el clero coinciden a favor del progreso y la estabilidad social.

## CONCLUSIONES

Este estudio pretende retomar los aspectos centrales de los mecanismos, formales e informales, que en distintos momentos moldearon la interacción entre gobiernos y la clerecía, como un proceso con distintos momentos y características específicas. Esta propuesta vincula el análisis de la relación Estado-Iglesia a dos procesos particulares: la constitucionalización de los principios liberales y la reorganización de la Iglesia mexicana. Se muestra la manera en que se logra pasar de la disputa a la concertación, no sin contradicciones y dilemas que exponen una relación compleja que se aparta de los radicalismos para reelaborar los fundamentos de su interacción.

Las relaciones Estado-Iglesia durante este periodo se caracterizan por dos grandes momentos: el de conflicto, entre 1856 y 1874 y el de concertación, que va de 1875 a 1910. En la primera etapa tiene lugar la constitucionalización de los principios liberales que cristaliza los esfuerzos legislativos de la primera mitad del siglo XIX. La pugna Estado-Iglesia responde, entonces, no a un conflicto generado por las diferencias religiosas entre los implicados —aunque se haya mostrado así discursivamente—, sino al cambio en el orden jurídico que transforma el orden anterior en el que la Iglesia tenía un importante control en la organización económica, jurídica, política y social de la sociedad. Cabe mencionar que las posiciones de los eclesiásticos son proclives, en principio, a la transformación de régimen que se opera después de la independencia. En ese sentido elaboran su propia versión de ciudadanía católica donde las garantías individuales se impongan con ciertos límites. Empero, las posiciones radicales de un sector liberal en el congreso proponen una transformación en esos términos, que reconozca los derechos individuales que obligan a la reformulación de las nociones de autoridad y jurisdicción, tanto del Estado como de la Iglesia. Este aspecto será el punto de quiebre entre los liberalismos moderados y radicales.

La discusión del proyecto constitucional en el Congreso Constituyente de 1856-1857, permite formalizar estos cambios y construir los fundamentos jurídicos de la individualización de la población mexicana iniciados desde la década de 1840. La propuesta discutida en el constituyente articula las reformas políticas, económicas y sociales como parte de un mismo proyecto, en el que destaca el reconocimiento de las garantías y libertades individuales, como condición necesaria para la consolidación del Estado liberal. No es casualidad que varias de las garantías individuales se discutan desde lo que representan para la Iglesia: la tolerancia de cultos, la supresión de los fueros eclesiásticos, la desamortización de bienes de corporaciones eclesiásticas y la secularización de los vínculos civiles.

Así, el debate constitucional sobre las garantías individuales expone cuatro puntos principalmente: la libertad de conciencia, la igualdad jurídica de los individuos, las libertades económicas como la circulación de la riqueza y el derecho a la propiedad; además del control estatal de la administración de los vínculos sociales.

Más que un esfuerzo anticlerical, la desamortización de los bienes eclesiásticos es uno de los pasos necesarios para ampliar los derechos individuales, pues permite garantizar la libre circulación de la riqueza y el derecho a la propiedad individual. En ese sentido, bajo la impronta del iusnaturalismo liberal, la desamortización se suma a principios como la libertad religiosa como parte de los derechos individuales básicos que hacen posible las relaciones políticas, económicas y sociales entre los individuos. Estos principios permiten conciliar intereses heterogéneos, por medio de una serie de reglas de convivencia necesarias para zanjar sus rivalidades. La única distinción entre los sujetos sería la que surgiera de sus capacidades y talento personal, y ya no de los privilegios consignados en la legislación.

A pesar de los cambios, la propuesta inicial del Constituyente de 1856-1857, concibe la cooperación Estado-Iglesia, en atención a la influencia eclesiástica que los congresistas reconocen como un importante elemento de orden social, necesario incluso para la consolidación del régimen liberal. Por ello, contra la reiterada radicalidad de algunos legisladores, logra imponerse una actitud mesurada en la cámara, capaz de contener el ritmo de las reformas en atención al equilibrio social y asumir las tensiones derivadas entre la doctrina liberal y su aplicación. Lejos de la intransigencia legal, los congresistas a favor de los principios

liberales discuten la conveniencia de posponer el reconocimiento de ciertos derechos civiles, innegables en cualquier sociedad progresista y civilizada, para mantener la gobernabilidad del país.

El punto más emblemático es la supresión del artículo 15 del proyecto de constitución, pues resulta un ejemplo de los dilemas enfrentados por los diputados a la hora de dar el carácter de ley a uno de los derechos individuales fundamentales que si bien garantiza la expresión de la pluralidad del pensamiento humano, suscita inevitables confrontaciones con la Iglesia, enfrentando su poderío a la debilidad del Estado.

Para los diputados, la instauración de los principios liberales va más allá de la mera declaración dogmática de una serie de aspiraciones, pues es necesario discutir la viabilidad de las propuestas tomando en cuenta sus implicaciones y, particularmente, su conveniencia para la conservación del orden público y la gobernabilidad del Estado.

Era el análisis de las circunstancias locales la que debía determinar la conveniencia o no de la tolerancia de cultos. Esto tiene una resonancia importante en los debates constitucionales al interior de la República. La definición de la tolerancia de cultos por las asambleas estatales evidencia la fuerza del federalismo como garante de las libertades individuales, y vigoriza el plano de decisión autónomo de los congresos locales.

Este principio tiene un importante complemento en la secularización de vínculos sociales, pues rompe la dependencia legal de la población hacia las instituciones eclesiásticas. El matrimonio civil será el punto de mayor tensión dentro del debate, que logra afirmar la emancipación de la sociedad de la jurisdicción secular del clero, lo cual limitaba no sólo el ejercicio de la pluralidad de pensamiento, sino la propia soberanía estatal.

La estrategia es impulsar una secularización controlada, capaz de disminuir, de forma legal y pacífica, la influencia del clero en los distintos sectores sociales, en aquellos aspectos que contribuyen a frenar las libertades civiles. Pese a que no se legaliza la tolerancia de cultos, una mayoría logra poner fin a la protección estatal de la religión católica, lo cual abre la oportunidad real de disminuir la influencia política y social de la clerecía y afianza la libertad del Estado como garante de la pluralidad de creencias religiosas. La supresión de la libertad de cultos en la Constitución de 1857 antepone la búsqueda de un consenso social y la utilidad pública como elementos necesarios para garantizar la gobernabilidad del país.

Los legisladores toman otras medidas para limitar la acción política del clero que, desde la sublevación de Puebla en 1855, había mostrado los alcances violentos que podía tomar su oposición a los gobiernos liberales. Uno de los límites más importantes a la acción de los eclesiásticos es la restricción constitucional de sus derechos ciudadanos y su representación política, a través de la prohibición de votar y ser votados. Los límites legales darán una nueva posición a los eclesiásticos en la República Mexicana, lejos de la formalidad del espacio público para situarlos en un espacio religioso, sin los medios legales para ejercer una influencia política directa entre la población.

Empero, la restricción ciudadana no anula los derechos civiles de la clerecía, pues los sacerdotes son plenamente reconocidos como individuos mexicanos con derechos y obligaciones.

Las confrontaciones políticas y la participación del clero en la oposición violenta a la promulgación de la Constitución de 1857 con el golpe de Estado de diciembre de 1859 y el inicio de la Guerra de Reforma, confirman los temores de los gobiernos civiles y los obligan a tomar medidas radicales que incluyen la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la secularización de las instituciones sociales y la separación Estado-Iglesia. La jerarquía mantiene un discurso ambiguo frente a la ruptura, pues al tiempo que afirma una independencia eclesiástica en cuestión de disciplina, administración, justicia, recursos y dogmas, exige la protección legal del Estado que garantice su exclusividad en el país.

La política eclesiástica en el segundo imperio demuestra que la Reforma liberal no podía dar marcha atrás sin algunos costos para los derechos civiles. Y es que la transformación constitucional y el reconocimiento de las garantías individuales permiten la pluralidad político-ideológica de distintos sectores que se manifiestan abiertamente por distintas posiciones e intereses. La constitucionalización de los principios liberales había permitido una individualización de los derechos civiles y ciudadanos de los católicos, que con base en ello estaban en posibilidades de ejercer un pensamiento y acción mucho más libre de influencias clericales. El imperio no hizo sino afirmar parte de la pluralidad que se había logrado gracias a dicha constitucionalización. El punto que diferencia cualitativamente ambas posturas (república liberal e imperio) radica en que para el Imperio la acción de la Iglesia debía estar sujeta al Estado monárquico por medio del restablecimiento

del patronato, para que su organización y recursos pudieran ser usados en beneficio de su proyecto político social.

Esto se opone a la premisa que había sostenido el principio de separación Estado-Iglesia en el régimen liberal, donde el catolicismo y sus ministros quedan en total independencia para disponer los asuntos que atañen a la organización interna de la Iglesia, para construir una “sana distancia” que convenía sostener no sólo en beneficio de la Iglesia, sino del propio Estado. La definición de los límites al poder del Estado republicano liberal contempla, entonces, un respeto obligado a la acción de las instituciones religiosas, como la Iglesia católica, a las cuales se reconocen una serie de garantías que pretenden alejar la acción arbitraria del poder civil.

De igual manera, para el episcopado mexicano la unión Estado-Iglesia en términos de sometimiento era ya inaceptable. Sin apoyar abiertamente la separación Estado-Iglesia, ciertos sectores del clero afirman la independencia eclesiástica, para buscar únicamente la protección del Estado, entendida como el apoyo legal que garantizara su exclusividad en el país, sin que por ello se justificase su sometimiento al poder civil.

La guerra de Reforma y la Intervención francesa generan un desgaste importante que impulsa nuevas actitudes frente a la Reforma liberal. Los legisladores que muestran su faz moderada a la hora de definir los principios de la Constitución de 1857, atestiguan el poderío y la gran oposición que es capaz de desplegar el clero contra los gobiernos liberales, y transforman sus posiciones moderadas para implementar controles legales afianzar la soberanía del Estado. El Congreso de 1873-1874 ejemplifica este cambio, pues consolida en un tono más decidido y radical que el Congreso Constituyente de 1856-1857, el largo proceso de laicización del poder político, por medio de la constitucionalización de las Leyes de Reforma.

El proceso de codificación consolida la transformación jurídica en el régimen liberal, que se extiende desde la década de 1870 hasta mediados de la de 1890. Los códigos hacen posible la práctica y difusión de los principios de la Constitución de 1857 entre la sociedad. Los códigos se convierten en el instrumento jurídico al alcance de toda la sociedad para la defensa de sus derechos individuales, ya fueran económicos, políticos, civiles, etc. La labor de los códigos civiles y penales es exponer de manera breve, sencilla y clara, los derechos y las obligaciones individuales. Los

códigos de procedimientos instruyen a la sociedad de los elementos necesarios para hacer válidos sus derechos ante los tribunales. La intención es asegurar los derechos de mexicanos y extranjeros. Los derechos de los eclesiásticos ocupan un espacio dentro de los códigos penales, pues se busca asegurar su integridad en el ejercicio de su ministerio, dado que su labor es de interés público.

Si la pérdida de los derechos ciudadanos del clero llega a considerarse una medida empujada por el anticlericalismo, la protección legal que se otorga al ejercicio del ministerio eclesiástico evidencia los esfuerzos de los legisladores y juristas mexicanos por establecer consensos y construir un sistema jurídico civilizado y protector de los derechos generales de toda la población.

La práctica social de los instrumentos jurídicos es de suma importancia para empujar el avance de la nueva legislación, pues distintos sectores eclesiásticos apelan a las garantías que les reconoce el régimen liberal para hacer valer sus nuevos derechos.

El cambio jurídico moldea una nueva sociedad y otorga a los individuos importantes mecanismos de defensa de sus derechos civiles. Al mismo tiempo muestra la fortaleza adquirida por la federación en la creación y control de las instancias e instrumentos encargados de impartir justicia y de sujetar y sobreponerse a la acción de los estados.

Las reflexiones generadas en torno a las garantías individuales, el federalismo, la jurisdicción respectiva de cada uno de los poderes de la República, y los límites de las competencias entre la Iglesia y el Estado, en el contexto de las discusiones sobre la legislación orgánica y los casos que formaron la jurisprudencia específica complementaria a la promulgación de las leyes, moldean la etapa de instrumentación de los postulados constitucionales y contribuyen a consolidar la secularización del derecho.

Los cambios en la justicia secular tienen un doble impacto eclesiástico, pues debilitan la jurisdicción clerical sobre la conducta de la población, lo que se muestra en la disminución drástica los expedientes de los tribunales eclesiásticos de asuntos de carácter penal, como el estupro, incesto, blasfemias, asesinatos, etc. Estos delitos son jurisdicción exclusiva en su carácter secular de las autoridades civiles, pero se siguen considerando transgresiones a los preceptos religiosos que son juzgadas eclesiásticamente desde el confesionario, pasando a ser casos de conciencia.



La documentación de los juzgados eclesiásticos se concentra en los casos derivados del matrimonio, particularmente los juicios de divorcio y adulterio. Los juicios que permanecen son hacia los eclesiásticos por faltas a su ministerio: embriaguez, ruptura del celibato, cobros excesivos, conducta inapropiada, etcétera.

Con la secularización del derecho, el clero pierde, además, el recurso de fuerza que disponía para solicitar la intervención de la autoridad civil en la solución de algún conflicto con un superior eclesiástico, el cual fue un instrumento jurídico importante para evitar las arbitrariedades de la jerarquía clerical. La supresión de esta garantía elimina un importante elemento de equilibrio eclesiástico interno y lleva a varios sectores de la clerecía a buscar otras formas de contener las acciones injustas de sus autoridades. Una de ellas se encuentra en la intervención de las autoridades civiles.

Pese a la separación Estado-Iglesia, la participación de los gobiernos locales en aspectos de exclusiva competencia eclesiástica no resultó inapropiada para aquellos eclesiásticos que no habían dejado de vivir esta interacción. Desde la primera mitad del siglo XIX, se había vivido una constante relación que mezclaba los asuntos civiles y eclesiásticos. El proceso de secularización del sistema jurídico genera numerosas confusiones acerca de los límites de sus competencias que acarrear contradicciones importantes entre la legislación y su práctica, como consecuencia inevitable del contacto con la compleja realidad que deseaban transformar.

Los legisladores hacen frente al problema adoptando una postura pragmática y flexible, pues reconocen las inevitables contradicciones del proceso de transición legal.

Pero la intervención de las autoridades civiles es una solicitud a la que se suman distintos sectores de la sociedad, lo que evidencia la falta de recursos legales para la defensa no sólo de los eclesiásticos sino también de los católicos para contener las acciones arbitrarias de la jerarquía clerical. En vista de la larga interacción que unía los aspectos civiles y eclesiásticos no resulta extraño que, a pesar de lo estipulado en las Leyes de Reforma, se siguiera apelando a la intervención del gobierno civil como recurso, último en algunos casos, para solucionar los problemas internos ante la falta de recursos propios.

En ese sentido, la invasión de jurisdicciones en materia eclesiástica no siempre responde a los intentos de las autoridades civiles por someterla,

pues varias de las disputas eclesiásticas en el plano local se consideran un asunto de orden público, pues las tensiones religiosas en distintas poblaciones llegan a amenazar su estabilidad con tentativas de violencia. Para los gobiernos locales es indispensable resolver las tensiones y la polarización de los católicos, y en esos casos pudo lograrse sólo con su intervención.

Esta dinámica gobierno-sociedad-clero forma parte del proceso de transición de la legislación liberal que vincula la aplicación de la ley con la formación de un espacio de negociación informal, a favor de la consolidación de la estabilidad política y social, desde la perspectiva secular y a la vez, eclesiástica. Pero el ejercicio de los poderes públicos no fue pensado para imponerse arbitrariamente al poder eclesiástico. La institucionalización de los principios liberales lleva a algunos gobiernos a forzar la participación eclesiástica en aspectos de competencia secular, el caso de la expansión del Registro civil es el mejor ejemplo. Las pretensiones de las autoridades locales generan tensiones con sectores clericales que encuentran mecanismos legales de solución.

El sistema jurídico del régimen liberal consolida el recurso de amparo como uno de los mecanismos de protección de los derechos individuales, para que los mexicanos, las autoridades locales y los eclesiásticos, como sujetos de derecho, puedan demandar la práctica efectiva de los postulados constitucionales.

El clero recurre a este beneficio legal para poner límites a las acciones que considera atentatorias al principio de su independencia. Años después de su discurso en contra de la separación Estado-Iglesia, es precisamente el clero quien a través de los recursos legales proporcionados por el régimen liberal exige el estricto cumplimiento de los postulados de separación clero-gobierno.

Los recursos de amparo y las sentencias judiciales contribuyen a fortalecer la jurisprudencia en torno a la independencia Estado-Iglesia y los derechos de los clérigos para ejercer su ministerio religioso. Al mismo tiempo, evidencian la forma en que la propia Iglesia es partícipe de la consolidación de los principios liberales que una vez combatió y que entran en una compleja, y muchas veces efectiva, dinámica de adaptación en la práctica.

Los procesos jurídicos presentados por los eclesiásticos para dirimir las tensiones clero-gobierno, dejan claro el proceso de individuación

jurídica de los eclesiásticos quienes, si bien tenían restringidos sus derechos políticos, están en goce de sus derechos civiles y como ministros de su iglesia son reconocidos como sujetos de derecho, con la capacidad jurídica para representar los intereses de la Iglesia católica. En estos casos los párrocos no apelan, precisamente, a sus derechos ciudadanos, sino a los derechos que como ministros les otorga la ley.

Ello muestra que el avance del amparo a la cultura jurídica liberal radica en la protección que otorga no sólo a la libertad individual, sino a todas las garantías individuales necesarias para el ejercicio pleno de sus derechos. En este contexto, los ministros transitan a una nueva sensibilidad legal que les permite reorganizar, con mayor claridad, su estrategia frente los gobiernos civiles.

En ese ambiente de cambio legal se propone un acercamiento Estado-Iglesia que, a la luz de los pasados conflictos bélicos, resulta beneficioso para ambos poderes.

El acercamiento está lejos de ser el inicio de un periodo estático de “conciliación” que se consolida en el Porfiriato, pues desde mediados de la década de 1870 la relación Estado-Iglesia se desenvuelve activamente al enlazar procesos y acontecimientos que acercan a las autoridades civiles y eclesiásticas, en torno a una serie de problemas sociales suscitados por el desarrollo capitalista.

En ese sentido no es una conciliación la que tiene lugar, sino una concertación en el contexto de la búsqueda por consolidar la esfera federal. El fortalecimiento de la federación requiere nuevos pactos con las demás fuerzas políticas en disenso, entre ellas la Iglesia. Este tipo de concertaciones permite lograr importantes consensos a través de mecanismos informales. La Iglesia, al igual que otros actores políticos, recurre a los mecanismos que ofrece la federación para fomentar colaboraciones que ayudan a sus intereses particulares.

La Iglesia propone una acción conjunta capaz de beneficiar a los poderes seculares, toda vez que la inestabilidad social y la falta de gobernabilidad demandaban un orden que, debido a su influencia social, sólo podía lograr las instituciones eclesiásticas. El acercamiento entre los gobiernos y la jerarquía no es, entonces, el resultado de los deseos del presidente de la República por conciliarse con la Iglesia, sino de la necesidad de consolidar un proyecto político federal y un orden social, a partir de la acción organizada del catolicismo sobre la sociedad.

La Iglesia propone una acción conjunta capaz de beneficiar a los poderes seculares, toda vez que la inestabilidad social y la falta de gobernabilidad demandan la influencia eclesiástica en la sociedad. Los sectores católicos aprovechan los cambios en la organización social que favorecen la individualización de la sociedad y la consecuente ruptura del viejo corporativismo religioso, dando paso a nuevas formas asociativas que, si bien están presentes desde fines del siglo XVIII, logran su consolidación formal con la constitucionalización de los derechos liberales. Así, el liberalismo ofrece nuevos mecanismos para proteger el asociacionismo religioso, en total autonomía de la intervención formal del gobierno. Las libertades asociativas son la base de una nueva organización social vinculada al espacio público que es apropiada y defendida por los sectores católicos, al posibilitar la expansión de un nuevo asociacionismo religioso.

De esta manera, grupos de católicos, apoyados en las garantías individuales impulsadas por el liberalismo, extienden la incipiente organización que tenían a mediados de siglo para sumarse a la organización civil que aglutina, por diversos motivos, a una diversidad de sectores sociales. Este asociacionismo para reorganizar la fortaleza eclesiástica y emprender la recomposición de los vínculos Iglesia-sociedad. La concertación clero-gobierno surge de esta nueva capacidad asociativa, que se consolida en términos de práctica extendida, y que se ofrece como un apoyo capaz de operar a favor del desarrollo del proyecto económico del régimen liberal, toda vez que pretende controlar los puntos de tensión social y las crisis generadas por el capitalismo.

Lo que interesa resaltar es la apropiación de los derechos individuales que permite la movilización de los católicos mexicanos para emprender proyectos religiosos de alcance político-social, tanto en el espacio público como privado. Desde una posición regulada por el derecho liberal, la Iglesia redefine su espacio de influencia secular por medio de nuevas formas de organización social, que surgen a partir del derecho de asociación.

El asociacionismo católico desarrolla cuatro tipos de sociedades: las asociaciones exclusivamente religiosas; las asociaciones de tipo gremiales, que pretenden congregar principalmente a obreros y artesanos; y las asociaciones caritativas, las cuales tienen como objetivo, además del desarrollo de los cultos, participar en actividades enfocadas a obras de auxilio social; y los congresos católicos que plantean problemas político-económicos, sociales y religiosos.

La expansión del modelo asociativo permite a la Iglesia recuperar cierto control social, que respalda los pactos con los gobiernos civiles y ayuda a ampliar los límites de sus actividades seculares. Y es que son los derechos individuales los que fortalecen la expansión del nuevo asociacionismo católico, no sólo por la libertad de reunión, sino por la libertad de conciencia que permite la expansión plural de la sociedad, con la fundación de sociedades de distinto tipo: políticas, científicas, laborales, religiosas, etc. De este proyecto participan laicos y eclesiásticos.

La jerarquía proyecta a la Iglesia como la institución de orden y cohesión social, renovada y progresista, necesaria para lograr el avance del Estado al que pretende catolizar. Y es que nuevos elementos surgen para cohesionar la acción conjunta del clero y el gobierno mexicanos. Una de ellas es el avance de las propuestas político-ideológicas que, como el socialismo, generan una opción política radicalmente distinta y revolucionaria que, desde la perspectiva gubernamental y eclesiástica, representan mayores peligros para la estabilidad política y el orden social establecido. La cuestión adquiriría mayor gravedad frente a la fragilidad del orden social que el Estado no había podido consolidar.

En esa circunstancia es que la jerarquía aprovecha la apertura de la federación para establecer pactos con el gobierno y organizar un frente común. Paradójicamente, el régimen liberal se vuelve la mejor opción para garantizar la expansión de los principios católicos.

El asociacionismo católico es una estrategia apoyada por la jerarquía romana como la respuesta del catolicismo a los problemas sociales de su tiempo, generados por el avance y las crisis del capitalismo, pero sin contraponerse a éste, en distintas áreas sociales consideradas problemáticas: salud, beneficencia, educación y organización laboral. La expansión de la obra social de estas sociedades conlleva la difusión de un discurso activo que reelabora el discurso individualista sobre el trabajo unido al de la caridad, para promoverlos como valores sociales que afianzan los lazos comunitarios, desde una visión de la sociedad jerarquizada donde los individuos debían asumir un papel diferenciado. Estas nuevas estrategias acercan la labor del clero y los gobiernos civiles en torno al objetivo común de establecer el orden social y el avance económico.

En correspondencia a la labor de orden social, la jerarquía demanda al gobierno incorporar la difusión de los principios del catolicismo en el nuevo orden, que básicamente se resumen en la protección de la práctica

pública de su religiosidad y la posibilidad de intervenir en determinados aspectos de la vida secular.

El cambio que la Iglesia mexicana experimenta a partir de mediados de la década de 1870, lleva a la búsqueda de los mecanismos formales que consolidaran la concertación clero-gobierno practicada desde esos años. Hacia fines del siglo XIX se registran una serie de intentos por reanudar las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y Roma. Estos intentos estuvieron fuertemente marcados por los procesos de centralización del gobierno nacional y del pontificado.

A los dos primeros aspectos que impulsan el inicio de la romanización en México —el exilio de buena parte de la jerarquía mexicana en Roma entre 1855 y 1871 y la fundación del Colegio Pío Latinoamericano en 1855—, se suman otros aspectos que contribuyen a fortalecer el control de la jerarquía romana sobre la Iglesia mexicana. Tales son el retorno de las primeras generaciones de eclesiásticos mexicanos educados en Roma, la visita apostólica de Nicolás Averardi y la celebración de los concilios provinciales. El punto que enlaza a todos esos aspectos es el impulso a la centralización eclesiástica y su contribución a la mutua aceptación entre el Estado y la Iglesia.

Los concilios y sínodos mexicanos disponen las normas generales que sientan las bases de la romanización, al tiempo que formalizan las directrices de la nueva relación clero-gobierno, pues son una muestra de la voluntad política del episcopado por insertarse al régimen liberal de manera activa.

Durante esa etapa se consolida la centralización de la autoridad episcopal estructurada durante el largo gobierno de Pelagio Labastida. Y es que la centralización de la autoridad eclesiástica depende, en buena medida, de la afirmación de la autoridad de los obispos y arzobispos mexicanos, pues el papel de los prelados adquiere una nueva dimensión cuando las autoridades civiles dejan de mediar su relación con el papado. El cambio contribuye a dar un nuevo carácter autoritario a la Iglesia católica, en donde el papado se posiciona como el centro irradiador de poder delegado a distintas instancias judiciales y administrativas, a las cuales pretende controlar, cerrando los espacios para la expresión del disenso y el cuestionamiento de la autoridad.

El clero regular resiente particularmente los nuevos instrumentos legales con los que se dota a la jerarquía romana y al episcopado nacio-

nal para ejercer un mayor control de su reorganización, anhelada desde hacía varias décadas. El caso de los juicios eclesiásticos es otro elemento que evidencia la reorganización legal en el contexto de la centralización eclesiástica. La supresión del recurso de fuerza con la Estado-Iglesia, deja un vacío que es aprovechado por el arzobispo de México para fortalecer la autoridad episcopal y reducir los espacios de apelación del clero a los tribunales romanos. Los decretos conciliares no hacen sino legalizar esta tendencia que deja con pocos recursos de apelación a los eclesiásticos.

Por ello, aun para los clérigos partidarios de la romanización, había privilegios de la Iglesia mexicana que era necesario mantener para compensar la fuerza de Roma. Sin embargo, los cabildos catedralicios son los que pierden fuerza en este proceso, ante la afirmación de la autoridad episcopal.

Las actividades del visitador apostólico enfatizan los esfuerzos por disciplinar y someter al clero nacional, suprimir la disidencia y establecer la subordinación incondicional del clero y los católicos con el papado y la autoridad episcopal.

En este camino se produce el cierre de ciertos mecanismos de equidad y apelación del clero nacional que lo llevan a buscar un contrapeso en las autoridades civiles, favoreciendo aún más el acercamiento clero-gobierno.

Para algunos sectores del clero mexicano, la presencia del visitador había mostrado la pérdida de cierta autonomía interna. Los cabildos catedralicios son un ejemplo de ello, pues protagonizan la disminución de sus prerrogativas frente a la afirmación de la autoridad episcopal que Roma sostiene. Esta vez, ni la Constitución de 1857 ni las leyes vigentes, son directamente responsables de la nueva situación que emerge para el clero parroquial, sino las propias autoridades eclesiásticas. Así, los sacerdotes son sometidos a una mayor disciplina acerca de su conducta moral, su formación intelectual y su desempeño ministerial.

Los procedimientos en los casos de disciplina eclesiástica atendidos durante la visita apostólica evidencian la falta de recursos y contrapesos para proteger a los clérigos en contra de decisiones arbitrarias y la división del clero mexicano.

Si bien las distintas fuerzas anticlericales impiden la consolidación de un acuerdo formal entre el papado y el gobierno mexicano, se logra consolidar un equilibrio entre el clero y el gobierno que oscila entre la informalidad de las negociaciones personales y la formalidad de la legisla-

ción liberal y los decretos eclesiásticos, en un contexto donde el gobierno y el clero han coincidido a favor del progreso y la estabilidad social.

Esta etapa es simultánea a la transformación del federalismo hacia la década de 1890 y de la oligarquización de la economía nacional, que conduce a la concentración de las facultades político-administrativas del poder ejecutivo, en detrimento del equilibrio alcanzado en la década anterior por el sistema federal que suma, además, un importante costo social.

El proceso de las relaciones Estado-Iglesia en el periodo de 1856 a 1910 se caracteriza por tener distintos etapas que oscilan entre momentos de disputa y radicalidad, pero también de concertación y colaboración, pero también por periodos de reelaboración y reorientación de las bases de su relación, donde se negocian espacios de influencia y representatividad. Durante poco más de medio siglo, los principios de la Constitución de 1857, con sus adiciones y reformas, permiten el desarrollo de una nueva relación gobierno-sociedad-clero, sobre la base de la práctica real de las garantías individuales y los derechos eclesiásticos que permiten, por un lado, el fortalecimiento institucional de la Iglesia libre; la consolidación de la república federal liberal; y la apertura hacia una sociedad más plural.

Si bien puede concluirse que la Reforma liberal no plantea como objetivo suprimir las nociones religiosas en la sociedad, sí pretende cimentar una sólida base plural en la sociedad mexicana que garantice el ejercicio efectivo de las libertades individuales y una independencia Estado-Iglesia que permita el funcionamiento respetuoso y ordenado de sus respectivas áreas de acción.

Es en ese sentido que debe valorarse la relación Estado-Iglesia en el orden liberal, cuyo equilibrio durará hasta el ascenso de los gobiernos revolucionarios a principios del siglo xx.



## COMENTARIO DE FUENTES

El análisis interactivo que aquí se plantea requiere que las fuentes éditas como las inéditas provengan tanto del horizonte civil como del horizonte eclesiástico. Las fuentes éditas básicamente constituyen las ediciones facsimilares publicadas en distintas épocas desde principios del siglo xx. Se pueden dividir en tres grandes secciones de documentos: los debates parlamentarios; las leyes y constituciones; los estudios legislativos y los archivos personales. Los debates en el Congreso de la Unión han sido utilizados a lo largo de la investigación, para establecer los proyectos legislativos, los argumentos y debates de los diputados. Las leyes y constituciones de la época exponen los resultados y sistematización de dicho debate. Los estudios legislativos, aunque pocos, son de particular interés, pues complementan la perspectiva intelectual de la cultura jurídica de la época, que muchas veces los debates legislativos no alcanzan a mostrar. Los archivos personales de los liberales más destacados ofrecen un tipo de documentación más específica acerca de su trabajo legislativo, periodístico, administrativo al frente de alguna dependencia de gobierno. De particular interés es la correspondencia que sostienen con varios personajes de la época sobre distintos temas de trascendencia. Toda esta documentación fue consultada en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, de El Colegio de México, y en la Biblioteca de la Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión.

Por otro lado, tenemos los impresos de la época, de los cuales forma parte la enorme folletería del acervo Jesús Gutiérrez Casillas de la Biblioteca del Seminario Conciliar de México. Éste contiene una enorme cantidad de documentos impresos del episcopado mexicano del siglo xix, con un importante número de cartas pastorales, circulares, comunicados, representaciones, protestas, procesos judiciales, entre otros. Varios de los documentos han sido fundamentales para reconstruir las distintas propuestas de la jerarquía eclesiástica en diferentes momentos, respecto

de su relación con la sociedad, el Estado y el clero. Muestra, además, la trayectoria intelectual específica de varios miembros del episcopado mexicano. Toda la folletería citada en la presente investigación pertenece a ese gran fondo.

Las ediciones facsimilares sobre el derecho moderno forman parte un número mayor de estudios impresos y difundidos en la época, que exponen los planteamientos centrales de los juristas mexicanos sobre el iusnaturalismo de corte liberal en México. Dentro de ellos están, por ejemplo, algunas colecciones de sentencias de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, varias de las cuales se relacionan con los temas eclesiásticos. Se examinaron, además, distintos textos de la codificación nacional de la segunda mitad del siglo XIX, que es referida en una parte de esta investigación. Los textos han sido localizados en el fondo reservado de la Biblioteca Pública de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el cual se formó a partir de los antiguos volúmenes pertenecientes a las cátedras de Derecho del Seminario Conciliar de Morelia.

La revisión de diversos periódicos, de tendencia liberal y conservadora, fue importante para conocer los aspectos la opinión pública sobre los principales sucesos que marcaban la relación Estado-Iglesia. De igual manera, se revisaron las publicaciones especializadas en materia jurídica.

Dentro de las obras inéditas, encontramos el Archivo Histórico del Arzobispado de México, con los grandes fondos de la administración y gobiernos eclesiásticos de los arzobispos de México: Lázaro de la Garza y Ballesteros, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos y Próspero María Alarcón. Todos resultan fundamentales para entender el impacto de la reforma liberal y las estrategias del clero para hacerle frente. Dichos acervos constan de series documentales que dividen la administración episcopal en los siguientes aspectos: la secretaría arzobispal, la administración parroquial y el provisorato. En la primera se encuentra el gobierno del arzobispado de México, desde el que se revisan distintos aspectos de la administración del arzobispado, como las visitas pastorales —aunque algo escasas—, donde se expone el estado de las iglesias locales, además de las comunicaciones sostenidas entre las autoridades civiles sobre distintos temas (por ejemplo, permisos, consultas, petición de devolución de propiedades, recomendaciones, informes, etc.), y las disposiciones emitidas por el gobierno eclesiástico para dictar la conducta de los eclesiásticos respecto de la legislación civil.

La serie Parroquias contiene interesantes y variados informes acerca de la vida parroquial del arzobispado, con informes y correspondencia de distinto tipo referente a la gestión de los párrocos, sus labores eclesiásticas y comportamiento individual. En esa documentación se observa la forma en que los eclesiásticos interactúan con los distintos sectores de la sociedad y con las autoridades civiles sobre distintos temas, por ejemplo, el registro civil; además de que muestran la manera en que se asumen los distintos ritmos de la relación clero-gobierno en el plano local.

En la serie Provisorato se encuentran los procesos contra los eclesiásticos del arzobispado, cuyos expedientes evidencian las formas en que se dirimen los problemas suscitados a partir del desempeño de la clerecía. En particular, interesó destacar aquellos casos que evidenciaran las formas que tomaban las relaciones entre el clero y el gobierno.

Del Archivo del Cabildo Metropolitano de la Ciudad de México se revisaron las actas de la corporación, que contienen resoluciones sobre infinidad de temas. Una vez más, el tema que se privilegia es la relación Estado-Iglesia en el plano local.

Mención especial merece la Colección del Archivo Secreto Vaticano en el Archivo General de la Nación, que consta de una serie de microfilmes en donde se encuentra la correspondencia que el visitador Apostólico, Nicolás Averardi, sostuvo con distintos personajes del clero y de la escena política nacional, durante su estancia en el país, de 1896 a 1899. El archivo contiene la documentación de la llegada de Maximiliano y las relaciones con la Santa Sede de 1864 a 1867. Incluye, además, las indagatorias de los prelados de Tamaulipas, Durango y Chihuahua, los informes sobre el fraccionamiento de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas y algunas negociaciones de Roma con el presidente Porfirio Díaz.

La Colección Porfirio Díaz, de la Universidad Iberoamericana, contiene el archivo del presidente de la República, con documentación que muestra las comunicaciones que mantuvo con diversos personajes del episcopado sobre los temas eclesiásticos que consideraba de interés público. Ello me ha permitido explicar los alcances de lo que se ha conocido como “política de conciliación”. De igual manera, el acervo contiene comunicaciones con las autoridades civiles locales que evidencia la manera en que las tensiones entre las autoridades civiles y eclesiásticas fueron dirimidas en determinados momentos.



## ARCHIVOS Y BIBLIOGRAFÍA

### ARCHIVOS DE FUENTES INÉDITAS

- ACCMCM Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de la Ciudad de México.
- AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México.
- AHCM Archivo Histórico “Casa de Morelos”, Morelia, Michoacán.
- ASV Archivo Secreto Vaticano, Archivo General de la Nación.
- CPD Colección Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana.

### ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE FUENTES ÉDITAS

- Biblioteca del Seminario Conciliar de México.
- Biblioteca de la Cámara de Diputados del honorable Congreso de la Unión.
- Fondo Conventual de la Biblioteca Pública Universitaria.
- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Hemeroteca de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México.

### BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA MURGUÍA, Ramón, *Una etapa en la vida de Antonio Pelagio Labastida y Dávalos, Arzobispo de México*, México, Ensayo mecanografiado, 1995.
- ADAME GODDARD, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México, 1981.
- AGUILAR, José Antonio, *El Manto liberal: los poderes de emergencia en México, 1821-1876*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001.

- ANDREA SÁNCHEZ, Francisco de (coord.), *Derecho constitucional estatal. Estudios históricos, legislativos y teórico-prácticos de los estados de la República Mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001.
- ANNINO, Antonio, “Ciudadanía ‘versus’ gobernabilidad republicana en México”, en Sabato Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Otras naciones: sincretismo político en el México decimonónico”, en François Xavier GUERRA y Mónica QUIJADA (coords.), *Imaginar la Nación*, Münster Lit Hamburg, 1994, pp. 215-255.
- ALCALÁ, Alfonso y Manuel OLIMÓN, *Cartas pastorales colectivas del Episcopado Mexicano*, México, Ediciones Paulinas, 1989.
- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F., *La masonería, escuela de formación del ciudadano: la educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1966.
- ALVEAR ACEVEDO, Carlos, *La iglesia en la historia de México*, México, Jus, 1975.
- ARENAL FENOCHIO, Jaime del [*et al.*], *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.
- \_\_\_\_\_, “La escuela ‘mexicana’ de historiadores del derecho”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 57-76.
- ARROYO GARCÍA, Israel, “La arquitectura del Estado mexicano: formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2004.
- AUBERT, Roger [*et al.*], *Le christianisme social*, Moscou Nauka, Direction de la Littérature Orientale, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Nueva historia de la iglesia*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1984.
- BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- BARCELÓ, Raquel, “Hegemonía y conflicto en la ideología porfiriana sobre el papel de la mujer y la familia”, en Soledad GONZÁLEZ MONTES y Julia TUÑÓN (comps.), *Familias y mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 73-109.
- BARRAGÁN BARRAGÁN, José, *Algunos documentos para el estudio del origen del juicio de amparo, 1812-1861*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987a.

- \_\_\_\_\_, *Primera Ley de Amparo 1861*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, (1980, 1a. ed.), 1987b.
- \_\_\_\_\_, *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1869*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas (1980, 1a. ed.), 1987c.
- \_\_\_\_\_, *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1882*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín, *Filosofía del derecho fundamentos y proyecciones de la filosofía jurídica*, México, Porrúa, 2001.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BAZANT, Jan, “La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856”, en *Historia Mexicana*, 135, vol. XXXIV (3), México, El Colegio de México, enero-marzo de 1985, 1985, pp. 93-109.
- BAZANT, Mílada, *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 2002.
- BAUTISTA GARCÍA, Cecilia A., “Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882”, tesis de maestría, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Una empresa hidráulica en el río Atoyac: el obispo Gillow y la hacienda de Chautla, Puebla, 1874-1914”, en *Revista Tzintzun*, núm. 38, Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, julio-diciembre de 2003, 2003, pp. 135-160.
- \_\_\_\_\_, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, núm. 217, vol. LV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, 2005, pp. 99-144.
- \_\_\_\_\_, “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación de la Virgen de Jacona (siglos XVII-XIX)”, en *Revista Tzintzun*, núm. 43, Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, enero-junio, 2006, pp. 11-48.
- BERNOLA DE SAN MARTÍN, Pedro, *Álbum histórico de las Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia*, México, Ed. Padres Pasionistas, 1933.
- Biografía del P. José María Vilaseca. Fundador de los Institutos Josefinos* (sin autor registrado), México, Imprenta Cosmos, 1931.
- BLANCARTE J. Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- \_\_\_\_\_, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Laicidad y secularización en México”, en *Estudios Sociológicos*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, vol. XIX, núm. 57, 2001, pp. 843-855.
- BOBBIO, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BRADING, David, “El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810”, en *Relaciones*, vol. 2, núm. 5, 1981, pp. 5-26.
- \_\_\_\_\_, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Z. Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las Reformas Borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 187-215.
- \_\_\_\_\_, *Una iglesia asediada el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BRAVO UGARTE, Jesús, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana*, México, Jus, 1965.
- BUENROSTRO, Felipe, *Historia del Segundo Congreso Constitucional de la República Mexicana que funcionó en los años de 1861, 1862 y 1863. Extracto de todas las sesiones y documentos relativos de la época por Felipe Buenrostro. Facsímil de la edición mexicana de 1874-1875*, t. I, México, Colección Historia de los debates legislativos en México, Comité de Asuntos Editoriales, 1990.
- CABRERA ACEVEDO, Lucio y Lourdes CELIS SALGADO, “El Derecho, antecedente del *Semanario Judicial de la Federación* y los primeros amparos”, *El Derecho. Periódico de Jurisprudencia y Legislación, Primera época, t. I*. Edición facsimilar, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2004, pp. VII-XXXV.
- CAMOU, Antonio, “Gobernabilidad y estabilidad”, *Gobernabilidad y Democracia*, México, IFE, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- CALLAHAN, William James, “Una revolución eclesiástica en España, 1750-1850. El papel de la Iglesia y de las finanzas estatales entre el antiguo régimen y el liberalismo”, en María del Pilar Martínez Cano, Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, México, Instituto Mora, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp. 211-244.



- \_\_\_\_\_, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, Catholic University of America, 2000.
- CARMAGNANI, Marcello, “El federalismo liberal mexicano”, en *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 135-179.
- \_\_\_\_\_, *Estado y mercado. La economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso de las Américas, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Vectors of Liberal Economic Culture in Mexico”, en Jaime Rodríguez, *The Divine Charter. Constitutionalism an Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanha, Rowman dan Littlefield Publishers, 2006.
- CÁRDENAS, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX, 1890-1990*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Historia breve del derecho natural*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000.
- CEBALLOS, Ciro B., *Aurora y ocaso 1867-1906*, México, Talleres Tipográficos, 1912.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “La Encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la Ciudad de México (1891-18913)”, en *Historia Mexicana*, núm. 129, vol. XXXIII (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, 1983, pp. 3-38.
- \_\_\_\_\_, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1986.
- \_\_\_\_\_, *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Las organizaciones laborales católicas a finales del siglo XIX”, en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 367-395.
- \_\_\_\_\_, “Católicos, apóstólicos y políticos: una historia social e intelectual”, en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999, pp. 153-161.

- CHARTIER, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995.
- CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia de México, entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Porrúa, 1998.
- CHOWNING, Margaret, "Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery", en *Hispanic American Historical Review*, núm. 85 (1), 2005a, pp. 1-38.
- \_\_\_\_\_, *The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Oxford University Press, 2005b.
- COLLOQUE INTERNATIONAL, *Colloque International Liberalisme Chretien et Catholicisme Liberal en Espagne, France et Italie dans la Première Moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle*, Francia, Université de Provence, 1987.
- COMISIÓN DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA, *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Encuentro Latinoamericano de CEHILA Quito 1973, Barcelona, Nova Terra, 1975.
- CONGER, Robert D., *Porfirio Diaz and the church hierarchy, 1876-1911*, Albuquerque, N. M. University of New México, 1985.
- CONNAUGHTON, Brian F., "Reflexiones metodológicas para excluir los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX)", en *Iztapalapa*, México, núm. 26, julio-diciembre, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CNCA, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Dimensiones de la identidad patriótica Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM, Porrúa, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Soberanía y religiosidad: la disputa por la grey en el movimiento de la Reforma", en Alicia TECUANHUEY (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX-XX*, México, BUAP, 2002, pp. 101-121.
- \_\_\_\_\_, "Clérigos federalistas: ¿fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?", en Manuel MIÑO [et al.], *Raíces del federalismo mexicano*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Zacatecas, 2005, pp. 71-87.

- \_\_\_\_\_, “The Enemy Within: Catholics and Liberalism in Independent Mexico, 1821-1860”, en Jaime RODRÍGUEZ, *The Divine Charter. Constitutionalism an Liberalism in Nineteeth-Century*, Lanham, Rowman dan Littlefield Publishers, 2006, pp. 183-202.
- \_\_\_\_\_, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballesteros”, en Jaime OLVEDA (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, UAM-X/AUBJO, 2007, pp. 27-55.
- \_\_\_\_\_, “1856-1857: conciencia religiosa y controversia ciudadana. La conciencia como poder político en un ‘pueblo eminentemente católico’”, en Brian CONNAUGHTON (coord.), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, UAM-I, Juan Pablos, 2008, pp. 395-464.
- Constitución de 1857, constituciones de los estados* (sin autor registrado), México, Partido Revolucionario Institucional, Serie Documentos 6 (Edición facsimilar, 1884).
- CORTÉS GUERRERO, José David, “Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2008.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Ed. Clío, 1997.
- COTHOYAY, Bertrand M., *Las monjas de la sagrada Orden de Predicadores en la Isla de Trinidad y Las dominicas de Caracas en Puerto España (Trinidad) 1874-1946*, Trinidad, Ed. particular, 1948.
- COVÒ, Jacqueline, *Las ideas de la reforma en México 1855-1861*, UNAM, 1983.
- Crónica de la Congregación de la Hijas de María Inmaculada de Guadalupe* (sin autor registrado), Querétaro, Imprenta del Sagrado Corazón, 1924.
- CROOK, Malcom, “Citizen Bishops: Episcopal elections in the French Revolution”, *Historical Journal*, vol. 43, núm. 2, 2000, pp. 955-976.
- CRUZ BARNEY, Óscar, “La codificación en México: 1821-1917. Una aproximación”, en Alfonso JIMÉNEZ, Óscar CRUZ BARNEY y Emmanuel ROA ORTIZ (coords.), México, UNAM, 2004.
- \_\_\_\_\_, “La codificación en Michoacán de Ocampo durante el siglo XIX”, en Alfonso JIMÉNEZ, Óscar CRUZ BARNEY, y Emmanuel ROA ORTIZ

- (coords.), *Ensayos Histórico Jurídicos en México y Michoacán*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 139-162.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, t. V, México, Editorial Revista Católica, 1928.
- DANSETTE, Adrien, *Religious History of Modern France*, Edimburgo, Londres, Herder-Freiburg, 1961.
- DE GIUSEPPE, Massimo, *Messico, 1900-1930: Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Brescia, Italia, Morcelliana, 2007.
- DE LOS REYES, Guillermo, “El impacto de la masonería en los orígenes del discurso secular, laico y anticlerical en México”, en Patricia GALEANA (coord.), *Secularización del Estado y de la sociedad*, México, Siglo XXI, Senado de la República, XLI Legislatura, 2010, pp. 101-126.
- DIRECCIÓN GENERAL DEL REGISTRO NACIONAL DE POBLACIÓN E IDENTIFICACIÓN PERSONAL, *El registro civil en México antecedentes histórico-legislativos, aspectos jurídicos y doctrinario*, México, Secretaría de Gobernación, 1982.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956.
- DÍAZ-CANEJA CADENABA, María Luisa, Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz: julio-septiembre 1886, México, Universidad Iberoamericana, 1985.
- DÍAZ LEÓN, Eva, *Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz: agosto-octubre 1888*, México, Universidad Iberoamericana, 1987.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII”, en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, t. IV, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1979.
- DORANTES GONZÁLEZ, Alma, “Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX”, *Estudios del hombre*, pp. 153-174.
- DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, El Colegio de México, Biblioteca Daniel Cosío Villegas, publicación digital, <http://biblioweb.dgsc.unam.mx/dublanylozano/>.
- , *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República ordenada*

- por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, México, s/e, 1876-1094.
- DUFOR, Gérard, “La diffusion du Libéralisme chrétien. France et en Espagne dans les années 1820”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 267-274.
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación, 1492-1973*, Barcelona, Nova Terra, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la iglesia en América Latina*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza, 1978.
- ESPARZA CAMARGO, Manuel, *Gillow durante el Porfiriato y la Revolución de Oaxaca 1887-1922*, Oaxaca, Oax. (s/e), 1985.
- EYZAGUIRRE, José Ignacio V., *Los intereses católicos de América*, ts. I-II, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859.
- FARRISS, Nancy M., *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FERRER MUÑOZ, Manuel, “El fin del orden constitucional en la Nueva España. Problemas en la organización de la justicia”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 21, México, Escuela Libre de Derecho, 1997, pp. 127-187.
- FINCK, Mary Helena, “La Congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio, Texas. Breve reseña de su origen y sus obras”, tesis de doctorado en filosofía, Washington, D. C., Catholic Sisters College, Universidad Católica de América, 1925.
- FIX-ZAMUDIO, Héctor, *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.
- \_\_\_\_\_, y José Ramón COSSÍO DÍAZ, *El Poder Judicial en el Ordenamiento Mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FUENTES, Juan Francisco, “El liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 127-141.
- FORMENT, Carlos A., “La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria”, en Hilda SOBATO (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 202-230.
- \_\_\_\_\_, “Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica”, en Guillermo PALACIOS (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 213-229.

- GALEANA, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.
- \_\_\_\_ (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999.
- GALVÁN, Luz Elena, “Estado de México”, en Katz, Friedrich, *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 23-58.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, 2002.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús, *Apuntamientos de historia eclesiástica mexicana*, México, Imprenta Victoria, 1922.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, s/f.
- GARCÍA PEÑA, Ana Lidia, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, *Liberalismo e Iglesia católica en México: 1824-1855*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Ed. Católica, 1979.
- GAUDIANO, Pedro, “La preparación del Concilio Plenario Latinoamericano según la documentación vaticana”, en *Teología*, Buenos Aires, núm. 72, 1998, pp. 105-132, [www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm](http://www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm).
- GIL NOVALES, Alberto, “Iglesia nacional y Constitución, 1820-1823”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 109-125.
- GILLOW Y ZAVALZA, Gregorio, *Reminiscencias del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Eulogio Gillow y Zavalza. Obispo de Antequera*, Los Ángeles, Ca., El Heraldo de México, 1920.
- GÓMEZ CIRIZA, Roberto, *México ante la diplomacia vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- GONZÁLEZ, María del Refugio, *El derecho civil en México 1821-1871. Apuntes para su estudio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1988.

- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, “El Porfiriato”, en Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, México, Ed. Hermes, 1957.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Manuel (comp.), *Ignacio Luis Vallarta. Archivo inédito*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 4 t., 1993.
- \_\_\_\_\_, *La centenaria obra de Ignacio L. Vallarta como gobernador*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1995.
- \_\_\_\_\_, “El primer juicio de amparo sustanciado en México”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. X, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 157-170.
- \_\_\_\_\_, “Ignacio L. Vallarta. Una aproximación biográfica”, en *La Suprema Corte de Justicia en el primer periodo del Porfiriato (1877-1882)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1990, pp. 907-912.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771”, en *Historia Mexicana*, núm. 137, vol. XXXV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, 1985, pp. 5-31.
- \_\_\_\_\_, “La santificación del prójimo”, en RAMOS MEDINA, Manuel, *Congreso Internacional: Camino a la santidad: siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 2003, pp. 15-38.
- GOULD, Andrew C., *Origins, of liberal Dominance. State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*, Ann Arbor, Michigan, The University of Michigan Press, 1999.
- GRANADOS, Mariano, *La cuestión religiosa en España*, México, Ediciones de las Españas, 1959.
- GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Derecho, sociedad, Estado: una recuperación para el derecho*, México, Escuela Libre de Derecho, El Colegio de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa, 1972.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. Las transformaciones estructurales de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.
- HALE, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La transformación del liberalismo a fines del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- HAMNETT, Brian, *Juárez*, Nueva York, Longman, 1997.



- HERNÁNDEZ CANO, A. T., *De la Hoguera inextinguible. Historia de la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón*, Zamora, Mich., Ed. particular, 1878.
- HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia, *La tradición republicana del buen gobierno*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_, “José María del Castillo Velasco: ‘el don de gobierno’” (Estudio introductorio), en José María del Castillo Velasco, *Ensayo sobre el derecho administrativo mexicano*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, pp. VII-XXXIII (Edición facsimilar, 1874), 1994.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jaime, “Tribunales de justicia y práctica judicial en la transición jurídica de Michoacán: 1824-1840”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 315-330.
- HERNÁNDEZ ROMO, Manuel Ángel, “¿Un nuevo código civil?”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 22, México, Escuela Libre de Derecho, 1998, pp. 529-531.
- Herrejón Peredo, Carlos, “La revolución francesa en sermones y otros testimonios de México”, en Solange ALBERRO, Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ y Elías TRABULSE (coords.), *La revolución francesa en México*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 97-110.
- HIGUERUELA DEL PINO, Leandro, “El catolicismo liberal de don Antonio Posada, obispo de Murcia”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 361-398.
- IBARRA, Ana Carolina, “Iglesia y religiosidad: grandes preocupaciones del movimiento insurgente”, en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999, pp. 25-40.
- ICAZA DUFOUR, Francisco de, “La codificación civil en México 1821-1884”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 9, México, Escuela Libre de Derecho, 1985, pp. 265-278.
- IGLESIA CATÓLICA. TRATADOS, *El Concordato de Colombia con la Santa Sede*, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1973.
- JEDIN, Hubert y K. REPGEN, Q. ALDEA [et al.], *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1980.
- JUÁREZ, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, México, Editorial Libros de México, 1972.



- KATZ, Friedrich (coord.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.
- KNOWLTON, Robert J., *Los bienes del clero y la reforma mexicana: 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- \_\_\_\_\_, “La Iglesia mexicana y la Reforma: respuestas y resultados”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, núm. 72, vol. XVIII (4), abril-junio de 1969, 1992, pp. 516-534.
- KREBS WILCKENS, Ricardo, *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*, Chile, Universidad de Chile, 1960.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 323-342.
- LETURIA, Pedro de, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1960.
- LÓPEZ MENÉNDEZ, Felipe, *Compendio de historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz, Bolivia, Progreso, 1965.
- LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, t. II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.
- LUNA ARGUDÍN, María, “El congreso de la Unión y las transformaciones de los federalismos y liberalismos mexicanos, 1856-1910”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2001.
- MARCOVICH GITLIN, Ana, *Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz: mayo-septiembre 1885*, México, Universidad Iberoamericana, 1982.
- MARGADANT S., Guillermo, *La Iglesia mexicana y el derecho: introducción histórica al derecho canónico, los concordatos, el patronato real de la Iglesia y el derecho estatal referente a lo eclesiástico*, México, Porrúa, 1984.
- MAS GALVÁN, Cayetano, “Un foco de catolicismo liberal: el Seminario de San Fulgencio de Murcia durante el Trienio liberal”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 143-173.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia de la Iglesia*, vol. 3, Madrid, Ed. Palabra, 2000.
- MARTÍNEZ ZALDÚA, Ramón, *Historia de la masonería en Hispanoamérica*, México, Costa-Amic, 1978.
- MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995.

- MACEDO, Pablo, *La importancia del código civil de 1870*, México, Porrúa, 1971.
- MAYAGOITIA, Alejandro, “Acerca de la vida y obra de don Manuel Cruzado”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004, pp. 45-87.
- MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, “Las vías de lo legítimo: derecho natural y Estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, España, núm. 9, 2006, pp. 151-221.
- MONTIEL Y DUARTE, Isidoro, *Estudio sobre las garantías individuales*, México, Porrúa (edición facsimilar, 1873), 1998.
- MORA, José María Luis, *El clero, la educación y la libertad*, México, Empresas Editoriales, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*, Lillian BRISEÑO SENOSIAN, Laura SOLARES ROBLES y Laura SUÁREZ DE LA TORRE (selección y notas), México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Mora, 8 v., 1986.
- MORALES, Francisco, “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos”, en Manuel RAMOS (comp.), *Memoria del Primer Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1998.
- MORALES, María Dolores, “La desamortización y su influencia en la estructura de la propiedad. Ciudad de México, 1848-1864”, en Ma. del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *Iglesia, Estado y economía*, UNAM, Instituto Mora, 1995.
- MURÍA, José María, “Iglesia y Estado en Jalisco durante la república restaurada y el Porfiriato”, en *Secuencia*, núm. 10, México, Instituto Mora, enero-abril, 1989.
- NEUNHEUSER B., “La reforma inspirada en el movimiento litúrgico”, *Historia de la Liturgia*, [http://www.mercaba.org/LITURGIA/07\\_transformaciones\\_desarrollos.htm](http://www.mercaba.org/LITURGIA/07_transformaciones_desarrollos.htm).
- NIETO ASENSIO, Ponciano, *Historia de la Congregación de la Misión en México (1844-1888)*, Madrid, Editorial de los Padres Paúles, 1920.
- O'DOHERTY, Laura, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en Manuel RAMOS (comp.), *Memoria del Primer Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1998, pp. 179-198.

- \_\_\_\_\_, “De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 1999a.
- \_\_\_\_\_, “La política de conciliación en la arquidiócesis de Guadalajara”, en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999b, pp. 138-152.
- OLIMÓN NOLASCO, Manuel, “El proyecto de reforma de la Iglesia en México, 1867-1875”, en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 267-292.
- \_\_\_\_\_, “Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de Estado en México”, tesis de doctorado, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- PANI, Erika, *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2001.
- PAYNO, Manuel, *Memorias de México y el mundo, Obras completas*, t. VIII, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- PICCINALI, Héctor Juan, *La Madre Camila de San José Rolón (1842-1913). Hacia la santidad por el amor*, Argentina, Ed. Braga, 1994.
- PIÉLAGOS, Fernando, *Dolores Medina, servicio y fidelidad (1860-1925)*, México, Curia General de las Hijas de la Pasión, 2001.
- PI-SUÑER, Antonia, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia católica”, en Patricia GALEANA (coord.), 1999, pp. 127-137.
- PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1914.
- PRIETO, Guillermo, *Periodismo político y social*, en Boris Rosen Jélomer (comp.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- PUENTE LUTTEROTH, Ma Alicia, “Repercusiones sociales en una política de conciliación”, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1993.
- \_\_\_\_\_, “No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios’. Un acercamiento a algunas realidades socio-eclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I”, en Álvaro MATU-

- TE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 293-323.
- PURNELL, Jennie, “‘Con todo el debido respeto’ La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX”, en Andrew ROTH S. (ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 85-128.
- RABASA, Emilio, *La constitución y la dictadura: estudio sobre la organización política de México*, México, Porrúa (1a. ed., 1912), 1990.
- RADKAU, Verena, “*La Fama y La Vida*”: *una fábrica y sus obreras*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984.
- \_\_\_\_\_, Por la debilidad de nuestro ser: mujeres “del pueblo” en la paz porfiriana, México, Secretaría de Educación Pública, 1989.
- RAMÍREZ, Joaquín, *Las relaciones entre México y el Vaticano. Compilación de documentos*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1928.
- RAMÍREZ RANCAÑO, Mario, “La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, 1925-1931”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 24, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, pp. 103-142.
- RAMOS ESCANDÓN, Carmen, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987.
- RAMOS GÓMEZ-PÉREZ, Luis, “La iglesia y la consolidación del Estado mexicano en el siglo XIX”, en *Anámnesis*, 3, enero-junio, 1992, pp. 79-99.
- \_\_\_\_\_, “El emperador, el nuncio y el Vaticano”, en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 251-265.
- RAWLS, John, *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- REYES HERÓLES, Jesús, *El liberalismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- RÍOS, Enrique M. de los, *Liberales ilustres mexicanos de la reforma y la intervención*, México, Hijo del Ahuizote, 1890.

- RIVERA REYNALDOS, Lisette, “Desamortización y nacionalización de bienes eclesiásticos en Morelia, 1856-1876”, tesis de doctorado, Morelia, Mich., UMSNH, 1994.
- RUBAT DU MERAC, Marie-Anne, “Revoluciones libérales et sociétés secretes dans ‘La Correspondence’ de Lamennais (1820-1823; 1880-1884)”, en *Colloque International...*, 1987, pp. 276-289.
- ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, *El agujón de espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2005.
- ROSBERRY, William, “Ley liberal y derecho comunal en el Pátzcuaro porfiriano”, en Andrew ROTH S. (ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 43-84.
- RUIZ GUERRA, Rubén, “Las paradojas de la primera reforma (15 de abril, en recuerdo del 147 aniversario de la muerte de Andrés Quintana Roo)”, en Patricia GALEANA (comp.), 1999, pp. 57-66.
- SÁNCHEZ DÁVILA, Jorge A. (coord.), *Libro del cincuentenario del Código Civil*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1978.
- SÁNCHEZ MEDAL, Ramón, *Dos códigos civiles y una escuela del derecho*, México, Fuentes Impresores, 1972.
- SANTILLÁN, Gustavo, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, en Álvaro MATURE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Iglesia, Estado y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 175-198.
- SAVARINO, Roggero Franco, “Religión y sociedad en Yucatán durante el porfiriato”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1996, pp. 617-651.
- \_\_\_\_\_, “Iglesia católica y Estado liberal ¿Una colaboración posible?”, en Ricardo FORTE y Guillermo GUAJARDO (coords.), *Consenso y coacción. Estado e instrumentos de control político y social en México y América Latina (siglos XIX y XX)*, México, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense, 2000, pp. 89-118.
- SERRANO, Sol (ed.), “Definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno. 1810-1855”, *Estudios Públicos*, Chile, CEP, núm. 76, primavera, 1999, pp. 211-232.
- \_\_\_\_\_, “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890”, en CARMAGNANI, Marcello (coord.), *Cons-*

- titucionalismo y orden liberal América Latina, 1850-1920*, Torino, Ed. Otto, 2000a, pp. 121-154.
- \_\_\_\_\_, *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2000b.
- \_\_\_\_\_, “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad de Chile, vol. XLIV, núms. 02/03, 2003, pp. 346-355.
- \_\_\_\_\_, “El poder de las palabras: la Iglesia y el Estado liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX”, Santiago de Chile, 2000, vol. 33 [citado, 30 de julio de 2007], pp. 435-460. Disponible en <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-71942000003300010&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942000003300010&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0717-7194.
- SINKIN, Richard. N., *The Mexican Reform 1855-1876: a study in liberal nation-building*, Austin, Tex., Institute of Latin American Studies, The University of Texas, 1979.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis (comp.), *Memorias de la Secretaría de Justicia. Batiza Rodolfo. Las fuentes del Código Civil de 1928*, México, Porrúa, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Evolución de la ley de amparo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1994.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, “Los conventos de monjas y las leyes de febrero de 18612”, tesis para obtener el grado de licenciada en historia, México, UNAM, 1992.
- STAPLES, Anne, *La iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835*, México, SEP-setentas, 1976.
- \_\_\_\_\_, “La lucha por los muertos”, en *Diálogos*, México, vol. 13 [77] (sept.-octubre), 1977, pp. 15-20.
- \_\_\_\_\_, “Secularización: Estado e iglesia en tiempos de Gomez Farías”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea*, vol. 10, 1986, pp. 10-123.
- \_\_\_\_\_, “El matrimonio civil y la epístola de Melchor Ocampo, 1859”, en GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 217-229.
- TACKETT, Timothy, “The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution”, en *The Journal of Modern History*, vol. 54, núm. 4, 1982, pp. 715-745.

- TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *José Antonio Plancarte y Labastida: profeta y mártir*, México, Jus, 1973.
- TECUANHUEY SANDOVAL, Alicia, “Los miembros del clero en el diseño de las normas republicanas, Puebla, 1824-1825” en Alicia TECUANHUEY SANDOVAL (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX y XX*, México, BUAP, 2002, pp. 43-67.
- \_\_\_\_\_, y María del Carmen AGUILAR, “Los clérigos en la formación del liberalismo. Puebla 1812-1835”, ponencia presentada en el simposio núm. 27 del XIV Congreso Internacional AHILA, septiembre de 2005. Referencia electrónica: [cial.uji.es/.../OTROSCONGRESOS/SIMPOSIO27.doc](http://cial.uji.es/.../OTROSCONGRESOS/SIMPOSIO27.doc).
- TAYLOR, William, “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en Álvaro MATUTE [*et al.*], *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, pp. 81-113.
- TAPIA SANTAMARÍA, Jesús, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- TORO, Alfonso, *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.
- TRAFFANO, Daniela, “Indios, curas y nación la sociedad indígena frente a un proceso de secularización Oaxaca, siglo XIX”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2000a.
- \_\_\_\_\_, “‘Y el registro civil no es más que un engaño del gobierno...’ sociedad civil y Iglesia frente a un nuevo registro de los datos vitales: Oaxaca en la segunda mitad del siglo XIX”, en Marcello CARMAGNANI (comp.), 2000b, pp. 201-223.
- VALDERRAMA ANDRADE, Carlos, *Un capítulo en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1986.
- VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1989.
- VARGAS ARIAS, Claudio Antonio, *El liberalismo y la consolidación del Estado en Costa Rica: el encuentro entre el Estado liberal y la Iglesia católica, 1880-1895*, San José, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 1989.
- VAUGHAN, Mary K., “Women, class, and education in Mexico 1880-1928”, en *Latin American Perspectives*, vol. 4, núm. 1, invierno y primavera, 1977, pp. 135-152.



- VERDUZCO, Gustavo, "Zamora en el Porfiriato: una expresión liberal de los conservadores", en STAPLES, Anne [et al.], *El dominio de las minorías, república restaurada y Porfiriato*, México, El Colegio de México, 1989, pp. 55-70.
- VIOLA GONZÁLEZ, Ramiro, "La Revolución Francesa de 1789. Una persecución religiosa de los tiempos modernos", en *Anthologica Annua*, núm. 37, 1990, pp. 253-351.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Ed. Taurus, 1991.
- WATSON MARRÓN, Gustavo [et al.], *Guía del archivo episcopal de Pelegrío Antonio de Labastida y Dávalos: 1863-1891*, México, Arquidiócesis Primada de México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2006.
- WRIGHT-RIOS, Edward N., *Revolutions in Mexican catholicism: reform and revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Duke University Press, 2009.
- ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, El Colegio de México, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Periodismo político y social*, Boris ROSEN JÉLOMER (comp.), México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, 13 vols., 1989-1993.
- \_\_\_\_\_, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época, por Francisco Zarco*, México, Cámara de Diputados, LIV Legislatura, 2 t. (edición facsimilar, 1857), 1990.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas de Francisco Zarco*, México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, 1993.
- ZUGASTI, Juan Antonio, *La Madre Soledad Torres Acosta y el Instituto de las Siervas de María. Estudio Histórico*, Madrid, Imprenta de la Rev. y Arch., Bibl., y Museo, 1916.



## CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

*Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, 1856-1910*, expone la forma en que lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y en el primer decenio del siguiente se conformó una nueva relación entre el Estado y la Iglesia que contribuyó a reforzar la nueva forma estatal sin entrar en conflicto con la Iglesia, permitiendo a esta última encontrar en el nuevo contexto institucional una nueva e importante función. A diferencia de los estudios existentes, Cecilia Bautista García nos ilustra que tanto el Estado como la Iglesia buscaron una nueva forma de colaboración, sin renunciar el primero –el Estado– a su orientación laica, y permitiendo a la Iglesia expandir su defensa de los intereses de la religión católica. Esta concertación fue posible porque el liberalismo en México, como en otros países católicos, no consideró la religión como su enemiga, convicción en la cual coincidían tanto los gobernantes como los gobernados.

ISBN: 978-607-462-354-3



**C** EL COLEGIO  
**M** DE MÉXICO

