



El Colegio de México, A.C.
Centro de Estudios Históricos

Entre la disputa y la concertación: Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México, 1856-1910.

Tesis presentada por:

Cecilia Adriana Bautista García

En conformidad con los requisitos establecidos
para optar por el grado de
DOCTORA EN HISTORIA

Director de tesis:
Dr. Marcello Carmagnani F.

México, D.F. Mayo de 2009.

Aprobada por el
Jurado Examinador

1. _____
Presidente

2. _____
Primer vocal

3. _____
Vocal secretario

Índice

Índice	iii-iv
Agradecimientos	v-vi
Introducción	1
Capítulo 1	
En la disputa: el Estado y la Iglesia frente a la constitucionalización de la Reforma liberal, 1856-1873	7
1. El Congreso Constituyente de 1856.....	8
2. La tolerancia de cultos y la constitucionalización de los derechos individuales	15
a) Orden, libertad y religión.....	29
b) Los controles alternos frente a la omisión legal sobre la tolerancia.....	36
3. El desafuero eclesiástico	37
4. La desamortización de bienes eclesiásticos	48
5. La secularización de los vínculos sociales.....	60
a) El matrimonio civil.....	61
b) La secularización de los cementerios	73
6. El juramento constitucional.....	77
7. Monarquía y Reforma	81
a) La propuesta eclesiástica de la monarquía liberal	82
8. La constitucionalización de las Leyes de Reforma	89
8. Conclusión.....	91
Cuadro 1	2
Capítulo 2	
La secularización jurídica y la instrumentación de la Reforma liberal, 1870-1894	100
1. La sistematización del derecho liberal mexicano	101
a) La instrumentación de la codificación.....	102
b) La codificación civil	108
b) La codificación penal	110
2. El registro civil.....	116
a) El clero y el gobierno frente al registro	118
b) La dimensión local de la disputa por el control del registro civil.....	122
b) La dimensión social de la secularización de vínculos	136
3. El amparo como recurso eclesiástico	144

a) La práctica clerical de los recursos legales	151
4. Conclusión	169

Capítulo 3

En la concertación: pacto informal, reorganización eclesiástica y control social. 1875-1895 172

1. Los principios del asociacionismo católico mexicano	173
2. Hacia un nuevo pacto: capitalismo, organización eclesiástica y control social	180
a) La catolización de la economía: trabajo y caridad	183
3. Asociacionismo moderno y acción católica	196
a) El asociacionismo pío	197
b) El asociacionismo de corte laboral	203
A. Los congresos católicos	209
c) El asociacionismo de auxilio social	211
A. Las asociaciones laicas	211
B. Las congregaciones religiosas de vida activa	215
4. La nueva dimensión de la sociabilidad: gobiernos civiles, párrocos y sociedad	232
5. Conclusión	243

Capítulo 4

La Iglesia mexicana, entre la Reforma y la Romanización, 1891-1910 247

1. Los concilios provinciales y las reformas eclesiásticas	248
a) Episcopado y control eclesiástico	253
b) El clero regular y las congregaciones religiosas	257
c) Los juicios contra eclesiásticos	263
d) La reforma educativa del clero mexicano	265
2. La romanización del clero mexicano: el Colegio Pío Latinoamericano	269
3. La visita apostólica de Nicolás Averardi	275
a) La disciplina del clero mexicano: la cuestión guadalupana	277
4. ¿Hacia un nuevo concordato...?	
Los intentos de formalizar la relación Iglesia-Estado	293
5. La formalidad replegada: las relaciones clero-gobierno en la legislación eclesiástica	299
6. Conclusión	305
Conclusiones	307
Fuentes y Bibliografía	322

Agradecimientos

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

Mis estudios y parte de la investigación fueron llevados a cabo gracias a la beca otorgada por el CONSEJO NACIONAL PARA LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA (CONACYT). De igual manera, agradezco el financiamiento de la beca otorgada por EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C. 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 2007.

A los profesores del Centro de Estudios Históricos, particularmente a mi director de tesis, el Dr. Marcello Carmagnani Fusco, por su compromiso constante y estímulo académico para el desarrollo de esta investigación. Durante los dos seminarios de tesis desarrollados en el programa de Doctorado mis lectores, la 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 comentarme algunos textos), 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 Mtrs. Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, por sus atenciones y generosidad. Así mismo 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 Arrioja, 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 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 mi 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.

Introducción

“Medio siglo de sangrientas revoluciones es la terrible enseñanza que la Providencia da a la América, a esa América que pretende ajar la fe que recibió de sus mayores y emanciparse de la Iglesia que le dio todos los bienes de la civilización... El combate ha sido largo y sobre largo cruel, y por eso la Iglesia presenta en todos los Estados católicos de América una situación particular; siempre combatiendo pero jamás vencida...”¹

Ése es el panorama que Ignacio Víctor Eyzaguirre reporta como resultado de la visita a varios países de América Latina, a la que había sido comisionado por la Santa Sede para evaluar el impacto liberal sobre el catolicismo. En concreto, Eyzaguirre remarca que las repercusiones del liberalismo para la Iglesia católica mexicana habían llevado “al país más rico y más opulento de la América a la indigencia y a la miseria”².

Desde entonces, la imagen apasionada sobre el desastre que supuso la instauración del régimen liberal en México, ha sido reproducida en muchos de los estudios sobre las relaciones Estado-Iglesia.³ Otros textos han intentado aproximarse a esta problemática desde una óptica más crítica. Estas obras han abordado algunos aspectos de la relación Estado-Iglesia con temas que principalmente se refieren al

¹ EYZAGUIRRE, José Ignacio Víctor. *Los intereses católicos de América*, París, Librería de Garnier Hermanos. 1859. T.I, p. V-VI.

² 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.

³ Por un lado hubo autores que apologizaron la reforma liberal en México, fundamentalmente caracterizaron a la Iglesia mexicana como una institución reaccionaria, promotora del atraso intelectual y del progreso económico. Véase, por ejemplo, Toro, Alfonso. *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación.1927. Por otra parte, existen obras, muchas de ellas producidas por personajes ligados a instituciones eclesiásticas, en las que se describió a la Iglesia como una institución mártir acosada por la actitud impía de los gobiernos liberales, en las que se reduce el problema a un mero conflicto de persecución religiosa. Una de las obras clásicas es la del padre Mariano Cuevas. Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. T.V, Editorial Revista Católica.1928.

impacto de la reforma liberal, a la participación eclesiástica en el imperio y a la conciliación Iglesia-Estado. Empero los temas han sido abordados separadamente, encontrándose por un lado los que se refieren a la política del Estado en materia eclesiástica y por otro, los que abordan las actividades institucionales de la Iglesia católica frente a la Reforma liberal.⁴

Lo que se propone el presente estudio es mostrar los mecanismos de la interacción entre la Iglesia y el Estado, más allá de la parte formal que ha atendido la historiografía. Mi objetivo, entonces, es explicar no sólo la parte normativa, sino los mecanismos a través de los cuales se da la relación entre el clero, la sociedad y los gobiernos civiles.

La presente investigación pretende mostrar las distintas aristas que tomó el camino de la relación Estado-Iglesia en el proceso de consolidación del régimen liberal, en el periodo que va de 1856 a 1910. En ese sentido, no se pretende hacer una historia ni del Estado ni de la Iglesia, sino analizar las interacciones de carácter político-institucional y de carácter social que se dieron entre ambos polos. El diálogo y la tensión que se dio entre el Estado y la Iglesia lograran ser visualizados mejor gracias al estudio de la interconexión que se dio 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 del siguiente requirió plantear una periodización flexible. La flexibilidad deriva de la centralidad de algunos problemas que tienden a desvanecerse sucesivamente a lo largo de la construcción de la nueva relación.

De allí que mi investigación se articula en cuatro capítulos. En el primero el argumento central ataña 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

⁴ Así tenemos las historias de la iglesia en ese periodo: Alvear Acevedo, Carlos. *La iglesia en la historia de México*, México, Jus, 1975. Y los trabajos especializados sobre el catolicismo social, la prensa católica, etc. Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México, 1981. Ceballos Ramírez, Manuel. “La Encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México. (1891-18913)”, en *Historia Mexicana*, No. 129, El Colegio de México, V. XXXIII (1), 1983. Del mismo autor: *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1986.

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 jusnaturalismo 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, formando 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. El problema que se plantea en el segundo capítulo son los mecanismos de instrumentación de las nuevas instituciones jurídicas, políticas, económicas y sociales a partir 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 la reforma liberal y la transformación del derecho mexicano obligan a Iglesia a emprender 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. Trato de explicar la manera en que el equilibrio logrado entre el clero y el gobierno motiva el último intento por re establecer 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, particularmente en

tres puntos: la reforma de las órdenes, los recursos, y la educación sacerdotal de los seminarios mexicanos y la forma en que repercuten en la relación clero-sociedad-gobierno.

* * *

El análisis interactivo que utilice requiere que las fuentes editas como las inéditas provengan tanto del horizonte civil como del horizonte eclesiástico. Las fuentes editas 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 sostienen sobre distintos temas de trascendencia. Toda esta documentación fue consultada en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, de El Colegio de México, A.C., 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 con 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 aquéllos 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 microfilms 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 algunos 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.

Los acervos hemerográficos pertenecen a la Hemeroteca de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Capítulo 1

En la disputa: el Estado y la Iglesia frente a la constitucionalización de la Reforma liberal, 1856-1873.

La acción política de distintos grupos, a favor o en contra de los principios liberales, generó 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 tuvieron 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.¹ Por su parte Alicia Hernández muestra que, en la práctica, las doctrinas liberales tiene un avance significativo en diversas regiones del país a partir de la década de 1840 y hasta 1867.² 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, y la liberalización de distintas actividades de la economía, entre otros puntos.³

En el presente apartado se explica la forma en que estos aspectos se consolidan legalmente con los debates del congreso constituyente de 1856-1857, con la formación de

¹ Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI Editores, 1991, p.15

² Véase Hernández Chávez, *La tradición republicana del buen gobierno*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

³ Hale, 1991, p.16

las Leyes de Reforma, y en las discusiones sobre la Ley Orgánica de Adiciones Constitucionales, entre 1873 y 1874. Para ello, se ha dividido este capítulo en dos partes. El argumento central de la primera parte hará énfasis en la forma en que los debates del Congreso de 1856-1857, intentan proyectar una legislación secular que pretende condensar los cambios presentados desde décadas anteriores y ser un nuevo impulso para instaurar la reforma política liberal en México. Para mostrar lo anterior, abordo cuatro puntos del debate generado en el Congreso Constituyente: 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 cómo se fue concibiendo 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 y la radicalización de posturas clero-gobierno que culmina con la constitucionalización de las Leyes Reforma en 1873.

1. El Congreso Constituyente de 1856-1857

El Plan de Ayutla de 1854 afirma la exigencia de concretar la reforma liberal en un texto constitucional, al obligar al nuevo presidente interino a convocar a un nuevo congreso constituyente a los quince días de haber comenzado a ejercer sus funciones.⁴ El 17 de octubre de 1855 se publicó la convocatoria para las elecciones de los representantes al congreso constituyente.

⁴ 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, H. Cámara de Diputados, LIV Legislatura, Comité de Asuntos Editoriales, 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 restringieron los derechos políticos del clero, secular y regular, para votar en las elecciones primarias y secundarias.⁵ La negativa de que pudieran votar suprimía, al mismo tiempo, la posibilidad de que fueran elegidos como congresistas. No era la primera vez que se ponían límites a los derechos políticos del clero, pues existían precedentes como las reformas de Valentín Gómez Farías de 1833, las cuales prohibieron a los eclesiásticos ser elegidos como representantes.⁶ Esas primeras disposiciones no tuvieron vigencia, pues más adelante se dieron otras en sentido contrario, como el proyecto de las Bases Orgánicas de 1843, que dispuso 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 su decoro sacerdotal. Y es que se enfatiza que la participación política activa de los eclesiásticos en las juntas populares, las asambleas legislativas y los consejos civiles, etc., es una distracción de sus deberes ministeriales y una sobre exposición de los sacerdotes a la crítica pública, particularmente cuando se involucran en discusiones que los hacen partícipes de bandos políticos en oposición a otros.

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

⁵ “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 formalmente la determinación de ciudadano no se excluye al clero formalmente, pero sí de manera indirecta.

⁶ 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); suprime colegios religiosos y los destina a la educación pública (12 de octubre de 1833), suprime la Universidad Pontificia y ordena 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).

corporaciones. José María Luis Mora opina 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.⁷ De esa manera, los límites a sus derechos políticos son un freno a la “peligrosa” influencia eclesiástica en los poderes públicos. Así, en atención a su carácter, fueros e intereses corporativos, los eclesiásticos tenían un impedimento para fungir como representantes ante alguna legislatura. Los argumentos se exponen de manera más amplia a la hora de discutir las restricciones a la ciudadanía del clero, como se verá más adelante.

Richard Sinkin y Jacqueline Covò muestran que ésta fue una asamblea que congregó no sólo a personajes con una trayectoria política importante sino, principalmente, a un grupo de personas que por primera vez incursionaba a la escena política nacional.

Los congresistas poseen una importante diversidad ideológica, pues están adscritos a distintas corrientes políticas e ideológicas que amplían las tradicionales posiciones liberal-conservador.⁸ Si bien compartían ideas centrales con estas dos grandes posturas, encontramos matices puntuales resultado de sus múltiples adscripciones, como republicanos, imperialistas, librepensadores, 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, con base en determinadas apreciaciones acerca de la ley, la utilidad social, el progreso económico y la gobernabilidad, entre otros, 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 garantías individuales y dentro de ellas, la cuestión religiosa.⁹

⁷ “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.

⁸ Emilio Rabasa expone 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, Editorial, Porrúa, 1990, (Edición original 1912), p.169.

⁹ 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.

Es importante referir que hay una ruptura generacional entre los asistentes al Congreso de 1856, respecto de los constituyentes de 1842 y 1847, con una renovación de más del 83% entre los representantes.¹⁰ A pesar de lo cual varios de los personajes más activos en las discusiones de los congresos se mantienen, como Ponciano Arriaga, José María Lafragua, Melchor Ocampo, y otros tantos que participaron en los gobiernos locales anteriores y que se suman al de 1856.¹¹

Los debates en el Congreso estuvieron dominados por una élite profesional integrada por abogados, militares, periodistas, burócratas, médicos y profesores, entre otros.¹² El Congreso contaba oficialmente con 155 diputados e igual número de suplentes que, en varios casos, reemplazaron a los propietarios. Empero, la asistencia de los representantes a las sesiones fue mucho menor: Covò señala que el número promedio de los asistentes a las sesiones fue de 80, de los cuales sólo un reducido número participó en los debates.¹³ 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 hicieron hasta en diez ocasiones y 26 tomaron la palabra en más de diez oportunidades.¹⁴

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.¹⁵ Esta última la forman José María Romero Díaz, Manuel Buenrostro,

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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. Zarco, 1990, pp. 55, 67, 69, 76, 89, 100 y 114. Desde las primeras sesiones, los diputados pensaron distintas medidas para incentivar y obligar a los diputados, como declarar vigente la ley penal de 1848 contra las faltas de los congresistas, misma que fue desechada, tomar nota de las faltas y publicarlas. En la sesión del 16 de febrero de 1856, a las dos de la tarde y con una asistencia de 63 diputados, Guillermo Prieto pidió que se declarara sesión permanente hasta que llegaran los diputados necesarios para instalar el congreso, por lo que fueron llamados inmediatamente los diputados que se encontraban en la ciudad de México. Sesión del 16 de febrero de 1856, en Zarco, T. I, 1990, p.26.

¹⁴ Covò, 1983, pp.93-94.

¹⁵ Sesión del 20 de febrero, en Zarco, T.I, 1990, pp.48-49.

Manuel Alatriste, y como suplemento, Francisco Lazo Estrada. La redacción del proyecto constitucional estuvo a cargo de una representación integrada por 11 miembros, quienes se han dividido en 6 radicales y 5 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 posiciona como parte del sector liberal moderado.

También encontramos a un importante sector conservador, que se caracterizó por su oposición a ciertos postulados liberales. Brian Connaughton refiere que “la postura que estaba desarrollando buen número de conservadores era que el gobierno de la Reforma pretendía variar la constitución histórica del país y con ello violaba la voluntad popular y la fortaleza ciudadana de la nación.”¹⁶ Los contemporáneos opositores a los liberales consideran que éstos, particularmente los radicales, pretenden imponer una libertad sin límites y un régimen totalmente opuesto a la realidad del país, lo cual es impreciso, dado que para las doctrinas liberales, tanto la libertad que ejercen los individuos como el propio poder del Estado, debían estar circunscritos por una serie de límites que evitarían la ingobernabilidad en el país y la tiranía en el ejercicio del poder.

A pesar de sus tendencias particulares, la mayoría de los diputados adscritos a las ideas liberales parecen estar de acuerdo en que las bases para garantizar el cambio económico y político son el establecimiento de la igualdad y la libertad jurídica, política y social. Todos estos son aspectos cuyas reformas afectan de alguna manera la situación eclesiástica. Y es que no podía ser de otra manera, pues los nuevos postulados políticos y económicos requerían, a su vez, de nuevas bases sociales que organizaran la participación de la sociedad privilegiando, como propuso el iusnaturalismo de corte liberal, el reconocimiento de determinados derechos a los individuos, de tal manera que permitieran el desarrollo de acción y pensamiento libre, sin la mediación de las instituciones, corporaciones y autoridades eclesiásticas.

¹⁶ 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.

Las doctrinas jurídicas del iusnaturalismo de corte liberal favorecen el reconocimiento de los derechos individuales a la seguridad, igualdad legal, propiedad, libertad de expresión y de pensamiento, en la ley escrita.¹⁷ Así, el individuo se concibe como una nueva figura portadora de derecho. Al poder legislativo correspondió organizar la constitucionalización de los derechos individuales, a fin de garantizar un orden de libertades civiles y racionalizar los aspectos referentes a la relación entre los individuos y los gobernantes y los diversos aspectos de la convivencia humana.

Para que la constitucionalización de los derechos individuales fuera posible en México, debía modificarse el entramado legal que mantenía los antiguos vínculos económicos, políticos y sociales unidos a la Iglesia, y lejos de los principios liberales, por lo que de su reforma dependía la consolidación del régimen liberal. Dichos vínculos habían hecho de la Iglesia una institución con un gran poder e influencia social, cuya organización y arraigo rivalizaba con el Estado republicano y federal que se pretendía instaurar, no sólo en México, sino en varios países de América Latina y Europa. Por ello, Andrew Gould apunta que, además de la reforma política y económica, el liberalismo tuvo como uno de sus principales ejes la secularización de la sociedad.¹⁸

El problema surge cuando debe pasarse de los principios teóricos a la definición legislativa e implementación de los mismos. John Rawls afirma que por mucho tiempo se creyó que la intolerancia religiosa y la existencia de un lazo doctrinario uniforme en la sociedad era la garantía de una sociedad estable y unida.¹⁹ ¿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 a consta del constreñimiento de las libertades individuales, posibilita la aceptación de un hecho real: la pluralidad del pensamiento humano como un derecho individual natural.

¹⁷ Carpintero Benítez, Francisco. *Historia de derecho natural. Un ensayo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

¹⁸ 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 y el libre mercado y aceptaron el constitucionalismo democrático, sin embargo defendieron la autoridad constitucional de la Iglesia en la educación estatal a diferencia de lo que sucedió en México. 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 lo que distinguió a los dos partidos. Gould, Andrew. *Origins, of liberal Dominance. State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*. The University of Michigan Press, 1999, p.3.

¹⁹ Rawls, John. *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.18.

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.”²⁰

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 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.”²¹

Sin embargo, otros autores han planteado el problema desde otra perspectiva. Covò y Marcello Carmagnani muestran que hay una tensión creada entre las doctrinas del derecho natural de corte liberal y su institucionalización.²² Los debates evidencian esa tensión y la manera en que los legisladores, conscientes de ella, evitan simplemente imitar modelos ajenos a la naturaleza del país, como sus contemporáneos acusaron, sino que buscan crear recursos, mecanismos e instituciones adecuadas a la circunstancia nacional. Así lo consigna Ignacio Commonfort 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 reínen la libertad y el orden.²³

²⁰ “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”. Sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, pp.443-444.

²¹ Cosío Villegas Daniel. *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Editorial Clío, 1997, p.47.

²² Carmagnani, Marcello. “El federalismo liberal mexicano” en *Federalismos Latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, 1993, pp. 135-179.

²³ Intervención del diputado Ignacio Commonfort. Sesión de 18 de febrero de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.43.

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 aquéllas reglas que han merecido el reconocimiento universal y formado el credo político de la República, era y debía ser el 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.²⁴

La experiencia de las últimas décadas había mostrado que el camino para la disolución del control económico y social detentado por la Iglesia sería un gran reto para los legisladores en el Constituyente de 1856-1857. En concreto, la discusión sobre la tolerancia de cultos haría evidente las tensiones producidas a partir de los deseos por consagrar ese derecho individual.

2. La tolerancia de cultos y la constitucionalización de los derechos individuales

Los miembros de la comisión redactora del proyecto constitucional 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”. Enfáticamente puntualizan que: “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.”²⁵

La tolerancia de cultos es reconocida como uno de los preceptos fundamentales para ampliar los derechos individuales, y también es uno de los más delicados en los debates del constituyente de 1865-1857. El proyecto constitucional integra la tolerancia en el artículo 15, y lo propone de la siguiente manera:

²⁴ “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”, sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.437.

²⁵ “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”, sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.443.

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.²⁶

Rawls expone que, históricamente, la discusión sobre la posibilidad de la tolerancia religiosa, motivada a partir de la Reforma protestante, animó el desarrollo de las doctrinas liberales, al permitir el avance de uno de sus principios centrales: la libertad de conciencia.²⁷ El planteamiento de la tolerancia en el constituyente de 1856-1857, está directamente relacionado con el reconocimiento de la práctica natural de las actividades de la razón 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 lo tanto, similares derechos “sin distinción de clases, ni de origen”.²⁸

La supresión de las distinciones legales pretende ampliar y garantizar a todos los individuos mexicanos –con omisión de las mujeres- las mismas posibilidades de acceder a la riqueza, la justicia, el asenso social y los derechos políticos. La libertad individual especifica la libre expresión de ideas, la libertad de circular, trabajar, comerciar, publicar y de enseñaza, 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.²⁹ 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

²⁶ Artículo 15, “Proyecto de constitución.” Título Primero, Sección Primera De los Derechos del Hombre. Sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, 1990, pp.468.

²⁷ 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.

²⁸ 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 del 16 de junio de 1856, en Zarco, 1990, T.I, p.467.

²⁹ Francisco Zarco nació en la ciudad de Durango 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.

la conciencia de cada persona.³⁰ La tolerancia era parte fundamental del programa de cambio equiparándose 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”.³¹

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.³² 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 los miembros de la comisión 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.”³³ Y no es difícil dudar que uno de los puntos más difíciles de la discusión sea la tolerancia de cultos, precisamente por la tensión 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 recrudecida en los años siguientes, por lo que la conclusión obligada 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, los redactores del artículo eran conscientes de que la discusión sobre ese punto produciría 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,

³⁰ 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 Jelomer, México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo. Vol.8, 1989-1993, p.36.

³¹ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, 1990, T.I, p.808.

³² “Proyecto de constitución. Dictamen de la Comisión de Constitución”, Sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.447.

³³ “Proyecto de constitución. Dictamen de la Comisión de Constitución”, Sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.447.

proscriben la posibilidad de imponer un culto exclusivo en el país. Esa prohibición tiene por objetivo terminar con el 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 no sólo por una mayoritaria población católica, sino por una iglesia que históricamente ostentaba una gran influencia social.

El debate del artículo 15 en el pleno del congreso dio inicio el 29 de julio de 1856 y concluyó 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 a la temática discutida.³⁴ Dos interrogantes centrales que se plantean son discernir ¿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, determinado por intereses contrarios al catolicismo y opuesto a 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 como legítima la tolerancia religiosa, pero inapropiada 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. Así ubicamos, entre los más destacados en el congreso, a partidarios del radicalismo: Francisco Zarco, José María Mata, José María del Castillo Velasco y José Antonio Gamboa. Del lado moderado encontramos a Isidoro Olvera y Mariano Arizcorreta.³⁵

³⁴ Opinión del diputado 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.

³⁵ 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 de Gobernación. Ocupa el cargo de ministro del Tribunal Superior de

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.³⁶ 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.³⁷ 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, 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.”³⁸ El diputado tenía la esperanza de que “millares de individuos” llegaran a México “a poblar nuestras ardientes

Justicia del Distrito Federa 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, No.45), 1994, p.VIII.

³⁶ “Dictamen sobre la Compañía de Jesús por la Comisión de Justicia y Negocios Eclesiásticos”, Sesión del 6 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p. 405.

³⁷ José María Mata nació 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. Cuando Ignacio L. Vallarta se vio forzado a dejar el Ministerio de Relaciones Exteriores, José María Mata aceptó el 20 de junio de 1878 ocupar el cargo en el que duraría solamente tres meses. Murió en 1895 cuando era edil del Ayuntamiento de Jalapa.

³⁸ Intervención del diputado Mata, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.787.

costas, nuestras desiertas fronteras, y a sacar de las entrañas de nuestro suelo inagotables riquezas”.³⁹

El argumento fue apoyado por los diputados González Páez y Rafael Jáquez.⁴⁰ 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.”⁴¹

La idea de que México fuera poblado por protestantes resultó por demás escandalosa para varios sectores conservadores, que pretendieron resguardar el ejercicio exclusivo de la religión católica al recurrir a un discurso de unidad nacional. La unidad religiosa se convirtió en un asunto de conveniencia política, pues se presenta al catolicismo el único elemento de cohesión en una sociedad dividida por intereses particulares y la desigualdad social. Para varios contemporáneos “el poder de las conciencias constituía un poder político”.⁴² 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.⁴³

En una representación suscrita por “los eclesiásticos de Guadalajara” al congreso de la unión, pedían que no se aprobara la tolerancia de cultos pues sólo era un principio estrictamente abstracto y doctrinario 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.⁴⁴

La emigración causaba especial preocupación entre el clero, pues abría la puerta a la formación de sectores extranjeros no católicos lejos del control clerical, que podían influir y

³⁹ Intervención del diputado Mata. Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.787.

⁴⁰ 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.

⁴¹ Intervención del diputado Jáquez, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p. 837.

⁴² Connaughton, 2008, p.397.

⁴³ 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 and Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanham Md., Rowman dan Littlefield Publishers, 2006, pp.183-202.

⁴⁴ 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.

“confundir” a la población católica mexicana. No se pronuncian 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 concederles. 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.⁴⁵ 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”.⁴⁶ 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.”⁴⁷

Los diputados conservadores comparten estos argumentos. 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. La prosperidad 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. Para el diputado, los extranjeros tenían suficiente con “la tolerancia pasiva” que había en México y hacía posible la práctica de otros cultos, siempre y cuando éstos se reservaran al ámbito privado.⁴⁸

Contrario a lo señalado por los conservadores, los liberales valoran públicamente el papel benéfico de algunos aspectos del catolicismo para la sociedad mexicana. Lejos de una posición anticatólica, Zarco reconoce 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

⁴⁵ 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 no.17 *La Cruz*, 10 de julio de 1856.

⁴⁶ *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.

⁴⁷ “Representación al soberano Congreso...” Suplemento especial del no.17 *La Cruz*, 10 de julio de 1856.

⁴⁸ Intervención del diputado Marcelino Castañeda, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.776.

las personas. Los principios del catolicismo se avenían muy bien con las garantías defendidas por el liberalismo, del cual podía 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."⁴⁹

Incluso, las prácticas de los rituales católicos en los actos de gobierno, no desaparecen de la noche a la mañana, pues en este proceso de transformación legal se hacen evidentes las contradicciones propias del tránsito de un gobierno católico, a uno laico. 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.⁵⁰ 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 Prieto⁵¹ 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, propuso que se celebraran las funciones religiosas, y los diputados "concurrieran a dar gracias e implorar las bendiciones del Altísimo sobre nuestra patria."⁵² Sin embargo, la propuesta de Lafragua fue desechada.

Ese tipo de fallos de la cámara alimenta las imputaciones de los conservadores hacia la religiosidad de los liberales. En respuesta, varios diputados, antes de hacer su intervención a favor de la tolerancia, aclaran su condición de católicos, por tradición familiar y por convencimiento, asegurando que su religión no cambiaría si era permitida la

⁴⁹ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.804.

⁵⁰ 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 del 18 de febrero de 1856. Zarco, T.I, 1990, pp.46-47.

⁵¹ 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.

práctica de otros cultos.⁵³ 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 fe en Dios, encuentro la fuente de todo consuelo en las verdades augustas de la revelación, y no puede concebir no sólo a un ateo, pero ni siquiera a un deísta.”⁵⁴ 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 padres. Hablaré, pues, en esta discusión como católico, y como católico sostendré mis opiniones.”⁵⁵

Sin embargo, la cámara no se afirma totalmente católica. Ello puede apreciarse en los pronunciamientos de los diputados, por ejemplo, cuando hacen referencia a una entidad superior creadora, cercana a posiciones deístas. Otros diputados aluden a su apego a los principios generales del cristianismo, antes que al catolicismo. Covò señala que los liberales realizan una transformación ideológica, quizás 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.⁵⁶ En ese sentido, la referencia al cristianismo y su compatibilidad con la libertad de conciencia es importante para los diputados liberales a la hora de justificar sus votos particulares.⁵⁷ Y es que quieren dejar 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

⁵² Intervenciones de Del Río y Guillermo Prieto. Sesión del 18 de febrero de 1856. Zarco, T.I, 1990, pp.47.

⁵³ 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.

⁵⁴ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.802.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Covò, 1983, p.161.

⁵⁷ El diputado Arriaga hacia 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. 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 del 30 de julio de 1856, p.847. Ignacio Ramírez también considera que la tolerancia está de acuerdo con el cristianismo. Intervención del diputado Ramírez, Sesión del 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

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.

Así, la influencia del clero en la sociedad no fue valorada al igual que el catolicismo. Zarco distingue entre el catolicismo y sus ministros, pues en ambos “hay una distancia inmensa”.⁵⁸ 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”.⁵⁹ 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 el exclusivismo religioso significa un gran poder de los eclesiásticos sobre la población, pues en el aspecto espiritual son los únicos acreditados para impartir los servicios espirituales.

En los términos en que algunos diputados lo plantean, la religión debía entrar en la dinámica 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

humana” Voto particular del señor Olvera al proyecto constitucional. Sesión del 16 de junio de 1856, p.494. Todas la referencias en Zarco, T.I, 1990.

⁵⁸ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.804.

⁵⁹ 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 período 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 no.5, 1981, pp.5-26. 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. M.A. Porrúa, 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.

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.”⁶⁰

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.⁶¹

Covò argumenta que los liberales a favor de la tolerancia de cultos tenían dos caminos posibles, uno era buscar un acuerdo con la Iglesia “ampliando el papel del clero”, y el otro era eliminar radicalmente la influencia de la Iglesia en la sociedad.⁶² A esas dos opciones podríamos añadir una tercera: la intención de la mayoría de los liberales, llámese puros y moderados, es lograr una alianza con la jerarquía para garantizar ciertas libertades individuales, al tiempo que favorecer, con ciertas restricciones, el ejercicio del catolicismo en el país. Empero, no se ve que para ello pretendieran ampliar el papel del clero, por el contrario, parecían coincidir 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 sale de su 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 mas de lo temporal que de lo eterno. Si los Papas no hubieran comerciado con los sacramentos, (*rumor*) si los Papas no hubieran querido gobernar

⁶⁰ Intervención del diputado Gamboa, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.796.

⁶¹ 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.

⁶² Covò, 1983, p.163.

temporalmente el mundo, no existiría el protestantismo, no existiría hoy la Iglesia británica, no existirían hoy las innumerables sectas que de estas han nacido.”⁶³

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 eclesiástica que replegará 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 eclesiástica, mientras que para 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 en el pasado histórico y legitimada en el interés por mejorar la administración eclesiástica y la educación sacerdotal. No obstante, otros diputados advierten que la protección del Estado podría operar en perjuicio de ambos poderes, al mezclar indebidamente sus facultades.⁶⁴

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 la Iglesia. 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.⁶⁵ En cualquier caso, las libertades individuales y los derechos humanos quedaban comprometidos, además de que la protección específica del catolicismo

⁶³ Intervención del diputado Gamboa Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.795.

⁶⁴ Intervención del diputado Castillo Velasco y Intervención del diputado Zarco, ambos en la Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, pp. 799 y 805, respectivamente.

⁶⁵ 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.

significaría una desventaja para los demás cultos.⁶⁶ 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.”⁶⁷ 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”.⁶⁸

Los diputados a favor de la intolerancia religiosa coinciden con ese rechazo a la intervención del Estado, como categóricamente expresa el diputado Fuente.⁶⁹ 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 el congreso, escritores, periodistas y miembros de academias literarias.

José Joaquín Pesado fue uno de los miembros distinguidos de este grupo de escritores.⁷⁰ A la generación de Pesado, pertenecen los hermanos José María⁷¹ y Rafael

⁶⁶ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.805.

⁶⁷ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.805.

⁶⁸ Zarco F. “La constitución y la prensa. II”, editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de marzo del 57, en Zarco, Vol.8, 1989-1993, p.191.

⁶⁹ Intervención del diputado Fuente, Sesión de 31 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.854.

⁷⁰ Nació en San Agustín del Palmar, Puebla, el 9 de febrero de 1801. Fue hijo de Domingo Pesado, emigrante de la provincia de Galicia y de doña Josefa Francisca Pérez, originaria de San Andrés Tuxtla. Desde joven se dedicó al estudio de la lengua castellana, aprendió latín, italiano, francés e inglés. Abarcó el estudio de 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, que igualaría e incluso superaría a la formación de varios sacerdotes. El escritor combinó sus actividades como empresario y terrateniente a la par de su carrera política y literaria. Entre 1833 y 1834 fue legislador por el estado de Veracruz. En 1835, durante el gobierno de Bustamante, fue Ministro del Interior y de Relaciones Exteriores. Posteriormente se trasladó a la ciudad de México y en marzo de 1838 fungió como ministro del interior, posición en la que trabajó para organizar la Escuela de Medicina. Al triunfo del Plan de Tacubaya que derroca a Bustamante en octubre de 1841, es elegido senador por el nuevo congreso pero no acepta. Durante 1844 se encargó del ministerio de Relaciones Exteriores por algunos días. En 1854, con la reapertura de la universidad, en el gobierno de Santa Ana, se invitó a Pesado a participar en la cátedra de literatura.

⁷¹ José María Roa Bárcena nació en Jalapa, Veracruz, en el año de 1827. Su familia, dedicada principalmente a actividades comerciales. Fue miembro de la Academia Imperial de Ciencias y Literatura durante el Segundo Imperio. Desde 1871 administró los bienes de la empresa "Viuda de José de Teresa e hijas." Murió el 21 de septiembre de 1908.

Roa Bárcena.⁷² El español Anselmo de la Portilla, uno de los principales colaboradores de *El Espectador de México*, realizó su carrera literaria en México, a donde llegó a la edad de 24 años.⁷³ A ellos se suman Alejandro Arango y Escandón⁷⁴ y los veracruzanos Manuel Carpio⁷⁵ y José Bernardo Couto.⁷⁶ 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 tuvo 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. De igual manera, someten el proyecto constitucional y las reformas liberales a un cuestionamiento constante, pues negaban al congreso la representatividad para decretar reformas contrarias a los deseos de sus representados. El mejor ejemplo eran los decretos en materia eclesiástica que obligaban a la sociedad a ser “anticatólica”, cuando la mayoría del país se pronunciaba por el catolicismo.

⁷² Rafael Roa Bárcena, nació en Jalapa Veracruz el 13 de noviembre de 1832. En 1844 comenzó la carrera de abogado en Puebla, obteniendo el título profesional en 1857. Desempeñó algunos cargos públicos y realizó diversas traducciones para *La Cruz*, sobre los escritos del conde Montalembert. Como abogado, escribió varios manuales de la práctica litigante y la civil forense. Murió en Veracruz el 22 de julio de 1863.

⁷³ Anselmo de la Portilla nació el 3 de febrero de 1816 en Sobremazas, Provincia de Santander, España. En 1858 viajó a Estados y Unidos y La Habana y regresó 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.

⁷⁴ Alejandro Arango y Escandón, nació en Puebla, el 10 de julio de 1821. Hijo del español Alejandro María Arango y de Guadalupe Escandón, de Orizaba, Veracruz. fue un editor poblano que desde muy joven fue enviado a estudiar a España al Colegio Real de Humanidades de Madrid; continuó su formación en París y regresó a México en el año de 1837, tras lo cual ingresó al Seminario Conciliar, en donde cursó la carrera de abogado. Ocupó varios cargos en el Ayuntamiento de la ciudad de México, fue miembro del Supremo Tribunal de Justicia, y Consejero de Estado de Maximiliano, por lo cual fue desterrado 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.

⁷⁵ Manuel Carpio nació el 1 de marzo de 1791. Hijo de José Antonio Carpio y Josefa Hernández. Ingresó al Seminario a temprana edad, tiempo en que mostró inclinaciones por las letras clásicas, para finalmente cursar la carrera de medicina, auspiciado por el obispo de Puebla. Carpio fungió como diputado por el Estado de México en 1824 y por Veracruz en 1829; se interesó por el estudio de la geología, la astronomía, la arqueología, la filosofía, la teología y las bellas artes. Su acercamiento a las letras le permitió ingresar a la Academia de Letrán. Varios de sus poemas estuvieron 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, como los eventos de 1847. Murió el 11 de febrero de 1860.

⁷⁶ José Bernardo Couto, nació en Orizaba, Veracruz, el 29 de diciembre de 1803. Ingresó al Colegio de San Ildefonso y recibió el título de abogado en 1827. que realizó varios escritos de jurisprudencia en defensa de la

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, a los que considera ficciones legales de una forma de gobierno “que está más cerca de la anarquía” y es contraria a la naturaleza del país.⁷⁷ 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 mas 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, cuando la validez del gobierno mismo, y la existencia de la patria.”⁷⁸

El 10 de julio de 1856 apareció una representación dirigida al congreso en el periódico *La Cruz*, en la cual varios católicos expresaban su inconformidad por el proyecto de artículo constitucional sobre la tolerancia de cultos. Al igual que varios de los diputados opositores al artículo 15, argumentaban 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...”⁷⁹

a) Orden, libertad y religión.

Las discusiones sobre la tolerancia se llevan a cabo en un contexto marcado por una serie de levantamientos armados que tienen como principal causa la cuestión religiosa. Esa circunstancia hace que los congresistas reconozcan la definición del artículo 15 como un asunto de orden público que afecta la gobernabilidad 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 producen varios levantamientos armados donde el clero tiene 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

Iglesia católica, además de obras dedicadas a la historia de la pintura en México y trabajos literarios, como cuentos y leyendas breves. Falleció el 11 de noviembre de 1862. Véase Valverde, 1989, pp.194-197.

⁷⁷ *La Cruz*, México, octubre 1º de 1857, T. VI no.1 p.3

⁷⁸ *La Cruz*, México, febrero 18 de 1858, T. VIII, no.1, p.3

⁷⁹ “Representación al soberano Congreso contra el artículo 15 del proyecto de constitución sobre la tolerancia religiosa” Suplemento especial del no.17, *La cruz*, 10 de julio de 1856.

pareció incentivarse por los comunicados de la jerarquía en contra de las disposiciones gubernamentales y la aprobación de ciertas leyes que fueron calificadas de anticatólicas.⁸⁰

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 ocurrido en Puebla un año antes, mientras que se vivían otros levantamientos en el resto de la república. La violencia generada por el decreto influye determinantemente para dar marcha atrás al decreto. La pregunta de Ezequiel Montes, ministro de justicia y negocios eclesiásticos, que interviene en nombre del gobierno, es clave sobre ese punto: “¿Por qué el gobierno, que profesa ideas liberales, cierra los ojos, encoge los hombros, y huye de la Reforma?”⁸¹

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 generada hacia 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 15.⁸² Lo mismo consideran varios diputados, como Lafragua y Zarco, para quien 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.⁸³

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

⁸⁰ Connaughton muestra los numerosos levantamientos que tienen lugar en un corto periodo, y que tienen como motivación central la cuestión religiosa. Connaughton, Brian. 2008.

⁸¹ Intervención del diputado Ezequiel Montes, Sesión del 5 de agosto de 1856, en Zarco T.II, 1990, p.86.

⁸² 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 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.

⁸³ Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.827.

inspiraciones de fanatismo y a las intrigas de los que obran por intereses bastardos”.⁸⁴ 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 la búsqueda del consenso social: ¿hasta qué punto era válido que, como representantes, contradijeran la voluntad general?⁸⁵ Algunos legisladores plantean que aceptar la libertad de conciencia no implica que, como consecuencia, deba promulgarse la tolerancia de cultos, pues la conveniencia pública 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 a 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”.⁸⁶

El temor de que la promulgación del artículo tuviera un alto costo político y social moderó la radicalidad de algunos diputados, para quienes resulta preferible lograr un consenso social que apunte 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 existiera 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.⁸⁷ El diputado Arizcorreta también apoya la moderación, aduciendo que el congreso no debía decretar

⁸⁴ Intervención del diputado Olvera, Sesión del 30 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.495.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Intervención del diputado Olvera. Sesión de 30 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.495.

⁸⁷ Intervención del diputado Cortés Esparza, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.813.

“leyes alarmantes” que pudieran “causar una conflagración en la sociedad”.⁸⁸ Cerqueda propone que el Estado no se comprometa a proteger ningún culto y que el tema se mantuviera como punto omiso en la constitución.⁸⁹

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.⁹⁰ 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 pesa más el respeto a la voluntad del pueblo, que significa “tener en cuenta sus costumbres, sus afecciones y su fallo”.⁹¹

Zarco, plenamente convencido de la obligación de expedir la tolerancia religiosa, también navegaba 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 contrariámos, 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.⁹²

El asambleísta pretende apoyarse en un sutil distinción que encuentra entre la tolerancia de cultos y la libertad de conciencia. Encuentra 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 manera, el diputado Mota afirma que la libertad de creencias debe ser definida por el criterio individual y no por el legislador.⁹³ Lo mismo opina Cortés Esparza, para quien la libertad de conciencia no necesita ser legislada por ser uno de los

⁸⁸ Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.831.

⁸⁹ Intervención del diputado Cerqueda, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.846.

⁹⁰ Intervención del diputado Prieto, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, pp.815-816.

⁹¹ 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.

⁹² Intervención del diputado Zarco, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.772.

principales derechos del hombre, de la misma manera que tampoco se confirma constitucionalmente el derecho del hombre a “la luz del día”.⁹⁴ El argumento es repetido hasta el fin de la discusión, por ejemplo Lafragua, quien 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. Y así, 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”.⁹⁵

Así, con elaboradas y contradictorias justificaciones, los congresistas perfilan un espacio para las decisiones pragmáticas en el constituyente de 1856-1857, tendiente a tomar medidas transitorias y discordantes con los principios liberales, pero capaces de garantizar la gobernabilidad del país. De esa manera, el empuje del derecho individual va cediendo en las últimas sesiones en que se somete a debate ante la aplastante revisión de los congresistas de la sociedad mexicana y su relación con la Iglesia y el catolicismo. Nada expone mejor la imposibilidad del principio, como la intervención del diputado Vicente López, para quien la discordia generada por la tolerancia religiosa evidenciaba 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.”⁹⁶

No obstante, los diputados liberales también reconocen que deben existir un mínimo de seguridades legales para el ejercicio de los cultos, pues como otras tantas libertades, debe estar limitada y sujeta a la vigilancia del poder público.⁹⁷ 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.⁹⁸ Lo que debe suprimirse, entonces, es la exclusividad del catolicismo y la

⁹³ Intervención del diputado Mata, Sesión de 29 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.778.

⁹⁴ Intervención del diputado Cortés Esparza, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.813.

⁹⁵ Intervención del diputado Lafragua, Sesión de 1 de agosto de 1856, en Zarco, T. II, 1990, p.5.

⁹⁶ Intervención del diputado Vicente López, Sesión de 31 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.873.

⁹⁷ Intervención del diputado Arizcorreta, Sesión de 30 de julio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.827.

⁹⁸ Zarco F. “La constitución y la prensa. II”, editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de marzo del 57, en Zarco, Vol.8, p.193.

prerrogativa de la Iglesia católica para utilizar, legalmente, la fuerza pública para hacer valer sus preceptos religiosos.⁹⁹

El panorama había sido anticipado desde la presentación del proyecto constitucional por el diputado Olvera, quien emitió un voto particular en el que sugiere la manera de evitar la confrontación en el congreso general sobre el tema a través de dos propuestas: la primera es 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 se delegue a los estados de la federación la facultad para que pudiesen 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 que 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 ingerirse 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.”¹⁰⁰

El debate no concluye la cuestión de la tolerancia religiosa, y se opta por la supresión del artículo en la constitución con 64 votos a favor y 44 en contra. La omisión constitucional del artículo 15 fue considerada una medida “prudente y conciliadora” que evitaría enardecer los ánimos y que emplazaba la cuestión de la tolerancia para su posterior definición legislativa.¹⁰¹

A pesar del dominio moderado, los partidarios de la tolerancia logran tres puntos importantes: el primero es empujar la transformación en los estados de la federación, a los que se deja el debate y la aprobación de esa garantía para sus territorios; el segundo, es que la omisión del artículo en la constitución da término al 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 del federalismo como garante de las libertades individuales, y vigoriza la

⁹⁹ Zarco F. “La constitución y la prensa. II”, editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de marzo del 57, en Zarco, Vol.8, 1989-1993, p.193.

¹⁰⁰ Voto particular del diputado Olvera sobre el proyecto de constitución. Sesión de 16 de junio de 1856, Zarco, T.I, 1990, p.494.

¹⁰¹ Sesión del 5 de agosto de 1856. Nuevamente en la sesión del 26 de enero de 1857, se ratifica la omisión constitucional del artículo. Zarco, T.II, 1990, p.93-94 y 816-822, respectivamente.

fortaleza política de los congresos locales y su plano de decisión autónomo, que le da el espacio para evaluar y disponer la transformación legal a partir de las circunstancias locales.

Como puede verse en el cuadro 1, al final de este capítulo, la cuestión de la gobernabilidad y el orden social fueron dos factores que determinaron, en última instancia, el pragmatismo de los diputados partidarios de la tolerancia en el plano local. Las asambleas locales que incorporan a sus constituciones la tolerancia de cultos son casi la mitad del país: Aguascalientes, Campeche, Coahuila, Durango, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas y Tlaxcala, Yucatán. Varios de ellos son estados que 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 cuya extensión abarca varios estados de la federación. Durante la primera mitad del siglo XIX dichos obispados experimentan largas vacantes en sus sedes episcopales y la falta de una administración espiritual debido a un clero insuficiente para servir tan extensos territorios. Ello será la causa de que, para la década de 1860, se promueva ampliamente la división de los antiguos obispados. No es de extrañar que la debilidad y lejanía de las iglesias en lugares como Sinaloa, Sonora, Tamaulipas y Yucatán, hayan influido en la fortaleza de los gobiernos locales, pues los diputados podían atreverse a decretar la tolerancia de cultos y garantizar los derechos de las incipientes minorías, sin esperar, tampoco, una gran oposición social.

Por otra parte, la trayectoria histórica particular de cada estado marca excepciones, pues congresistas más osados como los del estado de Tlaxcala, integran no sólo la libertad religiosa como un derecho fundamental, sino la separación Estado-Iglesia: “Teniendo por norma las leyes mencionadas, hemos sentado como principio constitutivo de nuestra sociedad, la protección por parte del Gobierno a todos los cultos, porque la justicia y el gobierno se resentían demasiado de la intolerancia religiosa.”¹⁰²

¹⁰² Después de decretada la separación Estado-Iglesia, la tolerancia de cultos es consignada por las constituciones estatales de Aguascalientes, Campeche, Coahuila, Durango, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas, Tlaxcala y Yucatán. La constitución de Tlaxcala consigna, por ejemplo: “Entre los negocios del Estado y los eclesiásticos habrá perfecta independencia, y el Gobierno protege con su autoridad todo culto público.” “Constitución política del Estado de Tlaxcala de 5 de mayo de 1868”, Presentación y Art.2. *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, pp.333.

El único estado de la federación que consigna explícitamente la intolerancia religiosa y la protección al catolicismo es Chiapas: “La religión que profesa el Estado es la católica, apostólica, romana.”¹⁰³

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 la libertad de conciencia, pues muestra el avance que logra empujar la discusión de la asamblea general constituyente de 1856-1857.

b) Los controles alternos frente a la omisión legal sobre la tolerancia

Para Ponciano Arriaga y otros diputados radicales, la cuestión eclesiástica no estaba concluida con la omisión del artículo 15.¹⁰⁴ Sobre todo, si la tibieza, el temor y las fuerzas externas habían impedido la constitucionalización de ese principio, “tan necesario” para las libertades humanas. Entonces, resultan forzosos ciertos controles legales que, desde la constitución, permitan 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.”¹⁰⁵

Este principio era muy general, pero daba legalidad a las acciones futuras que los gobiernos emprendieran en materia eclesiástica.

La intervención, referida en otro momento como perjudicial para los poderes civiles y eclesiásticos, representa aquí, una manera de formar un contrapeso a las circunstancias de la gran fuerza del catolicismo y del poder eclesiástico que hicieron imposible el decreto de la tolerancia de cultos. Esas mismas circunstancias “obligan al legislador a intervenir en el

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, Sin año, (edición facsimilar, 1884).

¹⁰³ Constitución política del Estado de Chiapas de 4 de enero de 1858, en *Constitución de 1857, Constituciones de los Estados*...p.57. El artículo fue derogado por las reformas constitucionales de 25 de septiembre de 1873.

¹⁰⁴ Ponciano Arriaga nació 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.

¹⁰⁵ 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.” Dentro de la Constitución se añade como el artículo 123. Sesión 30 de enero de 1857, en Zarco, T.II, 1990, pp.866-867.

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 funciona mientras las reformas radicales y de mayor peso empiezan a ganar terreno en el plano local.

3. El desafuero eclesiástico

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 de los fueros no era nueva, 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 la población 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.¹⁰⁶

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.”¹⁰⁷ 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 puede estarlo cualquier ciudadano al poder civil.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ “Abolición de los privilegios del clero y la milicia” en Mora, 1949, p.67.

¹⁰⁷ “Abolición de los privilegios del clero y la milicia” en Mora, 1949, p.53.

¹⁰⁸ “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 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, España, Editorial Mapfre, 2008, p.247.

Los privilegios y exenciones legales 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.”¹⁰⁹

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.¹¹⁰

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 que la abolición del fuero civil 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 nuestra sociedad.”¹¹¹

¹⁰⁹ “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.

¹¹⁰ “Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, Distrito y Territorio” 22 de noviembre de 1855.

¹¹¹ 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.

La permanencia de los privilegios cléricales 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 que se encontraba sin protección. Los fueros apartaban al sacerdocio de “su carácter sagrado” y lo sobreponía inconvenientemente a las demás clases.¹¹² Varios diputados coinciden en el reconocimiento de la Ley Juárez por el Congreso Constitucional es una medida política necesaria para evitar nuevas insurrecciones al amparo de la impunidad.¹¹³ 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, pues la asamblea está “en el deber de hacer pedazos la bandera de la rebelión y de frustrar hasta las últimas esperanzas de los reaccionarios...”¹¹⁴

Entonces, la supresión de fueros no sólo era útil, sino además conveniente como “un gran paso hacia la igualdad social”.¹¹⁵

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.¹¹⁶ Al igual que en el debate del artículo 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.”¹¹⁷

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 fueros 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.”¹¹⁸ Lo único que la gente esperaba que se

¹¹² Intervención del diputado Vicente López, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.177.

¹¹³ Intervenciones de los diputados Fuente, Aguado y López, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, pp.173-177.

¹¹⁴ Intervención del diputado Mariscal, Sesión de 19 de abril de 1856, en Zarco, 1990, T.I, p.169.

¹¹⁵ Dictamen de la comisión de Justicia sobre la Ley Juárez, Sesión de 15 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.138.

¹¹⁶ Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 21 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.167.

¹¹⁷ Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 22 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.179.

¹¹⁸ 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,

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, a 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.”¹¹⁹ 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, y viene a ser una nueva prenda de unión entre los dos poderes”.¹²⁰ Otros diputados siguen esta propuesta, pues consideran que la obligación del congreso es “la conveniente revisión de los poderes públicos.”¹²¹ Y no sólo el poder ejecutivo debía someterse a ciertos límites, también los demás poderes.

A diferencia del debate sobre el artículo 15, los diputados muestran una actitud más decidida para la ratificación de la Ley Juárez. Los diputados Escudero y Aguado lanzan una opinión “todavía más avanzada que la ley Juárez”, pues denuncian el hecho de que la ley conservara el vicio del fuero eclesiástico en materia criminal.¹²² 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

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.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ Intervención del diputado Zarco, Sesión de 21 de abril de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.173.

¹²¹ Por ejemplo, la intervención del diputado Fuente, Sesión de 21 de abril de 1856, *Ibid.*, p.174.

¹²² Intervención del diputado Escudero, Sesión de 21 de abril de 1856, *Ibid.*, pp.171-172.

principio más alto, más importante para la soberanía de la nación.”¹²³ El reto es hacer valer la soberanía del Estado, coartada por límites legales establecidos por el fuero eclesiástico.

Buena parte del episcopado mexicano interviene en esa discusión a través de comunicados. La defensa de la jerarquía se basa en una concepción de derecho natural, vigente desde el régimen colonial, que reconoce a la Iglesia como una entidad con autonomía jurídica, privilegios y obligaciones propias. La cuestión de los fueros eclesiásticos evidencia con mayor contundencia la controversia entre la concepción liberal de la soberanía del Estado y la noción de la soberanía fragmentada, que descansa en los distintos cuerpos sociales de antiguo régimen, en un sistema reconocido por Paolo Grossi como “sociedad de sociedades”.¹²⁴ La legislación novohispana hace de los cuerpos sociales organismos con jurisdicción legal propia e independiente.

El arzobispo de México, Lazaro de la Garza y Ballesteros, recomienda al clero mexicano hacer una protesta general e inmediata al Ministro de Justicia de la Nación.¹²⁵ La defensa de los fueros y privilegios pretende la conservación de la soberanía eclesiástica considerada de origen divino y superior a la del Estado. El arzobispo 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 social del ministerio católico, que se sobrepone a cualquier autoridad temporal por su origen divino.¹²⁶

Pronto se escucharon 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 aquéllos 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

¹²³ Intervención del diputado Aguado, Sesión de 22 de abril de 1856, *Ibid.*, p.176.

¹²⁴ 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.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ *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.

sistematización, la unidad formal y flexibilizarse como una vestimenta que quiera adherirse a los diversos cuerpos que cubre.”¹²⁷

Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán y reconocido defensor y litigante de los intereses eclesiásticos, expone claramente el segundo argumento del clero conservador, que juzga la supresión del fuero como una “intromisión” de la “administración pública”, en asuntos de exclusivo dominio eclesiástico.¹²⁸ Afirma categóricamente que la única autoridad reconocida para modificar sus derechos y limitar sus facultades son los obispos y el papado, pues su derecho de juzgar “emana directamente del mismo que la fundó, y no viene de otra parte.”¹²⁹ El obispo dice entender la intención de los asambleístas por motivar una reforma eclesiástica, pero se opone a que ésta sea desde el poder político y que, además, pretenda anular los derechos políticos y privilegios 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

¹²⁷ Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid, 1996. p.131.

¹²⁸ José Clemente de Jesús Munguía nació en Los Reyes, Michoacán, el 21 de noviembre de 1810. Estudió en el Colegio Seminario de Morelia en 1830, donde conoció a Pelagio Labastida y Dávalos. Reconocido como un alumno de gran capacidad intelectual, ingresó al Seminario de Morelia y recibió el título de abogado en 1838. Sus adelantos lo llevaron a ocupar algunas cátedras en el Seminario, entre 1835 y 1838, cuando todavía era estudiante. Después de fungir un breve tiempo como Juez de Distrito decidió continuar sus clases en el Seminario y recibir las órdenes sacerdotales el 16 de mayo de 1841. Fue nombrado obispo de Michoacán en 1851, pero no pudo tomar posesión de su cargo por negarse a jurar la constitución en los términos que se lo exigían las autorices civiles, sino hasta un año más tarde. En septiembre de 1858, debido a su fuerte oposición a la legislación liberal, fue obligado a abandonar su jurisdicción episcopal por el presidente interino de la república. El prelado se instaló en Coyoacán, lugar donde continuó elaborando sus protestas frente hacia la política 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.

¹²⁹ “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 de 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 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.

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 que producirá 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.”¹³⁰

Aunque horrorizada, la jerarquía comprende 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,¹³¹ entiende 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:

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.¹³²

Labastida defiende al fuero como una prerrogativa que permite a los eclesiásticos ser juzgados, civil y criminalmente, por sus propios jueces. Esta inmunidad personal es garantía de “derecho natural”, ordenador de las sociedades y las jerarquías sociales,

¹³⁰ “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,” *Ibid.*, p.10 y 12.

¹³¹ 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.

¹³² 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 a 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*

“superior a la autoridad temporal que preside a la sociedad”, y por lo tanto, 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.¹³³ Carlos María Colina y Rubio, obispo de Chiapa, también alude al antiguo derecho natural para fundar la defensa de la independencia y soberanía de la Iglesia, como una de las tantas sociedades constituidas con un derecho privado.¹³⁴ Por virtud de ese derecho la Iglesia debía ser reconocida como cualquier entidad política –soberana e independiente-, en una “igualdad internacional” respecto de otros Estados.¹³⁵

Con respecto al artículo 44 de la ley, que proponía hacer renunciable al fuero, los prelados señalan que el sacerdote no podía renunciar individualmente a un fuero otorgado al cuerpo de ministros de la Iglesia, como una inmunidad de rigurosa justicia. 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.¹³⁶

El debate no hacía más que evidenciar la disputa por la delimitación de la autoridad y soberanía entre ambos poderes. La Iglesia reclamaba respeto a la autonomía, soberanía, autoridad y jurisdicción de la que había gozado durante siglos. Estas prerrogativas obstruían dos aspectos concretos del proyecto de Estado liberal: primero, impiden el afianzamiento del Estado soberano, cuya consolidación demandaba el control de aquéllos 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.”¹³⁷

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.

¹³³ *Ibid.*, pp.3-4.

¹³⁴ 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.

¹³⁵ *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.

¹³⁶ *Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles...1855*, p.4.

¹³⁷ 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 resistencia de la jerarquía evidencia que las reformas no serían tarea fácil. Continuamente insisten en que la falta de acuerdos previos entre gobierno y autoridades eclesiásticas impedía moderar y contener los cambios y, principalmente, que reconociera a las autoridades eclesiásticas como un actor político de interlocución. 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.”¹³⁸

Así, una parte del clero nacional sigue considerando legítima la resistencia, pacífica y armada, hacia los gobiernos civiles y las disposiciones de las legislaturas, como lo muestran las insurrecciones que continuaron produciéndose en la época. Así, es difícil evitar el trago amargo de la confrontación, pues estas reformas eran necesarias para que el Estado adquiriera para sí un conjunto de facultades y para que la población ampliara sus derechos individuales, todo ello en detrimento del poder eclesiástico:

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 accordadas a todos los hombres, nacionales o extranjeros, que estuviesen dentro del territorio mexicano. Sin el pleno ejercicio de esos derechos, la 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.¹³⁹

¹³⁸ 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 diocesano, a 8 de enero de 1856, sobre fuero eclesiástico*, Imprenta Chiapas a cargo de Joaquín Armendáriz, 1856, p.5.

¹³⁹ “Proyecto de constitución. Dictamen presentado por la comisión”. Sesión del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.447.

La igualdad jurídica queda estipulada en el proyecto constitucional, en el artículo 2º, el cual se aprueba casi literalmente.¹⁴⁰ En la constitución se consigna en el artículo 13º, 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 feros 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.”¹⁴¹

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 matizado por los límites constitucionales impuestos a su representación política. El artículo 60 del proyecto constitucional especifica las trabas que impiden a los ciudadanos ser elegibles como representantes en las legislaturas, entre los cuales está el estado eclesiástico.¹⁴² Esta restricción resulta cuestionable para algunos, cuando el clero se encuentra ya sin fuero, teniendo el derecho a ser elector y elegible al igual a todos los ciudadanos: “¿Les tiene miedo el partido liberal u obran contra ellos algunas pasiones?”¹⁴³

La defensa de la exclusión retoma los argumentos ya referidos anteriormente: el decoro sacerdotal y la contradicción entre los intereses cléricales 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.¹⁴⁴

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

¹⁴⁰ El artículo se debate en la sesión del 11 de julio de 1856.

¹⁴¹ El artículo fue aprobado en la sesión del 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.13º, en Zarco, T.II, 1990, p.993.

¹⁴² 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.

¹⁴³ Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 2 de octubre de 1856, en Zarco, T.II, 1990, p.376.

¹⁴⁴ Intervención del diputado Prieto, Sesión de 2 de octubre de 1856, Zarco, T.II, 1990, p.381.

los derechos políticos, el veto debía dejarse al “buen instinto del pueblo”, a quien le tocaba decidir si depositaba o no “su confianza en personas del estado eclesiástico.”¹⁴⁵

La opinión contraria esgrimía que 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 y la visión de mundo particular que estaban compelidos a defender, como ministros que eran. 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 manteo y soy un súbdito del Papa.’” De ahí esa recurrente crítica a la falta de patriotismo del clero mexicano, sumiso a un soberano extranjero: “si en ciertos negocios los eclesiásticos han de renegar de su patria, el pueblo de ningún modo puede dispensarle su confianza.” Entonces, la discusión de temas sensibles al sacerdocio haría que, como representantes, enfrentaran continuas disyuntivas entre faltar a sus deberes de ministros o de representantes.¹⁴⁶

Esa restricción autoimpuesta 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.

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.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ Intervención del diputado Castañeda, Sesión de 2 de octubre de 1856, Zarco, T.II, 1990, p.376.

¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁷ Intervención del diputado Ramírez, Sesión de 2 de octubre de 1856, en Zarco, T.II, 1990, p.381.

La exclusión de los eclesiásticos para ser elegidos diputados fue aprobada por 71 votos a favor y 8 en contra (artículo 56º de la Constitución).¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ A partir de estos preceptos, el clero queda subordinado, como el resto de los mexicanos, a la constitución y a las demás leyes civiles vigentes en la república.

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

4. La desamortización de bienes eclesiásticos

Más que un esfuerzo anticlerical por debilitar a la Iglesia, la desamortización de los bienes eclesiásticos es uno 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.¹⁵⁰

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 y el trabajo, entre otras; todas ellas medios indispensables institucionalizar los derechos individuales y generar la riqueza pública. Carmagnani puntualiza que la desamortización “no tenía como objetivo atacar a la Iglesia en cuanto institución religiosa”, sino que pretende ser una “medida amplia” que, como tal, afectaría, además, los bienes de los ayuntamientos y las comunidades indígenas.¹⁵¹

No obstante, respecto a la desamortización de las propiedades eclesiásticas pueden distinguirse características específicas. El decreto de desamortización de bienes de

¹⁴⁸ Sesión del 3 de octubre de 1856, 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. 56º, Zarco, T.II, 1990, pp.1000-1001.

¹⁴⁹ *Constitución de 1857, Constituciones de los estados.*

¹⁵⁰ Carmagnani, 2004, p.38.

¹⁵¹ Carmagnani, 2004, p.38.

corporaciones, civiles y eclesiásticas, de 25 de junio 1856, y el de nacionalización de propiedades de la Iglesia, de 1859, son dos partes de un mismo proceso. 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 un justificación más política, pues se ubica en la circunstancia de la gran confrontación clero-gobierno, y adiciona una sanción contra la iglesia por su rebeldía declarada contra las disposiciones gubernamentales. La nacionalización pretende cortar al clero los medios de financiamiento con los cuales sustentar su rebeldía hacia las autoridades civiles liberales.¹⁵²

Un precedente fue el decreto de desamortización de bienes eclesiásticos del estado de Puebla, como pena a la participación del clero en la sublevación contra el Plan de Ayutla.¹⁵³ Después de la serie de incidentes armados, el gobierno federal logra imponerse a los “rebeldes de Puebla”, como se informa al Congreso en la sesión de 27 de marzo de 1856. Tres días después, el presidente Comonfort decretaba la intervención de bienes de la iglesia de Puebla, 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”.¹⁵⁴ Debe enfatizarse que esta desamortización tenía dos objetivos principales: desalentar 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

¹⁵² 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 ara la ciudad de México véase Morales, Francisco. “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos” en Manuel Ramos (compilador) *Memoria del Ier. Coloquio Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1995.

¹⁵³ 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*, No. 35 (1), México, El Colegio de México, 1985, pp.93-109.

¹⁵⁴ “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.

propias autoridades civiles (sin importar que hayan sido coloniales); y porque el clero hacía mal uso de los recursos, faltando a la fundación piadosa que les había dado origen y que legitimaba su posesión.¹⁵⁵

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 motivar y sostener una rebeldía armada. Frente a un poder de esa naturaleza, eran razones de “alta política” las que compelían al gobierno a cortar de tajo las fuentes de financiamiento que, además, impedían el desarrollo de los derechos económicos de la población y el desarrollo de las fuerzas liberalizadoras de la economía. Manuel Payno, reconocido liberal moderado, justifica en todo momento los decretos de desamortización, aún tiempo después, cuando los considera causa fundamental de la guerra civil.¹⁵⁶

Si razones de alta política orillaban a los gobiernos a disponer de los bienes eclesiásticos, 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.”¹⁵⁷

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 una serie de 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

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ “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.

¹⁵⁷ 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 Ilmo. Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles.. 1855*, p.8.

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.

El artículo 23 establece la legalidad de las enajenaciones hechas por el Estado, previa indemnización a sus poseedores, siempre que tuvieran como fin la utilidad pública.¹⁵⁸ 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 que expone la utilidad pública de dicho acto. 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 lo cual 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.”¹⁵⁹

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

¹⁵⁸ 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 del 16 de junio de 1856, en Zarco, T.I, 1990, p.469.

¹⁵⁹ El artículo 25 de esta ley estipula que: “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.

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 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 disfrutan en la actualidad.”¹⁶⁰ De igual forma, Manuel Payno opina, desde su posición como Ministro de Hacienda, que el proyecto de la desamortización trazó resultados benéficos, pues la Iglesia no sería directamente afectada.¹⁶¹

Si bien, el artículo 25 de la ley prohibía a las corporaciones “adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces”, se proponía hacerla 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.¹⁶²

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”.¹⁶³ 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.¹⁶⁴

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,

¹⁶⁰ Sesión del 28 de junio de 1856, Zarco, T.I, 1990, pp.604-605.

¹⁶¹ 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.

¹⁶² Arts. 14 y 25 de la Ley de 25 de junio de 1856, en *Leyes civiles vigentes...1893*, pp. 5 y 7.

¹⁶³ Intervención del diputado Zarco, Sesión del 28 de junio de 1856, Zarco, T.I, 1990, p.599.

¹⁶⁴ Intervención del diputado Prieto, Sesión del 28 de junio de 1856, Zarco, T.I, 1990, p.611.

evitando que la medida fuera vista como un despojo para los grandes propietarios y que se frustrara la disposición como había sucedido en 1833 y 1847.¹⁶⁵

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.¹⁶⁶

No obstante, la protesta del clero fue numerosa e inmediata. 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.”¹⁶⁷

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 estancamiento en que se encontraba, lo cual no representaría pérdida alguna para las rentas eclesiásticas.¹⁶⁸

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

¹⁶⁵ Intervención del diputado Zarco, Sesión del 28 de junio de 1856, Zarco, T.I, 1990, p.601.

¹⁶⁶ Knowlton, 1986.

¹⁶⁷ El prelado afirmaba que desde 1822, la Iglesia de 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.

¹⁶⁸ “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.*

en términos pacíficos.¹⁶⁹ 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, finalmente las presiones a las que se siente sometido y su carácter 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 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.”¹⁷⁰

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 le obliga a vender sus propiedades sin dejar al clero la libertad 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 la autoridad del Estado para disponer de los bienes eclesiásticos; se pronuncia por la independencia, autoridad, jurisdicción y soberanía de la Iglesia sobre sus bienes, disciplina, dogmas, leyes y mandamientos.¹⁷¹ El obispo de Guadalajara, Pedro Loza, 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

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

¹⁶⁹ Véase, Callahan, William. *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, Cambridge, Mass., 1984. En Colombia se vive un proceso simultáneo, que en su primera parte tiene: 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.

¹⁷⁰ 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-M, AUBJO, 2007, pp.30-31.

¹⁷¹ *Sexta Carta Pastoral que el Ilmo Sr. Dr. Don Carlos María Colina y Rubio...1856*, p.34.

intervenir los bienes eclesiásticos, por ser producto de las donaciones de particulares, en parte, como pago por los pecados cometidos.¹⁷²

Ezequiel Montes responde que el derecho y soberanía de los gobiernos temporales está plenamente justificado 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 arreglo de una gran porción de su territorio y el gobierno de una parte considerable de sus súbditos.”¹⁷³

El Congreso muestra un apoyo mayoritario para confirmar el decreto de desamortización, el cual quedó ratificado por 78 votos a favor y 15 en contra.¹⁷⁴ Meses más tarde, en la sesión del 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 pasó a una rápida votación en pleno, siendo aprobada por 73 votos a favor y 3 en contra.¹⁷⁵ 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 25 del decreto de desamortización de 25 de junio.¹⁷⁶

Como Carmagnani muestra, la desamortización de 1856 es una parte de un amplio proceso jurídico que se extiende a hasta fines del siglo XIX y que intenta consolidar la institucionalización de los derechos económicos sobre la igualdad, la libertad de acción y los

¹⁷² *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.

¹⁷³ Ezequiel Montes, 15 de julio de 1856, en *Contestaciones habidas entre el Ilmo. 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.

¹⁷⁴ Aún 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 incrementaran el capital líquido del clero.

¹⁷⁵ Sesión del 27 de enero de 1857, en Zarco, T. II, 1990, p.807.

¹⁷⁶ 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.

derechos de propiedad, con la liberalización del mercado de la tierra, por ejemplo, a través de las leyes de colonización y de tierras de 1883 y 1894, respectivamente. El proceso se estanca después de la publicación de esta última ley.¹⁷⁷

A pesar de las críticas al proceso desamortizador y de la afectación a ciertos sectores sociales, también se ha mostrado que permitió a ciertos sectores sociales participar en espacios económicos de los que antes habían permanecido excluidos.¹⁷⁸ 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” marcada por la legislación.¹⁷⁹

Significativos fueron también los decretos que hicieron de los diezmos y las obvenciones parroquiales, pagos voluntarios 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 1833 –sobre el pago voluntario del diezmo- sentaron un precedente importante, de tal manera que, para 1856, el diezmo es considerado por varios

¹⁷⁷ Carmagnani, 2004, pp.39-43.

¹⁷⁸ Knowlton refiere que el resultado 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.

¹⁷⁹ Roth S. Andrew (editor) *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.

legisladores una contribución voluntaria, pero la cual sigue gozando, formalmente, de la coacción civil para su satisfacción.¹⁸⁰

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 realizan una labor admirable, pues predicaban a sus fieles contribuciones voluntarias, indicándoles “que quien sirve al altar ha de vivir del altar, pero 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.”¹⁸¹

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 debatirse 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 una serie de confusiones entre las materias civiles y eclesiásticas, y entre los partidarios de la unión estado-iglesia, en donde, sin duda, intervienen “la influencia de la tradición, de las costumbres y del consorcio en que estuvieron la Iglesia y el Estado, el culto y la legislación.”¹⁸²

La discusión deriva de dos supuestos: la obligación de los gobiernos de conservar los medios legales y económicos para que la Iglesia conservara la práctica su culto, el cual se entiende como el reconocimiento de la obligatoriedad civil, para el pago de las obvenciones;

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ “El Concilio plenario de Baltimore” New York, noviembre de 1866. Zarco, Tomo XIV, 1993, p.120.

las facultades de los gobiernos para disponer sobre aspectos de disciplina externa, como el monto de lo que debiera cobrarse en las obvenciones parroquiales, o suprimidas éstas, la cantidad que debía destinarse 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 también se obliga cuando se considera la supresión de las obvenciones, pues obliga al gobierno a proporcionar los fondos necesarios para los gastos de culto, y ello significa reconocer una religión de estado, lo cual contravenía la omisión a alguna religión oficial en la ley. 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.¹⁸³

Sin embargo, otros diputados apuntan que el tema a discutir debe ser la supresión de las obvenciones y su utilidad social, 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, además, la supresión es necesaria para “restaurar la dignidad del altar que se ha convertido en mostrador.”¹⁸⁴

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 dejaban vigentes las prevenciones del artículo 13. Se declaró, entonces, sin lugar a votar el artículo propuesto por el diputado Vega, con 44 votos a favor, contra 42.

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

¹⁸² Intervención del diputado Cendejas. Sesión del 29 de enero de 1857, Zarco, T.II, 1990, p.868.

¹⁸³ Mata concluye que el artículo 13 subsana ese punto y deja a que los gobiernos particulares provean sobre el asunto, que incluso, es caso para los gobiernos municipales. El tema de las obvenciones se califica como una cuestión administrativa que debe ser meditada detenidamente.

¹⁸⁴ Intervenciones de los diputados Cendejas y Prieto. Sesión del 29 de enero de 1857, Zarco, T.II, 1990, p.869.

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 obvenciones 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 por la dependencia a los servicios parroquiales, particularmente al registro civil, cuyo abandono tendría consecuencias sociales y morales importantes, por ejemplo, en el caso de 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.”¹⁸⁵

Zarco emite una crítica a la posición moderada del grupo liberal. Afirma que las confusiones en torno la pertinencia de abolir las obvenciones 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 entre el clero y el gobierno permanecerían en constante lucha, pues el clero obstaculizaba la soberanía plena del Estado, en aspectos tan importantes como el control de los impuestos civiles sobre el registro. La iglesia “es un Estado aparte y no quiere pasar por funcionario”.¹⁸⁶

No obstante, era preferible esperar a que el gobierno controlara esa situación 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 por los sacerdotes a la población considerada

¹⁸⁵ Villalobos explica que “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 parente, 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 del 30 de enero de 1857, Zarco, T.II, 1990, p.876.

¹⁸⁶ Intervención del diputado Zarco. Sesión del 30 de enero de 1857, Zarco, T.II, 1990, p.877.

pobre.¹⁸⁷ 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.

5. 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.

Esta secularización fue impulsada a través de la creación del Registro Civil y la formación de una legislación específica al respecto, desarrollada en decretos particulares y en los códigos civiles.

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 los Cementerios, del 30 de enero de ese mismo año.¹⁸⁸

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

¹⁸⁷ “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*, pp.44

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.¹⁸⁹ 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 trascendentales 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 la jurisdicción civil de los párrocos, ni de los jueces y tribunales eclesiásticos. Específicamente se funda la institución del Registro Civil, a cargo de un juez o algún funcionario público autorizado para certificar, a través de constancias, los registros levantados. Sus tareas se harán más complejas conforme avanza la especificidad 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”.¹⁹⁰

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

a) El matrimonio civil

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

¹⁸⁸ 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.23.

¹⁸⁹ 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, Editorial Porrúa, 2001, p.590.

Ley Orgánica de 1857 dicta que el nacimiento, matrimonio, adopción y arrojación, sacerdocio y la 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 obligan a los sacerdotes a dar informes de los bautizos y matrimonios celebrados en sus iglesias.¹⁹¹

No obstante, la legislación de 1857 no es 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 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.¹⁹² 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

¹⁹⁰ “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.

¹⁹¹ “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.

¹⁹² 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.

administrativo de los actos vitales de la sociedad, por lo que se apoyan en la organización eclesiástica para acceder, paulatinamente a éste.

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 del matrimonio como contrato civil y sacramento. La pauta para sus protestas la dan los comunicados del papa Pío IX con el rey de Cerdeña de 1852, sobre los matrimonios civiles en los Estados italianos. El papa y la jerarquía romana se pronuncian en contra de dos puntos principalmente: primero, a 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; el segundo, a los supuestos efectos morales y sociales que tendría en los católicos la separación entre el contrato civil y el sacramento religioso.¹⁹³

La jerarquía romana reclama la conservación de su jurisdicción sobre el matrimonio, al mismo tiempo que negaba la competencia del poder civil para intervenir en la administración legal de los efectos civiles que derivaban de éste. Como alternativa proponen que el contrato civil esté supeditado al sacramento, el cual siempre se requeriría para aceptar la legítima la unión conyugal, pues la ley civil no podía bastar al matrimonio. El contrato civil era considerado como un simple concubinato incapaz de dar validez al matrimonio.¹⁹⁴

La jerarquía mexicana orienta la parte central de sus discursos en esa dirección y aludió a algunos de los argumentos expuestos por el clero romano en sus comunicaciones. La celebración exclusiva del matrimonio civil se encuentra estipulado como un error en el *Sylabus Errorum*, que es una recopilación de las principales disposiciones del Papa Pío IX

¹⁹³ 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 diocesanos*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856.

¹⁹⁴ Colección de documentos relativos... 1856, pp.3-4.

condenado los “errores y las falsas doctrinas que corren particularmente en nuestros miserables tiempos”.¹⁹⁵

Los obispos señalan las ambigüedades que encuentran en 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 critica la “obligación” del clero a participar junto al gobierno en el levantamiento de datos, pues ello equivalía a ejercer como funcionario público, cosa que la clase sacerdotal estaba muy lejos de desear. Argumenta que la ley civil no puede ser reconocida como una “fuente legítima de obligaciones” para los párrocos y más cuando se han negado los derechos políticos al clero: “o se les considera como ciudadanos, o como párrocos ...el clero está muerto para la sociedad cuando se trata de derechos, y está vivo y presente cuando se trata de cargas y gravámenes.”¹⁹⁶ 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 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 exemplifica 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.¹⁹⁷ El panorama anunciaba el futuro choque entre dos tipos de derecho, que traería como consecuencia fuertes dilemas de conciencia entre la población.

¹⁹⁵ 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 espousales por su naturaleza pertenecen al fuero civil.” Error LXXIII, *Encíclica Quanta Cura y Syllabus Errorum*, <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>

¹⁹⁶ “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.

¹⁹⁷ 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.

No obstante, como ya señalé, hasta ese momento el problema se presentaba matizado, pues la idea era que el contrato civil y el sacramento formalizaran una misma unión conyugal, en su carácter civil y religioso.

Dos años después esto cambió. Despues 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 social para hacer funcionar la Constitución.¹⁹⁸

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.¹⁹⁹

El obispo de Michoacán afirma que muchos empleados públicos preferían perder su trabajo “antes que hacer a Dios y a su Iglesia una ofensa tan grande”, situación que no hacía

¹⁹⁸ 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. La posición de la jerarquía varió, pues no siempre fue radicalmente opuesta, pues fue desde una postura moderada tendiente a buscar el diálogo, hasta la abierta oposición a las leyes civiles. Connaughton, 2002, pp.101-121.

¹⁹⁹ Pedro Espinosa y Dávalos estuvo al frente del obispado de Guadalajara de septiembre de 1853 a noviembre de 1863.

más que encender las pasiones.²⁰⁰ Estos elementos hacen más tensa la relación clero-gobierno en el país.

Pero no todo fue radicalidad. 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 el segundo periodo de ese gobierno (de 1856 a 1857), se logró establecer una convivencia 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.²⁰¹

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 infalibilidad pontificia y del deber de los católicos y eclesiásticos para resistirse a las disposiciones civiles:

...nuestros procedimientos, nuestro juicio, nuestra conducta, quedará siempre sujeta al juicio de la Sana Sede, del romano Pontífice, que podrá reformar y aun revocar nuestras declaraciones y reprobar 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.²⁰²

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 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 suscitada por el 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

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ Hamnett, Brian. *Juárez*, New York, Editorial Longman, 1997, p.91.

²⁰² *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 ángeles dirige a todos sus diocesanos con motivo de la nueva*

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, como por ejemplo, la concesión de facultades para que los obispos estuvieran en posibilidades de efectuar “composiciones” sobre la adjudicación de los bienes eclesiásticos.²⁰³

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.²⁰⁴ 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 afirma “no habíamos pensado en México: los derechos políticos del clero.” La solicitud para que el clero fuera restituido en su derecho de votar y ser votado en las elecciones populares, 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, pues es un asunto de política interna en el “que nadie tenía derecho de mezclarse”, pues el clero debía conservar un carácter “neutral en las luchas políticas, para merecer el respeto de todos.”²⁰⁵

constitución publicada en al capital de su diócesis el día 12 del último abril. Roma, Imprenta de la Civiltá Cattolica. 1857, p.11.

²⁰³ *Méjico su estado político y en sus relaciones con la Iglesia.* 1856 (manuscrito), en Bautista, Cecilia. *Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882.* Tesis de Maestría en Historia. Zamora, Mich., Centro de Estudios Históricos El Colegio de Michoacán, A.C., 2001.

²⁰⁴ “Ezequiel Montes al presidente Benito Juárez. Informe de su misión en Roma.” 18 de junio de 1858, en Juárez, T.II, 1972, p.374.

²⁰⁵ “Ezequiel Montes...” 18 de junio de 1858, en Juárez, T.II, 1972, p.374.

La legación no tuvo oportunidad de continuar la negociación debido al golpe de estado en diciembre de 1857, donde la participación clerical fue denunciada por los liberales como una evidente oposición al régimen liberal.²⁰⁶ 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 aquéllas 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 conflicto ocasionó una terrible división nacional, que orilló a Comonfort a cambiar nuevamente de bando y, finalmente, 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, 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 aquéllos liberales proclives moderación, pues importantes sectores laicos y clericales, apoyaron el golpe de estado tomando como bandera los derechos de la Iglesia heridos por la legislación liberal.²⁰⁷

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 radicalizarlas, 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, la ley del matrimonio civil; el

²⁰⁶ 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.

²⁰⁷ Sinkin, 1979, p.135.

28 la ley orgánica del Registro Civil y la ley sobre el estado civil de las personas; el 31, el decreto que suprime la intervención del clero en cementerios y camposantos.²⁰⁸

Simultáneamente, los continuos enfrentamientos agotan, poco a poco, a las fuerzas conservadoras encabezadas por el general Miguel Miramón, que sufren, además, 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 partan los ciudadanos y los tribunales civiles para aplicar a los hombres las leyes también civiles.”²⁰⁹

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 en el párrafo asienta que:

...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.²¹⁰

²⁰⁸ 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.

²⁰⁹ “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 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.

²¹⁰ “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, A.C. Biblioteca Daniel Cosío Villegas. Decreto 5060 <http://lynxis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5060.xml&var2=8>

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”.²¹¹ Dicha premisa instituye la soberanía de los gobiernos civiles respecto de los actos vitales de la sociedad, incluido el matrimonio. Y es que “Méjico, 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.”²¹²

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 consideraciones que la sociedad y la ley dispensan a los casados.”²¹³ 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 consumo el bien de ellos mismos y de sus hijos.”²¹⁴ 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.”²¹⁵

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.”²¹⁶

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

²¹¹ “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz 23 de julio de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.522.

²¹² “Circular de la Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación” 6 de agosto de 1859. en *Leyes civiles vigentes...* 1893, p.62.

²¹³ “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz 23 de julio de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.524.

²¹⁴ “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz 23 de julio de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.523.

²¹⁵ “Epístola” Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, en *El matrimonio civil...* 1859, p.13.

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.²¹⁷ Si el orden liberal garantizaba el respeto a las conciencias de los individuos, debía asegurar que éstos pudieran estar en posibilidad de decidir o no efectuar 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 estos les distribuyan la gracia divina de la manera que cada uno sabe invocar al Padre de las luces y de las misericordias.”²¹⁸

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

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.”²¹⁹

No se establecieron nuevos impedimentos para el contrato matrimonial, pero tampoco se conservaron 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 suprimieron 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

²¹⁶ “Epístola” Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, en *El matrimonio civil...* 1859, p.13.

²¹⁷ 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 dimana queda exclusivamente sometido a las leyes.” “Decreto del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública”, 12 de julio de 1859, en *Leyes civiles vigentes...* 1893, pp.70-71.

²¹⁸ “Circular de la Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación” 6 de agosto de 1859. en *Leyes civiles vigentes...* 1893, p.62.

²¹⁹ “Circular del Ministerio de Justicia”, Veracruz, 23 de julio de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.524.

de que los clérigos pudieran contraer nupcias. También se dejó de contemplar la llamada disparidad de cultos que invalidaba el matrimonio entre un católico con una persona de otra religión.²²⁰

Las leyes promulgadas en Veracruz fueron rechazadas por la jerarquía mexicana mediante varias protestas que rechazan la invasión a la jurisdicción eclesiástica, particularmente en la delicada cuestión del matrimonio.²²¹ El obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, aseveraba que ni los autores galicanos y los jansenistas habían pretendido invadir la jurisdicción eclesiástica en las cuestiones matrimoniales estableciendo el tipo de impedimentos que debían contemplarse. Munguía también aludió a autores galicanos en ese mismo sentido, para citarlos sólo en algunas partes que apoyaban sus ideas acerca de la supremacía de la Iglesia sobre el poder civil.²²²

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 autorizaba a alguno de los divorciados para contraer nupcias nuevamente mientras viviera el esposo (a): “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.”²²³

²²⁰ 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

²²¹ 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 diocesanos sobre matrimonios civiles*. Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859.

²²² 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 diocesanos sobre matrimonios civiles*. Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859, p.14.

²²³ “Circular. Se explica cómo el matrimonio es una institución social no religiosa.” Veracruz julio 23 de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.524.

b) La secularización de 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 al problema de la secularización, el tema de los cementerios está inmerso en una problemática de carácter higiénico.²²⁴

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. Ésta constaba de 59 artículos, dirigidas 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”.²²⁵

Varios de los artículos reglamentaron 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.”²²⁶ 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 que los dejaría a cargo de un agente nombrado por el gobernador o jefe político de la localidad, cuya función abarcaba el cobro

²²⁴ Hacia fines del periodo colonial 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, D.F. V.13, [77] (septiembre-octubre), 1977, pp.15-20.

²²⁵ “Ley para el establecimiento y uso de cementerios.” Artículo 1. México, 30 de Enero de 1857, en Dublán y Lozano, Decreto 4878, <http://lyncis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-4878.xml&var2=8>

²²⁶ 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 deben planearse la construcción de los cementerios por cuestiones higiénicas. Dublán y Lozano, Decreto 4878.

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.²²⁷

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 de 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.”²²⁸

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, frente a las autoridades civiles para que la muerte no sea considerada 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 –que podían 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 la intervención de las autoridades públicas, la supresión del ritual religioso para la construcción de los nuevos panteones.²²⁹ Los artículos

²²⁷ Dublán y Lozano, Decreto 4878.

²²⁸ “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.

²²⁹ “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

eliminan las ceremonias para la bendición de los cementerios, su consagración a cierta advocación y la demarcación de un espacio para una capilla, por lo que ya no se requerirían 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 atendiendo a sus circunstancias. 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.²³⁰ 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 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 parroquia y demás cosas propias de un cementerio o camposanto sagrado y estrictamente católico y cristiano...”²³¹ El obispo se quejaba de que los artículos sólo hacían alusión a la parte ritual de los entierros que necesariamente debía estar a cargo de un sacerdote, dejándose de lado los demás elementos para la fundación de un cementerio como “lugar sagrado”.

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.

²³⁰ 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.

²³¹ “El obispo de Chiapa al Jefe Político del Departamento del Centro. San Cristóbal, junio 14 de 1858,” en *Novena Pastoral... 1858*, p.9.

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.²³²

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 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.”²³³

El otro punto importante que se disputaba 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. El obispo defendió el destino exclusivamente religioso de los recursos obtenidos de las sepulturas oponiéndose rotundamente a que formaran parte de los caudales públicos. Colina y Rubio terminó 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 gozan de los privilegios de la sepultura eclesiástica y verdadera comunión católica de los fieles.”²³⁴

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

²³² *Novena Pastoral...* 1858, p.11.

²³³ “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.

también se les exime de la milicia y de todo servicio personal coercitivo, y la secularización de los cementerios.²³⁵

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.”²³⁶

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 liberal Manuel 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 pudo lograrse un control efectivo del territorio, pues la oposición armada continuó, 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 volteó su mirada con mayor insistencia a la cabeza del catolicismo mundial en busca de un posible contrapeso a los gobiernos liberales.

6. El juramento constitucional

²³⁴ “El obispo de Chiapa al Jefe Político del Departamento del Centro. San Cristóbal, junio 18 de 1858,” *Novena Pastoral...* 1858, p.22.

²³⁵ 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.

²³⁶ “Resolución del Ministerio de Relaciones del 3 de agosto de 1859”, en Dublán y Lozano, Decreto 5062, <http://lynxis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5062.xml&var2=8>

Como lo anunciaron algunos legisladores, la contraposición entre los decretos civiles y eclesiásticos ocasionó 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.²³⁷

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 sociedad: nombra frecuentemente a su Dios, mas no por esto le rinde los tributos de la fe.”²³⁸

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.²³⁹ 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.

²³⁷ Brian Hamnett considera que la obligación de realizar el juramento constitucional fue una medida errónea del gobierno, 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 Hanmentt, 1997, p.99.

²³⁸ 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.

²³⁹ *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.

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.²⁴⁰ 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.²⁴¹

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 “aplauso público” a la carta constitucional. La negativa del obispo a realizarlo, aseguraba el gobernador, generaba el efecto contrario porque los funcionarios públicos y los miembros del congreso local eran calificados de anticatólicos y herejes por “la gente fanática e ignorante”.²⁴² 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.²⁴³ Pero esta independencia no es tal en el estado chiapaneco, pues al año siguiente se promulga la

²⁴⁰ *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.

²⁴¹ “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.

²⁴² 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.

²⁴³ “Carlos María, obispo de Chiapa al Gobernador del Estado, Agosto 24 de 1857,” en *Exposición que el obispo de Chiapa...1857*, pp.12-13.

constitución local que consigna la intolerancia religiosa y la protección al catolicismo.²⁴⁴

La constitución salva momentáneamente el problema.

Otros congresos locales también habían comenzado a sesionar para elaborar sus propias constituciones. Como puede verse en el cuadro 2, las constituciones locales elaboran 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 los beneficios de la libertad para esta generación y las futuras...”. La 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...”²⁴⁵

Algunas repiten la fórmula de la general de 1857;²⁴⁶ 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...”; 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 Durango: “En nombre de la Razón Augusta, e invocando el auxilio del Supremo Legislador de las Sociedades...”²⁴⁷

²⁴⁴ “Constitución política del Estado de Chiapas de 4 de enero de 1858”, en *Constitución de 1857, Constituciones de los Estados...* p.57. El artículo fue derogado por las reformas constitucionales de 25 de septiembre de 1873.

²⁴⁵ “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.

²⁴⁶ 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.

²⁴⁷ “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.

Unas constituciones fueron 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...”²⁴⁸ Las demás 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.²⁴⁹

7. Monarquía y Reforma

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 intentaron desestabilizar al gobierno liberal. La reinstalación del Congreso fue calificada como un triunfo sobre “ las clases privilegiadas que se habían sobrepuerto durante muchos siglos al espíritu público y a la prosperidad nacional.”²⁵⁰

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

²⁴⁸ “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.

²⁴⁹ “Circular del Obispo de Michoacán, México 28 de noviembre de 1857,” *Defensa Eclesiástica en el Obispado de Michoacán...* T. II, 1858, p.115.

²⁵⁰ *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

del delegado apostólico en México. Todos, a excepción de la Garza, se instalaron en Roma.²⁵¹

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. El clima de oposición alimentó nuevas opciones para los movimientos antiliberales, el más importante fue el proyecto de una monarquía extranjera.

a) 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.²⁵² Sin embargo, no sólo los sectores cléricales y los reconocidos “conservadores” participaron del proyecto imperial, también algunos liberales lo apoyaron como una opción política capaz de transformar pacíficamente al país. Esa vinculación de intereses fue 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 era 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.²⁵³

²⁵¹ Bravo Ugarte, 1967, pp.67-68.

²⁵² Pani, Erika. *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos Instituto Mora, 2001, p.183.

²⁵³ 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 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

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 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.²⁵⁴

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 arquiepiscopal 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.²⁵⁵ 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.

defensa como un “valor universal” fue referida por todos los grupos políticos, pero ello no los convirtió, necesariamente, en liberales.

²⁵⁴ Bautista, 2001.

²⁵⁵ 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 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.

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 país. En el documento, que consta de dos partes, el prelado hace una “mirada retrospectiva” a la crisis eclesiástica 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”.²⁵⁶

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.²⁵⁷ La excepción fue el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, quien no apostaba por la llegada de un monarca extranjero para mejorar la situación de la Iglesia. 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 aconsejaba sobre la conveniencia de no involucrarse en la intervención francesa, sobre todo si el país continuaba en armas y el clero pretendía, como era el caso de Labastida, involucrarse en los puestos públicos del gobierno invasor, porque ello le haría perder al clero el respeto de los fieles.²⁵⁸

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.

²⁵⁶ *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 y Cía. 1863, p.25.

²⁵⁷ *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 Primero y la Emperatriz Carlota a la Capital*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1864. (Introducción)

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. Se establece la comunicación directa de los obispos con Roma, la reestructuración de los institutos religiosos y la independencia económica eclesiástica frente al erario público.²⁵⁹ 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 prelados mexicanos estarían en posibilidades de emprender estos “arreglos” en sus diócesis, para “tranquilizar las conciencias y legitimar 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.²⁶⁰

En cambio, el proyecto presentado por el imperio contenía puntos distintos, los cuales se han identificado como parte de una posición liberal sustentada por los emperadores, que ha decir de los protagonistas era más liberal que la del propio Juárez. Pero a diferencia de las opiniones mostradas por un sector liberal, el imperio pretende afirmar la tolerancia de cultos, al mismo tiempo que una protección al catolicismo. El concordato no mantenía la “sana distancia” entre el Estado y la Iglesia por la que muchos legisladores mexicanos se habían pronunciado, estableciendo como primer punto la protección a la religión católica “como religión de Estado”. El gobierno civil no permanecía “neutral” ante la “competencia” entre la oferta religiosa, sino que protegía al catolicismo con una serie de disposiciones, entre ellas el sostenimiento del culto y de los ministros con

²⁵⁸ Referencia citada en Galeana, Patricia. *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p.63.

²⁵⁹ 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.

²⁶⁰ 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

gastos del erario. 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. Pero, la protección del imperio tenía un costo, pues la iglesia debía ceder al gobierno todos los derechos de sus bienes eclesiásticos declarados nacionales por la República. Con ello, se dejaba a la Iglesia sin la posibilidad de que negociara la compensación por sus bienes.

Otro de los aspectos importantes a considerar es la cuestión de los fueros eclesiásticos. La definición de la igualdad jurídica entre los individuos es una cuestión trascendental para los diputados a favor del reconocimiento de las garantías individuales, posible gracias a la supresión de los fueros. El concordato consideró 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 mantuviera básicamente la función religiosa a la que habían tratado de circunscribirlo las disposiciones liberales republicanas, a diferencia de éstas se pensó establecer una Iglesia al servicio del Estado desde una posición subordinada. La subordinación del clero estaría asegurada por el mantenimiento de su dependencia económica estatal y del 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 los liberales republicanos privilegian el avance de la legislación hacia la consolidación de los derechos y las garantías individuales, la propuesta monárquica pretende, bajo una preocupación más política, el retorno del binomio Estado-Iglesia con marcados elementos regalistas que matizan el propio avance liberal. El pasado colonial 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 una nueva fuerza renovada.

Y no es que los republicanos liberales negaran la importancia de la religión. En las diferentes discusiones en el congreso, los diputados liberales habían planteado, al mismo

habitación de los curas y vicarios de las parroquias y de los capellanes de los mencionados establecimientos.” Olimón, 1995, p.275.

tiempo, tanto la necesidad de reconocer la tolerancia de cultos como el hecho de que la sociedad debía ser educada con principios religiosos, aunque no, necesariamente los católicos. El catolicismo es referido por ser la religión dominante entre la población. Recordemos que, en principio los liberales proponen la vuelta a la austeridad eclesiástica y a las formas religiosas primitivas del catolicismo en aspectos morales esenciales. En ese sentido, la propuesta de los monarcas coincide con esta primera idea pragmática de conservar un catolicismo capaz de fundar las bases morales de la población, que el Estado todavía no podía proporcionar, sin denostar por ello las garantías individuales.

Sin embargo, las discusiones 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, con base en la libertad de conciencia que obliga a dar igualdad de oportunidades a todas las religiones. Una religión de Estado tiranizaría a las confesiones que no estuviesen protegidas, sino que mezclaría turbiamente los aspectos civiles y los eclesiásticos y produciría conflictos de competencias.²⁶¹

Personajes como Francisco Zarco voltean la mirada al episcopado norteamericano y aspiran a que se convierta en un modelo para el clero nacional. 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 aquél país, pues en pocos años se habían logrado aumentar las diócesis, los sacerdotes y sus templos, además de formar una base económica respetable.²⁶² Esto había sido posible, aseguraba, gracias a la serie de libertades y garantías que el Estado otorgaba a todas las religiones por igual.²⁶³ 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.

El catolicismo, como cualquier otra religión, gozaba de “libertad de reunión para celebrar sus asambleas, de libertad de imprenta para publicar libros y periódicos, de libertad

²⁶¹ 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.

²⁶² 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 1 provincia, 1 diócesis, 2 obispos, 68 sacerdotes, 80 templos y 2 institutos eclesiásticos; y 1860, en que se tenían 7 provincias, 48 diócesis, 3 vicarías, 49 obispos, 2235 sacerdotes, 2385 iglesias, 1128 capilla y 48 institutos. “El Concilio plenario de Baltimore” New York, noviembre de 1866. Zarco, T. XIV, 1993, p.123.

²⁶³ “El Concilio plenario de Baltimore” Nueva York, noviembre de 1866. Zarco, T. XIV, 1993, p.121.

de palabra para predicar, de libertad de enseñanza para fundar escuelas, y sin restricción puede llamarse docente en este país.”²⁶⁴ La libertad garantizada por el Estado demostraba que era posible la aspiración democrática del sentimiento religioso expresado en una “*Iglesia libre en el Estado libre*”.²⁶⁵ La ley no se interponía entre Dios y la conciencia para imponer una verdad religiosa, porque el Estado no tenía almas que salvar: “la adopción de una religión es para cada hombre un acto de libre albedrío.”²⁶⁶

En los comentarios yace la crítica a las acciones de la jerarquía mexicana en oposición al Estado durante la reforma, la guerra civil y la intervención francesa.²⁶⁷

Sin haber llegado a algo concreto con el papado respecto a sus propuestas, el imperio se apresuró a afirmar los decretos de desamortización y a tomar el patronazgo de la Iglesia católica. A menos de un año de las comunicaciones en donde la jerarquía manifestaba sus parabienes por la instauración de un imperio mexicano, se publicaron una serie de protestas por las ratificaciones de varias leyes liberales. Labastida intentó suspender el culto en las iglesias mientras no se llegara a un acuerdo, pero ello no hizo más que radicalizar la situación.²⁶⁸ El obispo Ormaechea previno 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.²⁶⁹

En conclusión, se pudo establecer que la política eclesiástica marcada por el imperio siguió algunas medidas creadas por el gobierno liberal anterior, pero matizadas por el

²⁶⁴ “El Concilio plenario de Baltimore” New York, noviembre de 1866. Zarco, T. XIV, 1993, p.124.

²⁶⁵ Pero no todo eran alabanzas al vecino país, Zarco afirmaba que éste no había logrado consagrarse 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.

²⁶⁶ “El Concilio plenario de Baltimore” New York, noviembre de 1866. Zarco, T. XIV, 1993, p.125.

²⁶⁷ 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 Jelomer (compilador), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. T. XXIV, p.383.

²⁶⁸ Galeana, 1991, p.70.

²⁶⁹ 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. 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.

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 rápidamente, pues no sólo implicaba una cuestión eclesiástica, sino tenía que ver con el ejercicio de los derechos individuales. En cambio el estado monárquico conservó ese punto, en un afán por construir un Estado fuerte que, por el momento, podía postergar el reconocimiento de los derechos individuales establecidos por el gobierno anterior.

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.

8. La constitucionalización de las Leyes de Reforma

La experiencia fue 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 fue evidente lo impostergable del reconocimiento constitucional 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 fue la reforma de algunos artículos referentes al registro civil.²⁷⁰ Meses más tarde, 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 5 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

²⁷⁰ *Diario de Debates. Sexto Congreso Constitucional de la Unión.* Tercer Período de 1872, T.III, México, Tipografía del Partido Liberal, 1873. Sesión del 20 de septiembre de 1872, p.48; se discute la gratuidad del Registro, sesión de 24 de septiembre 1872, p.76-78; sesión del 26 de septiembre de 1872, p.102-110; votación de la Ley, sesión del 27 de septiembre de 1872, p.116-177. Se da 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 del 26 de octubre de 1872, p.477-478.

de que nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la retribución adecuada y sin el justo consentimiento.²⁷¹

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 pretende 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 propone 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”.²⁷²

También se vuelve a discutir el artículo 123, que permite la intervención de las autoridades federales en material 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.²⁷³

Finalmente, la separación Estado-Iglesia se aprueba, lo mismo que la prohibición de los actos religiosos fuera de los templos.²⁷⁴

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 puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea su denominación u objeto con que pretenda

²⁷¹ *Diario de Debates de la Cámara de Diputados del Sexto Congreso de la Unión*. IV Período de 1873, T.IV, México, Imprenta de Irineo Paz, 1904. El proyecto fue presentado por la comisión formada por Manuel Dublán, Sánchez Marmol y Alcalde. Sesión del 22 de abril de 1873, pp.264-265.

²⁷² Intervención del diputado Baz. Sesión del 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.

²⁷³ 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 atañían 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 del 22 de abril de 1873, *Diario de Debates*...1904, p.274.

²⁷⁴ La separación Estado-Iglesia fue aprobada con 147 a favor. Sesión del 22 de abril de 1873. *Diario de Debates*...1904, p.277. Ley del 13 de mayo de 1873 previno que ningún acto religioso podría tener lugar fuera

erigirse. Tampoco puede permitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro.”²⁷⁵

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.²⁷⁶ En la sesión del 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, el Congreso de 1872-1873, toma una actitud más decidida para constitucionalizar las leyes de Reforma, debido al difícil “periodo de transición violenta” que habían experimentado por la resistencia antiliberal,²⁷⁷ 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 legal para asentar las bases constitucionales del control legal del Estado en determinados aspectos eclesiásticos.

9. Conclusión

La convocatoria de 1855 retoma la restricción de los derechos políticos del clero como una acción política tendiente 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 e igualdad ante la ley. El individuo se erige como una nueva figura portadora de derecho, a la que deben reconocerse una serie de libertades y obligaciones en el derecho positivo. La discusión del proyecto constitucional entre 1856-

del recinto de los templos. Sesiones de 1º de mayo, 6 de mayo y 13 de mayo, *Diario de Debates...* 1904, pp. 459-460; 530-531 y 622-623, respectivamente.

²⁷⁵ “Reforma del artículo 5º de la Constitución” Sesión del 22 de abril de 1873, *Diario de Debates...* 1904, p.265.

²⁷⁶ Sesión del 22 de abril de 1873, *Diario de Debates...* 1904, pp.266 y 268.

²⁷⁷ Ese punto era reconocido por los opositores de la constitucionalización de las Leyes de Reforma, como el diputado Castañeda. Intervención del diputado Castañeda, Sesión del 25 de abril de 1873, *Diario de Debates...* 1904, p.351.

1857 es el espacio para formalizar los cambios que el liberalismo ha introducido en el país y para sentar las bases legales para la organización del nuevo régimen.

La definición de las garantías individuales incide directamente en el estatus 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.

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 hacen posible las relaciones políticas, económicas y sociales entre los individuos, de formación e intereses heterogéneos, pues establecen una serie de reglas de convivencia, justas y racionales, para evitar y zanjar rivalidades y discordias entre ellos. 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.

Los congresistas adscritos a los principios liberales valoran públicamente el papel benéfico de algunos aspectos del catolicismo para la sociedad mexicana. Lejos de una posición anticatólica, reconocen 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 básica, pues es la principal responsable de la formación moral de los individuos, al dictar pautas de conducta y control social que facilitan el entendimiento y las relaciones pacíficas entre las personas. No obstante, la tolerancia debía reconocerse por ser un derecho natural que garantizaba la pluralidad de pensamiento.

Empero, las discusiones sobre la tolerancia se desarrollan en un contexto marcado por una serie de levantamientos armados que enarbolan la defensa del catolicismo. En pocos años se producen varios levantamientos armados donde el clero tiene especial protagonismo, al convocar a los católicos a tomar las armas y rebelarse contra los gobiernos para frenar los “ataques” liberales al catolicismo. La circunstancia bélica 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, dejándolo como punto omiso en la Constitución.

Los partidarios de la tolerancia logran tres puntos importantes: el primero es empujar la transformación en los estados de la federación, donde se debata 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.

La delegación a los estados para que decidieran sobre la cuestión de la tolerancia de cultos evidencia la fuerza del federalismo como garante de las libertades individuales, y vigoriza el plano de decisión autónomo de los congresos locales.

Por otro lado, el Congreso recurre a la elaboración de recursos legales de controlar las acciones de los eclesiásticos fuera de los templos, como el artículo 123 constitucional.

La legislación sobre feros es otro de los grandes temas para la reforma liberal, no sólo para asegurar la consolidación de las garantías individuales, sino para 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.

Más que un esfuerzo anticlerical por debilitar a la Iglesia, la desamortización de los bienes eclesiásticos es uno los pasos necesarios para garantizar la libre circulación de la riqueza y los derechos económicos; pero también una forma de frenar la acción antiliberal del clero mexicano.

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 primera etapa de la reforma liberal se vio 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. No obstante, el proceso de secularización social que favorece la pluralidad y nuevas formas de sociabilidad, no tendría marcha atrás. Esto lo muestra la política imperial en materia eclesiástica.

Si bien, se pudo establecer que la política eclesiástica marcada por el imperio siguió algunas medidas del gobierno liberal anterior, su interés por conservar el patronazgo

eclesiástico, en un afán de construir un Estado, 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 una mayor contundencia legal 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.

Cuadro 1

Cuadro comparativo de las Constituciones estatales sobre el decreto de la tolerancia religiosa

Entidad federativa	Fórmula constitucional	Tolerancia religiosa
Constitución de Aguascalientes de 1857, reformada en 1868.	“En el nombre de Dios, y con la autoridad del pueblo, el Congreso del Estado libre y soberano de Aguascalientes...”	“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.	“Nosotros, los representantes del pueblo Campechano, reunidos y constituidos por su voluntad, en su nombre y con su autorización, hemos venido a decretar...”	“V. Adorar a Dios y tributarle, en los templos o edificios que destine a aquél objeto, el culto público que le dicte su conciencia.”
Constitución de Coahuila de Zaragoza, de 1867.	“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...”	“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.	“Los representantes del Estado de Colima, reconocidos al Ser Supremo por su Independencia, en nombre del pueblo y con el auxilio de Dios...”	Punto omiso
Chiapas 4 de enero de 1858	“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...”	“Art. 2 La religión que profesa el Estado es la católica, apostólica, romana” (Derogado por las reformas constitucionales de 25 de septiembre de 1873)
Chihuahua Mayo 31 de 1858	“En el nombre de Dios, Autor y Supremo Legislador de las Sociedades, y con la autoridad del Pueblo Chihuahuense...”	Punto omiso
Durango 25 de mayo de 1863	“En nombre de la Razón Augusta, e invocando el auxilio del Supremo Legislador de las Sociedades, el Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Durango, reforma en los siguientes términos la Carta fundamental del mismo Estado.”	“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.”
Guanajuato, 14 de marzo de 1861	“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 los beneficios de la libertad para esta generación y las	Punto omiso

	futuras..."	
Constitución de Guerrero, de 1874.	"El tercer Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Guerrero, en nombre de los pueblos que representa, ha tenido a bien, en uso de la facultad que le concede el art.92 de la Constitución política del Estado, reformar ésta..."	"Art.10 El estado es independiente de cualesquiera sociedades religiosas, así como estas, en su dogma y leyes interiores, lo son igualmente de aquél; 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.	"El Congreso constituyente del Estado de Hidalgo, en ejercicio de los poderes que ha recibido del pueblo..."	"Art.6 Habrá perfecta independencia entre los negocios de la Iglesia y del Estado. Este reconoce la libertad religiosa, sin más limitación que el derecho de tercero y las exigencias del orden público."
Constitución de Jalisco, de 1857.	"Que el H. Congreso constituyente del Estado libre y soberano de Jalisco...."	Punto omiso
Constitución de Estado de México, de 1870.	"Que el Congreso del Estado ha decretado lo siguiente..."	"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.	Ausente	Punto omiso
Constitución de Morelos, de 1870, reformada en 1878.	"En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo de Morelos..."	Punto omiso
Constitución de Nuevo León, de 1878.	"El H. Congreso ...ha decretado lo que sigue..."	Punto omiso

Constitución de Oaxaca, de 1857.	“El pueblo de Oaxaca, profundamente reconocido al Todo poderoso, Supremo Regulador de las sociedades, por el goce de su libertad y deseando asegurar sus beneficios, establecer la justicia y procurar la prosperidad común...”	Punto omiso
Constitución de Puebla, de 1880.	“El quinto Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Puebla...	Punto omiso
Constitución de Querétaro, de 1879.	“En el nombre de Dios todo poderoso y con la autoridad del pueblo queretano...”	Punto omiso
Constitución de San Luis Potosí, de 1861.	“En el nombre de Dios todo poderoso y con la autoridad del pueblo potosino, el Congreso del Estado decreta lo siguiente...”	Punto omiso
Constitución de Sinaloa, de 1861.	“El pueblo del Estado de Sinaloa, representado por sus diputados electos en virtud de la convocatoria fecha 16 de septiembre de 1860, e invocando la protección del ser Supremo, autor y conservador de las sociedades, decreta lo siguiente...”	“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.	“Los representantes del Estado de Sonora, reconocidos al Todopoderoso por los beneficios de su independencia y libertad, con su auxilio y en nombre del pueblo decretan lo siguiente...”	“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.	“En el nombre de Dios Todopoderoso, autor y conservador de las sociedades, y	“Art.123 Es perfecta e inviolable en Tamaulipas la libertad religiosa. El Estado

	con la autoridad del pueblo soberano, el congreso de Tamaulipas decreta la siguiente Constitución...”	protege el ejercicio de los cultos que en él establecieron, sin más límites que el derecho de tercero y las exigencias de orden público.” ¹
Constitución de Tlaxcala, de 1868.	“En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo soberano, el Poder Legislativo reforma la Constitución Política del Estado de Tlaxcala.”	“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.	“La legislatura del Estado libre y soberano de Veracruz Llave, en uso de sus facultades...”	Punto omiso
Constitución de Yucatán, de 1870.	“La tercera Legislatura constitucional, a nombre del pueblo, decreta y sanciona la constitución política del Estado...”	“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 1869.	“En el nombre de Dios, y con la autoridad del pueblo zacatecano, el poder Legislativo decreta la siguiente Constitución Política...”	Punto omiso

13 Constituciones mantienen la tolerancia religiosa como punto omiso, 1 consigna la intolerancia religiosa y 12 son las que permiten la tolerancia religiosa.²

¹ 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 “Prevenciones generales”.

² 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.

Capítulo 2

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 fue 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, lo cual enfrenta al proyecto liberal con sus posibilidades de aplicación reales.

Y es que, efectivamente, como alguna vez señalaron los propios jerarcas católicos mexicanos, la nueva legislación presentaba vacíos legales en términos de operatividad, es decir, no existían 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 recurrió. 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 enfocaré particularmente desde 1870 hasta mediados de la década de 1890, periodo en que se arma la discusión y se procede a la elaboración de la codificación y de las instituciones que delimitarán las competencias de los juzgados gubernamentales y eclesiásticos en el régimen liberal.¹

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, seguiré 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 doctrinas que transitan hacia una perspectiva estatal eminentemente secular. El cambio jurídico, por su naturaleza compleja, requirió de varias décadas de organización en las que la secularización fue 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 cambio generó contradicciones importantes entre las propuestas teóricas y su práctica, pero son consecuencia inevitable del contacto con la compleja

¹ 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.

realidad que deseaban transformar. No obstante, esa problemática genera una postura pragmática y flexible entre buena parte de los legisladores, quienes reconocen las inevitables contradicciones del proceso de transición legal en el cambio de régimen.

Para muchos estudiosos la mezcla entre el derecho y la política produce el declive de éste como un instrumento netamente social para convertirlo en un instrumento del Estado, cuyo dominio lo reduce a su mínima expresión: la ley.² 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, un Estado garante de los derechos civiles. La separación entre el proyecto de Estado y el derecho fue 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.³ Nuevos criterios emergieron y se mezclaron con los anteriores, para ayudar a determinar los parámetros de la convivencia civil y los procedimientos judiciales, manteniendo 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. En siguiente apartado se revisará la organización de la codificación y del recurso de amparo, como dos de los pilares que

² Grossi, 1996, p.42. Jaime del Arenal destaca la importancia del asenso 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 irreabilidad 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 y Cía. 1863, p.25.

³ 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 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.

instrumentan y delimitan los recursos y organismos encargados de manejar la justicia estatal.

a) La instrumentación de la codificación

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 y el estado de Guanajuato convocó a un concurso para su elaboración.⁴ 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.⁵ 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.⁶

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*,

⁴ Icaza Dufour, Francisco de. “La codificación civil en México 1821-1884”, en *Revista de investigaciones jurídicas*, No. 9, México, Escuela Libre de Derecho, 1985, pp.273-274. González, 1988, p.90.

⁵ 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 en los congresos mexicanos después de la Independencia. El apremio por contar con nuevos códigos, llevó a la idea de organizar un concurso convocado en 1845, por el Ministro de Justicia Vicente Riva Palacio, para incentivar la formación de estas obras.

⁶ 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.

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.⁷

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.”⁸ 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 aquéllos 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 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.⁹

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

⁷ *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. p.22-24.

⁸ Título I art.150, *Proyecto de Código...* 1848, p.23.

⁹ 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.

afirma una nueva relación individuo-gobierno, por medio de instituciones seculares que sustraen a las personas de la acción de los tribunales cléricales y benefician el creciente control estatal sobre la sociedad.¹⁰

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 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 había propuesto que se establecieran las bases para la elaboración de códigos civiles, criminales y de procedimientos. En 1858, Justo Sierra se encargó de la elaboración de un proyecto de código civil, el cual fue terminado en diciembre de 1859.¹¹ En el contexto del fin de la guerra civil el proyecto fue adoptado como un código civil local por el estado de Veracruz-Llave promulgado 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.¹² La discusión del texto fue inconstante, debido a la inestabilidad

¹⁰ 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, pp.1009-1009.

¹¹ 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.

¹² 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.

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.¹³

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 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.”¹⁴

Otra comisión, formada por Isidoro Montiel y Duarte, Mariano Yañez, 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.¹⁵

¹³ 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 eran similares al propuesto por Sierra, con la anexión de la Ley Orgánica del Registro Civil, con 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.

¹⁴ 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, No.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.

¹⁵ *Código Civil del Distrito Federal...1873*. El congreso del estado de Michoacán, por ejemplo, dispuso la adopción el código civil del Distrito Federal en 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 Editor, 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 siguiente, 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. (Coordinadores) *Ensayos*

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.¹⁶ 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.¹⁷ 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 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.”¹⁸

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

Histórico Jurídicos en México y Michoacán. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp.139-162.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

inspiran el interés y la malicia”.¹⁹ No obstante, era necesario sentar las bases para que esa aspiración se convirtiera en una realidad positiva.

b) 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 producen 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.²⁰

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.²¹

Los cuatro libros del código civil de 1870, estaban divididos de la siguiente manera: el primero *De las personas*, estaba dividido en 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 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.²² 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

¹⁹ Parte expositiva. *Código Civil del Distrito Federal...* 1873, p.2.

²⁰ Carmagnani, 1993, pp.147-152.

²¹ *El Código Civil del Distrito puesto en forma didáctica por el Lic. D. Raimundo Guerra.* (Sin lugar y editorial), 1873, p.III.

²² 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.

propiedad que suprimía la servidumbre, y reconocía la facultad de venderlo como una mercancía.²³ 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 el económico.²⁴ Las disposiciones del código tenían como objetivo regular los distintos tipos de contratos, para lo cual se estableció una tipología de 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 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.²⁵

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

²³ 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.

²⁴ 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 XV 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.

²⁵ Los aspectos que pretendía transformar la codificación es, 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.

reformarlo.²⁶ 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.²⁷ Los demás apartados del Código Civil fueron mantenidos, dando continuidad a los instrumentos creados para hacer operativos los principios liberales.

El 31 de mayo de 1884, fue aprobado el nuevo Código de Procedimientos Civiles.²⁸ 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 1908.²⁹

c) 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 nombró a una comisión formada 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 1866.³⁰

Instaurada nuevamente la república, el presidente Juárez dispuso la continuación de los trabajos del Código Penal nombrando a una comisión formada por Antonio

²⁶ 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 1^a comisión de Justicia sobre el proyecto de reformar el Código Civil.” *El Foro*, t.xxii, 9 de enero de 1884.

²⁷ *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.

²⁸ *Código de Procedimientos Civiles del Distrito Federal y Territorio de la Baja California*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1884.

²⁹ *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.

³⁰ Ley para la organización del Ministerio Público fue promulgada el 19 de diciembre de 1865, mientras que las “Bases para la organización y el arreglo de las cárceles” corresponde a pocos días después, el 24 de diciembre de 1865”. Barney Cruz, 2004, p.71

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 libro 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 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 aquél 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.”³¹

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 no fue adoptado de inmediato por los Estados, como pasó con el Código Civil, sino que fue remitido para su estudio y adaptación por los gobiernos locales.³²

El Código Penal generó varias discusiones en las legislaturas locales, pues no todos los puntos contemplados en el código se consideraron vigentes a toda la república. Algunos estados mostraban un importante avance en la elaboración de sus códigos penales, cuya exposición variaba en puntos particulares.

En ese contexto, 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

³¹ La Ley de Jurados fue promulgada el 15 de junio de 1869. *Derecho penal*. Capítulo II, p.210.

³² *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

República había nombrado una comisión 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 presentarse los procesos; qué tipo de pruebas correspondía presentar y la temporalidad válida para presentarlas; los elementos para demostrar la culpabilidad o inocencia de los individuos; la manera que se llevarían a cabo las detenciones y averiguaciones; una clasificación de las penas que correspondía a cada delito, entre otros. Estos puntos suscitaron los estudios específicos de varios juristas.³³

A diferencia de la legislación penal de la primera mitad del siglo XIX, los códigos posteriores a la Reforma liberal suprimen las exclusivas violaciones al catolicismo. Si bien los pecados dejan de ser competencia de la justicia estatal, la cuestión religiosa sí tiene un espacio en los códigos penales, que plasman positivamente la separación Estado-Iglesia y los postulados de la ley sobre Libertad de Cultos de 1860, con importantes artículos como el 4º, que reduce la autoridad de los eclesiásticos a una competencia exclusivamente 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, no tenía

³³ 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; 15,17 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, 2,5,7 mayo de 1874. Otros artículos planteaban exposiciones generales para introducir el nuevo código, mientras que también 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.

lugar ningún procedimiento judicial por los delitos 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 23º, 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.³⁴

El Código Penal de 1869 consigna, en un apartado denominado confusamente “Los delitos contra la religión”, aquéllas transgresiones que impiden el desarrollo efectivo de la práctica de la libertad religiosa, retomando la ley de 1860 casi textualmente.³⁵ El código refiere la libertad que existe 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 atacasen el orden y la moral públicas, la paz y la vida privada y todos aquellos derechos de los terceros; y que no incitasen a cometer ilícitos, pues en tales casos se aplicarían las leyes vigentes para sancionarlos.³⁶

Los delitos relacionados con las religiones no pretenden proteger la integridad de las creencias porque se considerasen verdades religiosas, sino porque su protección resguarda un derecho individual que asegura la libertad de conciencia. Esa libertad implicaba la seguridad tanto de quien la practicaba, como de los cultos, es decir, garantizar la integridad de todas aquéllas religiones instaladas en el país. De ahí, que la legislación penal especificara como delitos aquéllos que impedían el ejercicio libre y respetuoso de cualquier religión, sancionando todo atentado contra sus recintos, creencias y objetos de culto.³⁷

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

³⁴ “Ley sobre Libertad de Cultos” Arts. 4º, 5º y 23º, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...1893*, pp.66-67 y 71.

³⁵ 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.

³⁶ 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*, p.66-67.

³⁷ 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.

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 aquél que obligase a menores de 16 años a adoptar una religión diferente a la de sus padres, y por último, se prohibieron las persecuciones religiosas.³⁸

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 conservados. 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, 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”.³⁹

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

³⁸ Sección 47º “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.

³⁹ 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.

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.⁴⁰ 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, ayuda a estructurar la administración secular del gobierno: los aspectos de control, orden y 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 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, pero de manera separada.

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 de la creación del registro civil y su impacto en el plano local, es particularmente ilustrativa.

⁴⁰ 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.

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 y dominio, pues no sólo la Iglesia tenía que apelar al convencimiento para hacer cumplir sus normas, sino también el Estado, pues a pesar de que contaba con medios coactivos, la consolidación de los nuevos mecanismos legales dependió, en buena medida, de que fueran aceptados y practicados por la población.⁴¹ Esto lleva a preguntarnos por los instrumentos de persuasión y su eficacia en ambas autoridades.

Para resolver estas interrogantes se revisaron 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 contempló la intervención del clero en la certificación matrimonial, pues dispuso 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.⁴²

No fue sino hasta el decreto de separación Estado-Iglesia en 12 de julio de 1859, que se dio un nuevo carácter a la formación del Registro, pues la secularización de la

⁴¹ 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 7 de 1859. Benito Juárez, Manuel Ruiz, Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada. Benito Juárez, T.II, 1972, p.488.

⁴² “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.

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 aquéllos actos relacionados con el estado civil y la condición de los individuos. Primero se legisló 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 convenientes a su validez y firmeza y que el cumplimiento de éstas le conste de un modo directo y auténtico.”⁴³

El matrimonio, como contrato, se justificó 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”.⁴⁴

A pocos días se expidió la Ley sobre el estado civil de las personas, en 28 de julio de 1859, que permitió 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”.⁴⁵

La legislación estableció 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.⁴⁶

⁴³ 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.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5057.xml&var2=8>.

⁴⁴ “Circular del Ministerio de Justicia.” Veracruz 23 de julio de 1859. Juárez, T.II, 1972, p.522.

⁴⁵ La ley estipulaba, en 43 artículos, la forma de expedir las actas de nacimiento (Arts.28-24), 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.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=8-5060.xml&var2=8>

⁴⁶ 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 vieran y certifiquen 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

a) 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 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.⁴⁷ 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 asumió formalmente el control oficial del Registro como parte de la administración pública, no evitó que la Iglesia reclamara su competencia sobre buena parte de ellos, por lo cual existen, simultáneamente, las dos jurisdicciones.⁴⁸

La disputa Estado-Iglesia en torno al registro de los actos vitales de las personas se centró, 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, seguía el registro de los nacimientos y las defunciones. El nacimiento y la defunción no se encontraban en un estatus similar al 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.”⁴⁹ De lo cual resultaba que los nacimientos y 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 confirmarlo como un contrato civil, suficiente en sí mismo y respaldado por instituciones seculares-, lo separaba 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 y divorcios; la vecindad y nacionalidad; la patria potestad, tutela y demás representaciones legales.

⁴⁷ 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 estos, ejercerían como jueces del estado civil las personas que desempeñaren 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

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Méndez Luis. “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal” *El Derecho*, no. 13, 21 de noviembre de 1868, p.206.

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.⁵⁰

La jerarquía 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 generales, los mismos.⁵¹ 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,⁵² las discrepancias más fuertes se presentaban sobre la forma de lograr la

⁵⁰ La idea de que el matrimonio religioso era el único legítimo para la mayoría de la población fue reconocida por las autoridades judiciales como una 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.

⁵¹ 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 mas 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.

⁵² 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 los 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

legitimidad del matrimonio, con base en un discurso que apuntaba 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 criticaba la inclinación materialista del matrimonio civil, también reconocía 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 binomio convenio-sacramento se agregaba la figura del sacerdote, como autoridad eclesiástica necesaria 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 pretendía abarcar las dimensiones material y moral secular de éste. El matrimonio se entendía como un hecho jurídico, mediante el cual dos voluntades libres (de un hombre y una mujer) acordaban 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.⁵³ Para que éste matrimonio tuviera efectos legales, tenía que ser celebrado con ciertas solemnidades dentro de las cuales la presencia del funcionario público que la acreditara 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.”⁵⁴

El gran problema presentado a los liberales 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

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.

⁵³ “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.

⁵⁴ Méndez Luis. “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal” *El Derecho*, no. 13, 21 de noviembre de 1868, p.206.

seculares de la sociedad, los cuales adquieren un carácter sagrado, que no está sustentando 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 a la perfección del género humano”.⁵⁵ De ello también resultaba 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 repreeba la violencia física, moral y emocional: “nunca se dirán injurias, porque las injurias entre los casados, deshonran 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.”⁵⁶

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.⁵⁷ 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

⁵⁵ “Epístola” Melchor Ocampo, 19 de julio de 1859, *El matrimonio civil...1859*, p.13.

⁵⁶ “Ley Orgánica del registro civil”, 27 de enero de 1857 Artículo 15, en *El registro civil en México...1982*, p.29.

⁵⁷ 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.

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 del trinomio, es decir, en la autoridad designada 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 estas conste de modo directo y auténtico”.⁵⁸ 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.⁵⁹ La pugna es protagonizada por los funcionarios civiles y los párrocos, ambos en su calidad de representantes del poder estatal y eclesiástico.

b) La dimensión local de la disputa por el control del registro civil

⁵⁸ “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 Despacho y Gobernación”, 6 de agosto de 1859, en *Leyes civiles vigentes...1893*, p.60.

⁵⁹ Con el tiempo, la diferencia entre el sacramento y el contrato se extendió a la especificidad legal que fue introduciéndose por el avance de la legislación liberal, cada vez más centrada a atender los aspectos materiales derivados del contrato.

La promulgación del Código Civil, del Código de Procedimientos y de leyes específicas para la organización de los tribunales, vino a fortalecer la organización del registro civil, pero no se consideró suficiente para adelantar al dominio detentado por la jurisdicción eclesiástica.⁶⁰

Los esfuerzos de los gobiernos locales por lograr el control de la administración matrimonial tomaron dos vías: la primera corrió a cargo del gobierno federal, a través de la disposición del 5 de diciembre de 1867, y consistió en la regularización de todos los matrimonios religiosos vigentes, celebrados antes y/o después de las leyes reglamentarias del matrimonio de 1859, y de aquéllos acreditados durante la intervención, bajo las disposiciones imperiales.⁶¹ Con esta primera prevención no se regularizaron los matrimonios, pues a pesar de que el Código Civil de 1871 avanzó en la ordenación del mismo, la instalación de las oficinas del registro en las municipalidades comprendidas en el arzobispado de México fue, hasta cierto punto, lenta y obstaculizó 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. Las reformas de 1873 que adicionaron las leyes de Reforma a la Constitución de 1857 afirmaron 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, estipuló que el matrimonio era un contrato civil y que éste, y los demás actos de la vida civil de los individuos, eran jurisdicción de las autoridades civiles y tendrían la fuerza y la validez que les otorgaran las leyes.⁶²

⁶⁰ 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*, no. 13, 21 de noviembre de 1868, p.205. Para el Estado 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.

⁶¹ El 5 de diciembre de 1867, el presidente Juárez decretó que se reconocerían aquéllos matrimonios que hubieren sido celebrados ante las autoridades imperiales y bajo los preceptos impuestos por éstas, así como aquéllos efectuados frente los ministros de cultos hasta el fin del Segundo Imperio, a partir de lo cual la población debía regirse por las leyes anteriores, particularmente la ley de 12 de julio de 1859. No obstante, debido a que no se logró regularizar a todos los matrimonios, los gobiernos locales siguieron permitiendo la regularización de matrimonios efectuados antes y después del gobierno intervencionista. El presidente Juárez también reconoció aquellos procesos judiciales iniciados durante este periodo, mediante la “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*, No.5, 26 septiembre de 1868, pp.80 y No.6, 3 de octubre de 1868, pp.95-96 y No.5, 26 septiembre de 1868, pp.89-90.

⁶² 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

La segunda vía, instrumentada particularmente por los gobiernos locales, surge en la circunstancia de la escasa respuesta inicial de la población a las disposiciones legales que complica la recopilación de datos para la formación de estadísticas de población, base para elaborar los programas de acción gubernamental. En respuesta a ello, las autoridades civiles de varias poblaciones piden 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 que marcaban lo contrario.⁶³ Las autoridades también exigen a los eclesiásticos una labor de convencimiento entre la población católica a favor del registro civil.⁶⁴

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 la boleta de registro primero. El congresista Luis Méndez asegura que ello era “una restricción a la libertad, que nunca es tan preciosa como cuando se trata de prácticas religiosas, que por su propia naturaleza no deben tener más móvil que la conciencia del individuo.”⁶⁵

Al triunfo liberal, las autoridades civiles de distinta jerarquía informaban que la propaganda negativa emprendida por la jerarquía clerical para desacreditar la legitimidad de las instituciones y disposiciones gubernamentales, había contenido la

autoridades seculares. Dublán y Lozano. *Legislación 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.

⁶³ 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 ingerirse 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.

⁶⁴ 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, Editorial Porrúa, 1998, p.5.

⁶⁵ Méndez Luis. “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal” *El Derecho*, no. 13, 21 de noviembre de 1868, p.205.

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 retomaron la pretensión de consolidar al registro civil, obligando a la participación del clero parroquial. Hasta las legislaturas estatales llegó la discusión esta posibilidad, por ejemplo, Jalisco, Yucatán y Tabasco. Algunas asambleas parecieron 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”.⁶⁶

Con esa intención, las autoridades envían comunicados a los párrocos para pedir su participación en dos tipos de registros: el primero, la formación de una estadística sobre cultos, para lo cual se solicita 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 motivar a los católicos al 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, etc.

Las disposiciones sobre el registro suscitaron 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 fueron 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 presionados para no prestar el juramento constitucional y renunciar a su trabajo-, con el registro civil se empuja la recepción de la

⁶⁶ “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.

legislación liberal y de los nuevos instrumentos creados para hacer que todos los sujetos de derecho, la Iglesia incluida, hagan valer sus prerrogativas jurídicas.

La demanda de las autoridades para la participación del clero en el registro civil, se dio con mayor insistencia desde 1867, y produce una respuesta clerical que muestra el cambio de actitud de las autoridades eclesiásticas frene a las civiles, después de las experiencias bélicas de la guerra civil y la intervención. El clero parroquial, procede principalmente de dos maneras: por un lado, recurre a los mecanismos formales que brinda la transformación legal liberal con el fin de frenar la presión ejercida por los gobiernos; la segunda postura fue la menos frecuente, pues aceptó de manera incondicional las disposiciones gubernamentales.

Las comunicaciones presentadas entre las autoridades civiles y eclesiásticas a partir de estos casos, permiten observar dos aspectos trascendentes que caracterizan la reorientación de la relación Estado-Iglesia, en el contexto de la instrumentación legislativa de la Reforma liberal: el primero, es que el clero dispone de los elementos legales que le 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 expone la manera en que la jerarquía trata de 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 en el fortalecimiento de los principios liberales y de sus instrumentos legales.

Las reacciones de la clase clerical frente a la legislación liberal, no hacen sino mostrar la diversidad de posturas y sectores eclesiásticos. En este caso podemos referirnos a dos de ellas. Por un lado, encontramos a un sector clerical que se pronuncia por no ceder a las pretensiones de los gobiernos, manteniendo una postura escrupulosa temiendo por las “terribles” consecuencias que pudieran acarrear para la Iglesia. Su negativa a participar con el gobierno refiere argumentos legales que remitían, 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; por otra parte, señalan que el principio legal de la separación Estado-Iglesia, los había emancipado de participar en los negocios estatales.

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 presentaran las boletas de inscripción en esa oficina. Se denuncia la continua vigilancia sobre los eclesiásticos y las arbitrarias detenciones, malos tratos y destierro que sufrían por su negativa de cooperar con las disposiciones de los jueces.⁶⁷ La sola pretensión de poner a los párrocos como auxiliares de los gobiernos civiles es suficiente para denunciar 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.⁶⁸

En efecto, las autoridades pretenden valerse de la influencia clerical sobre la población para que el registro sea aceptado y practicado con mayor amplitud. Sin embargo, una parte del clero se opone al registro civil como una imposición que altera la relación fiel-sacerdote-sacramentos. La oposición es más radical en el caso de aquéllos gobiernos que exigen el registro antes que los actos religiosos:

Se les abrevia (a los católicos) el tiempo para el registro de los sus 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.⁶⁹

No obstante, los eclesiásticos olvidan que también ellos presionan a la población para solemnizar sus uniones, bautizar a sus hijos y realizar los entierros de acuerdo a los rituales católicos. Como la Iglesia había logrado imponer los rituales de los actos vitales

⁶⁷ Los informes muestran que, efectivamente, algunas autoridades civiles levantaron multas a varios párrocos, muchas de las cuales sí se hicieron efectivas, pero fueron menos los casos en donde se dio la efectiva imposición de prisiones –que en su mayoría ocurrieron 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. El gobernador del Estado de Hidalgo informaba que, al negarse el cura de Pachuca a entregar una partida de bautismo, lo llevaron a prisión y sentenciaron a reclusión en el curato. En respuesta el presidente considera que se podría indultar al cura, siempre que lo solicite, expresando reconocer su falta a la ley y ofreciendo no reincidir y 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 otros casos en que los eclesiásticos fueron sometidos a prisión fueron las infracciones cometidas por la celebración de actos religiosos en la vía pública y por su participación en movimientos armados contra el gobierno.

⁶⁸ “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre los puntos que se expresan” México, 25 Septiembre de 1867, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

⁶⁹ “Representación...”, México, 25 Septiembre de 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

de las personas a tal grado que para los eclesiásticos es una práctica “natural” y obligatoria que no debía cuestionarse. En ello 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. Así mismo, la Iglesia considera que la unión entre un hombre y una mujer, mientras no estuviera solemnizada por medio del sacramento, es una unión espuria, y quienes así acordaban vivir son sancionados religiosamente por transgredir las normas eclesiásticas y se les presiona para reconciliarse con la Iglesia.

Por su parte, los gobiernos reconocen que las personas están obligadas a cumplir con el registro civil, pues la libertad individual se ve restringida por el interés social que redunda en el interés particular: “Porque es falso que los individuos estén en libertad para hacer constar o no los actos de la vida civil, puesto que, en materia del altísimo interés social, su inscripción no puede quedar al arbitrio de los particulares.”⁷⁰ El registro era una obligación contenida en la legislación civil, que estipula sanciones de carácter penal si no se llegare a cumplir con ella.

Tanto el Estado como la Iglesia reconocen la libertad de los individuos está limitada por la estructura y el orden –civil o religioso- que cada institución establece y que somete la conducta del hombre a una serie de reglas, cuyo cumplimiento es necesario para que dicho orden funcione “correctamente”. Sin embargo, la imperfección humana podía actuar en contra de dichos órdenes –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 defiende. Por ello, el 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 para encargarse de la jurisdicción sobre los actos vitales de las personas.

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

⁷⁰ “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.

de la legislación particular ofrecen elementos concretos al clero para sustentar la defensa de sus intereses eclesiásticos, más allá de una apelación abstracta.

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, toda vez que condicionaban 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.⁷¹

En casos como éste, los párrocos no apelan, precisamente, a sus derechos ciudadanos, sino a los derechos que como ministros les otorga la ley. Así lo había reconocido el gobierno federal, por lo menos desde 1861, en circulares enviadas a los gobiernos locales. El presidente de la república recibió varias solicitudes de eclesiásticos 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”. En un caso concreto de la solicitud de un grupo de eclesiásticos de la ciudad de México, el presidente 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.”⁷² 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.”⁷³

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”.⁷⁴ Esta disposición se basaba 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:

⁷¹ “Representación...”, México, 25 Septiembre de 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38 Exp. 2.

⁷² “Circular de la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Departamento de Gobernación”, 11 de abril de 1861, en *Leyes civiles vigentes...* 1893, p.85.

⁷³ “Circular...” 11 de abril de 1861, en *Leyes civiles vigentes...* 1893, p.85.

⁷⁴ 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.

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, adulterio, incesto o engaño,⁷⁵ pues en tales casos se observará lo que mandan las leyes relativas a esos delitos.

Empero, para un sector de las autoridades locales, la separación clero-gobierno significa 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.

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...”⁷⁶ 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.

Ante la discrepancia, el clero apela a la ley sobre la libertad de cultos para revertir ese proceso y las autoridades federales responden favorablemente protegiendo los derechos clericales contra a las arbitrariedades de los gobiernos locales.

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, el clero está en la disposición de hacer una defensa jurídica y denunciar las “amargas contradicciones” entre la legislación vigente y la actividad de los funcionarios.

⁷⁵ “Ley sobre Libertad de Cultos” Art. 20, Veracruz, 4 de diciembre de 1860, en *Leyes civiles vigentes...1893*, pp.70-71.

⁷⁶ Connaughton, 2008, p.250.

Ése 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.⁷⁷ El derecho de petición, consignado en el artículo 8º de la Constitución de 1857 es uno de ellos. El artículo consigna 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 políticas reservadas sólo a los ciudadanos. Se obliga a las autoridades a responder a todas las peticiones también por escrito.⁷⁸

El clero apela constantemente a ese derecho con resultados favorables. Por ejemplo, en el caso mencionado del grupo de párrocos de la ciudad de México, el gobernador del Distrito Federal –con base en las circulares emitidas años atrás por las autoridades federales-, 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.⁷⁹ 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.⁸⁰

⁷⁷ “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.

⁷⁸ “Constitución Federal...” Título Primero, Sección I “De los derechos del hombre”, Art. 8º, en Zarco, T.II, 1990, pp.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, Editorial Porrúa, 1998 (edición facsimilar 1873), pp.285-291.

⁷⁹ “Respuesta del Gobernador del Distrito Federal” 31 de diciembre de 1867. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

⁸⁰ La circular está fechada el 30 de enero de 1868, y se envía a las parroquias del arzobispado: Santa Catariana, Santa Ana, Santa María, Santa Veracruz. San Antonio. San José, Salto del Agua, San Ángel, Mixcoac, Tacubaya, Santa Fe, Coajimalpa, Atzcapotzaltongo, Villa de Carbón, Huehuetoca y Tepotzotlán. Texcoco, Huejutla, Chimalhuacán, Atenco, Coatlinchan, Coatepec, Chalco, Ixtapalapa, Ixtapalapan, Ixtacala, Ecatepec, Tepexpan, Acolman, Tecamac, Teotihuacán, Tepitlastoc, Chiautla, Cuautitlán, Tultitlán, Tlalnepantla, Atzcapotzalco, Naucalpan, Tacaba, entre otras. Cabe señalar que estas no son todas las parroquias del arzobispado, pues había algunas que no tenían un encargado. La diócesis de León también procedió con prudencia, pues su prelado dispuso que para evitar a los curas “gravísimas cuestiones y compromisos” se prohibía dar sepultura en todas las iglesias, capillas y cementerios que

El Secretario de Gobernación, Ignacio L. Vallarta, ratifica la disposición en una circular.⁸¹ 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”.⁸²

En los años siguientes, las disputas entre autoridades locales se siguen presentando, pues tanto los eclesiásticos como los funcionarios son cambiados con regularidad. El gobierno eclesiástico del arzobispado de México continúa recibiendo consultas de sus párrocos, a quienes aconseja proceder en la defensa de sus derechos como eclesiásticos, utilizando la legislación vigente que afirmaba la separación Estado-Iglesia.⁸³

hayan sido cerrados y que no contaran con licencia de la mitra y el permiso de la autoridad civil. Al mismo tiempo se afirmaba que los curas no debían dar razón alguna al registro civil de sus registros. “Registro Civil”, 15 abril 1867, en “Extracto de las prevenciones contenidas en las circulares diocesanas de la Sagrada Mitra de León”, *Undécima Pastoral que el Ilmo. Y Rmo. Sr. Obispo de León, Dr. y Maestro D. José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y V. Cabildo, Señores curas, y V. Clero. La que contiene los estatutos disciplinarios 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 Ilmo. Sr. Garza concernientes a bautizos. Caso de conciencia consultado al Ilmo. 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.

⁸¹ 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 defensa 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 nombró gobernador y comandante militar de Jalisco de donde sale para establecer una resistencia itinerante. Se presenta como candidato a diputado en otras legislaturas, 1862, 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”, en *La Suprema Corte de Justicia en el primer periodo del Porfirismo (1877-1882)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp.907-909.

⁸² “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*.

⁸³ Los 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.

Esa interacción, aunque conflictiva, es útil a la asimilación de los límites legales de la convivencia clero-gobierno, pues las mismas tensiones y la forma en que se resuelven, constituyen precedentes que aleccionan a los involucrados respecto a sus fronteras de acción legal en el orden jurídico liberal.

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 independencia de la Iglesia y del Estado.”⁸⁴ 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 que Vito Cruz, cura encargado de la iglesia de Justepec, en la vicaría foránea de Cuernavaca, expone al gobierno eclesiástico del arzobispado de México. 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 participación 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. Cruz se niega a otorgar la información por no estar en “armonía” con sus convicciones

⁸⁴ “Carta de fray Alberto Zamora encargado de Huixquilucan al gobierno del arzobispado de México,” 2 julio de 1876, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 100, Exp. 49.

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.”⁸⁵ La intransigencia del sacerdote no encuentra un respaldo en la jerarquía del arzobispado, que recomienda la entrega de la información solicitada por las autoridades, en un afán por mostrar una actitud de concordia.

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 había 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, el arzobispo llega a promover 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.”⁸⁶

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, el gobierno del estado de Hidalgo, perteneciente al obispado de Tulancingo, dispone que los párrocos informen acerca del número de bautizos y matrimonios efectuados, bajo penas severas a aquéllos que no participaran. El obispo de Tulancingo considera la disposición un atentado a la separación Estado-Iglesia. Se manda la consulta del problema al arzobispado de México, donde el deán y futuro

⁸⁵ “Carta del encargado de iglesia de Justepec al gobierno eclesiástico,” 21 de junio de 1871. AHAM Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 62, Exp. 19.

⁸⁶ “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.

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 había sido reprobar “tal disposición como anticonstitucional”.⁸⁷

Mientras se efectuaba la negociación, la parroquia Pachuca emitió un comunicado a sus iglesias dependientes, en el cual dio instrucciones para iniciar un doble registro de los sacramentos: el primero, debía contener información escueta de los sacramentos y era el que podía ser presentado ante el gobierno; el segundo, llevaría la noticia 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, estos debían pagarla sin resistencia y recurrir, al mismo tiempo, a pedir protección a las autoridades civiles superiores.⁸⁸

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 fueran “aprobadas por esta superioridad.”⁸⁹

El prelado teme por aquéllas acciones alejadas de los mecanismos legales que habían ayudado a establecer cierto equilibrio en la relación gobierno-clero. Y es que la predica en contra del cumplimiento de la legislación civil vigente es un delito penado por la ley.⁹⁰ 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, constriñendo al clero a unificar sus criterios de respuesta y a seguir una pauta moderada y uniforme.

Y no sólo eso, sino que se ponderan las consecuencias sociales de la pugna entre las autoridades civiles y eclesiásticas.

⁸⁷ “Próspero María Alarcón,” 25 de junio de 1888. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205, Exp. 9.

⁸⁸ “Parroquia y Vicaría de Pachuca,” 12 Julio 1888 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205, Exp. 9.

⁸⁹ “El arzobispo de México,” julio 20 de 1888 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Diócesis de Tulancingo, Caja 205 Exp. 9.

⁹⁰ 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.

c) La dimensión social 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 más conveniente para aquéllos que pretenden 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.⁹¹ Este grupo intenta aprovechar el hecho de que la legislación civil no reconoce la legalidad de las uniones religiosas y viceversa. La consecuencia es un conflicto con graves implicaciones sociales, pues dejan en una posición de vulnerabilidad a las mujeres y los hijos abandonados por los hombres que pretendieran realizar una nueva unión.

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.”⁹² En esos casos, los individuos enlazados civilmente con una mujer, contraen matrimonio con otra mujer por la Iglesia.

Es evidente el elemento de “corrupción” que estaba presente en la mutua negación. Ante esta problemática, 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 desalentaron a la población de contraer el matrimonio civil con una persona y el eclesiástico con otra. En su lugar debían formalizar una sola unión por las dos vías.⁹³ 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.

⁹¹ En Chiautla, los fieles pretendieron romper la sacralidad del matrimonio eclesiástico por medios civiles, pues argumentaban no estar registrados civilmente. El párroco insistió 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.” Sin embargo, no hablaba de resultado alguno. “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.

⁹² Méndez Luis “De las modificaciones que va teniendo la legislatura privada de los mexicanos en materia civil y penal.” *El Derecho*, no. 13, 21 de noviembre de 1868. p.208.

⁹³ “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 frente a los fieles, sino también el escrutinio de las autoridades civiles y eclesiásticas. Esta presión a la clase sacerdotal, está presente desde fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX,⁹⁴ cuando inicia la ciudadanización de los católicos acompaña la mayor exigencia al papel sacerdotal, al grado de permitirse “llamar a cuentas a sus ministros”.⁹⁵

Al igual que en esas etapas, 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 Hidalgo, cuando el gobernador del estado solicita al presidente de la república su mediación con el arzobispo para la remoción del párroco del lugar, pues su presencia producía tensiones entre la población, al grado de producir “alarma en el pueblo y un intento de rebelión”.⁹⁶ La intervención que se pide al gobierno civil se justifica toda vez que la estabilidad política está en juego, llegando a ser un asunto de gobernabilidad que salía de la competencia exclusiva de la Iglesia católica.

Pero no todo fue confrontación. Un sector de eclesiásticos otorga un apoyo total a las disposiciones sobre el registro civil. Este sector clerical 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.

Los párrocos aprenden a sobrellevar la nueva dinámica y las presiones a que son sometidos, acercándose a las autoridades con el fin de lograr beneficios mutuos. Para algunos eclesiásticos, el acercamiento significa la posibilidad de ser colocados al frente de una parroquia, vía recomendación especial de las autoridades municipales al

⁹⁴ 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.

⁹⁵ Connaughton, 2008, pp.245-246.

⁹⁶ Rafael Cravioto, gobernador del Estado de Hidalgo a Porfirio Díaz Pachuca, 7 diciembre 1889 CPD Docto. 012686 Caja 26 Legajo 14.

arzobispado, argumentando su buen desempeño como ministros, y su trato respetuoso y pacífico con las autoridades.

La jerarquía clerical llega a desconfiar de ese acercamiento, pues abre el espacio para que las autoridades civiles promuevan la carrera de aquéllos “malos” sacerdotes que, contagiados del “torrente de la inmoralidad”, estarían obligados para con estos, ejerciendo “el ministerio que no conviene a la Iglesia, sólo porque lo nombró o apoya algún funcionario público”, pues muchas veces los eclesiásticos eran 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 recibirlas.⁹⁷

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 que enviaran a sus hijos a la escuela pública, y en concreto, de predicar a favor de “El Catecismo Constitucional” de Nicolás Pizarro, supuestamente porque 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 le 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, pero para evitar fricciones con la población se le cambia de lugar. Tiempo después, la misma población pide su regreso, probablemente cuando tiene lugar el relevo de la autoridad local.⁹⁸

Ese acercamiento es más notorio cuando se da el parentesco entre los gobernantes y los personajes del clero, quienes fortalecen alianzas gracias al interés por consolidar una posición social familiar local, sobre sus filiaciones institucionales.⁹⁹

Resulta significativo que a mediados de la década de 1870 comenzaran a disminuir la coacción de las autoridades civiles hacia los párrocos para promover el

⁹⁷ “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre los puntos que se expresan” 1867, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 38, Exp. 2.

⁹⁸ A diferencia de otros casos, el cura no se negó a participar de la disposición del jefe político, ni argumentó que pudiera comprometer su papel como eclesiástico. Por el contrario, aceptó esa presión de la autoridad, y en ningún momento manifestó sentirse hostigado por la misma. “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.

⁹⁹ 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 julio de 1881. AHAM Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 136 Exp. 30.

registro civil, persistiendo sólo la insistencia de información para armar estadísticas.¹⁰⁰ ¿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, particularmente sobre el matrimonio, pues plantean una disyuntiva que opone 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 parece ser un dilema menor para la conciencia de los católicos, pues varios sectores supieron aprovechar los beneficios de la ley a su favor, sin entrar en conflicto con sus creencias religiosas; y otros menos, 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 ejerció en la vida cotidiana, pues trajo consigo un proceso de “individuación” de los cónyuges, que hizo de los asuntos matrimoniales una cuestión exclusiva de los dos involucrados, sujetos individualmente, a la legislación que marcaba sus derechos y obligaciones. En el cambio es fortalecido el pragmatismo legal para resolver los conflictos domésticos, entendiendo por ello la mayor ponderación de la parte material de los problemas, sobre la implicación emocional de los mismos.¹⁰¹

¹⁰⁰ Se registra un total de 8 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.

¹⁰¹ García Peña, 2006, p.48.

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 conoció los beneficios de este proceso de individuación, pues 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.¹⁰² El hecho de que las mujeres no tuvieran la posibilidad de ejercer una libertad para desarrollarse en todos sus aspectos personales, les impide ejercer una libertad que sí es reconocida a los hombres.¹⁰³

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 honor masculino y con la propia percepción cultural de las mujeres como seres inferiores, por naturaleza, al hombre.¹⁰⁴ Las ideas dominantes de la época no ponderan como elemento central a discutir la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, cuando las concepciones culturales marcan la existencia de una “natural” desigualdad de género. De esto no puede concluirse que el liberalismo haya pretendido someter y tiranizar a las mujeres; sino que privilegia, al igual que el orden anterior, los derechos masculinos sobre los femeninos, orientando la solución de los problemas conyugales de manera tal que, en algunos aspectos, tendió a beneficiar la posición masculina.¹⁰⁵

Con todo, se establecen importantes avances en la codificación civil para mejorar la posición de las mujeres en la problemática conyugal: el reconocimiento del derecho de la esposa a decidir sobre su depósito, el divorcio por mutuo consentimiento

¹⁰² 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, quizás los aspectos negativos para el género femenino. García Peña, 2006, pp.222-234.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ En las discusiones sobre el matrimonio se enfatizó que ese contrato no hacía de 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, p.730-733. También se insistió 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.

¹⁰⁵ Tal era el caso de las disposiciones que dieron al hombre la posibilidad de negar, sin que la autoridad realizara investigación alguna, las demandas de paternidad, bajo la idea de proteger el honor masculino.

y las compensaciones económicas en uniones fuera del matrimonio, entre otras.¹⁰⁶ Esas obligaciones fueron pensadas desde una perspectiva predominantemente material y no podía ser de otra manera, pues la situación de desamparo y desprotección material de las mujeres fue 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 lograrse. 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 faltaría un estudio puntual sobre las fluctuaciones de los registros en el arzobispado de México, para exponer el porcentaje exacto que estos alcanzaron, 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.¹⁰⁷ Le sigue el contrato civil del matrimonio, y por último el registro de los nacimientos. Éste último, contrasta fuertemente con los sacramentos bautismales, los cuales se mantienen en aplastante mayoría. Y es que los bautizos salen de su esfera espiritual se convierten en importantes lazos socio-religiosos, con un fuerte arraigo en los usos y costumbres locales, como el caso de los compadrazgos. En el resto de la

¹⁰⁶ La legislación liberal permitió a las mujeres ejercer un tipo de resistencia jurídica, con los cuales, por ejemplo, pueden obligar “a sus esposos y amantes...a cumplir con sus obligaciones”. Si bien la ley suprimió las investigaciones de paternidad y el hombre pudo simplemente negarse a reconocer a sus hijos ilegítimos para proteger su honor, las demandas por dinero para que estos mismos cumplieran con la manutención de sus hijos fueron más frecuentes. Y es que pudo llegar a ser contradictorio el hecho de afirmar que la legislación liberal mantuvo y reafirmó la inferioridad de las mujeres, cuando también se afirmas que éstas “utilizaron el marco legal que las protegía”, es decir, acudieron un recurso existente a su favor. García Peña, 2006, p.52.

¹⁰⁷ No obstante, se denunciaron casos en donde las autoridades civiles tardaron en tomar el control de los cementerios, por ejemplo en 1884, se informó que en Tlaxcala, clero negó la sepultura a Andrés Iglesias, notable escritor y reconocido liberal, que había trabajado en diferentes posiciones dentro del gobierno tlaxcalteca. En el año de su muerte, trabajó como Secretario de Hacienda, por lo que puede suponerse que prestaría el juramento constitucional y que muy probablemente no elaboró su retractación, situación por la cual le fue negada por el clero la sepultura de Iglesias en el cementerio de la ciudad, pues “no existe el registro civil ni rigen las leyes de Reforma”. *El Monitor Republicano*, 13 de febrero de 1884.

república se dan casos similares, con variaciones que dependían de la eficiencia administrativa de los estados en la instalación de las oficinas.¹⁰⁸

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 la ley penal que sanciona a los individuos que acuden a registrarse. Así, algunos gobernadores proponen penas más severas.¹⁰⁹ La sanción más común fue la multa, y a ella apelaron varios gobiernos.¹¹⁰ Otros gobernadores señalan que la ignorancia y la “desidia” de los individuos 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 del registro y la propaganda negativa del clero son importantes trabas para la consolidación del registro. 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

¹⁰⁸ 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*. V.4, México, Editorial Hermes, 1957, p.14.

¹⁰⁹ Algunos gobiernos, como el de Michoacán, consideran que las penas debían ser más severas y la administración de los ayuntamientos más ágil. *Memoria presentada a la legislatura del Estado de Michoacán de Ocampo, por el Secretario de Gobierno, C. Lic. Néstor López, en la sesión del día 31 de mayo de 1882*, Morelia, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1882, p.12. *Memoria presentada a la legislatura del Estado de Michoacán de Ocampo, por el Secretario del Despacho, en representación del poder ejecutivo, en la sesión del día 31 de mayo de 1883*, Morelia, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1883, p.9. Sin embargo, las penas que establece el código civil de ese estado son bastante severas, pues contemplan prolongados encierros. Por ejemplo, se establece penas que van de los 2 a los 6 años de prisión, para los padres que no lo presenten 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.

¹¹⁰ 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 causaran 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...TII*, 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.

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, se comunica que desde la instalación del registro civil en la población de Tequisquiac la administración de sacramentos había disminuido drásticamente. El párroco achacaba el hecho a que el juez y secretario del registro 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.¹¹¹

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, instruía a la población sobre la preeminencia del registro sobre los sacramentos. El eclesiástico asegura que su predica había contrarrestado la política secularizadora, logrando que los católicos acudieran nuevamente a tomar los sacramentos. Pero la situación no estaba completamente dominada, pues los entierros son la gran excepción, debido al referido control municipal de los cementerios.¹¹²

Los pobladores de la Hacienda de Crespa, jurisdicción de San Pedro Totoltepec, también habían abandonado significativamente el matrimonio religioso, para celebrar únicamente el civil.¹¹³ 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.¹¹⁴

Esta situación hace que algunos párrocos pidan su cambio de aquéllas poblaciones donde existía “en todo su vigor, las leyes del registro civil”, pues los

¹¹¹ “Correspondencia del párroco de Tequisquiac 1868”, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 37, Exp. 34.

¹¹² “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.

¹¹³ “Causa seguida en el provisorato contra le reverendo padre fray Buenaventura Mata, vicario de San Pedro Totoltepec” 1876 AHAM, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 50, Exp. 1.

¹¹⁴ Fernando de la Rocha 31 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.

sacramentos se volvían “muy escasos”, e insuficientes para dar a los clérigos los medios indispensables para vivir.¹¹⁵

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 avaricia” del cura de Toluca, que después de obligar a los sirvientes y gañanes a cumplir con el sacramento “se cuidaba muy poco de que se velaran los cónyuges”¹¹⁶ Lo mismo sucede con los sacerdotes que se rehúsan a otorgar los sacramentos si no se les pagan los aranceles completos, dejando a la población sin los auxilios espirituales.¹¹⁷

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 de 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 aquéllos sectores que, por diversos motivos, deciden sustraerse del control eclesiástico.

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 eclesiástico

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ “Causa seguida en el provisorato contra le referendo padre fray Buenaventura Mata, vicario de San Pedro Totoltepec” 1876 AHAM, Sección Provisorato, Autos contra eclesiásticos, Caja 50, Exp. 1.

¹¹⁷ “Relativo al Sr. cura de la Villa del Valle” 1864 AHAM, Sección Provisorato, Autos contra eclesiásticos, Caja 23 Exp. 51. El pueblo de Huaquechutla pidió la ayuda del presidente Díaz para que el cura Felipe Santiago Pulido fuera sustituido por otro, pues cobraba altas cuotas por administrar los sacramentos. Carta de José María García et.al. a Porfirio Díaz. Huaquechutla Puebla. 20 febrero 1888 CPD, Docto. 001998 Caja 4 Legajo13.

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.¹¹⁸ La noción liberal del amparo 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 aquélla, 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 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 texto de Otero resulta un antecedente importante porque 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. Éste sistema partía de considerar a la Constitución como la ley suprema donde debían fijarse cuatro puntos: los derechos y las garantías de los habitantes de la república; la nulidad de las leyes secundarias (estatales) que contravinieran 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.¹¹⁹

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.¹²⁰ El Acta de Reformas

¹¹⁸ 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 retomada. *La democracia en América*, una de las obras de mayor importancia de este autor fue difundida más ampliamente en México hacia 1837, un año después de su traducción por D.A. Sánchez Bustamante, la cual fue reimpressa en el país en 1855. Este autor fue constantemente referido en los debates de los diputados sobre el amparo en distintos momentos, como uno de los “mejores comentadores” de la constitución norteamericana. (Intervención del diputado Montes. Sesión del 27 de noviembre de 1868, pp.37-39, Intervención del Sr. Ríos Valles, 4 diciembre de 1868, p.84); además de la influencia de la división de poderes en un sistema federal. La segunda influencia fue 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.

¹¹⁹ Manuel Dublán expuso las tensiones que existían entre la federación y los estados, antes del Acta de Reformas de 1847, pues no estaban ausentes los mecanismos que zanjaran los problemas entre ellos, teniendo como único camino los levantamientos armados. Dublán, Manuel. “Juicios de amparo” (II), *El Derecho*, T.I. no.2, 5 de septiembre de 1868, p.22. En el número anterior, comienza a tratar esta cuestión “Juicios de amparo” (I), No.1, 29 de agosto de 1868 de la misma publicación.

¹²⁰ “Art.25 Los tribunales de la federación ampararán a cualquiera 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

retomó la propuesta de Otero de atender también a la protección de la soberanía de los estados y de la federación.¹²¹ Sin embargo, sin una ley que reglamentara su funcionamiento, el amparo difícilmente podía ser un recurso efectivo.¹²²

Los proyectos son replanteados por el Constituyente de 1856 frente a la necesidad 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.¹²³

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.”¹²⁴ Poco a poco, el poder judicial federal, se erige como garante de los derechos constitucionales, con el fortalecimiento de sus facultades y la creación de sus instancias con la formación de los tribunales de distrito y de circuito.

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>.

¹²¹ El “Proyecto Lafragua” de 1848 es otro de los textos presentados para reglamentar el amparo. Con un total de 34 artículos, enunciaba las libertades y la protección que da la ley a los individuos para no ser juzgados por tribunales especiales. Expone una serie de garantías en los procesos criminales: se pretende formar juicios sin infringir castigos corporales; que se demuestre la culpabilidad con pruebas, y que el reo 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 que producen su anulación y la responsabilidad del juez; aquéllos actos de prevaricación por cohecho, soborno, etc., del funcionario; y la violación de las garantías anteriores que representa la responsabilidad para la autoridad que las ordena. Los procedimientos por responsabilidad podían ejercerse en cualquier momento y en “toda clase de personas”, pues no podrían ser exculpados por indultos o amnistías, aún del poder legislativo. Véase texto en Barragán Barragán José. *Algunos documentos para el estudio del origen del juicio de amparo, 181-1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987a.

¹²² 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.

¹²³ Otero considera que la facultad de declarar inconstitucionales a las leyes corresponde al Congreso, y no a los tribunales, por lo cual propuso funciones separadas para ambas potestades: al primero correspondería anular disposiciones que afectaran a los poderes públicos –leyes locales o leyes generales-, y al segundo, determinar si se habían infringido o no, las garantías individuales. Barragán Barragán José. *Primera Ley de Amparo 1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987b.

¹²⁴ Carmagnani, 1993, p.148.

Por ello, 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 trasgresión que las leyes o las autoridades hicieran a las garantías individuales;¹²⁵ 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.¹²⁶

El amparo avanza 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”.¹²⁷ Vallarta asegura que México había realizado “un progreso, progreso inmenso”, al ir más allá del habeas corpus, 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.”¹²⁸

Fuera de los mecanismos ordinarios que la Constitución de 1857, el amparo se reconoce como “la más preciosa de las conquistas”, el “escudo inquebrantable de los derechos de la humanidad”.¹²⁹ 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,

¹²⁵ 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.

¹²⁶ La petición individual de estos recursos incluyó los casos de inconstitucionalidad de la ley de un estado o de la federación. El texto del artículo era 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.

¹²⁷ 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 Dublán y Compañía, 1876, p.256.

¹²⁸ *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*)

¹²⁹ Lozano, 1876, p.339

sea de la federación o de los Estados, viola en perjuicio de un habitante de la República alguna de estas garantías.”¹³⁰

Es necesario insistir que el recurso no sólo tenía lugar para proteger los derechos individuales, sino cuando los leyes o actos de los poderes públicos restringían o vulneraban la de los estados.¹³¹ Estas garantías sólo podían ser respaldadas los tribunales federales.

Pero la definición constitucional apenas era el comienzo, pues es el punto de partida de varias discusiones sobre el desarrollo de la legislación complementaria necesaria para la definición de los procedimientos jurídicos del amparo.¹³²

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 fue presentado 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 6 capítulos que establecen los casos en los que se puede apelar a ese recurso, la manera de sustanciarlo y los procedimientos para su resolución.¹³³

No obstante, varios asuntos quedan sin contemplarse, por lo que a 12 años de práctica del recurso se detectan una serie de “huecos” que demandan su corrección.¹³⁴ Durante ese tiempo, la prensa había sido, después del Congreso, el espacio más

¹³⁰ Lozano, 1876, p.256.

¹³¹ Capítulo II “De la libertad natural”, en Lozano, 1876, p.599.

¹³² Entre los textos para la reglamentación del amparo estaba el del diputado Domingo María Pérez Fernández, presentado en la sesión 16 de noviembre de 1857. El proyecto contenía un total de 23 artículos que establecían los tiempos, maneras y condiciones de presentar el recurso, y la jurisdicción de la Suprema Corte en el conocimiento de juicios que involucraran a determinadas autoridades: el congreso, las legislaturas, los estados, presidentes y gobernadores de los estados, distritos o territorios. “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. El proyecto de Manuel Dublán, leído en la sesión del 9 de julio de 1861 y el otro del mismo mes, del diputado Pacheco elaborado a petición del ejecutivo, y presentado en la sesión del 31 de julio de 1861, que constaba de 35 artículos, son otros dos importantes ejemplos. Todos estos proyectos muestran influencias recíprocas y mayores coincidencias sobre la defensa de las garantías individuales, sin pronunciar parecer sobre la ley sobre la ley general que motivó la reclamación.

¹³³ “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, colocando al juez de distrito como la primera instancia y en segundo lugar a la Suprema Corte. Arts. 3 y 15 Las sentencias de 1869 se basaron en la ley de 1861, para no aplicar retroactividad en la ley.

¹³⁴ “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.

favorecido para ventilar la discusión sobre el funcionamiento del amparo.¹³⁵ Varios artículos critican la utilización del amparo por quienes pretenden evadir la ley, principalmente los opositores a las doctrinas liberales que, por ese medio, buscan frenar las propias leyes argumentando las causas “más injustificables”. Esta efervescencia es calificada como una “amparomanía”.¹³⁶

No es casualidad que el estudio de las garantías individuales haya sido uno de los principales temas desarrollado 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, fueron 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.¹³⁷

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.¹³⁸

Hacia 1878, el secretario de Justicia pide al presidente de la Suprema Corte en ese entonces, Ignacio L. Vallarta, 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

¹³⁵ 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*, no 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*, no 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.” pp.VII-XXXV.

¹³⁶ “Amparomanía”, en *Gaceta del Estado de Jalisco*, 30 diciembre de 1873. Distintas posiciones se presentaron en la prensa, como la preocupación de que el amparo se convirtiera en el medio para derogar y corregir todos aquéllos temas que causaban mayor controversia en la Constitución de 1857; otros consideraron al amparo como una manera de perfeccionar el propio texto constitucional, pues podía organizar una mejor aplicación de la justicia anulando las arbitrariedades que, en nombre de la ley, se quisieran promover, por lo cual era necesario contar con una ley de procedimientos mejor estructurada.

¹³⁷ La labor de difusión en apoyo a los códigos fue considerada una tarea fundamental para los juristas, quienes a través de conferencias, periódicos, revistas, folletos y libros, emprendieron una basta obra de divulgación de los principios constitucionales y codificadores. Sus estudios se produjeron desde una amplia perspectiva comparativa con otras experiencias para fortalecer el desarrollo del derecho mexicano, siguiendo el modelo de varias obras europeas que llegaron al país, por ejemplo, *Concordancia entre el código civil francés y los códigos civiles extranjeros*, Biblioteca Universal publicada bajo la dirección de D. Angel 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 llevaron 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.

¹³⁸ Capítulo II “De la libertad natural”, Lozano, 1876, p.599.

ley. Vallarta elabora una propuesta de transformación de la ley orgánica del amparo a partir de la propia jurisprudencia generada en la práctica judicial expuesta en el foro, en la prensa especializada y en las obras escritas por juristas.

Vallarta fue uno de los abogados liberales más entusiastas en apoyar el amparo judicial. Como presidente de la Suprema Corte, entre 1878 y 1882, se encarga de definir varios juicios sobre distintas materias, experiencia que le sirve como precedente jurídico para orientar la actuación de los tribunales y ciudadanos. Los estudios sobre el derecho constitucional eran “un edificio” que aún tenía que levantarse en el país. Por ello, recopila y publica las resoluciones emitidas por la Suprema Corte durante su presidencia.¹³⁹ En ellas se exponen didácticamente, a manera de interrogantes, una serie de temas con sus respectivos comentarios sobre las motivaciones que habían respaldado las sentencias, como elementos de jurisprudencia útiles para aclarar varios puntos confusos originados por el acusado vacío legal.¹⁴⁰ Las resoluciones de la Corte se publican en el mismo año en que se promulga la “Ley orgánica de los artículos 101 y 102 de la Constitución Federal”, por el entonces presidente Manuel González tras una serie de largas discusiones en las cámaras de diputados y senadores.¹⁴¹

Las resoluciones de la Corte abarcan, además de la protección a las garantías individuales, seis aspectos sustanciales de los procesos 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 radicaba en que no sólo se constituía en un instrumento para proteger la garantías de los individuos, sino

¹³⁹ 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) Hacia 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)

¹⁴⁰ *Votos...* T.I, 1894. Introducción al primer tomo firmada en octubre de 1879, p.IV.

¹⁴¹ 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 artículos 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.

también en un importante mecanismo para alcanzar el equilibrio entre los poderes de la federación, y entre la federación y los estados, pues a través de éste se podían dirimir, ante un tribunal imparcial, aquéllos casos en los que alguna autoridad comprometiera las prerrogativas de la otra.¹⁴²

a) 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 legal de las siguientes décadas ayuda a definir la posición jurídica de los eclesiásticos, y precisa los mecanismos para hacer valer sus derechos, como en el caso del amparo.¹⁴³

Los procesos presentados por los sacerdotes católicos son de dos tipos: por un lado, se encuentran aquéllos 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.¹⁴⁴

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

¹⁴² En varios procesos se plantea la interrogante de hasta dónde abarca la jurisdicción de los tribunales federales frente a la de los estados. Tal es el caso de un juicio testamentario en el que dos jueces, de los gobiernos de México y Puebla, se disputan la prioridad para conocer sobre el mismo. El asunto se proyecta de manera general para establecer un precedente que pudiera servir de pauta en casos similares. “Competencia entre dos jueces de México y de Teziutlán y Tlatlahuqui, estado de Puebla para conocer del juicio de la testamentaria de don Rafael Ortega.” La principal interrogante que se plantea es “cuando no hay conflicto en las leyes de dos estados, cuyos jueces se disputan la jurisdicción, ¿qué reglas deben seguirse para dirimir la competencia?”. Entonces, se establecen algunos puntos que deben tener prioridad sobre otros para definir una polémica sobre jurisdicción, por ejemplo, se estableció que al juez del lugar donde se originara el caso, tendría prioridad sobre el lugar de origen de los litigantes. Sentencia ejecutoria de la Suprema Corte de Justicia, 7 de octubre de 1878, *Votos*, T.I, 1894, pp.100-104.

¹⁴³ Con ello se pretende mostrar que no siempre las leyes de Reforma y los principios de la doctrina liberan estaban “sobre la cabeza de la jerarquía eclesiástica”. Chávez Sánchez, 1998, p.5.

¹⁴⁴ El caso del presbítero José María Gordo presentó un amparo contra la expropiación decretada por la legislatura de Zacatecas, de dos sítitos de ganado mayor pertenecientes a la hacienda del Maguey de su propiedad. A pesar de que la existencia de 136 beneficiados, no se cumplen las condiciones de la indemnización. El juzgado de distrito otorgó el amparo porque la legislatura no cubrió todos los requerimientos para decretar la expropiación. “Expropiación. Inconstitucionalidad de un decreto de la legislatura de Zacatecas” *El derecho*, No.4 septiembre de 1868, p.53-54

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 desde los inicios la Reforma liberal. La protección de los intereses cléricales tiene dos motivaciones: tratar de revertir la propia legislación liberal, y detener las acciones arbitrarias hacia la Iglesia. La legalidad de ambas demanda pudo confundirse fácilmente, por lo que la jurisprudencia es el complemento de la ley positiva para marcar los límites de la relación Iglesia-Estado.

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 rechazo histórico de los gobiernos hacia los jesuitas se explica en parte por ser la única orden que en sus constituciones establecía un voto de obediencia directa al Papa (cuarto voto). Para muchos gobiernos este no era un principio religioso, sino político, pues significaba la extensión de los intereses temporales de un poder extranjero, el del Papa, en sus territorios nacionales. Desde esa perspectiva, los miembros de la Compañía actuaban como agentes políticos del pontificado y no como ministros del catolicismo. Los jesuitas habían sido expulsados del país a mediados del siglo XVIII, pero su retorno en la centuria siguiente, en el contexto de la consolidación de la Reforma liberal, había influido en el resurgimiento de la animadversión de varios sectores liberales. Y es que a su absoluta sumisión al papado se suma la nueva composición social de la Compañía, la cual está integrada exclusivamente por extranjeros.

Así, los jesuitas son extranjeros acusados de desarrollar una acción política que tiene por objetivo derrocar al régimen liberal, a través de la predicación y 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 cominada a la subversión contra el gobierno, “vista la ignorancia que domina a nuestro pobre pueblo”, convirtiendo a los jesuitas en “verdaderos plagiarios de la conciencia”. Se acusa a los jesuitas de predicar “sermones incendiarios para trastornar el cerebro del

pueblo fanático”. El pueblo “fanático que le escucha, maldice al gobierno y acabará de trastornarse si el mal no se corta de raíz.”¹⁴⁵

Bajo estas consideraciones, la expulsión es, para muchos, la solución al problema. 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 los extranjeros, al igual que a los mexicanos, el goce de los derechos humanos. La excepción son los extranjeros “perniciosos”, a quienes podían ser expulsados por la autoridad sin que para ello mediara juicio alguno.¹⁴⁶

Al mismo tiempo, se procede a la exclaustración de las Hermanas de la Caridad y de los demás religiosos extranjeros que se encontraran congregados. La noche del 20 de mayo se procedió a la exclaustración de algunas religiosas, todavía congregadas en comunidades, y de varios estudiantes del seminario en la ciudad de México, que se decían jesuitas. La exclaustración había causado alarma entre la población, pues corrió el rumor de que se habían efectuado varios allanamientos violentos a cargo de “bruscos esbirros”, quienes habían levantando “brutalmente” a las señoritas que “algunas vez fueron monjas... arrojándolas en medio de las calles y plazas, donde llorosas y afligidas no encontraban abrigo alguno”.¹⁴⁷ Esto se considera un “atentado grosero, alarmante y commovedor”.¹⁴⁸

Ante la alarma producida por forma de proceder a las expulsiones, el diputado Francisco Gómez Palacio, a quien se le considera un liberal y republicano “a toda prueba”, introduce al Congreso una iniciativa para solicitar al gobierno un informe de los sucesos de la exclaustración. Incluso los declarados anticlericales, como el diputado Baz, afirman que cuidar de la forma correcta de llevar a cabo las exclaustraciones significa vigilar, no de los intereses del clero, sino los de la sociedad en general.¹⁴⁹

El objetivo era confirmar que no se hubieren violado las garantías civiles de los eclesiásticos. Sin embargo, exceptuó a los jesuitas extranjeros del goce de las garantías que exigía para el clero mexicano. Días después, el jesuita español Pablo Greco,

¹⁴⁵ “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.

¹⁴⁶ “Constitución Federal...”. Título Primero, Sección III, “De los Extranjeros”, Art. 33º, en Zarco, T.II, 1990, p.997.

¹⁴⁷ Los decretos de expulsión y exclaustración de religiosos, en México, España y otros países durante el antiguo régimen, se habían cumplido de manera semejante, sin previo aviso, de manera rápida y al abrigo de la noche, para evitar que pudiera organizarse alguna oposición.

¹⁴⁸ “Acontecimiento alarmante” *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873.

¹⁴⁹ La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante” *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873

introdujo un recurso de amparo contra el decreto que lo expulsaba del país como extranjero pernicioso. Este recurso constituyó un antecedente importante para la jurisprudencia en materia de amparo, y ayudó a clarificar la situación jurídica en que se encontraba la Iglesia y sus ministros.

La iniciativa de Gómez Palacio y el recurso de amparo ponen a debate dos cuestiones fundamentales: los derechos de los extranjeros y los derechos del clero. El punto era definir si ambos grupos gozaban de los derechos naturales reconocidos en la Constitución. Al mismo tiempo, se plantean aspectos relativos a la división de poderes y las atribuciones del ejecutivo y el poder judicial.

La discusión en el Congreso discute 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.”¹⁵⁰

El congreso autoriza la petición de un informe a los funcionarios a cargo de la exclaustración, pero sólo en el caso de los religiosos mexicanos. Al clero nacional se reconoce el goce de las garantías constitucionales de derecho natural, pero no así al extranjero, pues supuestamente “no gozaban de las garantías constitucionales.”¹⁵¹

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 garantidos su derechos y tribunales que se los amparen y protejan debiendo cuidar los guardianes de la Constitución que esto sea una verdad.”¹⁵²

El recurso de amparo partía del mismo alegato, es decir, que los derechos individuales de los jesuitas habían sido violentados, sólo por ser extranjeros. El argumento presentado ante el juez primero de distrito, el señor Bucheli, expone que el decreto presidencial no había cumplido los requerimientos del artículo 33 constitucional para expeler a los extranjeros perniciosos. La violación a sus garantías estribaba en el

¹⁵⁰ La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante” *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873

¹⁵¹ La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante” *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873

¹⁵² La Bandera de Juárez “Acontecimiento alarmante” *La Bandera de Juárez*, 23 de mayo de 1873

hecho de que su culpabilidad debía demostrarse en los tribunales, siendo el poder judicial el único autorizado para emitir una sentencia e imponer una pena. El decreto de expulsión se califica como una “conveniencia política”, que no responde a la justicia, dado que los jesuitas, como todos los individuos, tenían derecho a un juicio donde fueran expuestas 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 resultó una contrariedad para quienes apoyaban la expulsión, por lo que el caso fue llevado ante la Suprema Corte de Justicia. José María Iglesias es el encargado de revisar el asunto y de emitir un dictamen. Iglesias dictamina que el decreto de expulsión se había dado bajo la correcta aplicación de la ley y que suspende el amparo. Su argumento refrenda la base sobre la cual había actuado el presidente de la república para decretar la expulsión, pues el artículo 33 facultaba al gobierno a decidir, sin previo juicio, cuáles y en qué casos los extranjeros se consideraban perniciosos, para expelerlos del país.

En su dictamen, Iglesias sugiere someter a juicio al juez Bucheli, por haber sentenciado contra ley expresa, en otras palabras, por haber pretendido revertir un artículo constitucional. La controversia aquí radicaba en el hecho de que un juez de mediana jerarquía hubiera revertido una decisión presidencial, cayendo nuevamente, en la discusión de competencias y jerarquías que para muchos fue una trampa difícil de evitar.

El abogado defensor de los jesuitas resolvió 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.”¹⁵³ Toda sentencia, entonces, era resultado de un “modo de ver las cosas, *modo de ver la ley*”.¹⁵⁴

¹⁵³ “Inserciones” *La Bandera de Juárez*, 1º de septiembre de 1873.

¹⁵⁴ Se justifica el fallo del juez Bucheli argumentando que es el resultado de una forma de entender humanamente le problema, es decir, está sujeta al error como todas las demás. El juez sólo estableció que la sentencia no se podía justificar en el artículo 33, sin opinar sobre el artículo o las facultades concedidas al ejecutivo. El fallo del juez se considera dado conforme a derecho porque recurrió al principio de que

Por otra parte, elabora un argumento preciso de la fuerza del amparo para la defensa de los individuos frente a las autoridades. Afirma al amparo como un instrumento para hacer efectivo el espíritu que domina en 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 faculta a la autoridad judicial, a petición de los afectados, a revisar si su aplicación 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.”¹⁵⁵

Sin embargo, no podía alegarse la falta de un juicio cuando el artículo 33 lo exceptuaba para decretar expulsión de los extranjeros si la autoridad los consideraba perniciosos.

Por ello, cuando Pablo Greco, uno de los sacerdotes expulsados pretende entregar pruebas para demostrar que no es “pernicioso”, la autoridad judicial no las recibe, porque no tenía un proceso judicial abierto.¹⁵⁶ El jesuita aseguraba la infracción de las leyes de Reforma, era un delito que podía ser castigado por las leyes, previo juicio. Su culpabilidad debía demostrarse en los tribunales y ser determinada por un juez, a quien también correspondía fijar una sentencia, a la cual la expulsión no correspondía.

Para terminar con la discusión y apoyar el decreto presidencial, una comisión de diputados propone que el Congreso ratifique la expulsión. El propio proyecto de elevar

ante una duda, ésta debía resolverse acudiendo a los principios de la equidad natural, “que es regla inviolable en materia de interpretación, y aquéllas reproban la condenación a una pena sin previa audiencia del que haya de sufrirla.” “Editorial. La sentencia de la Corte contra los sacerdotes extranjeros” *La Bandera de Juárez*, 1º de septiembre de 1873

¹⁵⁵ “Inserciones” *La Bandera de Juárez*, 1º de septiembre de 1873

¹⁵⁶ El jesuita afirma que no llenaba las características de lo “pernicioso”, pues esta calidad exigía la existencia de dos elementos: la idea de hábito y de incorregibilidad, los cuales no habían sido demostrados. Argumenta que los extranjeros no podían ser expulsados “so pretexto” de perniciosos, pues no se les atribuye la condición de hábito y depravación, sino el delito de haber infringido una ley, para la cual se establece un castigo. “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 septiembre de 1873, No.86

a rango constitucional las leyes de Reforma, incluye la proscripción de todas las órdenes religiosas en el país.

Finalmente, el amparo no procedió y el decreto presidencial fue ratificado. La sentencia recibió importantes críticas, pues validaba un artículo contrario al derecho natural de los extranjeros, que debía ser igual al de los mexicanos.¹⁵⁷

Algunos diputados buscan la revocación de la excepción establecida en el artículo 33. Varios jesuitas y religiosas salieron del salir país entre 1873 y 1875, a pesar de que otros más evadieron el decreto ocultándose en otras diócesis del interior de la república. Durante ese proceso las críticas continuaron, insistiendo en que la excepción del artículo 33 violentaba las garantías individuales de todos los extranjeros residentes en México.

No obstante, como ocurrió con otros decretos, una razón política y de orden público se sobrepuso al reconocimiento pleno de ciertos derechos. 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. La excepción del artículo 33 se presenta como un instrumento político susceptible de ser usado por el ejecutivo en circunstancias específicas. Isidoro Montiel y Duarte propone, incluso, que el derecho de asociación también tenga límites a los extranjeros cuando los fines de reunión fuesen políticos.¹⁵⁸ De esa manera, la excepción se mantuvo y se propone su reforma en los años siguientes, especificándose la facultad del poder Ejecutivo para expeler “al extranjero pernicioso y al ministro de cualquier culto, nacional y extranjero”.¹⁵⁹

Tres años más tarde, se presenta otro caso que, sin sustentar un amparo formal, resulta un precedente importante para la jurisprudencia federal en materia eclesiástica. La prensa lo califica como una excepción, un proceso “célebre” y, a la vez, una “causa

¹⁵⁷ Se hablaba que la situación de los jesuitas era la de todos los extranjeros residentes en México, quienes “han venido a él creyendo que estaban al abrigo de nuestras leyes que sólo cuando estas proclamen su culpabilidad podrán ser castigados, que para serlo se les oirán sus descargos, y que sólo convencidos de su delincuencia sufrirán la pena que los tribunales les impongan y cuando han visto que todo esto es mentira, que para ellos no hay garantías de ninguna clase, 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 junio de 1873 (extracto) Arteaga, Eduardo F “Sobre expulsión de los sacerdotes católicos” *La Bandera de Juárez*, 16 junio de 1873.

¹⁵⁸ Montiel y Duarte, 1998, Título III De la libertad, Capítulo X Del derecho de asociación, pp.302-303.

¹⁵⁹ *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 La excepción del artículo 33 se mantiene hasta la fecha.

curiosa”, pues era la demanda de un sacerdote presentaba en los juzgados civiles contra su prelado, por un delito eclesiástico.

El problema surge en el Santuario de Chalma, uno de los recintos más importantes del estado de México. El problema se remontaba a la petición que una serie de vecinos de Chalma habían efectuado al arzobispo de México, Pelagio Labastida, para que restituyera la licencia de confesión a los eclesiásticos del santuario, pues la falta de sacramentos disminuía la llegada de peregrinos y las entradas económicas de las personas del lugar.¹⁶⁰

El arzobispo responde que no estaba en condiciones de conceder lo que se le pedía, pues desde hacía tiempo había perdido el control administrativo del santuario, desde que el presbítero Javier Aguilar y Bustamante se había negado a enviar noticias de su administración. El prelado aseguró que los problemas de los fieles tendrían solución cuando retomara el control del Santuario y pudiera nombrar un eclesiástico autorizado.¹⁶¹ La respuesta provoca el enojo del clérigo Aguilar y Bustamante, que acude a los tribunales civiles a presentar una demanda por difamación contra el arzobispo. En su declaración alega el daño que el arzobispo había infringido contra sus derechos de ciudadano, al acusarlo de eclesiástico “entrometido” y de administrar el santuario ilegalmente.¹⁶²

Aguilar pretende mostrar que la “propiedad” del santuario es suya debido a una disposición civil. Señala que el 25 de marzo de 1861, el gobierno civil le concedió el

¹⁶⁰ Para lograr una confesión, los fieles tenían que trasladarse a otros lugares cercanos, lo que también desplazaba las ganancias para el santuario. Si la piedad de los fieles no se mantenía con los servicios espirituales que se demandaban, entonces, el santuario tendría que cerrar y “todos estos pueblos inmediatos al Santuario sufrirían en sus intereses sociales, puesto que su porvenir depende de las ferias del Santuario,” en “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. (Caso sobre injurias y difamación en un juzgado civil), 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 Bustamente contra el Sr. Arzobispo de México Dr. D. Pelagio Labastida y Dávalos*. México, Imprenta de Epifanio D. Orozco, 1878.

¹⁶¹ “El Arzobispo de México. México, noviembre 22 de 1876,” en *Complemento de la publicación...1878*, p.5.

¹⁶² Al parecer, Aguilar era una persona reconocida académicamente que ostentaba el título de doctor. Por una referencia de la época se tiene noticia de que se cuenta a Javier Aguilar y Bustamante como un abogado distinguido en la época, presente como jurado en exámenes y disertaciones públicas, entre ellas en el examen del licenciado Manuel Cruzado en el año de 1872, en el que Aguilar se encontraba entre un nutrido grupo compuesto por Sebastián Lerdo de Tejada, rector del Colegio Nacional de Abogados, Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel y José María Lozano. Mayagoitia, Alejandro. “Acerca de la vida y obra de Don Manuel Cruzado”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, UNAM, Volumen XVI, pp.45-87.

permiso de abrirlo al servicio público, lo cual, desde su particular percepción, era una “dotación” que lo acreditaba como el único dueño y administrador del santuario.

Con toda habilidad, Aguilar pretende crear un conflicto entre autoridades civiles y eclesiásticas, para salir beneficiado en sus pretensiones. No era descabellado pensar esto en vista de la reciente elevación Constitucional de las Leyes de Reforma, pues bien pudo pensarse que la animosidad ganaría a la legalidad, pero no fue así.

La causa fue revisada por el Juez Primero de lo criminal, el licenciado José María Castellanos. El juez, apreciado como un “liberal de reconocidos antecedentes”, examinó el caso y dictamina que ésta 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 estaba al alcance de las atribuciones 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, los calificativos con los que Labastida estima al clérigo, y que son el motivo de la denuncia, son propios de las acciones del sacerdote en el espacio de la administración interna del santuario y no implican, en el aspecto legal secular, ninguna pena o “concepto injuriante 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.”¹⁶³

Las palabras del juez muestran la claridad el centro de la disputa: la independencia que tiene el poder civil respecto del eclesiástico. De lo cual se sigue que la legitimidad en el ejercicio de las facultades espirituales, no está determinada por el concepto “que sus pueblos o sus autoridades (civiles) tengan formado acerca de ella”. El juzgado estima inútil e inconveniente reconocer si alguna vez el pueblo o el gobierno civil de Chalma hubiesen nombrado encargado al sacerdote Aguilar del santuario.¹⁶⁴

El juez Castellanos termina con las pretensiones del sacerdote cuando añade que las leyes de Reforma establecen que los templos o son propiedad de particulares o de la nación, y que únicamente debían ser “servidos” por eclesiásticos nombrados por el Jefe de la Iglesia y no por las autoridades civiles. En ese sentido, se determina que el permiso dado por el gobierno en 1861 sólo fue para abrir el templo al culto, lo cual no

¹⁶³ “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.

¹⁶⁴ “Auto del Sr. Juez 1º de lo Criminal...1877,” en *Complemento de la publicación...1878*, p.10.

constituía un título de propiedad sobre el inmueble como pretendía el eclesiástico, para ello se tendría que mostrar la “escritura de dominio”, cosa que no se había hecho. Con base en ello, se falla no haber lugar a la causa.

Aguilar solicita la revisión de la sentencia a otro juzgado. El eclesiástico justifica sus alegatos de apelación emitiendo acusaciones cada vez más puntuales contra el arzobispo, al que suponía en contubernio con el juez. Para él era evidente “lo grave del dialecto incendiario, injurioso y difamatorio” con que el arzobispo se había referido hacia su persona, pues “se le hace aparecer públicamente, ante las autoridades de los pueblos, de rebelde y oposicionista”. Afirma que ésa era una “imputación injuriosa”, con la que públicamente su prelado, “delator y difamador gratuito”, lo hacía aparecer como un “cismático, conforme al Derecho Canónico”.¹⁶⁵

Llama la atención que también puntualice que la autoridad de Labastida es limitada, pues su jurisdicción “es puramente espiritual, y ninguna tiene respecto de lo administrativo local, que solo a mí me pertenece.” 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. Cordero resuelve que la acusación de Aguilar no tiene fundamento pues Labastida, como superior eclesiástico, tenía jurisdicción en Chalma.

Para Cordero, el aspecto grave es el escándalo producido por la insubordinación de Aguilar al arzobispo, sobre todo porque en ese caso en particular, el matiz está dado “por el estado y categoría de las personas del acusado y acusador.” La prensa comenta la “consternación” que el enfrentamiento entre los eclesiásticos ha producido en “el pueblo católico, numeroso en esta tierra.”¹⁶⁶ Frases empleadas por Aguilar, como que “el desenfreno de la inmoralidad ha invadido los alteres”, para referirse a las acciones del arzobispo, son consideradas una falta intolerable hacia la autoridad.

Si bien, el orden liberal proclamaba la igualdad entre los hombres, reconocía también las facultades y el respeto hacia las jerarquías del orden público y administrativo, y aún las del orden religioso.

A diferencia del primer juez, el segundo se permite asentar una opinión más comprometida. A Labastida le reconoce una trayectoria académica “como insigne profesor de derecho”, y una autoridad legítima que ejerce un “derecho incuestionable”

¹⁶⁵ “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.

¹⁶⁶ “Pedimento del Sr. Fiscal...1877,” en *Complemento de la publicación...1878*, p.16.

para determinar sobre los negocios espirituales como “Jefe y cabeza de la Iglesia Católica en México”. A todas luces, la insubordinación del demandante es un mal ejemplo que no debía tolerarse en ningún orden social.

Con base en estos argumentos se ratifica la sentencia dada por el primer juez. Sin embargo, nuevamente, Aguilar solicita la revisión del fallo por una última instancia, lo que refuerza un alegato de sustanciación de la sentencias por parte del Juez José María Castellanos.¹⁶⁷

Lo interesante es que la prensa liberal se une a la católica para afirmar el respeto a la independencia Estado-Iglesia.¹⁶⁸ El caso es importante en tanto que podría convertirse en el precedente para comenzar a fijar en la práctica judicial “la verdadera independencia entre la Iglesia y el Estado.” Y no sólo eso, sino que representa 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.”¹⁶⁹

La prensa distingue, de manera clara, 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 pugnas por exclusivos problemas intraeclesiás, pues “las leyes sociales suelen estar en pugna, o aún discrepar de las leyes religiosas”, porque una determinada acción considerada delito en la legislación religiosa, podría no serlo para la legislación civil. Por ejemplo, en el caso extremo de los sacerdotes católicos obligados al celibato por la legislación eclesiástica estaban, al mismo tiempo, en entera libertad y derecho de contraer matrimonio civil. Así, para *El Federalista*, “lo interesante” del 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. El sacerdote de cualquier culto, goza de sus “derechos de hombre” y de la protección de las leyes en la sociedad

¹⁶⁷ “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 (sobreseer 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

¹⁶⁸ Resulta significativo el hecho de que durante la discusión en el congreso de la aprobación de las Adiciones en 1873, varios diputados temieran la reacción del clero y propusieran la elaboración de un preámbulo que “justificara” las razones del decreto y su sólida base legal. Cuatro años después, los nuevos principios constitucionales eran afirmados por el mismo clero. Intervención del diputado J. Fernández, Sesión del 25 de septiembre de 1873, *Diario de los Debates. Séptimo Congreso Constitucional de la Unión. Correspondiente al primer periodo de sesiones ordinarias del año de 1873.* T. I, México, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1873, p.192.

¹⁶⁹ *El Federalista*, No. 1958, 5 de junio 1877.

mexicana: “¿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?”¹⁷⁰

Finalmente, la última instancia resuelve mantener la sentencia y añade una multa al demandante en vista de las “injurias” emitidas a las autoridades. Contrario a lo que pudo haber esperado el doctor Aguilar, su caso no reavivó la serie de conflictos Estado-Iglesia, ni cegó con ánimos partidistas la discusión y resolución del tema por parte de los jueces civiles, sino que, paradójicamente, sirvió para que se afirmaran, desde distintas instancias públicas, la protección legal y el respeto a las autoridades de todos los cultos, en tanto que no contravinieran las disposiciones civiles y los derechos civiles.

Otro recurso de amparo que contribuye a fortalecer la jurisprudencia en torno a la independencia Estado-Iglesia y los derechos de los clérigos para ejercer su ministerio religioso, ocurre en el estado de Coahuila con motivo de las referidas presiones que los gobiernos ejercieron sobre los clérigos para obligarlos a participar en el registro civil. La legislatura de aquél estado condiciona a los sacerdotes la administración de los sacramentos de bautismo y matrimonio a la presentación de las actas de Registro.¹⁷¹ Un grupo de eclesiásticos de la ciudad de Saltillo responde interponiendo un recurso de amparo para solicitar la anulación del decreto. Su alegato básicamente se sustenta en la infracción de tres preceptos constitucionales: la restricción de la libertad religiosa; la afectación de la separación Estado-Iglesia y la violación al pacto federal.

La emancipación de la iglesia es proclamada por los eclesiásticos 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”.¹⁷²

Ignacio L. Vallarta, en su función como presidente de la Suprema Corte, se había manifestado claramente por la no intervención de la autoridad civil en los

¹⁷⁰ *El Federalista*, No. 1958, 5 de junio 1877.

¹⁷¹ El 7 de noviembre de 1881, el Congreso de Coahuila dispuso que ningún acto religioso se celebre sin la previa demostración de la inscripción del registro civil, y que los sacerdotes que no cumplieran recibirían una multa de 25 a 100 pesos o reclusión de un mes según lo definiera la autoridad local. El 3 de enero del año siguiente el ejecutivo del Estado elaboró un reglamento en el cual se estipulaba la imposición de una multa a los padres y padrinos (en caso de bautizo) y a los esponsales y los testigos (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.

¹⁷² “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.

aspectos internos de la iglesia. El caso de Coahuila era un ejemplo de arbitrariedad que no se ajustaba al espíritu constitucional. Sin embargo, la solicitud de ese amparo tenía dos graves problemas: la forma en que había sido presentada y el argumento que la sostenía.

La demanda específica del clero es que antes de que pudiera llegar a tener aplicación, la ley fuera derogada por el poder judicial federal. Pero según lo marcado por los procedimientos del recurso, el amparo debía presentarse en el contexto de un proceso judicial ya iniciado, es decir, cuando la ley hubiera sido aplicada. Tal precepto no se cumplía en este caso, puesto que el amparo pretendía lograr la revocación, general y permanente, de un decreto antes de que tuviera aplicación. El uso del amparo para que los jueces revocaran una ley se convertía un acto inconstitucional, pues implicaba la invasión de jurisdicción del poder judicial sobre el legislativo, afectando la división de poderes marcada en la Constitución.¹⁷³

Los votos pronunciados en las diferentes sentencias sobre amparo durante la presidencia de Vallarta, desarrollan argumentos a favor del límite del arbitrio judicial: intentan demostrar los conflictos derivados de la práctica de una absoluta libertad de los jueces sin elementos que definan el origen, los principios y las restricciones de sus facultades en las apelaciones, puesto que el amparo podía llegar a ser usado como un arma política con fines mediáticos y opuestos a los principios esbozados en la Constitución.¹⁷⁴ En ese sentido, se remarca la similitud entre la labor de los jueces y los sacerdotes respecto de su papel en las instituciones a las cuales servían. Los jueces

¹⁷³ 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 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.

¹⁷⁴ El arbitrio judicial comenzó a ser limitado formalmente desde la década de 1830, cuando varias constituciones locales señalaron la necesidad de motivar la sentencia judicial, es decir, cuando obligaron al juez a definir la ley o costumbre en que se fundara para emitir su fallo. En el caso de Michoacán, esto fue expuesto 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 contempló en su proyecto de código penal, siguiendo 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.

debían cumplir escrupulosamente su cometido como “sacerdotes de la justicia”, cuidando las sagradas máximas contenidas en la Constitución, entre las que estaban la propia independencia del poder judicial. Los litigantes, como los creyentes, debían tener igual interés en que se conservara “incólume la institución que resguarda sus respectivos derechos”.¹⁷⁵

El derecho natural de corte liberal no intenta sofocar la labor de los jueces como algunos señalan, sino mejorar y fortalecer el poder judicial de la federación, en varios aspectos, todavía débil y carente de orden.¹⁷⁶ Es por ello que, en opinión de Vallarta, la práctica judicial del amparo no significa la simple aplicación la ley positiva, sino el ejercicio serio y constante de la evaluación de los procesos judiciales dentro de sus circunstancias concretas.

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 principio, sin intentar reformar directamente las leyes, sino apuntando los posibles cambios al Congreso. Vallarta entiende el problema de la existencia de leyes erróneas y contradictorias en la práctica judicial, pero no por ello justifica que en el afán por solucionarlo se socave la propia legalidad.¹⁷⁷

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

¹⁷⁵ “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.

¹⁷⁶ Se habla de que la seguridad jurídica se funda en la disminución de las fuentes del derecho a la ley “no hay más legalidad que la puesta por el legislador, la que se encuentra en los códigos y se publica en el *Diario Oficial*.” Lo que, a decir de estos autores, relega otras del derecho: “El juez queda a ser reducido la boca de 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.

¹⁷⁷ Había varias leyes que generaban oposición entre los magistrados, una de ellas era la pena de muerte, establecida en el artículo 23 de la Constitución, para los sentenciados por traición a la patria en caso de guerra; para asaltantes de caminos, incendiarios, parricidas, homicidas con alevosía, premeditación o ventaja, delincuentes graves en el orden militar y los sentenciados por casos de piratería definidos por la ley. Esta disposición había generado un amplio debate entre partidarios y opositores, Vallarta propuso iniciar una seria discusión sobre tema en el Congreso para lograr su supresión, pues el poder judicial tenía una *incompetencia de origen*, para contradecir una disposición constitucional o pretender reformarla en nombre de la “ciencia y del progreso”, pues el amparo no podía erigirse en “árbol de la soberanía nacional y de la local” llevando a federación a la anarquía. A pesar de ello, refrendó algunas sentencias pronunciadas y apoyó la negativa de otorgar el amparo mientras considerara que estaba correctamente sustanciada la sentencia. “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.

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.”¹⁷⁸

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”.¹⁷⁹

El clero de Saltillo no lo entendió así, pues supuso que podía alcanzar la revocación de la ley a través del amparo. Parte de su alegato pudo haber tenido mayores posibilidades, en caso de haberse buscado la protección judicial federal una vez que comenzara a aplicarse esa ley. En su lugar, presenta una argumento con base en la tercera causal establecida por la ley de procedimientos para sustanciar un amparo, arguyendo que el decreto del congreso de Coahuila invadía la esfera de la autoridad federal, pues había legislado en materia de cultos, un asunto reservado exclusivamente a la federación por el artículo 123.¹⁸⁰ Lo que se temía era que las legislaturas pudieran “destruir y borrar 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.”¹⁸¹

Sin embargo, esa consideración fue desarrollada de manera secundaria y breve por los abogados de los eclesiásticos, pues el discurso se impuso sobre el pragmatismo y el clero prefirió no reconocer, ni al congreso local ni al federal, la legalidad de expedir leyes para modificar la independencia de la Iglesia.¹⁸²

¹⁷⁸ Ignacio L. Vallarta, febrero de 1883. *Votos*, Introducción al tomo IV, 1897, p.iii.

¹⁷⁹ Ignacio L. Vallarta, febrero de 1883. *Votos*, Introducción al tomo IV, 1897, p.ii.

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ Intervención del diputado Prieto, Sesión del 12 de noviembre de 1873 *Diario de los Debates. Séptimo Congreso...* T.I, 1873, p.561. Mas aún, la legislación orgánica estipuló “La ley no impondrá ni prescribirá los ritos religiosos respecto del matrimonio. Los casados son libres para recibir o no las bendiciones de los ministro de su culto, que tampoco producirán efectos legales.” Fracción XII, artículo 23. Ley Orgánica de 10 de diciembre de 1874. Para ayudar a uniformar la ley en materia eclesiástica, el diputado Baz propuso la derogación del artículo 11 de la ley del 4 de diciembre de 1860, que facultaba a los gobernadores de los estados la autorización de la celebración del culto público fuera de los templos. La comisión dictaminó que como no había un culto nacional establecido, no debía permitirse celebración fuera de los recintos destinados al culto. Esta propuesta fue aprobada sin discusión con 101 votos a favor y 21 en contra. Sesiones 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.

¹⁸² El argumento de la trasgresión a la autoridad federal en materia eclesiástica fue cambiado apenas se planteó: “¿Pueden los Estados, es lícito a la Federación misma, expedir una ley sometiendo la Iglesia al Estado? Y con sólo plantearla de ese modo, queda prácticamente resuelto que la institución constitucional (la independencia eclesiástica) de que hablo, 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.” “Amparo pedido contra

El presidente de la Suprema Corte de la Nación estuvo de acuerdo en que el decreto de Coahuila afectaba la separación Estado-Iglesia y que la inconformidad del grupo clerical era una objeción válida contra la ley, pero para ser evaluada y, en su caso, revocada exclusivamente por el poder legislativo y no por el judicial.¹⁸³

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 consagrarse sino el derecho que todo hombre tiene para profesarse las creencias religiosas que le acomoden”. Los sacerdotes y corporaciones no podían interponer el recurso para mantener “una independencia que no es, que no puede ser el derecho de individuo alguno.”¹⁸⁴

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.¹⁸⁵

Meses después de la sentencia, Evaristo Madero, gobernador de aquél estado, mantiene una interesante comunicación con Vallarta para aclarar los puntos referentes a las modificaciones a la legislación del 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

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.

¹⁸³ Como no se había presentado una aplicación real de esta legislación y por lo tanto la denuncia no había sido hecha a título personal por algún ciudadano, el abogado que tramitó el amparo argumentó que debía bastar la “certeza e inminencia de la agresión”. En respuesta se aseguró que sentencias debían de ser en estos juicios según el precepto del artículo 102 de la Constitución, limitadas a “proteger y amparar en el caso especial sobre el que verse el proceso, sin hacer ninguna declaración general respecto de la ley o acto reclamados.” *Votos*, T.IV, 1897, p.265

¹⁸⁴ “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.286.

¹⁸⁵ “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.” Resolución de la Suprema Corte *Votos*, T.IV, 1897, p.285.

Suprema Corte es mucho más contundente que en su dictamen oficial, al referir la anticonstitucionalidad de toda aquella legislación que pretendiera 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 multas respectivas a quienes no cumplieran con tal disposición.¹⁸⁶

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.”¹⁸⁷ En la búsqueda de los mecanismos que le permitieran allegarse los recursos para afirmar sus intereses particulares, la Iglesia participa de los beneficios que la república federal liberal es capaz de garantizarle, con lo cual contribuye activamente a su fortalecimiento.

También el sistema judicial de los estados se ve beneficiado con la instrumentación de los principios federales. En ese sentido, procesos legales en los estados de la federación también aportan a la formación de la jurisprudencia sobre los derechos de los eclesiásticos. Los ejemplos de los procesos en el obispado de Antequera, Oaxaca y en el arzobispado de México lo ilustran.

El primero surge con el robo de los objetos sagrados en la iglesia de Zeutla, en el distrito de Etla, Oaxaca. La recuperación de los objetos no fue el problema, sino el hecho de que la propiedad de los mismos fuera reclamada tanto por el municipio, a nombre de los vecinos de la población, como por el párroco. El municipio expone dos razones: que los curas no podían exigir propiedad legal sobre los objetos sagrados pues, como delegados de la Iglesia, carecían de una representación legal; que los objetos del culto habían sido adquiridos en el transcurso de los años con la participación de los fieles, por lo que la población de Zeutla se consideraba con el derecho de pedir su vigilancia y cuidado.

¹⁸⁶ De manera precisa, elabora un recuento de la legislación mexicana en materia de registro civil, desde la primera ley orgánica de 1857, teniendo como hilo conductor la progresiva separación de los aspectos civiles y eclesiásticos, hasta llegar a ser dos órdenes separados.

¹⁸⁷ Carmaganani, 1993, p.166.

El primer fallo de los tribunales ordinarios dispuso la entrega de los bienes al municipio, y desconoció al párroco, Manuel Carrisosa, como administrador de dicha iglesia. En respuesta, Carrisosa interpuso una petición para revocar la sentencia, con base en 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?”¹⁸⁸

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 significaba “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 respectivo a nombre de la sociedad religiosa a cuyo servicio está dedicado, son válidos en derecho como si los hubiera ejercido su iglesia respectiva.”¹⁸⁹

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, a manera de propiedad particular. Por lo tanto, la sentencia establece que “conforme al espíritu y letra de la legislación de reforma que la citada iglesia conserve su propiedad”, por lo que los bienes debían entregarse a la iglesia de Zeutla, bajo su responsabilidad y formal inventario.

La otra demanda es promovida por el arzobispo de México contra Antonio Gutiérrez Victory, por la horadación de una de las paredes de la vivienda que ocupaba, pues la obra afectaba al 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

¹⁸⁸ Corte de Justicia del Estado de Oaxaca 2 de julio de 1874. Publicada en *El Foro*, 5 de febrero de 1875.

¹⁸⁹ “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 ocurrán, 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.

jurídica bastante, el dominio directo y el título legal suficiente para detener las obras que afectaran 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 era el clero el que los poseía por usufructo y el encargado 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 obligación de acomodar la construcción a su estado anterior.¹⁹⁰

4. 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 aquéllos 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 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 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.

¹⁹⁰ “Jurisprudencia Civil” *El Foro*, no. 11, 15 de julio de 1885.

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 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.

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. Los legisladores hacen frente al problema adoptando una postura pragmática y flexible, pues reconocen las inevitables contradicciones del proceso de transición legal en el cambio de régimen. 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 reconocidos 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 permite dirimir sus tensiones en el plano formal, lo que fortalece los instrumentos legales del régimen liberal.

Capítulo 3

En la concertación: pacto informal, reorganización eclesiástica y control social. 1875-1895.

La historiografía mexicana ha afirmado que después del triunfo de la República Liberal, la combinación de intereses entre el clero y el gobierno formó parte de la llamada “conciliación” Estado-Iglesia. De manera general, se ha descrito este periodo sin grandes matices, dado que la “complicidad” entre las principales figuras del momento – el presidente Porfirio Díaz y obispos como Eulogio Gillow- mantuvo una paz inalterable en la que se pactó la predicación sacerdotal de sumisión de la sociedad hacia el gobierno porfirista a cambio del “relajamiento en la observancia de las *Leyes de Reforma*”, lo que permitió a la Iglesia restablecer la vida religiosa comunitaria, adquirir bienes, fomentar la educación parroquial y reanudar las manifestaciones de culto público.¹

¹ Juarez, 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 proponen el retorno del patronato eclesiástico durante el porfiriato. Véase Conger, Robert D. *Porfirio Diaz and the church hierarchy, 1876-1911*. Albuquerque, N.M. University of New Mexico, 1985. Otros más coinciden en ello: “Díaz actuó con singular audacia y con una extraña inteligencia, logró tener en sus manos los hilos del poder, controlando todas las fuerzas, aún aquéllas contrarias por naturaleza; su habilidad lo llevó a tener una relación contradictoria con la Iglesia, gracias a esto la comunidad eclesial pudo resarcirse de sus heridas, aunque siempre las leyes de Reforma estaban ahí para bloquearla en cualquier momento.” Chávez Sánchez, 1998, p.IX.

Propongo 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, que permite establecer acuerdos en el contexto del desgaste de la vía armada como forma de resistencia antiliberal radical. 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 dividirá en dos partes: empezaré 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. La segunda parte atenderá a la redefinición de los mecanismos para mantener la disciplina eclesiástica, de los fieles y los eclesiásticos. Nuevamente se volverá a la vida parroquial, pues en ella se desarrollaban buena parte de las tensiones entre los grupos sociales entre sí y con las autoridades civiles y eclesiásticas, posicionando al curso de la vida parroquial como un asunto de orden público.

Comenzaré por mostrar la manera en que, desde una posición regulada por el derecho liberal, la Iglesia redefine sus espacios sociales y nuevas formas de organización secular.

1. Los principios del asociacionismo católico mexicano

La individualización de la sociedad y la consecuente ruptura con el viejo corporativismo religioso, habían trastocado la fortaleza social de la Iglesia, pues las instituciones y corporaciones religiosas estructuraban el respaldo económico, político, religioso y social de la amplia población católica. No obstante es la propia individualización de la sociedad la que ofrece otros mecanismos para reorganizar las bases sociales de la Iglesia.

Algunos legisladores hacen notar las garantías que ofrece el régimen liberal para que la Iglesia católica lleve a cabo una renovación exitosa, con base en las libertades constitucionales para celebrar reuniones, asambleas, publicar y predicar, etc.²

Estas posibilidades son reconocidas y aprovechadas por los católicos que retoman el derecho de asociación para dar un nuevo impulso a las asociaciones católicas. Los derechos individuales son los que fortalecen la expansión del nuevo asociacionismo, no sólo por el derecho de reunión, sino por la libertad de conciencia

² Zarco Francisco. “El Concilio plenario de Baltimore” Nueva York, noviembre de 1866. *Obras completas de Francisco Zarco*, T. XIV Artículos periodísticos desde el exilio Nueva Cork 1865-1867 México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo A.C. 1993. p.124.

que permite la fundación de sociedades de distinto tipo: políticas, científicas, laborales, religiosas, etc. El individuo y su libertad de pensamiento constituyen la base de muchas asociaciones reunidas en salones, tertulias y academias, por ejemplo.³

Algunos autores afirman que 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”.⁴ Las organizaciones masónicas son un claro ejemplo de ello: sus fundamentos promueven los derechos individuales del iusnaturalismo moderno, con base en el “libre desenvolvimiento de la razón como el don más preciado que se le ha dado al hombre”.⁵ Estas organizaciones ofrecen “una renovada visión de la sociedad de tipo igualitario, fundada en la autonomía de sujeto social individual como actor democrático”.⁶

El asociacionismo moderno extiende la práctica de los derechos individuales, al tiempo que se apropia de algunas prácticas políticas cuyo ejercicio ayuda a fortalecer la formación cívica ciudadana, como las prácticas electorales. 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.⁷

Estas 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 las protestantes, pero también otras que son resultado de la división al interior del catolicismo; además de las manifestaciones religiosas propias de la diversidad local.⁸

³ Guerra, Francois Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.13.

⁴ Martínez Zaldúa, Ramón. *Historia de la Masonería en Hispanoamérica*, México, Costa-Amic, 1978, p.147.

⁵ Martínez Zaldúa, 1978, p.147.

⁶ 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.

⁷ Guerra, 1993, p.23

⁸ 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 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”, el “Atalaya Bautista”. Chávez Sánchez, 1988, p. 36. También están los cismas dentro del catolicismo, uno de los más emblemáticos es la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, promovida hacia fines del siglo XIX, por el exobispo de Tamaulipas Eduardo Sánchez Camacho y el presbítero José Joaquín Pérez Budar. Véase, 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*

Las sociabilidades modernas son apropiadas por el catolicismo para proponer un nuevo tipo de asociaciones cuyo fin es extender la influencia social de la Iglesia.

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 parte aguas que marca el nacimiento de la nueva organización religiosa, con base en los derechos civiles de los católicos mexicanos, en proyectos educativos, filantrópicos y neocatequistas. Esto es así, a pesar que desde 1845 se había comenzado a organizar al laicado masculino en torno a actividades de auxilio social, con la formación de las Conferencias de San Vicente de Paul. Esta fundación puede considerarse una iniciativa extranjera, 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 el laicado mexicano rindieron importantes frutos, pero su trabajo se vio interrumpido por las circunstancias políticas del país, del que formalmente fueron expulsados a mediados de la década de 1870, con base en el artículo 33, como ya se ha referido.⁹

Sin embargo, la Sociedad Católica de México es la primera iniciativa de organización de los católicos mexicanos desde el marco legal trazado por los principios liberales, lo cual resultó toda una novedad para las sociabilidades católicas que se acoplaban a las anteriores formas de organización basadas en el corporativismo gremial.

La fundación de la Sociedad Católica tuvo lugar mientras el arzobispo de México se encontraba en el exilio. La iniciativa corrió a cargo de un grupo de católicos compuesto por sectores sociales heterogéneos de la ciudad de México. La dirigencia

de México, Vol. 24, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, pp.103-142.

⁹ 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 del día 22 de octubre de 1861, *Historia del Segundo Congreso...* 1990, pp.366-368.

(presidente, secretario y tesorero) fue constituida por miembros de familias adineradas, mientras que las bases congregaron a individuos de distintos sectores, entre ellos los trabajadores. Los representantes de la asociación enviaron 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”.¹⁰

La rápida extensión de la Sociedad Católica en diferentes puntos del país mostró a la jerarquía, las posibilidades de las organizaciones católicas con base en los derechos de asociación que garantizaba el régimen, pues varios sectores católicos, de distintas partes de la república y de diferentes estratos sociales, estuvieron 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 de obras en nombre del catolicismo.

La posición oficial de la jerarquía para incentivar 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 el clero mexicano define una nueva postura frente al régimen liberal, cuando la búsqueda por lograr una base social que compensara la debilidad de la Iglesia, lo lleva a buscar una alianza con el gobierno. Después de los intentos fallidos por oponerse al avance liberal, la jerarquía comprende que, efectivamente, el catolicismo pudo desarrollarse en el Estado moderno como una “Iglesia libre”.

Se puede afirmar que varios sectores del clero y la sociedad católica participan de la fortaleza del propio régimen liberal, 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. Aún cuando para estos 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

¹⁰ “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.

jerarquía a limitar su crítica y enfocarla en aspectos específicos: el indiferentismo religioso, la laxitud moral, la desamortización y nacionalización de bienes, el exacerbado materialismo y el sufragio universal, dejando de lado las condenas a las libertades individuales, el progreso material y, en menor medida, la igualdad legal, pues ésta fue criticada y defendida al mismo tiempo.¹¹

La condena a la separación Estado-Iglesia del episcopado mexicano a mediados de la década de 1870 se había convertido, en términos más precisos, en una resistencia a la organización formal de los aspectos sociales y jurídicos del Estado mexicano, que omite los principios del catolicismo, acentuando en su lugar un marcado racionalismo, materialismo e indiferentismo religioso. Desde su perspectiva, esa omisión era la causa de los problemas sociales en el país. Entonces, la condena de los obispos a la separación Estado-Iglesia ya no debe ser entendida como una negación literal de la ruptura, pues varios de sus efectos eran, para ese entonces, plenamente defendidos por el clero. La separación era condenada como un principio general por los efectos negativos que había tenido al excluir la participación política activa de la Iglesia en el orden social moderno.¹²

¹¹ A pesar de que la igualdad legal fue defendida cuando se apelaba a los beneficios que se podían alcanzar con ella, en determinados momentos fue muy criticada, pues se sostenía que la diferenciación legal podía ser una forma de enfrentar la desigualdad social existente que, si bien inevitable como parte de la jerarquía social, había que controlar para evitar enfrentamientos sociales. Por otro lado, la cuestión del sufragio universal fue el tema político sobre el cual hubo una mayor resistencia a aceptar, precisamente aludiendo al 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, por ejemplo las diputaciones de 1873, donde José de Jesús Cuevas, fue electo representante al congreso federal por el distrito de Maravatio, quien no pasó a ejercer su cargo por negarse a efectuar el juramento constitucional. Además de 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 también se eligió al presidente de la Suprema Corte de Justicia, el cual fue el único triunfo del partido, con Manuel García Aguirre, reconocido articulista de *La Voz de México*. En la contienda fueron derrotadas figuras como José María Roa Bárcena, Joaquín García Icazbalceta y Antonio Mier y Celis, agrupados en torno a la Junta Central Conservadora. *La Voz de México*, t. VIII, crónicas de enero a septiembre de 1877. Díez años después, la reforma electoral para permitir la reelección de Porfirio Díaz, es el marco para retomar las críticas al sufragio universal, criticándose como un principio utópico, lo cual se repitió en la reforma de 1890 que permitía la reelección presidencial indefinida. Véase “Editorial”, *La Voz de México*, 31 octubre de 1888.

¹² Hacia 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.” *Immortale Dei Carta encíclica de S.S. León XIII sobre la constitución cristiana de los estados*, 1 noviembre 1885.

Nada expone mejor ese cambio que la pastoral colectiva de 1875, publicada por los arzobispos mexicanos, 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 hicieron de la separación Estado-Iglesia un artículo constitucional, definieron la expulsión de las Hermanas de la Caridad y demás religiosos extranjeros, y robustecieron las prohibiciones para que el clero estuviera 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. Otros miembros del episcopado señalan que las adiciones constitucionales son un ataque a la libertad de la Iglesia.¹³

No obstante, en un tono moderador que pretende superar la confrontación violenta de la década anterior, abandona 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 rige”. Aun cuando fuesen indignantes las 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.

La jerarquía convoca a una movilización de la sociedad sin precedentes, amparada en las disposiciones constitucionales sobre las garantías individuales. El llamado es para los católicos para que, en el uso pleno de sus derechos individuales, emprendan una serie de acciones encaminadas a tomar las riendas de aquéllas obras anteriormente fundadas y dirigidas por las órdenes religiosas y el clero, las cuales por

¹³ 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.

sus principios, recursos y reglamentos, buscaran afirmar la presencia del catolicismo en la sociedad secular.¹⁴

La pastoral colectiva diseña formalmente los elementos sociales de la acción de los católicos, en torno a 4 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.¹⁵ El episcopado recomienda la práctica de ese derecho de manera “pacífica” y “razonada”, pues no sólo constituye una garantía individual sino una “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, en el mediano plazo, lograr su supresión final.

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.¹⁶

A diferencia del antiguo asociacionismo, las sociedades católicas modernas se avenían muy bien a las disposiciones legales que reglamentaban la asociación civil, pues partían de la libre voluntad de los individuos para formar organizaciones, permitiendo a los laicos, hombres y mujeres, que “sin compromiso, ni promesa de ningún género”, se dedicaran a aliviar “en varias poblaciones la suerte del desgraciado y

¹⁴ *Quinta Carta Pastoral...* 1875.

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.

del infeliz”.¹⁷ En ellas, se establecen mecanismos de elección para sus autoridades, donde los asociados participan activamente.

Las asociaciones también tratan de adaptarse a las disposiciones anticlericales, en tanto que se establecen como agrupaciones “enteramente seculares, en cuanto a su organización y administración”.¹⁸ No obstante, muchas de ellas no cumplen con esa disposición.

Habría que añadir, que 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 predicción de la religión. La publicación de periódicos, libros y folletos, constituye una herramienta importantísima que facilita, junto a la predicción en el púlpito, los rituales y las festividades religiosas, la transmisión del cuerpo doctrinal que sustenta la reorganización eclesiástica.¹⁹

Debe reiterarse que la pastoral colectiva representa la aceptación formal de la jerarquía a los mecanismos legales trazados por el régimen federal libera, no sólo para estructurar su funcionamiento, sino también para zanjar las diferencias Estado-Iglesia. La disputa, por tantos años violenta, adquiría un carácter racional con miras a una convivencia pacífica.

2. Hacia un nuevo pacto: capitalismo, organización eclesiástica 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 una 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

¹⁷ *Quinta Carta Pastoral...* 1875.

¹⁸ La labor de los sacerdotes pretendió restringirse a su papel de asesores y guías espirituales; aunque ello no fuera cumplido al pie de la letra, marcaba la intención del nuevo asociacionismo católico que, además, debía ser apolítico. Los prelados señalan que es contrario al espíritu de esas asociaciones, la publicación de periódicos que particularmente aborden cuestiones políticas; sólo es permitido, haciendo uso de la libertad de prensa, publicar las noticias para información y estímulo de los asociados, para evitar que se pudiera herir la susceptibilidad de algún funcionario público.

¹⁹ Numerosos son las publicaciones que apoyan el activismo católico: *El Pájaro Verde* (1861-1877), *La Sociedad Católica* (1870-1909), *El Tiempo* (1883-1912), todos 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 de San Luis Potosí* (1891-1914).

operacional logró convertirse en un poder real a través del ejercicio cotidiano de sus competencias.”²⁰

Entre 1878 y 1887 se evidencian las tensiones entre las facciones estatales y federales, con el aumento del poder del presidente y los gobernadores, generando fricciones que son encauzadas a través de los 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. 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 representar los intereses de los estados para dar solución a los conflictos políticos que se suscitaban en éstos.²¹

El fortalecimiento de la federación requirió de lograr nuevos pactos con las demás fuerzas políticas en disenso, una de las más importantes es la Iglesia. Ésta se suma a otros 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 permitieron la búsqueda de consensos.

En un primer plano 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 la Iglesia se explica por la propia fortaleza y los recursos de que ésta dispone, particularmente su influencia social. 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 la influencia eclesiástica en la sociedad.

Es a través de ese camino que el poder civil pacta una alianza con la Iglesia por la vía informal, que no olvida, sino complementa la constitucionalización de las instituciones liberales. Resulta evidente que en el plano social se requería de los instrumentos de control que sólo la Iglesia podía ofrecer en ese momento. 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.

²⁰ Carmagnani, 1993, p.165.

²¹ 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 Doctorado, El Colegio de México, 2001, pp.ii-v.

Con el proyecto de asociacionismo católico la iglesia asume un papel específico de control social en el régimen. De ahí, que el aspecto que define el carácter del asociacionismo católico nacional es 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 la confrontación social, incentivan al desorden público y evidencian la falta de un efectivo control de la sociedad por parte de los gobiernos. Las transformaciones económicas orientadas al fortalecimiento económico capitalista producen una serie de efectos 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.²² 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.²³ Sus planteamientos tienen una elaboración constante a partir de sucesos importantes en el plano mundial: la publicación del primer tomo de *El Capital*,

²² 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.

²³ 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.

en 1867; la celebración de la Segunda Internacional de París de 1888; y los movimientos obreros de Chicago en 1886, y de Londres en 1889.²⁴

Por las críticas que hace al capitalismo, 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”.²⁵

Lo que se propone aquí es destacar los puntos de encuentro, pues lejos de ser un elemento opuesto a las doctrinas liberales, el catolicismo social retoma el activismo social acoplándose a los lineamientos del régimen liberal, desde una perspectiva social, sin confrontación directa con estabilidad política y social del Estado mexicano. El catolicismo propone una reforma para lograr un equilibrio entre los sectores sociales trabajadores y sus patronos, para evitar el surgimiento de pugnas violentas y limar las tensiones producidas por la desigual repartición de la riqueza. En ese sentido, las propuestas sociales del catolicismo extendidas a través del asociacionismo contribuyen a apoyar el desarrollo del régimen liberal.

a) La catolización de la economía: trabajo y caridad

²⁴ Ceballos, 1991, p. 35. Robert Felicité 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 del deterioro de la vida religiosa, la vida material y la falta de sacerdotes. Lamennais fue ordenado sacerdote en 1815 y se convirtió en una de las figuras claves del clero francés. Una de sus obras más difundidas es *Ensayo sobre la indiferencia religiosa*, publicada en su primer parte en 1817, en donde ataca la indiferencia religiosa desde una perspectiva crítica de la Iglesia. Sus problemas con la jerarquía francesa y romana comienzan a raíz de la publicación, en 1824: *Mémorial Catholique*. La revista sorprendió por su radicalismo y su combatividad a la continuación de una Iglesia galicana. Lamennais se convirtió en la figura de referencia de la renovación intelectual, religiosa, social y política del catolicismo. Sin embargo, la oposición de la Iglesia a sus ideas, se manifestó en varios momentos a través de una fuerte presión, que pretendió censurar sus planteamientos. Lamennais rompe con la monarquía y buscar en el liberalismo, la libertad que la Iglesia demandaba para su funcionamiento, pues comprendió que la Iglesia podría funcionar con la máxima de la libertad legal si se apegaba al principio de igualdad de derechos que sostenía el liberalismo. Lamennais fue reconocido como la cabeza del progresismo católico, al cual se adhirieron otros grupos de sacerdotes y laicos, quienes desarrollaron nuevas corrientes al interior de la iglesia (liberalismo católico, el catolicismo social y el cristianismo social), que básicamente buscaron adaptar el catolicismo a las transformaciones políticas seculares. Murió en París el 27 de febrero de 1854. Véase Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1980, pp.384-385. A pesar de ello, Lamennais es escasamente referido como fuente de autoridad en las publicaciones católicas mexicanas, particularmente las de tendencia conservadora, debido a su postura radical, que incluso tema de reprobación en los diarios católicos mexicanos, que mediante notas biográficas hacían mención de su “carácter revoltoso”. “Noticia biográfica de Lamennais”, en *La Cruz*, T. III. México, octubre 9 de 1856, No.10, p.301. *La Revista Católica*, publicación quincenal exclusivamente religiosa, no 1 Guanajuato Impresa por Félix María Conejo, 1868.

²⁵ Ceballos, 1991, p.183.

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”.²⁶

Desde una perspectiva económica, en función del propio progreso material de los individuos, las familias y el país, el trabajo es considerado por el catolicismo como 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 aunque, todavía, limitada a ciertos sectores productivos.²⁷

El discurso moral en torno al trabajo, inicia su reconfiguración hacia fines de la década de 1850, teniendo 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

²⁶ “Crónica” en *La Sociedad Católica* Año primero, T. I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1869, p.26.

²⁷ Desde mediados el 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 que 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. 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, expuestos décadas atrás por pensadores europeos, toman sentido y son apropiadas formalmente por el discurso católico mexicano.

una doctrina social que pretendía posicionar a la Iglesia católica como el centro de conciliación y al catolicismo como “*la gran salvación del Estado*”.²⁸

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 “la honestidad y salvación del hombre”.²⁹ 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”.³⁰ El ocio se estima como una conducta indigna y deshonrosa, 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 llevan la pobreza con el trabajo de sus manos” eran “dignísimos, en primer término, de caridad y consuelo”.³¹

Pero la dignidad del pobre no sólo dependía de su disposición al trabajo, sino de que al realizar su labor fueran respetadas su condición humana y la recompensa justa por su actividad. Desde los primeros años de la reforma liberal, los periódicos católicos mexicanos ya habían señalado los peligros de la economía capitalista, con base en la proyección de lo que debía esperar el país a partir de la liberalización de la economía, particularmente la deshumanización de los trabajadores, que dejaba de lado la dignidad

²⁸ *Inscrutabili Dei Consilio* Carta Encíclica de S.S. León XIII Sobre los problemas que atañen a la Iglesia y a la fe. 21 de abril del año 1878, en *Biblioteca Electrónica Cristiana* (en adelante BEC-VE), <http://multimedios.org/docs/d002066/>.

²⁹ *Inscrutabili Dei Consilio* ...1878. BEC-VE, <http://multimedios.org/docs/d002066/>

³⁰ “La caja de ahorros”, en *El Espectador de México*, México, 6 de septiembre, no. 4, p.114. 1857.

³¹ *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 aún 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 Diez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y V. Cabildo, Señores curas, y 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 Eraniz. 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.

humana para convertirlos en “hombres-máquina”, valorados sólo “en proporción de sus fuerzas materiales y de su resistencia al trabajo”.³²

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.³³

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 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.”³⁴

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.³⁵

Los principios del catolicismo obligan a los individuos entre sí, particularmente cuando existe una relación desigual (ricos frente pobres), pues el auxilio social es la causa del origen y del fin común entre los hombres y, sobre todo, el fundamento del

³² *La Cruz*, México, febrero 25 de 1858, no.2, p.38.

³³ *La Cruz*, México, febrero 25 de 1858 no.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 tiene que caminar unidas”. “Editorial. Los Círculos de obreros” en *El monitor republicano*, 11 de agosto de 1880.

³⁴ *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/>.

³⁵ Siguiendo los planteamientos de Santo Tomás de Aquino, se establece que lo justo que a cada persona corresponde estará dado por “sus tres inclinaciones fundamentales. De la inclinación a la conservación de la propia existencia surge el derecho a la vida y todo lo que a él se refiera... De la inclinación a la propagación de la especie surge el derecho al matrimonio y la educación de la prole. ...Y en tercer lugar, de la inclinación a vivir en sociedad pertenece al hombre todo aquello que afiance los lazos de cooperación social.”

precepto de amor recomendado 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, de la beneficencia estatal,³⁶ subrayando el valor espiritual y moral, cualitativamente distinto al de la asistencia oficial, pues ponderaba el acto de caridad como ejemplo del amor al prójimo y de respeto a la dignidad humana, más allá de cubrir alguna necesidad material.³⁷

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.³⁸

Y es que otras corrientes, como el socialismo, representaron mayores peligros para la sociedad desde el punto de vista eclesiástico, debido a que su importancia en varios países de Europa no era nada desdeñable. El catolicismo condena las doctrinas socialistas a las que acusa de proponer a los trabajadores una utópica emancipación al orden jerárquico 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

³⁶ El obstáculo que se presentaba a la Iglesia era que el Estado liberal había heredado de la ilustración, las ideas respecto al manejo exclusivo de las instituciones de atención social, redefiniendo el concepto y la organización de la caridad en términos utilitarios y no en función de su papel religioso, con base en la idea de que el pobre tenía capacidades para resolver su circunstancia material y superar su estado más angustioso, siendo obligación del Estado garantizar los elementos necesarios para que las pudiera desarrollar.

³⁷ La ética cristiana había hecho, desde siglos atrás, uno de sus principales principios 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 ciña con sus cuidados; que la simpática fraternidad le devuelva aquello que la miseria o, tal vez, innobles pasiones la han quitado, y que la razón, sin el auxilio de la caridad, no podría obligarnos a ministrársela.” “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”, Traducida por José María Roa Bárcena *La Cruz* T.II México, abril 3 de 1856 no.3, p.92.

³⁸ *La Revista Católica*, No. 1, Guanajuato Impresa por Félix María Conejo, 1868.

subvierte el orden existente lanzándolos a “la sedición, para hacer más desgraciada su suerte.”³⁹

La cuestión adquiría 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.”⁴⁰

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 el régimen liberal se vuelve la mejor opción para fortalecer los principios católicos. Y es que el régimen liberal, si bien no es modelo anhelado por ciertos sectores católicos, no representa la subversión radical del orden social como lo es el socialismo.⁴¹

A los ojos del clero, era notorio que el Estado había fracasado en su pretensión de sustituir la fidelidad del dios cristiano por la sumisión a la patria, debido a que la autoridad moral de los legisladores sobre la conciencia humana eran débiles, a diferencia del dominio moral del catolicismo. En el catolicismo se afirman los elementos morales del respeto a la autoridad, secular y religiosa, cuya fuerza radica en

³⁹ José Joaquín Pesado “Observaciones sobre la ciencia política” en *La Cruz*, Tomo VII, México febrero 25 de 1858 no.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.

⁴⁰ “Crónica” en *La Sociedad Católica* Año primero, 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.

⁴¹ El peligro del socialismo se centraba en dos puntos: el primero era 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 era 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 muneric* 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* el *Syllabus Errorum*. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000370/>. La preocupación de los laicos católicos se extendió con mayor fuerza a inicios del siglo XX, con base en la crítica a la propiedad común. Véase Francisco Zavala, “El socialismo y la Iglesia”, *El País*, 1908.

que son preceptos de conciencia que son atestiguados y resguardados por el conjunto de la sociedad.⁴² 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”.⁴³

El catolicismo ofrece, además, un equilibrio y conciliación 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,⁴⁴ como recurso más eficaz para imponer el respeto a la autoridad civil, a las jerarquías sociales y al acceso diferenciado a la riqueza.⁴⁵

A diferencia del Estado, la Iglesia podía echar mano de una serie de recursos para difundir y condensar los principios espirituales y seculares, que podía llegar a los distintos sectores sociales. Los cultos populares son un ejemplo de ello. No es casual

⁴² La moral, para los periódicos católicos, es entendida como una serie de preceptos religiosos legítimos y obligatorios para la sociedad, como parte de una conducta a la que debía aspirar todo católico. José de Jesús Cuevas “La indiferencia religiosa: fundamento del liberalismo moderno”, en *La sociedad Católica*, México, año segundo, 1870. “La libertad y la inmoralidad” en *La sociedad Católica*, México, año tercero, 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.

⁴³ *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.

⁴⁴ La postura oficial de la Iglesia sostuvo 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”. La afirmación de la autoridad de Dios y la santificación que hacía del poder público, lograrían que éste adquiera mayor legitimidad, pues “una vez convencidos de que los gobernantes tienen su autoridad de Dios, reconocerán estar obligados en deber de justicia a obedecer a los principes, a honrarlos y obsequiarlos, a guardarles fe y lealtad, a la manera que un hijo piadoso se goza en honrar y obedecer a sus padres. *Toda alma se someta a las autoridades superiores.*” Entonces la resistencia a la autoridad de la potestad legítima, “quienquiera que sea el poseedor de ella, que el resistir a la divina voluntad, pues quienes a aquella resisten caen voluntariamente y se despeñan en el abismo de la perdición. *El que se insubordina contra la autoridad, se opone a la ordenación de Dios; y los que se oponen, recibirán su propia condenación.* Por tanto, quebrantar la obediencia y acudir a la sedición, valiéndose de la violencia de las muchedumbres, es crimen de lesa majestad, no sólo humana, sino divina.” 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 noviembre 1885. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000215/>. La jerarquía romana proponía la recuperación de la prédica sobre “el temor de Dios”, para que la necesidad de la sumisión de la sociedad “*sea 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.*” *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/>.

⁴⁵ “Porque, quitado el temor de Dios y el respeto a las leyes divinas, menospreciada la autoridad de los principes, 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/>

que la enseñanza moral sobre el trabajo fuera sistematizada y expuesta a través de una devoción, en ese caso a San José. Por medio de esa representación religiosa se pretendían unir, simbólicamente, los principios seculares y religiosos en torno al trabajo, el respeto a la autoridad, el orden y la conciliación social.

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.”⁴⁶

El llamado de Roma es bien recibido por los obispos mexicanos, quienes a su vez, con distintos grados de entusiasmo, insisten a sus párrocos incentivar a los fieles la práctica cotidiana del culto.⁴⁷ Atenógenes 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 convueven 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.⁴⁸

⁴⁶ *Quamquam pluries...* 15 de agosto de 1889. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000368/>.

⁴⁷ *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 Estereotipía de Ramírez Díaz y Cía. 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).

⁴⁸ “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.

Esta conexión simbólica pretende no sólo difundir al trabajo como un valor cristiano-secular, sino dotar de una identidad religiosa primigenia a los sectores trabajadores, que contuviera las acciones desordenadas y radicales de los trabajadores y apelara 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.”⁴⁹

Tanto los problemas generados por el liberalismo económico, como la preocupación de que el socialismo pudiera ganar terreno entre la población mexicana, replantean el interés de la Iglesia hacia los problemas sociales y su relación con el régimen liberal, con el cual está dispuesta a colaborar en la búsqueda de una estabilidad social.

La búsqueda a 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 de los Estados “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”.⁵⁰

El comunicado vino después de que el nuevo gobierno de Porfirio Díaz señalara que haría respetar las leyes de reforma, pero 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 sirvan de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia.”⁵¹

⁴⁹ *Quamquam pluries...* 15 de agosto de 1889. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000368/>.

⁵⁰ *Inescrutabili Dei Consilio...* 21 de abril del año 1878. BEC-VE, <http://multimedios.org/docs/d002066/>.

⁵¹ Extraído de *La Voz de México*, 18 de enero de 1877.

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 entradas; por ejemplo, cuando los gobiernos y el Pontífice Romano se ponen de acuerdo sobre algún asunto particular.”⁵²

Ese mismo acuerdo podía suceder entre eclesiásticos y gobiernos locales. Periódicos como *La Voz de México*, reconocido por Labastida como el más importante y prudente del país, tenían el propósito de difundir los beneficios pragmáticos de la cooperación clero-gobierno, estableciendo la íntima relación entre las doctrinas del orden público y religioso, y propagando “la benéfica influencia de la Iglesia en el gobierno, el desarrollo y el engrandecimiento de las sociedades”.⁵³

Esta disposición al diálogo de la jerarquía y el gobierno hace suponer a la prensa, alrededor de 1880, que las relaciones Estado-Iglesia iban camino a restablecerse. No obstante, ello fue desmentido y ampliamente comentado. A pesar de que algunos lo ven como un retroceso a la Reforma liberal, otros consideran el beneficio que la cooperación mutua traería a la gobernabilidad del país, pues daría término a los enfrentamientos violentos que habían tenido como eje de disputa la cuestión religiosa y, más aún, se podría colocar a la propia Iglesia al servicio del régimen.⁵⁴

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

⁵² *Immortale Dei...* 1 noviembre 1885. BEC-VE <http://www.multimedios.org/docs/d000215/>

⁵³ “Carta al Arzobispo de México, 1887.” AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 25. Se habla de paz, tanto en los periódicos liberales como en los conservadores, donde la caridad y la tolerancia se presentan como la expresión del sincero patriotismo, necesarios para mantener la paz en el país. Para los liberales la paz se debía mantener sin sacrificar las conquistas de la reforma, por lo que el partido católico debía adaptarse a ellos. *La Voz de México*, 27 de diciembre de 1878 y 25 noviembre de 1880.

⁵⁴ Esto fue desmentido por el Diario Oficial, y La Libertad, justificaban el acuerdo, en la afirmación de la tolerancia pues esta daría impulso a la paz que pretendía consolidarse. Y ello inició un debate entre La Libertad y El Combate, donde el primero señala la importancia de revisar las leyes de Reforma para estudiar posibles cambios, pues varias de ellas estaban en desuso, pero sin modificar la separación Estado Iglesia y la tolerancia. En *La Voz de México*, 22 de mayo de 1878.

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.⁵⁵

El documento tiene distintas lecturas entre los diferentes sectores de católicos mexicanos, pues muchos de ellos le atribuyen una intención combativa con los gobiernos civiles que la encíclica estuvo lejos de proponer.⁵⁶ Mientras que la prensa capitalina la comenta con particular entusiasmo, otros sectores del catolicismo, incluido el episcopado mexicano, ni la mencionan sino hasta después de varios años. Ello ha sido atribuido al temor de alterar “la política de conciliación”. A decir de algunos autores, los temas de la acerca de la política, religión, trabajo y las condiciones labores resultaban “inopportunos y molestos” a los gobiernos civiles.⁵⁷

Esto no era nuevo, pues años atrás, el arzobispo de México se había autocensurado al no publicar en su jurisdicción la encíclica *Humanum Genus*, de 1884. Esta encíclica sí produjo algunos desaguisados entre el obispo de Chilapa –que sí publicó la encíclica- y las autoridades civiles. No obstante, el problema aquí fue que se consideró que el obispo predicaba contra una de la libertad de reunión, al condenar la formación de sociedades masónicas, por lo que fue sancionado por el gobierno civil.

El poco impacto del documento en México también se ha atribuido a su enfoque, casi exclusivo en los problemas de la industria y sus trabajadores, aspectos que no dominan el contexto mexicano.⁵⁸ Pronto se hizo evidente a los católicos mexicanos que debían hacer una adaptación del documento a las características nacionales. Como el

⁵⁵ *Rerum Novarum*, Carta Encíclica de S.S. León XIII sobre la “condición” de los obreros 1891. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

⁵⁶ Jorge Adame señala que el discurso de la llamada “cuestión social” derivó de la lectura particular que cada grupo de católicos hicieron de la encíclica. Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México, 1981. Así, para algunos la encíclica resultó tibia para atajar políticamente los problemas sociales del capitalismo; en tanto que para otros fue demasiado radical, pues se discutían cuestiones seculares que salían de la estricta competencia eclesiástica. Algunos más, como los escritores del periódico *El siglo XIX*, acusaban 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 apoyaban la idea de conciliar capital y trabajo, pues era 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.

⁵⁷ Ceballos, 1991, p.63.

⁵⁸ Manuel Ceballos señala que el contenido de la encíclica no cuadró con el contexto mexicano, por eso sólo se comentó en la prensa con cerca de 140 artículos. El autor afirma que “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 de la prensa de la época así lo muestran, cuando señalaban que en México hacían falta industrias que pudieran ofrecer trabajo y un problema a la pobreza que vivían las familias del país, pues las que se encontraban funcionando no eran suficientes 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.

obispo de Yucatán reconoce, en los estados de la península bajo su jurisdicción no había “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 sobresalía “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”. La cuestión racial 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”.⁵⁹

La guerra de castas en Yucatán demuestra la urgencia de la conciliación 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 resulta 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.”⁶⁰

A los indígenas se unían otros sectores como los trabajadores del campo y la ciudad, y a las mujeres, como los sectores vulnerables de la sociedad, en tanto que son

⁵⁹ *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* (encuadrado), p.292.

⁶⁰ *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.⁶¹

La problemática de la llamada “cuestión social”, como apuntaba la *Rerum Novarum*, giraba 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”.⁶² La cuestión, precisamente, es definir en qué consistía la “medida justa,” pues ésta fue entendida de viarias maneras, derivándose distintas interpretaciones entre los sectores católicos, que se diferenciaron por la forma en que entendieron los límites de los derechos y las obligaciones entre los patronos y los trabajadores, y la participación que en ello tendrían el Estado y la Iglesia.

A pesar de sus diferencias, todos los activistas católicos coinciden en que el catolicismo se debía constituir en el gran rector de la conciliación,⁶³ mientras que al Estado se le dejaba un papel importante, pero secundario para incentivar 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 enfocó a la deshumanización materialista y a la indiferencia hacia el abuso de una posición social y económica que

⁶¹ Un documento oficial de 1857, hacía una descripción de aquéllos 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: “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 sus 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 ocurentes. 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 mayo de 1857.*

⁶² La justicia se entendía como “dar a cada uno lo que se mereza en justicia.” En el caso de los trabajadores, la justicia significaba “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/>.

⁶³ La acción de la Iglesia se enfocaba a predicar “del Evangelio las doctrinas, gracias a las cuales, o ciertamente se resolverá el conflicto, o al menos podrá lograrse que, limando asperezas, se haga más suave: ella -la Iglesia- procura con sus enseñanzas no tan sólo iluminar las inteligencias, sino también regir la vida y costumbres de cada uno con sus preceptos; “mediante un gran número de benéficas instituciones, mejora la condición misma de las clases proletarias; ella quiere y solicita que los pensamientos y actividad 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 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/>.

sometía al débil, creando una especie de esclavitud moderna que atentaba contra la dignidad humana.⁶⁴

Lo que se establece, entonces, es un pacto informal 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, redundarían en el progreso económico del país.⁶⁵ 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 diseñaron 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 eclesiástica interna. Dicho activismo, insisto, se plantea desde una perspectiva social, pero sin proponer 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 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.⁶⁶ A ellas hay que

⁶⁴ 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/>.

⁶⁵ 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, no.12 p.336.

⁶⁶ Antes de la encíclica *Rerum Novarum*, el asociacionismo católico fue recomendado en varios documentos pontificios, en donde se destacaron los beneficios de ese tipo de organizaciones: “A este

añadir una cuarta: la formación de congresos y asambleas organizadas periódicamente por el clero y los católicos laicos.

a) El asociacionismo pío

Las cofradías, hermanadas 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.⁶⁷

El mecanismo más socorrido es este último, pues la formación de nuevas asociaciones piadosas, masculinas y femeninas, fue 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 aspiraba 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 revitalizan la vida parroquial, tanto urbana como rural. La convocatoria es para hombres y mujeres de

propósito convendrá mucho regular y fomentar las asociaciones piadosas, que, con grandísima ventaja de los intereses católicos, han sido fundadas, en nuestros días sobre todo.” Del Sumo Pontífice León XIII Sobre los problemas que atañen a la Iglesia y a la fe Venerables Hermanos, salud y bendición apostólica 21 de abril del año 1878.

⁶⁷ 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, dejándolas “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”. Esta situación se producía en obispados como el de Yucatán, donde se acusaba que la desaparición de los franciscanos. La reforma de la Tercera Orden llegó a Yucatán en 1885, con la cual Roma permitió e impulsó la expansión de la Tercera Orden como una nueva asociación, con reglas menos severas que habían suprimido “austeridad primitiva”, para “facilitarse el acceso a ella”. Mientras tanto, fue preciso organizar un nuevo modelo asociativo. *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.

distintos estratos sociales a agruparse voluntariamente para 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.⁶⁸

No es casualidad 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 sumaban, 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 Llaga del

⁶⁸ La Inmaculada Concepción de María había sido proclamada dogma en 1858 y en 1870 se había dado el patronazgo de la iglesia universal a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Las coronaciones de las imágenes marianas fueron otro elemento simbólico al cual la jerarquía acudió para reclamar una posición hegemónica en la sociedad. La imagen de la virgen como reina de los cielos, proyectaba hacia el dominio temporal de la Iglesia: en 1884 se dio la primera coronación pontificia de una imagen mariana en América Latina, la virgen de Jacona en el obispado de Zamora. Posteriormente se produjo la coronación de la virgen de Guadalupe, en 1895, a las que se sumaron la coronación de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro en 1899, y de Nuestra Señora de Monguí, como Reina de Boyacá, Colombia en 1929, como las primeras de una serie de coronaciones que continuarán en el siglo XIX. 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*, No. 43, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Enero-Junio de 2006, pp.11-48.

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.⁶⁹

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.⁷⁰

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.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Ese fue el caso del impulso de dos importantes devociones que se sumaron 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. Labastida señalaba que las devociones existían, y que también el deber de los católicos por seguir su espiritualidad, sin embargo, la exhortación pontificia ponía énfasis en determinados aspectos de la doctrina y la espiritualidad señalando a los católicos el camino a seguir. La palabra del pontífice era un “estímulo poderosísimo”, a las obligaciones conocidas por los católicos y marcaba la inspiración de los actos seculares en la fe y la moral católica, y en la práctica de las virtudes cristianas con la práctica renovada de la espiritualidad. como ocurría en el caso de la devoción al Santísimo Sacramento. *Quinta Instrucción dada por el Ilmo. Sr. Arzobispo sobre el jubileo de 1886*. México, Tipografía Barbedillo, 1886, pp.3-4. Así, la devoción al Sagrado Corazón encabezó 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 consagraron 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. Rebolledo, 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 deílico corazón*. México, Imp. y Lit. de Díaz de León Sucs., Sociedad Anónima. 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 mayo 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.

Dentro de estas organizaciones se organizan 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, cuyos socios, tanto seglares 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.⁷¹

Llama la atención una obra que, originaria de Francia, se funda con el fin de dotar los recursos para conservar el decoro del culto en las iglesias pobres.⁷² El toque

⁷¹ El Apostolado fue fundado por primera vez en México en el obispado de Querétaro, en 1874, por su prelado Ramón Camacho. Sin embargo, la propagación de El Apostolado se dio con mayor fuerza en el país hacia la década de 1890, cuando su hermano y sucesor, Rafael Camacho, dio un nuevo impulso a la obra, secundado por el arzobispo de México quien, motivado además por unos misioneros españoles interesados en promoverla, invitó a los prelados mexicanos a instalarla en sus jurisdicciones. La organización fomentaba la práctica de la oración y los actos piadosos, por lo que se podía adherir a cualquier tipo de asociación ya formada que decidiera consagrarse a ella. Hacia 1890, se afirmaba que los socios del Apostolado sobrepasaban los 13 millones, con parroquias y sociedades que sumaban 40 mil en todo el mundo. *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. En el arzobispado de México, estuvo dirigida en sus inicios por María Sierra. “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. La invitación tuvo un eco importante entre los prelados: Los obispos de Puebla, León y Chilapa, insistieron particularmente a sus fieles, la recaudación de fondos para sostener a las misiones y organizaron los estatutos de tal manera que la colecta pudiera darse desde cada parroquia. *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: incentivar 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.

⁷² Las mujeres fueron particularmente convocadas para 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, fue 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”. Los recursos serían empleados para comprar las telas y demás materiales para la

local que arraiga ese tipo de 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.⁷³

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.⁷⁴ Las organizaciones exclusivas de sacerdotes, pretenden 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

elaboración de los ornamentos. Por ello, también se aceptaban donaciones de telas, encajes, cortinas, etc. En el reglamento también se estableció la protección del arzobispado, con una donación mensual de 30 pesos que Mora entregaría a la directora de la obra. Para completar la obra, se instó a los vicarios, párrocos y capellanes sin recursos, a enviar los objetos que consideraran dañados o aún inservibles para su compostura y reposición. Así mismo, se ofreció el servicio de las Hijas de María para aquéllas iglesias con recursos que requerían determinado ornamento, previo pago. *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.

⁷³ El obispo de Chilapa, José Ramón Ibarra González (de 1889 a 1902), consagró 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 modificaron el calendario litúrgico, pues se establecieron días específicos para celebrarlas. En este caso, el arzobispo recomendó, principalmente a los párrocos de los pueblos indígenas que guardaran el 19 de marzo como día festivo para recordar la fundación de la obra.

⁷⁴ La Obra de la Santa Infancia se promovió desde mediados del siglo XIX, pero logró ser extendida hacia la segunda mitad cuando la educación religiosa estuvo prohibida en los establecimientos públicos. Los objetivos eran dos: la instrucción de los niños y niñas que formara la sociedad y la recaudación de fondos para las misiones de evangelización de la infancia en Asia. Hacia 1880 el arzobispo Labastida, recibía informes sobre el incremento de 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 dirigida mitad por seglares y mitad por 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 fue fundada 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 el nombre y advocación del Apostolado de Santa María de Guadalupe*. México, Imprenta de la Escuela Correccional, 1893.

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.⁷⁵

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.”⁷⁶

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 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 primeros años de la década de 1870; siendo su etapa de mayor expansión entre 1880 y 1900.⁷⁷

⁷⁵ *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.

⁷⁶ *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.

⁷⁷ 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 prelados, como “El Apostolado de la cruz” fundada en 1896, a instancias del obispo de Chilapa.

b) 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.”⁷⁸ 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 patrones, 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 demás formas que tomara la protección de los trabajadores con base en el principio de la inmutabilidad de las jerarquías sociales.⁷⁹

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 fácilmente arrastrar por el cebo de la esperanza y de las promesas de los bienes ajenos”.⁸⁰ Las

⁷⁸ *Rerum Novarum...* 1891. BEC-VE, <http://www.multimedios.org/docs/d000382/>.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ *Quod apostolici munera* Carta encíclica de S.S. León XII sobre el socialismo, comunismo y nihilismo. 28 de diciembre de 1878

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.”⁸¹

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 de siglo XIX y la primera del XX. Aún 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 1890.⁸² Algunas otras se 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 1895.⁸³

Fue hasta inicios de la siguiente centuria, a partir del impulso de los congresos católicos (en 1901, 1903 y 1904), de la ingerencia directa de los obispos en la organización de las sociedades católicas, y tras los efectos de la crisis económica de

⁸¹ *Quamquam pluries* Carta Encíclica de S.S. León XIII Sobre la devoción a San José. 15 de agosto de 1889.

⁸² 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 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.

⁸³ 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 algunos problemas surgieron 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. Los señores hijos de H. P. Portilla y Luinaga pidieron licencia para que los empleados y trabajadores de las fábricas de San Ildefonso y Minerva puedan trabajar los días de fiesta entre semana. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie correspondencia, 1879 Caja 123 Exp. 11.

1891 y 1892, que las organizaciones obreras católicas tuvieron su mayor expansión.⁸⁴

Manuel Ceballos apunta que entre 1899 y 1902, fue la época en que se registraron más fundaciones, encontrándose alrededor de 15 nuevas organizaciones laborales católicas en todo el país, llegando a ser alrededor de 40 las que funcionaban en esos años.⁸⁵

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 (desde obreros, abogados, sacerdotes, médicos, ingenieros, comerciantes, hasta comerciantes, artesanos y obreros), 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.⁸⁶

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

⁸⁴ Desde 1875, los arzobispos de la república habían dispuesto que debía evitarse que la dirección de las obras católicas estuvieran dirigidas por sacerdotes, quienes tendrían una labor de inspección. Eso cambió en 1905, cuando José Mora y del Río, sucesor de Labastida desde 1892, estableció que la organización de las sociedades católicas de seglares debía sujetarse 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 fundó la Confederación de Círculos Católicos de Obreros, como tantos otros proyectos. En el primer Congreso Católico Mexicano, celebrado en Puebla en 1891, se crea 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.

⁸⁵ Las 40 organizaciones funcionaban en 20 poblaciones del país. El autor considera que 1902 es el año del despegue del catolicismo social en México, respaldado por la red 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.

⁸⁶ La Liga agrupó a dirigentes católicos conservadores e intransigentes que no estaban de acuerdo 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 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.

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 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.⁸⁷

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 sobreexplotación 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.⁸⁸

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.⁸⁹ Esta legislación

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Luna, 2001, pp.173-175.

⁸⁹ 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 databan del periodo colonial, con el objeto de liberar definitivamente el comercio y abaratar los insumos en la producción; por otro lado, se pretendió organizar un gran registro catastral para gravar de la propiedad raíz y que sus recursos fueran manejados por la

tuvo un doble efecto: por un lado, 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 élites locales y extranjeras en asenso, 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.⁹⁰

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 1911.⁹¹

Los católicos conservadores no dejan de señalar que esa política de estímulos olvidaba a los sectores trabajadores.⁹²

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 la transformación de la propiedad privada, o frenara el desarrollo industrial. Si bien se acusa al capitalismo de otorgar un exacerbado enfoque

federación. Ello significaba que buena parte de los recursos generados por los estados serían apropiados por la federación. Luna afirma que en ese tiempo empezó a destacarse la finalidad hacendaria sobre la política reflejada en una mayor exacción fiscal “sobre sectores productivos nuevos, afectando especialmente a la minería... y a la producción manufacturera”, pero no así a los sectores productivos “tradicionales”, por ejemplo la agricultura. Luna, 2001, pp.287-288.

⁹⁰ 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 mejoró 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.

⁹¹ Carmaganani, 1993, p.169.

⁹² Además de la parte legal, la presidencia de la república se preocupó por incentivar materialmente las inversiones de capital en distintos sectores productivos, a través de la creación de la infraestructura necesaria para el desarrollo de la minería, la agricultura y el comercio, por ejemplo, mediante la construcción de vías de transporte y comunicación. A pesar de que esa inversión tuvo como uno de sus objetivos la creación fuentes de trabajo para las clases menos favorecidas, no se fue suficiente para solventar la crisis económica. *La voz de México*, 18 de abril de 1900. 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 julio de 1906 y 29 de julio de 1907.

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.”⁹³

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, como la historia ha querido presentarla, resulta una propuesta particular, con coincidencias y desacuerdos, que para 1891 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, moralización y equilibrio entre los distintos sectores sociales, sin que ello significara el retorno a la antigua unión Estado-Iglesia.⁹⁴

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.⁹⁵

⁹³ 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/>.

⁹⁴ 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 junio de 1891.

⁹⁵ Estas 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 lo

A. Los congresos católicos

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.⁹⁶

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 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.⁹⁷

Sin embargo, el interés de Gillow por la cuestión indígena no resulta improvisado. Al igual que el obispo de Yucatán, Gillow su ejercicio episcopal en una

sacerdotes eran pocos y su iniciativa no podía organizarse con tan poco personal, si se considera que había 3 sacerdotes por cada 10 mil habitantes. Ceballos, 1991, p.236.

⁹⁶ 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, 174.

⁹⁷ 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 sacerdotiales 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.

jurisdicción con una preponderante población indígena, lo acercan a las condiciones laborales de los indígenas campesinos.⁹⁸ 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.⁹⁹ No obstante la solución que Gillow plantea no es el aumento del salario, como sugería la *Rerum Novarum*, pues su experiencia había mostrado 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.”¹⁰⁰

En su lugar, propone la acción paternal de los patronos para organizar la retribución de los trabajadores, en aquéllos medios que les reportaran un “beneficio material, moral y religioso”.¹⁰¹ 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, 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.

⁹⁸ Daniela Traffano nos muestran 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 Doctor en Historia El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000, p.93. Para información sobre las visitas pastorales, véase Esparza, 1985.

⁹⁹ “Conclusiones del Congreso de Oaxaca”, cfr. en Esparza, 1895, p.115.

¹⁰⁰ “Conclusiones del Congreso de Oaxaca” en Esparza, 1895, p.137.

¹⁰¹ “Conclusiones del Congreso de Oaxaca” en Esparza, 1895, p.137-138.

c) 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.¹⁰² A diferencia de los tipos de asociación que he referido, ésas no sólo fueron laicas, sino también religiosas.

A. Las asociaciones laicas

Como se mencionó, 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵

¹⁰² 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 un 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, no.12 p.334.

¹⁰³ 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 abril de 1869 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Correspondencia, Caja 45 Exp. 5

¹⁰⁴ “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.

¹⁰⁵ 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 activos promotores de la prensa católica, entre los periódicos se encuentran: *La Época*, de Orizaba Veracruz, (1870 a 1896), *La*

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.¹⁰⁶

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 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.¹⁰⁷

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 élites 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.¹⁰⁸ Los prelados de las provincias eclesiásticas promueven formalmente la instauración de las Conferencias en sus territorios, para atender “al estado afflictivo de las condiciones y circunstancias

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. “Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917”, en *Historia de la Lectura en México*. El Colegio de México, 1988. p.153-204; Del Palacio Montiel Celia “Las instituciones del catolicismo social en México. La prensa.”

¹⁰⁶ La expansión dio inicio en 1845, en las principales ciudades de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas: Ciudad de México, Toluca, Puebla, Guadalajara, Morelia, Guanajuato, etc.

¹⁰⁷ “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 Diciembre 3 de 1857, no.10, pp. 366- 365.

¹⁰⁸ Hacia 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 sociedad. Después de lo cual el número decreció, así como también la cifra de conferencias, registrándose un total de 1,536 miembros activos en 1894, agrupados en 120 asociaciones.

actuales de nuestra sociedad” y otorgar “la legítima caridad cristiana, justamente adecuada a las exigencias y a las necesidades peculiares de los últimos siglos.”¹⁰⁹

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 le da mayor reconocimiento como el medio secular a través del cual se podía lograr una sólida vinculación primaria con la sociedad. Por ello, fue un tema central en los documentos pastorales del episcopado mexicano, enfatizado a partir de la definición del artículo 3º en la constitución de 1857, que establecía la libertad de enseñanza y el fin del dominio del catolicismo en la educación pública.¹¹⁰ No obstante los obstáculos financieros de los gobiernos civiles, la apertura de escuelas públicas de nivel básico tuvo resultados, aunque diferenciados, pero patentes en el norte, centro y sur de la república.¹¹¹

La jerarquía temió que a causa de la expansión de la escuela pública la sociedad mexicana lograra secularizarse rápidamente, dando lugar al nacimiento de “generaciones enteras sin religión alguna.”¹¹² Por ello, enfatizó como uno de los

¹⁰⁹ *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, impresor. 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.

¹¹⁰ 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”.

¹¹¹ Para 1895 se asentó que los estados con mayor índice de alfabetización fueron los del norte: Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas; en el centro del país, con 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.

¹¹² A lo largo de varias décadas, la legislación educativa sufrió diversos cambios en un esfuerzo por lograr definir y asentar sus bases, la moral fue uno de los elementos discutidos: La ley de instrucción pública de 1867, estableció la enseñanza de la moral en las escuelas públicas. En 1874 se refrendó ese principio, al que se sumó, al año siguiente, 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. El proyecto fue criticado por los periódicos católicos, pues consideraron que los límites impuestos a la instrucción con base en los valores de “la moral universal”, impedían el desarrollo de una verdadera libertad de enseñanza. Dichos valores no eran explícitos a los ojos de los católicos y su temor radicó en que fue establecida una sanción para aquéllos que actuaran en su contra. En ese sentido, podían ser contrarios a la moral católica que podía ser sustituida por lo que llamaron la moral positivista de base material. Si bien la

objetivos del catolicismo decimonónico, la recuperación de la instrucción religiosa impartida en las escuelas de nivel básico, donde los niños comenzaban “a germinar en sus tiernas inteligencias las primeras semillas depositadas allí por los cuidados de sus padres, y especialmente de las madres.”¹¹³ La jerarquía apeló a la organización parroquial de los laicos, tanto de quienes abundaban “en bienes de fortuna”, como de aquéllos que no eran ricos pero tuvieran 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.¹¹⁴

Pero sólo un sector privilegiado de la población podía costear ese tipo de educación, dejando a los pobres a merced de las instituciones seculares, por lo que con base en la legislación que garantizaba la libertad de enseñanza, laicos y religiosos se propusieron poner en práctica otras formas de recaudación para ampliar la opción de las escuelas católicas a todos los niños. Las asociaciones laicas participaron de la empresa educativa a través de la articulación de comisiones de escuelas, que no sólo se concentraron en la búsqueda de la financiación de instituciones de nivel básico, sino que también llevaron a cabo proyectos para instituir escuelas preparatorias, de artes y oficios, y de abogados, además de promover círculos literarios.¹¹⁵

libertad de enseñanza la consideraban peligrosa, los católicos defendieron la libertad de los padres de familia para establecer los criterios de la educación moral de sus hijos, siguiendo las tradiciones católicas propias del pueblo mexicano. “El proyecto de ley sobre instrucción pública” en *El Mensajero Católico*, 1875, p.497. En 1879 se suprimió la enseñanza de la moral y en 1891 y 1901 nuevamente estuvo vigente, para ser suprimida otra vez en 1908. Justo Sierra entendió la cuestión moral como la práctica de “las buenas costumbres”, que otros autores especificaban como el honor, la obediencia, la dignidad personal, y el amor a la patria, entre otros. Bazant Mílada. *Historia de la educación ele el porfiriato*, México, El Colegio de México, pp.60-61.

¹¹³ *Instrucción Pastoral...* 1875

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ Para 1875 se registra que la Sociedad Católica sostenía 209 escuelas. Las asociaciones femeninas fueron activas organizadoras de escuelas, como la Asociación de señoritas “El Alma de María” de auxilios 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 señoritas 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 también se informa de la escuela existente y los gastos que se erogan para sus 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

Los sacerdotes también tuvieron un papel activo en la fundación de escuelas, pues en varias ocasiones fueron ellos quienes tomaron la iniciativa de los proyectos educativos en sus parroquias, aunque formalmente estuvieran impedidos para dirigirlos.¹¹⁶

B. 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.

El modelo de las congregaciones de vida activa que estaba teniendo auge en Europa se consideró idóneo para el país, pues podía adaptarse a las necesidades que demandaba la secularización y la nueva posición política de la iglesia. El modelo no era del todo novedoso, pues sus orígenes formales se remontaban a la Europa del siglo XVI, durante el periodo en que se elabora la respuesta de la Iglesia católica a la llamada *Reforma protestante*,¹¹⁷ en la que tuvo una importancia significativa el movimiento de renovación de las órdenes religiosas, dentro del cual se instituyó un nuevo tipo de comunidades reformadas, masculinas y femeninas, que prescindieron de la rigurosa clausura al optar por una vida religiosa de apostolado activo en la sociedad, combinando

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 Iglesia. Por ejemplo, las noticias sobre las comuniones masivas de los niños que toman clases en las escuelas de la sociedad; la apertura de escuela 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*, p.30, 331, 426.

¹¹⁶ 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 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.

¹¹⁷ La fundación de nuevas órdenes y la renovación de las ya existentes en ese periodo se ha identificado como parte del movimiento de la Iglesia católica contra la *Reforma*. Sin embargo, algunos autores hablan de la imprecisión del término *Reforma* para designar al movimiento llevado a cabo por Martín Lutero, dado que, anterior a él, tuvo lugar una ‘primera reforma’, término que supuso, en primer lugar, la purificación espiritual de los fieles y religiosos y que más tarde fue utilizado para designar a los movimientos luteranos y protestantes. Martín Hernández, Francisco. *Historia de la Iglesia*, Vol.3, Madrid, Editorial Palabra, 2000, p.165.

la labor educativa con la atención social; uno de los más exitosos fue el de las Hermanas de la Caridad.¹¹⁸

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 quizás, a que la vida contemplativa había dejado de ser una de las principales aspiraciones sociales.

Los liberales mexicanos habían condenado la supuesta falta de libertad que, como individuos, ejercían los religiosos, principalmente por el hecho de haber profesado un juramento perpetuo por el cual se obligaban a cumplir una serie de reglas de por vida. El problema radicaba en la posibilidad de que cambiaron de opinión al cabo de un tiempo, permaneciendo atados a una serie de obligaciones que les impedía recobrar su libertad.¹¹⁹

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.

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ No obstante, si existían mecanismos para la anulación de votos, lo cual implicaba la tramitación de un largo proceso ante los tribunales correspondientes. Sobre la inconveniencia de los votos perpetuos los textos liberales señalaban: “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://lyncis.dgsca.unam.mx/harvest/cgi-bin/DUBLANYLOZANO/muestraXML.cgi?var1=9-5832.xml&var2=9>.

La misión que asumen las congregaciones ya no es la vida de oración en el convento, sino su trabajo en el mundo. Esa labor vertebró el carácter de las fundaciones, pues transformó al catolicismo contemplativo, en un catolicismo activo, que revitalizó la labor misionera, capaz de formar nuevos vínculos entre la sociedad y las instituciones eclesiásticas. Las reglas de clausura y la exclusiva vida contemplativa, debieron ser mitigadas para permitir que los religiosos desarrollaran obras consideradas de utilidad para 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 plasmó formalmente en el hecho de que la constitución legal de las comunidades religiosas de vida activa, se hiciera no como órdenes, sino como congregaciones o institutos, recibiendo sus integrantes el nombre de hermanas (os), no el de monjas (es), título propio de las órdenes de votos solemnes. Las congregaciones se organizaron 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.¹²⁰ Hacer de las nuevas congregaciones, fundaciones de derecho pontificio, tuvo un doble objetivo: por un lado, disciplinar las comunidades religiosas sometiéndolas 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 aún el obispo diocesano no 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 la autoridad de los obispos de la jurisdicción donde se instalaran, 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 favorecieron el proceso de centralización de la autoridad pontificia.

¹²⁰ *Diccionario de Derecho Canónico arreglado a la Jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, Rosa y Bouret Editores, 1853, pp.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 aquéllas órdenes dispersas por los procesos de exclaustración 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*.

La llegada de religiosos extranjeros tiene uno de sus precedentes más importantes con la llegada de 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.¹²¹

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 para muchos no era propia de las órdenes antiguas, sino que era 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 estas existen aún en la misma Inglaterra y en los Estados Unidos, sin que se pueda temer por esto nada contra la libertad.¹²²

El arzobispo de México eligió a los paulinos para iniciar la recomposición eclesiástica de su jurisdicción, a través de la “Congregación de la Misión”. Esta fundación reorganizó la actividad misionera de los padres paulinos, que consistió en la predicación itinerante en las 164 parroquias del arzobispado, en un principio, para dar pláticas doctrinales, previas a la visita pastoral.¹²³

¹²¹ 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 Francisco de Sales. A los paulinos se les atribuyó 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 salieron numerosos seminaristas, al grado de considerársele 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.

¹²² 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, pp.366.

¹²³ Labastida había dispuesto que los padres misioneros debían instruir a los fieles para que recibieran dignamente el sacramento de la confirmación, trasmitiéndoles 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. A pesar de su expulsión, varios jesuitas fueron protegidos por el arzobispo de México y refugiados en diferentes puntos de la república, como el obispado de Zamora, para escapar de la expulsión. 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 facilitó las instalaciones de su hacienda “San Simón” para que fuera fundado el noviciado del

El prelado apeló al impacto que sus visitas constantes tendrían en la población, como una forma de consolidar el compromiso religioso, 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.¹²⁴ En ese sentido, la predica 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.¹²⁵ 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 recomposición eclesiástica. El arzobispo predicaba en sus visitas pastorales, no sólo la obligación de los católicos de llevar una

mismo nombre, el 11 de noviembre de 1879. Gutiérrez Casillas, José. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México, Editorial Porrúa, 1972, pp.266-267. Estos grupos actuaron de manera “clandestina”, fundando noviciados y atendiendo parroquias y misiones. Por su parte, los paulinos que salieron del país, regresaron a México en 1877, aunque en escaso número. Hacia 1881, la parroquia de Santiago Tequisquiac era atendida por un agustino y cuatro religiosos paulinos. La actividad de los religiosos se centró en la predica 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.

¹²⁴ Desde 1865, Labastida había reiniciado la práctica de las visitas pastorales en el arzobispado de México, misma que, desde entonces se esforzó por dar continuidad. Como al año siguiente Labastida había sido desterrado, fue hasta su retorno, en 1871, cuando inmediatamente continuó con su labor pastoral. “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, Tecozaulta, Mixquic, Santa Catarina Ayotzingo y San Juan Bautista Tlayacapan.” AHAM, 1871 CL 141 Exp. 7 Serie Libros de visita En los años siguientes, continuó un trayecto que duró varios años, por las parroquias de su jurisdicción. La segunda visita dio comienzo formalmente en 1878: “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.

¹²⁵ La predica sacerdotal se convirtió en el medio para reforzar la fe y catolizar las costumbres, pues la jerarquía reconoció el efecto negativo que estaba teniendo la secularización en la vida religiosa de distintos sectores sociales. : el obispo de Chilapa hablaba 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 los más principal, no se precavan de aquellas conversaciones, lecturas y malos ejemplos, en que peligra la fe...”. Estos 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.

vida familiar más cristiana, sino su deber de arreglar “a los que han usurpado bienes ajenos para que libraran 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.”¹²⁶

Los párrocos, convencidos del efecto positivo de la predicación misionera, constantemente solicitaron las misiones fuera del itinerario de la visita pastoral.¹²⁷ Además de los jesuitas y los paulinos, otros religiosos llegaron a México a fines de la década de 1860 y principios de 1870, protegidos por Labastida, pero su número era reducido.¹²⁸ Para el arzobispo, existía, además, una razón cualitativa que lo hizo 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. 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 cléricales, que incluso llegó a ser planteada por el congreso en 1890.¹²⁹ Sin importar la oposición,

¹²⁶ 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.

¹²⁷ 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.

¹²⁸ Nieto Asensio, Ponciano. *Historia de la Congregación de la Misión en México (1844-1888)*, Madrid, Editorial de los Padres Paúles. 1920. Durante el segundo Imperio habían llegado a México, vía Estados Unidos, los padres pasionistas, originarios de Italia. El apoyo de Labastida para su establecimiento fue fundamental, pues les ofreció 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. Bernola de San Martín, Pedro. *Álbum Histórico de los Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia*, México, Editorial Padres Pasionistas, 1933. Parece ser que la animadversión contra los religiosos, era particularmente dirigida hacia los jesuitas, pues otros, como los pasionistas, gozaron de cierta simpatía por sus obras; la prensa liberal llegó a reconocer el trabajo de esta congregación, aún sin saber su nombre, pues laboraban discretamente para no llamar la atención de las autoridades. Se resaltaba “su caridad del mayor aprecio, se ven prontos a todas horas, y aún 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.

¹²⁹ En la segunda mitad del siglo XIX, los prelados mexicanos emprendieron una serie de reformas en los programas de estudio de los seminarios con el fin de mejorar la instrucción de los futuros sacerdotes. En 1866, Labastida puso 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 representó la ruptura de la trayectoria educativa de la

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.¹³⁰

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.¹³¹ 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-.

institución. El arzobispo se dijo obligado a tomar esa medida ante la falta de sacerdotes mexicanos que intelectualmente estuvieran preparados para hacerse cargo de la reforma educativa. Varios miembros de la jerarquía clerical afirmaban no entender esa medida, entre ellos, el entonces obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, quien consideraba que Labastida había invadido áreas educativas que tenían una organización consolidada y un personal capacitado que debían ser respetados como parte de una herencia institucional. 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., Centro de Estudios Históricos El Colegio de Michoacán, A.C. 2001. Años después, la llegada de clero extranjero seguía viéndose como el cierre de espacios para el clero mexicano, al punto de ser retomada, nuevamente, en el congreso. Y es que para los diputados liberales, la presencia de religiosos europeos, particularmente de los jesuitas, era la causa de la romanización eclesiástica que debilitaba al clero nacional y promovía su falta de arraigo y la pérdida de recursos hacia otras iglesias: “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 los diezmos, de las limosnas, del entierro y del bautismo... Entre tanto, señores diputados, nuestro clero pobre...”. “Documento parlamentario. Discurso del señor diputado Mateos en defensa del clero mexicano”, en *El monitor republicano*, 11 de noviembre de 1890, no. 270. Este aspecto será desarrollado en el siguiente capítulo. Y es que, efectivamente, varios de ellos sirvieron parroquias, como el religioso francés Adrian Roncas, quien había sido párroco de Tlatlaya, Amatepec, y Jantetelco, en el estado de México y señalaba que no deseaba volver en un buen tiempo a Francia. Junio 21 de 1883. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 31.

¹³⁰ Su sobrino, Antonio Plancarte, gestionó personalmente su llegada a México en las casas centrales de los religiosos en Europa. Labastida lo había autorizado y otorgado recursos para el efecto: “cuidando únicamente de que traigan en regla todos sus papeles y sean satisfactorias las comendaticias de sus Obispos, no sólo escritas, sino verbales, que cuidarás de recoger, con toda escrupulosidad, para prevenir un chasco.” En 1883, de un viaje realizado con tal fin a varios países europeos, Plancarte trajo 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, financió la preparación especializada de dos sacerdotes ingleses, con la condición de que serían enviados a México. De igual manera, invitó a varias congregaciones a instalarse en el país, como ocurrió con la Congregación de los Oblatos de María Inmaculada, quienes eran esencialmente misioneros para las parroquias pobres de América; los Misioneros del S. Corazón de María, fundado por Antonio Claret en España; los jesuitas, que fueron particularmente preferidos por el arzobispo, y las Damas del Sagrado Corazón, entre otros. Plancarte y Navarrete, Francisco. *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1914.

¹³¹ Las religiosas extranjeras de la Caridad que se encontraban en México al momento de la expulsión eran 55, a las que se sumaron 355 religiosas mexicanas, algunas de ellas sin profesar, que salieron del país en solidaridad con sus compañeras de la orden. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, T.V, México, Editorial Revista Católica, p.409.

En esa circunstancia, se buscó estructurar un modelo de congregaciones religiosas, que siguiera el espíritu de la vida activa que se expandía 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 exigían un modelo religioso que brindase una nueva concepción de la espiritualidad dentro de las órdenes e hiciera 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.

Éste fue un proyecto que logró integrar a los distintos sectores sociales en la consecución de un fin pues, por un lado, hubo gran entusiasmo entre las mujeres de las élites mexicanas, que participaron en la recaudación de fondos y con la donación de sus propias fortunas para la fundación de escuelas, hospitales, orfanatos, noviciados y edificación de parroquias-; y por otro, pudieron vincular a los sectores sociales menos favorecidos como miembros de las congregaciones. Las mujeres de escasos recursos fueron particularmente convocadas a participar, pues la vida religiosa se ofreció como una vía para sustraerlas de los nuevos espacios abiertos por el capitalismo, y que eran considerados problemáticos.

Para muchos eclesiásticos de ese tiempo, la participación de las mujeres como fuerza laboral en la naciente industria de la época, representaba un peligro latente que podía orillar a la población femenina a una creciente marginación y explotación, principalmente en las ciudades. La deshumanización del materialismo capitalista hacia del trabajo femenino fuera del hogar un problema social, en tanto que exponía a las mujeres a una mayor explotación.¹³² Por ello, las nuevas comunidades se ofrecen a las mujeres una opción de vida alterna.

¹³² El desarrollo capitalista iniciado en el porfiriato obligó 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 reorganizó y se amolda a las exigencias del desarrollo industrial mexicano que demandó una mayor participación de la mujer. Vaughan, Mary Kay. “Women, class, and education in Mexico 1880-1928”, en *Latin Americna Perspectives*, Vol. 4 no. 1 Winter and Spring, 1977, pp. 135-152. Varios trabajos muestran la manera en que las mujeres se integran al trabajo fabril en el porfiriato. El desplazamiento de las mujeres a los espacios laborales hace evidente la percepción ambigua que se tenía de la mujer, pues era requerida en el hogar, pero también fuera de él, lo que evidencia el “miedo masculino” a la libertad de las mujeres amparado en el mito de la debilidad femenina como “un truco ideológico para poder vigilar y castigar a las mujeres.” De esta manera la sociedad porfiriana se debatió entre una serie de prejuicios que no eran compatibles con las demandas del desarrollo económico del país. Estas mismas contradicciones son las que abordan Carmen Ramos y Francoise Garner siguiendo hasta cierto punto una perspectiva feminista. 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.

De igual manera, las congregaciones participan de la revaloración del trabajo impulsada por el capitalismo, pues se apropiaron e introdujeron esa idea, en el discurso eclesiástico, como un nuevo valor religioso dentro de las congregaciones religiosas: el trabajo femenino adquiere un sentido espiritual, al ser instrumentalizado como el medio que justificaba la actuación de las mujeres fuera del convento para producir un cambio social en beneficio de todas las grupos sociales, particularmente de los pobres, a través de la educación y la caridad.¹³³

De esa manera, varios eclesiásticos se unen a las mujeres católicas de distintos estratos sociales para formar las primeras congregaciones mexicanas de vida activa. El misionero español José María Vilaseca,¹³⁴ 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 impronta 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 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, etc.

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.¹³⁵ En

¹³³ Se consideraba que su labor de caridad, a diferencia de la beneficencia manejada por el Estado, tenía un contenido esencial que era la enseñanza religiosa. La labor de las instituciones de beneficencia oficiales fue considerada vacía en tanto que no se promovieron con ella los principios religiosos del catolicismo. Más que hablar de beneficencia, varios católicos de la época parecen referirse a una idea de *caridad cristiana*.

¹³⁴ 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 predica 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.

¹³⁵ Son alrededor de 14 las congregaciones que surgen en el país, hasta 1914. El norte del país fue más favorable a la llegada de congregaciones norteamericanas o con previa instalación en los Estados Unidos. Uno de los más notables fue la congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, quienes procedían de San Antonio Texas. Para 1889, se encontraban en las ciudades de Monterrey y Hermosillo, y en Saltillo Coahuila, a donde llegaron a petición del obispo Ignacio Montes de Oca y

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.¹³⁶ En Michoacán, las nuevas congregaciones hacen de la transformación social una vía para obrar el cambio espiritual.¹³⁷

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-;¹³⁸ 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

Obregón, para que se hicieran cargo de un colegio. A pesar de que se enfocaban a la educación de la niñez pobre, el colegio de Saltillo impartió 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” y fueron reconocidas como profesoras, por lo que las autoridades civiles nombraron un comité que presenciaba los exámenes públicos de las alumnas como cualquier escuela estatal, además de que el gobernador del Estado presidía las ceremonias de fin de cursos y de entrega de premios. Finck Mary Helena. M.A, *La congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas. Breve reseña de su origen y de sus obras por la Hermana*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Washington D.C., Catholic Sisters College de la Universidad Católica de América, 1925.

¹³⁶ José de Jesús Ortiz, arzobispo de Guadalajara, encargó a las congregaciones europeas la dirección de escuelas y hospitales. Pero también impulsó 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 asistieron escuelas, primero en varios lugares de arzobispado y después en otros lugares de la república. En 1901, los maristas establecieron la escuela preparatoria de la Inmaculada Concepción, de carácter privado; para 1914, se sumaron varios colegios privados más, que agrupaban cerca de 500 alumnos. En ese mismo año, las Damas del Sagrado Corazón, Salesianas Verbo Encarnado, Siervas de María y Reparadoras estaban a cargo de otros colegios. La Compañía de Jesús fundó el Instituto de San José, y 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. Encargadas de varios asilos fueron las Madres de la Misericordia. O'Dogherty, Laura. “La política de conciliación en la arquidiócesis de Guadalajara”, en Galeana de Valadés, Patricia. *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación Secretaría de Gobernación, 1999b, pp.139-151.

¹³⁷ En 1888, el obispo de Zamora fundó el instituto que daría origen a la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón, en el obispado de Zamora.

¹³⁸ En el caso del asilo de niñas fundado en Tacuba por las Hijas de María Inmaculada, se contó con el mecenazgo de la señora Carmen Ortiz, una mujer piadosa de la ciudad de México que ofreció 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. La señora Ortiz no escatimó gasto alguno en la ampliación del edificio dedicado al asilo y al noviciado. La construcción de Tacuba, que comprendió un amplio espacio en el que se distribuyeron: recibidores, estudios, un oratorio, los lavaderos, la ropería, la enfermería, la parte del dormitorio antiguo, la cocina, reectorio, la despensa, los dormitorios nuevo, el salón de niñas grandes y la Capilla. Las obras josefinas fueron favorecidas por las actividades de las mujeres laicas comprometidas con el sostenimiento de las fundaciones. Sin ellas, difícilmente podría haberse organizado la recaudación que facilitó el sostenimiento de asilos, escuelas y seminarios. Tal es el caso de la señora Esther Pesado de Villa Urrutia, quien fue reconocida como una de las principales benefactoras, tanto por las Josefinas como por las Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia. Debe destacarse, que además de las convicciones religiosas para apoyar financieramente las obras, las católicas eran motivadas por el prestigio social generado por “amadrinar” una obra de esa naturaleza.

y miembros de la congregación,¹³⁹ cuarta, las entregas que hacían las diócesis y arquidiócesis; quinta, las posibles inversiones de capitales, y empresas –por ejemplo, editoriales- iniciadas por la congregación;¹⁴⁰ y por último, los recursos que en ocasiones llegaban de las propias autoridades civiles.¹⁴¹ El porcentaje de las fuentes de financiamiento varió de una comunidad a otra, y de un periodo a otro, pero fueron comunes a las que posteriormente se instalaron 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 era la acción social, que se lograba a través de su trabajo en el mundo, es decir, fuera del convento. Ese trabajo, insisto, era cada vez más, una labor profesional.¹⁴² Con el fin de posicionar al

¹³⁹ Otro caso es el de la señorita María Rondero, aspirante del Instituto de las Hijas de la Pasión, que más tarde sería la congregación de Hijas de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo, hizo la donación en 1892, de su propia casa ubicada en Tacubaya para que sirviera de noviciado a la naciente congregación. Bernola de San Martín, 1933. Otras señoras pusieron a disposición temporal sus casas para la estancia de los religiosos que llegaban del exterior, como hizo Catalina Barón de Escandón, quien puso a disposición de los pasionistas su villa de Tacubaya, en la cual llevaban una vida discreta, pues afirmaba el religioso italiano Juan Gismondi, “hay mayor soledad que en un convento de Italia”, además de ser lo suficientemente amplia, con quince habitaciones “distribuidas de tal manera que con mucha facilidad se pueden separar y convertir la mitad de la casa para abrir un noviciado independiente de las habitaciones de los religiosos ya profesos. La familia Escandón nos la ha cedido por todo el tiempo que queramos sin exigir nada; al contrario, nos ayuda de muchas maneras. El único compromiso es el de ir a celebrar la misa en la capilla de su jardín, pero sólo los domingos cuando la familia está en casa...” Cf, 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.

¹⁴⁰ Por ejemplo, en el caso de los novicios josefinos, como no todo podían cubrir las colegiaturas del instituto, fueron ayudados a mantener sus estudios a través de las donaciones de particulares conseguidas por Vilaseca, además de los recursos que llegaban 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.

¹⁴¹ Esto era más factible en el caso de los hospitales, algunos de los cuales habían sido fundados por los gobiernos, pero finalmente, a falta de personal, se les dejaba encargados a las religiosas. Así ocurrió 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. Éste fue entregado a las hermanas ante la imposibilidad de las autoridades para sostenerlo, el aumento de enfermos –que en ese momento eran 35 distribuidos en dos salas-, y a la intervención del obispo del lugar. 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.

¹⁴² El manejo de escuelas y hospitales requirió que las religiosas recibieran una preparación intelectual suficiente en esas áreas, para lo cual fueron preparadas en los noviciados y lograron que sus estudios fuesen reconocidos formalmente, pues varias de ellas obtuvieron su título profesional en los exámenes públicos establecidos por la autoridad. Algunas otras lo ya eran maestras antes de ser religiosas, como el caso de las primeras novicias de las Hijas de la Pasión, Dolores Medina y María de la Cruz Rondero, quienes habían presentado exámenes para maestras de primeras letras antes de organizar su congregación. Ésa preparación hizo que varias religiosas de la Congregación de los Pobres recibieran entre 1889 y 1891 el título de maestras de educación primaria. Hernández Cano, 1978, p.64. La profesión de enfermeras también fue común entre las religiosas, como en el caso de las Hijas del Sagrado Corazón, quienes se constituyeron a partir de la formación de un grupo de enfermeras católicas que estaba al frente del hospital del Sagrado Corazón en Guadalajara, en 1905. La congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas, organizadas desde 1872, y que para 1889 se encontraban en las ciudades de Monterrey y Hermosillo, también contaban con una amplia preparación, con base en un curso sistemático y un entrenamiento sólido. La superiora de ese tiempo, la R.M. Madeleine, hizo establecer en

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.”¹⁴³

La labor de las asociaciones en el sector educativo tuvo un impacto eclesiástico y otro civil. La importancia eclesiástica radicó en la recuperación de los nexos de la Iglesia con la sociedad y de la afirmación de su misión educativa que, sin embargo, no llegó a ser hegemónica, como pretendió. Podemos afirmar que, a pesar de los esfuerzos de las asociaciones católicas, laicas y eclesiásticas, por superar la educación impartida por el Estado, no lograron su objetivo. El avance de las escuelas públicas fue tal, que a pesar de que algunos estados no destinaron mucho presupuesto a la educación, se calcula que en 1885, existían en la república alrededor de 11 mil escuelas primarias, de las que 9,236 eran sostenidas por la federación, los estados y los municipios; y mientras que sólo 1000, eran 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.¹⁴⁴ Aún 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.¹⁴⁵

cada hospital de su congregación una escuela de entrenamiento, y enviaba a las enfermeras a las “conferencias sustentadas por los más eminentes médicos y cirujanos del país.” Finck Mary Helena. M.A. *La congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas. Breve reseña de su origen y de sus obras por la Hermana*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Catholic Sisters College de la Universidad Católica de América. Washington D.C.1925, p.139.

¹⁴³ Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “La santificación del prójimo” en Ramos Medina, Manuel (Coord.). *Congreso Internacional: Camino a la santidad: siglos XVI-XX*, México, Servicios Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2003, pp.15-38.

¹⁴⁴ *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 registraron 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.

¹⁴⁵ 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, quienes 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 8. Bazant, Milada. *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 2002, p.87-88.

A pesar del discurso de rechazo y de la desconfianza para que el clero participara de la educación, muchas veces los gobiernos tuvieron que ceder ante la imposibilidad de satisfacer las demandas de todo el país, sobre todo cuando los sectores eclesiásticos mostraron su interés por instalarse en zonas conflictivas y de escasos recursos. Y es que, además de las escuelas, la jerarquía contaba con las misiones, que si bien no eran escuelas en estricto sentido, se enfocaban a la instrucción itinerante de la doctrina católica, y en consecuencia, a la prédica de determinados valores de convivencia social.¹⁴⁶

La escuela católica y la misión, se presentaron 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 dividieron 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.¹⁴⁷ A pesar de la separación clasista, la educación católica se consideró 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 amplió sus objetivos en el plano social y político. Los prelados enfatizan la contribución de las enseñanzas del catolicismo a la vida pública: por ejemplo, el obispo el obispo de Sonora afirmaba 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 residía tanto en el papa como en los obispos

¹⁴⁶ Las misiones consistían en la visita, de dos o más sacerdotes, a diversas poblaciones, en las cuales impartían predicaciones catequísticas y ejercicios espirituales. Generalmente, los eclesiásticos distribuían su visita por zonas, de manera que en períodos de 10 a 15 días, pudiesen asistir a varios poblados.

¹⁴⁷ El número de ranchos había aumentado a partir de la desamortización, lo que generó el nacimiento de nuevas poblaciones que no todas fueron contempladas en los programas de educación. La región menos favorecida en cuestión educativa fue el sur, pues los gobiernos locales invirtieron menos y se preocuparon 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 hizo más notorio en el discurso católico a principios del siglo XIX, pues fue visto como un factor de desigualdad y de tensión social, por lo que se buscaron 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 con el mejoramiento de las condiciones de los indios. Una de las acciones más directas para la educación indígena fue la emprendida por la Liga de Acción Social, que para 1901 abrió 17 escuelas en haciendas. Bazant, 2002, pp.83-86. A esto se suman, proyectos como los del obispo Gillow, quien organiza programas especiales para la instrucción de los hijos de los peones indígenas en sus propiedades.

y sacerdotes. La educación religiosa no es un freno a la civilización y al progreso, sino a las pasiones y a los “errores modernos”, que confundían al progreso con irreligiosidad, a la ilustración con el ateísmo y a la civilización con la negación de la fe; los cuales se expresaban 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.”¹⁴⁸

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.”¹⁴⁹ 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 mayor razón es deber de los cristianos armarse de igual valor, cuando se

¹⁴⁸ 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 contextualizaron su contenido a partir de la experiencia local. El obispo enfáticamente protestaba contra la idea de que el catolicismo promovía la ignorancia y atraso, comentando el caso de una representación pública de un carro alegórico, que había desfilado por las principales calles de la ciudad de Hermosillo, donde “Un joven vestido de clérigo se empeñaba en extinguir una lámpara. Una desgraciada joven se lo impedía con una mano, y con la otra ponía sobre la cabeza de un niño una corona de flores. Con esta alegoría quiso significarse, según la interpretación que generalmente se le dio: que las enseñanzas de la fe, las enseñanzas de la Iglesia católica pretenden extinguir la *luz* de la enseñanza moderna...” De igual manera, destacó 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 libreprensadores, 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 opinaba 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, pero haciendo énfasis en los aspectos religiosos. *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.

¹⁴⁹ *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. Años antes a 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 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.

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.”¹⁵⁰

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 “infieles y salvajes”, a quienes había “convirtiendo sus feroces y groseros instintos, en formas y manera delicadas, y haciéndolos practicar las más sublimes y heroicas virtudes cristianas.”¹⁵¹

Esa labor civilizatoria resultaba fundamental 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. Así, la organización religiosa es mayormente tolerada, e incluso solicitada, en las poblaciones con amplia población indígena, como el caso de Oaxaca y Yucatán.¹⁵²

¹⁵⁰ *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.

¹⁵¹ *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.

¹⁵² 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 protagonizaba la indisciplina y fricciones entre las antiguas órdenes, particularmente los carmelitas y franciscanos; además de los informes que llegaban al presidente de la república contra algunos curas en conflicto con la población, mayoritariamente indígena, y en contra del gobierno. Gillow invirtió parte de su fortuna personal en trasladar a Oaxaca a los religiosos Oblatos de Santa María Inmaculada de San Antonio, Texas, quienes acordaron ayudarlo a cambio de que éste les entregase unos terrenos de su propiedad en aquél estado norteamericano. En 1902, llevó también a los paulinos y a los maristas. De igual manera invitó a la Congregación del Espíritu Santo y del Verbo Encarnado, ambas también de San Antonio Texas. Las primeras fueron religiosas de origen irlandés que atendieron la Casa de Cuna del obispado y las otras fundaron el Colegio de San José. A los pocos meses de su trabajo, Gillow afirmaba que había logrado sentar las bases de un “nuevo régimen”, a través de la disciplina eclesiástica interna, el traslado del clero conflictivo, y el aumento de religiosos extranjeros encargados de obras sociales en beneficio de la población. Eulogio Gillow a Porfirio Díaz, Oaxaca, 17 de febrero de 1888. Colección Porfirio Díaz (en adelante CPD) Caja 4 Legajo 13 Docto. 001951. Lo mismo ocurrió en Yucatán, con la gestión de Martín Trischler y Córdoba en 1900, quien envió religiosos de vida activa 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.” Para ello, fueron comisionados los padres de la Congregación de la Misión, dirigidos por Carlos de Jesús Mejía, director del Seminario Conciliar de Mérida, quienes contaron con la aprobación del presidente Díaz, pues era necesario controlar el territorio, para garantizar su dominio político y explotación económica. A Yucatán, también llegaron 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 Xocchén. Savarino Roggero Franco. “Iglesia católica y Estado liberal ¿Una colaboración posible?”, pp.89-118 en Forte Ricardo y Guillermo Guajardo (coords.)

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 “aquellos 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.”¹⁵³

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 “la barbarie”.¹⁵⁴

Las fundaciones religiosas en México resultan particulares 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.¹⁵⁵ El mérito de Labastida y de los sacerdotes que

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, pp100-109.

¹⁵³ Para organizar nuevas misiones en su diócesis, el obispo fundó una congregación nueva, con sacerdotes mexicanos, bajo el título de “Padres Oblatos del Santísimo Redentor”, los cuales podían distribuyó entre las parroquias mixtecas y las poblaciones mestizas. Se dispuso que los párrocos organizaran una recepción pública y popular de los padres en las poblaciones, pero podría suprimirse si se consideraba prudente. *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.5 y 14.

¹⁵⁴ Las misiones del arzobispado de Guadalajara habían resentido la decadencia de la antigua misión de Santiago de Jalisco, pero con las nuevas misiones pretendía dárseles un nuevo vigor. *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. Hasta 1905, el papado se refirió formalmente a la enseñanza “popular” del catecismo y su importancia para fomentar las buenas costumbres, no solamente en la “plebe”, sino a aquellos a quienes no faltaba “entendimiento ni cultura”. “Carta encíclica de San Pío X sobre la enseñanza del Catecismo”, 15 de abril de 1905.

¹⁵⁵ A diferencia de Costa Rica, Chile y Perú, por ejemplo, donde la unión formal Estado-Iglesia permitió 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 Costa Rica, desde 1821 hasta mediados de la década de 1880, las autoridades manifestaron abiertamente su simpatía por el catolicismo, con una legislación que favoreció a la Iglesia Católica. 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. En Chile, a mediados del siglo XIX, llegaron distingas congregaciones de Francia: los Sagrados Corazones, el

animaron las nuevas fundaciones, fue el de proyectar el impacto eclesiástico y secular de esas 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-.¹⁵⁶ 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

Sagrado Corazón, las Hermanas de la Caridad, el Buen Pastor y las Hermanas de la Providencia, esta última de Canadá, cuya expansión fue apoyada por los gobiernos civiles, que subvencionaron las obras educativas y de auxilio social. Véase, Serrano, Sol. “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890” en Carmagnani, Marcello. (coord.) *Constitucionalismo y orden liberal América Latina, 1850-1920*, Torino, Editorial 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. En prensa. En Perú, la base religiosa en el siglo XIX estuvo 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. Su presencia se hizo más notoria entre 1900 y 1917, cuando llegaron a formar el 29% del total de religiosos, quienes recibieron subvención estatal y fueron considerados “verdaderos funcionarios del Estado”. García Jordán Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco Perú, Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, p.303. Si bien, en Venezuela, se dio un proceso de secularización de las órdenes religiosas entre 1826 y 1874, las antiguas órdenes decayeron en número, pero permanecieron vigentes hasta 1874, cuando fueron suprimidas. Tal como ocurrió con las dominicas en la Isla de Trinidad. Fr. M. Cothoyay, Bertrand. O.P. *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, 1948. En Argentina, la unión Estado-Iglesia, hizo posible la permanencia de las antiguas congregaciones, como las Carmelitas Descalzas y las Capuchinas. Por ello, no es raro que el origen de la congregación de las Hermanas Pobres Bonaerenses de San José, en 1892, no parta de una circunstancia política o eclesiástica, sino que se remita al hecho de que su fundadora no fue aceptada en la orden de las capuchinas, debido a las enemistades de su familia, por lo que tuvo que hacer una fundación propia. Piccinali, Héctor Juan. *La Madre Camila de San José Rolón,(1842-1913) Hacia la santidad por el amor*. Argentina, Ediciones Braga, 1994.

¹⁵⁶ Las divisiones que se dieron durante el Segundo Imperio (Tulancigo, 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 muchas más 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 Junio 1891; Tehuantepec 23 de junio 1891; Cuernavaca 23 de junio 1891; Saltillo, 23 de junio de 1891; Campeche, 25 de marzo de 1895; Aguascalientes, 27 de agosto de 1899; Huajuapan de León 25 de abril de 1902; arquidiócesis de Yucatán, 11 de noviembre de 1906.

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. La nueva dimensión de la sociabilidad: gobiernos civiles, párrocos y sociedad

Si bien los seglares eran los principales convocados para emprender la gran obra de la reorganización eclesiástica, la función de los eclesiásticos seguía 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.¹⁵⁷ Sin embargo, la constitucionalización de los derechos individuales y la concertación clero-gobierno desde mediados de la década de 1870, presenta un escenario distinto que permite encontrar mecanismos distintos de solución.

A continuación se revisarán 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 y 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

¹⁵⁷ Taylor, 1995, p.101.

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.¹⁵⁸

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".¹⁵⁹ 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."¹⁶⁰

La solución de estos problemas hacía parte importante de la estabilidad de las poblaciones, toda vez que se presentan situaciones, como la petición de los vecinos de Zimapán, Hidalgo, a su gobernador para que interviera 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, pero con el reciente fallecimiento de éste, la mitra dispuso que el eclesiástico regresara a ese lugar. 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.¹⁶¹ Lo mismo ocurría con los vecinos de Huaquechutla, Puebla, que

¹⁵⁸ Constantemente, los jefes políticos y autoridades locales enviaron informes acerca de la gestión de los sacerdotes del lugar y de sus actividades seculares, en la educación y beneficencia a la secretaría de Gobernación de la república. Fuera de los conflictos, la mayoría de los casos presentados se refieren a informes sobre 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. Las órdenes y congregaciones protagonizaban cotidianamente ese tipo de inspección: En 1879, los jesuitas instalados "clandestinamente" en el obispado de Zamora, intentan cubrir la fundación de su noviciado frente a las autoridades civiles, fundando un colegio para alumnos externos. No obstante, dos años después, el *Diario oficial* de México publicaba la noticia de una "peligrosa y clandestina" reunión de jesuitas en Michoacán, "que educa a algunos jóvenes de las principales familias de los alrededores". Pese a que el gobierno civil organizó una investigación, no se llegó a un cierre definitivo del noviciado. Gutiérrez Casillas, José. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México, Editorial Porrúa, 1972, pp.266-267.

¹⁵⁹ Connaughton, 2008, p.247.

¹⁶⁰ Connaughton, 2008, p.250.

¹⁶¹ Cravioto Rafael gobernador del Estado de Hidalgo a Díaz Pachuca 7 diciembre 1889 CPD Docto. 012686 Caja 26 Legajo 14. Francisco Cravioto, Gobernador del Estado de Hidalgo, al Arzobispal, sobre un asunto en la Parroquia de Tula. 1889 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 54. En la denuncia presentada en 1865 contra el párroco Francisco Martínez de Chimalhuacán por cobrar altos aranceles, el prefecto político de Texcoco justificaba su intromisión en ese asunto por el deber que tenía de velar por la "moralidad de los pueblos", pues además acusaba al cura de emborracharse. 1865 AHAM Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos Caja 28 Exp. 70. La

solicitaron la ayuda del presidente para que cambiase al cura Felipe Santiago Pulido, bajo el argumento de que cobraba altas cuotas por administrar los sacramentos, además de que, para motivar la intervención de las autoridades civiles en el asunto, decían que éste se declaraba en contra del gobierno del Estado.¹⁶² De igual manera, el gobernador del estado de México, José Zubieta, solicitó al arzobispo la remoción del párroco de Zinacantepec, debido a que había provocado división en la comunidad; a lo que se sumaron otros casos.¹⁶³

Como un recurso para evitar ese tipo de problemas, con frecuencia varias autoridades civiles pidieran al arzobispo el nombramiento de ciertos párrocos, cuyo desempeño ya se conocía y se caracterizaban por realizar su labor eclesiástica en armonía, con la sociedad y el gobierno.¹⁶⁴ Estas peticiones tampoco fueron vistas como

tensión clero-sociedad fue más evidente en aquéllas poblaciones que mostraban mayor autonomía frente a sus párrocos y autoridades eclesiásticas, presentándose casos donde algunas pretendieron manejar directamente la designación de sus párrocos: el pueblo de Coatlán del Río, informaba que debido a que ningún sacerdote les había sido enviado por el desinterés “del clero codicioso” de asentarse en esa población, ante la falta de riquezas, habían nombrado “jefe espiritual” a un “ministro desinteresado” que sólo atendía a cumplir con los deberes de su vocación, por lo que sólo pedían su reconocimiento. Esta petición no fue concedida. 1865 AHAM Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, Caja 28 Exp. 70.

¹⁶² José María García et.al. a Díaz. Huaquechutla Puebla. 20 febrero 1888 Docto. 001998 CPD Caja 4 Legajo13.

¹⁶³ 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.

¹⁶⁴ 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 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 Telpancingo. 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

una ingerencia, pues la jerarquía requirió de ese tipo de intermediación, sobre todo en aquéllas poblaciones donde la autoridad clerical tenía poca fuerza y era fácil que la comunidad se opusiera a la autoridad del párroco.

Ese acercamiento clero-gobierno, acentuado durante el Porfiriato y que para algunos autores representó el retorno del ejercicio del patronato, tiene su explicación no un mero un 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 incluyó el porfiriato, se produjeron distintas manifestaciones de descontento en varios estados del país, cuyas causas iba desde la destitución autoridades, hasta la resistencia al pago de impuestos, a los despojos de tierras y al acaparamiento de éstas por los hacendados; el bandidaje; los conflictos electorales, entre otros.¹⁶⁵

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 fue necesario después de más de dos décadas de enfrentamientos entre el clero y el gobierno civil, pues era un espacio de diálogo que disminuía los enfrentamientos violentos y permitía el desarrollo institucional de ambos poderes. Empero, el presidente Díaz, como ningún otro de sus predecesores de la segunda mitad del siglo XIX, dio a los mecanismos informales un peso central como factores de equilibrio político que, hacia su segundo periodo

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.

¹⁶⁵ Katz, Friedrich (coord). *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*. México, Universidad Iberoamericana, 1985. Desde su conflictiva instauración, el régimen liberal había comenzado a construir una estructura legal para dar cauce a la continua conflictividad generada, en distintas regiones, por los grupos opositores: la representación popular en las cámaras de diputados y senadores formaban parte de ésta. Sin embargo, los mecanismos no fueron suficientes para dar cauce a aquellos grupos que encontraron en los levantamientos armados la mejor forma de lograr sus pretensiones políticas. Ello redundaba en una gran inestabilidad para los gobiernos liberales en turno, al impedir el establecimiento y la consolidación de la normalidad jurídica y generar una importante fragilidad política que se hacia evidente en los cambios de gobierno, locales y nacionales. Como alternativa para lograr la pacificación del país, los presidentes habían recurrido a distintas estrategias informales que en la práctica introdujeron equilibrios políticos transitorios.

presidencial, afianzaron a la presidencia de la República con un poder de negociación que pretendía controlar a las fuerzas políticas en conflicto. La Iglesia no fue la excepción, pues el cambio político y el aumento del poder ejecutivo fueron percibidos y aprovechados por la jerarquía para entablar una negociación directa e informal que pretendía reemplazar el enfrentamiento directo y suprimir la tensión entre ambas autoridades, para tender un puente que permitiera llegar a ciertos acuerdos, como el retorno de algunas propiedades nacionalizadas, como el caso de las bibliotecas de los seminarios, escuelas, entre otros, además de la instalación de escuelas católicas, de noviciados, orfanatos, etc.¹⁶⁶ En respuesta, el jefe de la Iglesia mexicana reconoció la legitimidad del 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.¹⁶⁷

Se puede afirmar que aún en el caso de la participación del presidente para la sucesión en el episcopado de Oaxaca en 1887, citada como el ejemplo de la

¹⁶⁶ Díaz pudo gestionar las peticiones a Labastida, como en la devolución de la biblioteca del Seminario de Puebla, la cual había sido confiscada por el gobierno de aquel estado. Díaz negoció con las autoridades locales la entrega de la misma, cosa que se le atrajo el beneplácito del prelado. Labastida se mostró muy complacido por la devolución de los libros y así lo hizo saber a Díaz. Labastida a Porfirio Díaz Tacuba, 26 de abril de 1887. CPD Docto. 003040 Caja 007 De igual manera, en una comunicación enviada por el provisor del prelado se le avisó al Presidente que habían denunciado una capilla de la parroquia de Santa Cruz Soledad, a lo que éste respondió con prontitud afirmando que hablaría con el ministro de Hacienda preparándolo “convenientemente” 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 informó a Labastida que el Ministro de Hacienda no le había dado importancia al asunto porque la Iglesia estar abierta al culto. 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 pretendían establecer la Escuela Normal de Empleados y Profesores, a pesar de que anteriormente el presidente había “prometido” al arzobispo de México su restitución. 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.

¹⁶⁷ Este reconocimiento tuvo momentos simbólicos que ilustran la nueva orientación política de ese momento, como las condolencias que en 1880 Labastida escribió 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. Al año siguiente, el arzobispo efectuó 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 contribuyó como un importante enlace entre la población católica y la gestión presidencial, no fue la liga principal de Díaz con los católicos, como se ha visto. El presidente Díaz tuvo en personajes del clero, de la sociedad católica, gobernadores y autoridades civiles de menor jerarquía, otros intermediarios importantes que, juntos, le permitieron mantener un enlace y control respecto a los asuntos eclesiásticos. A la esposa del presidente se le pedía su intervención para que se autorizasen procesiones públicas, reuniones, entre otras solicitudes de protección. Así, el mayordomo del Santísimo en Huamantla Tlaxcala, le pedía que lograra del presidente la autorización para una procesión el día de Corpus Christi. Trinidad Torres Martínez a Carmen Romero de Rubio. El Carmen, Huamantla, Tlax. Mayo 1901. CPD, Docto. 000331 Caja 2, Legajo 73.

“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.¹⁶⁸ 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 élite interesada en promover la industria y agricultura del país.¹⁶⁹

Díaz mostró a Roma su interés de que Gillow ocupara la vacante de Oaxaca Oaxaca, a través de su delegado en Italia, Juan Sánchez Azcona. El presidente afirmaba que no le interesaban los asuntos del clero, pero justificaba su intervención afirmando que éstos influían en los trastornos que pudieran darse para el gobierno civil.¹⁷⁰ A pesar de que Labastida apoyó los deseos de Díaz, el cabildo oaxaqueño se opuso al nombramiento de Gillow. En lugar su lugar, el cabildo mandó 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 hizo a Sánchez Azcona facilitaron que el proceso en Roma se inclinara a favor de Gillow, logrando que se retuviera la presentación formal de la propuesta del cabildo hasta que llegara la propuesta personal de Labastida designando a éste como único candidato y no terna, cosa que no había sucedido en alguna sucesión episcopal anterior. Entre tanto, Díaz

¹⁶⁸ Los informes del gobernador de Puebla hacían referencia a unos sujetos “revoltosos”, que perturbaban el orden público, incitando a otros poblados a 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.

¹⁶⁹ La influencia secular que pronto ganó el sacerdote se debió a su activa labor como un terrateniente progresista a cargo de su Hacienda de Chautla en el estado de Puebla. Su carácter empresarial e innovador lo llevó a vincularse con la Sociedad Agrícola Mexicana y a lo hizo uno de los primeros agricultores en introducir maquinaria agrícola europea y norteamericana, para experimentar innovaciones tecnológicas en el cultivo y la cosecha de productos de cereales. Sus actividades lo convirtieron en una autoridad en la materia reconocida tanto por terratenientes como por las autoridades civiles; razón por la cual comenzó su relación con Porfirio Díaz, quien se auxilió de sus conocimientos en varias negociaciones con extranjeros sobre maquinaria agrícola. A pesar de su importancia secular, Gillow no tenía una posición preponderante en el episcopado, su posición generacional lo había dejado fuera de algún acomodo anterior a la década de 1880. Oaxaca representó su única posibilidad de entrar al episcopado en ese años, por la falta de vacantes en ese momento que no pudieran cubrirse con las figuras que ya dominaban en la jerarquía nacional. Bautista, Cecilia. “Una empresa hidráulica en el Río Atoyac: el obispo Gillow y la hacienda de Chautla, Puebla, 1874-1914.” Revista *Tzintzun*, No. 38, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Julio-Diciembre de 2003, pp.135-160.

¹⁷⁰ 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.

envió a Gillow la memoria del gobierno del estado, para que empezara familiarizarse con el territorio que iba a gobernar. Finalmente, Enrique Angelini, cónsul de México en Roma, informó al presidente que León XIII había aprobado la propuesta de Gillow como el nuevo obispo de Oaxaca, en una reunión en la que había afirmado sus deseos de que México reanudara sus relaciones con el Pontificado.¹⁷¹

Díaz tuvo en Gillow un verdadero aliado para pacificar la región: el obispo comenzó 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 no sólo fueron el medio para inspeccionar directamente la disciplina del clero, el desarrollo del culto y el estado de las iglesias, sino que fueron el instrumento para sentar las bases de un “nuevo régimen” en las poblaciones, con la remoción y el traslado de los eclesiásticos conflictivos, promoviendo la formación de las asociaciones religiosas laicas y el control de las sociedades laborales.¹⁷² A menos de un año de haber sido consagrado, el prelado elaboraba comunicaciones al presidente para dar noticia de sus avances pastorales. En ellas señalaba que en el corto tiempo que llevaba en su gobierno había logrado eliminar casi en su totalidad la oposición en el cabildo eclesiástico, que los sacerdotes conflictivos habían sido removidos de los curatos en donde estaban; que preparaba la reforma del seminario y que estaba estudiando una reforma en la sociedad de obreros católicos para mantenerlos siempre sujetos a la autoridad eclesiástica y lejos de toda ingerencia 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 la intención del presidente.¹⁷³

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

¹⁷¹ Enrique Angelini cónsul de México en Roma a Porfirio Díaz. Roma, 13 de mayo de 1887. CPD Docto. 004761 Caja 10.

¹⁷² 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 carreles y fácil comunicación y que hemos transitado con profundas barrancas, como la de “Ramales,” fondos son un abismo...” *Novena Carta pastoral...* 1892, p.7.

¹⁷³ Eulogio Gillow a Porfirio Díaz, Oaxaca, 17 de febrero de 1888. CPD Caja 4 Legajo 13 documento 001951. Lo mismo ocurrió en Yucatán, con Martín Tritschler y Córdova al frente del obispado en 1893.

delitos del fuero común.¹⁷⁴ En el primero caso, los problemas del clero con las autoridades civiles eran cotidianos, 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.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ Hubo casos en donde el conflicto resultó porque el clero se negó a cooperar con las autoridades civiles, los casos del registro civil eran los más representativos.¹⁷⁷

¹⁷⁴ 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 contraviniere las leyes. El general Albino Zertuche a Díaz, Oaxaca 8 octubre 1889, Díaz a Albino Zertuche. México 14 octubre 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 señoritas, las cuales habían obedecido sin conflicto. Díaz a Jesús Aréchiga. México 9 noviembre 1889 Docto. 011314 Caja 23 Legajo 14 Aréchiga a Díaz. Zacatecas 14 noviembre 1889 Docto. 011313 Caja 23 Legajo 14.

¹⁷⁵ Cirilo Heredia R. a Porfirio Díaz Chilpancingo 30 de Marzo de 1886 CPD Docto. 03749 Caja 008. La mayoría de estos casos se resolvió con la aplicación de multas, como ocurrió cuando el Gobernador del Estado de México, José Zubieta, multó 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 ocurrieron en el periodo de expulsión y exclaustración de los religiosos extranjeros; las cuales, ocasionaron cierto escándalo entre la población, particularmente aquéllas que se refirieron a la exclaustración de mujeres, las cuales se decidieron realizar durante la noche para impedir reacciones violentas de la población. De ello se dieron cuenta algunas autoridades, por lo que las aprehensiones de los religiosos siguieron cierta cautela. Fuera de los casos de los jesuitas –que son los que tuvieron mayor animadversión-, está el caso de la encarcelación de los religiosos pasionistas que se encontraban en el convento de San Diego, en Tacubaya, Juan Gismondi, originario de Italia, y del irlandés Javier Nelly, quienes en vez de ser apresados en la noche, fueron citados a comparecer por el prefecto del lugar para entrar en prisión, una vez que hubieran celebrado misa, pues “él no quería hacerse responsable de lo que podría ocurrir”, si la aprehensión se realizaba de manera violenta. Carta del P. Juan Gismondi a su superior, 14 de junio de 1873. Citada en Piélagos, Fernando. 2001, p.26. Otros son los casos de la prisión, en Huichapan, de los misioneros Benito Valde y don Sotero García, también por permanecer en comunidad. 1875 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 14, Exp. 43. Pachuca. De igual manera, el cura de Pachuca fue acusado de infringir las leyes de reforma. 1888 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Parroquias, Caja 191, Exp. 21.

¹⁷⁶ Díaz, pedía al gobernador de Durango que acudiera a medios pacíficos para calmar los ánimos de la población, exaltados por el castigo otorgado a quienes sacaron un santo para colectar limosna. Díaz al general Juan Manuel Flores, gobernador de Durango. CPD, Docto. 118 Caja 715 Legajo 41. La masonería fue un punto de tensión. Los prelados tuvieron fundada razón en preferir no publicar la encíclica *Humanum genus*, para evitar conflictos con el gobierno. La excepción fue el obispo de Chilapa, fray Buenaventura Portillo, quien la publicó en su segunda carta pastoral de 1884. Hacia 1891, la predica en contra de la masonería y las sociedades secretas, continuaba en Chilapa. En particular se había denunciado la predicación del obispo en su visita pastoral a la población de Tlapa de Comonfort. El gobernador de Guerrero destituyó al prefecto y al juez de 1^a instancia, de esa localidad por no haber puesto un freno a la predica del obispo. Díaz agradeció 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. Ese mismo año, había el texto ya referido en que el arzobispo de Guadalajara comenta la encíclica: *Breve catecismo...1891*.

¹⁷⁷ 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,

Especial atención merecieron aquellos casos donde se procesaba a los clérigos por delitos del fuero común, particularmente los conflictos armados en los que se comprobó la participación del clero, pues si bien no se aplicó todo el rigor de la sanción civil, se usaron castigos para enfatizar los límites de las actividades sacerdotales. Un caso ocurrió en Guanajuato, en donde un sacerdote jesuita fue 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.¹⁷⁸ 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 fue la restitución de unas tierras a favor de esa comunidad, pero que después desconoció el gobierno de Díaz, por medio en un documento llamado “Proclama de Zumpahuacán”, en la cual disolvía el gabinete presidencial y destituía a todos los funcionarios, para convocar a la formación de un gobierno provisional y a una nueva asamblea general constituyente.¹⁷⁹ Castañeda fue aprehendido y mandado preso a la cárcel de Belén, de donde escapó para retomar su revuelta en poblaciones limítrofes entre el estado de México y de Morelos; tras lo cual fue nuevamente aprehendido por el

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 febrero 1888 Díaz a Cravioto México 5 marzo 1888. CPD, Docto. 002253-54-55 Caja 5 Legajo 13.

¹⁷⁸ 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; para 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.

¹⁷⁹ Expediente de órdenes de don Felipe Castañeda. 1884 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Sagradas órdenes, Caja 4, Expediente 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.

ejército y muerto en otro intento de escape. Algunos más fueron encarcelados por delitos menores, como ebriedad.¹⁸⁰

Pero el mismo clero participó de la imbricación de las jurisdicciones civil y eclesiástica, aún en aspectos de exclusivo carácter eclesiástico, como cuando requirieron la intervención de las autoridades civiles para lograr que fueran cambiados de curato o se les designara para algún destino en particular.¹⁸¹ 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.¹⁸² El Estado podía beneficiarse de la presencia social y de la organización eclesiástica y orientarla hacia la pacificación de ciertas regiones y a establecer una infraestructura necesaria para el progreso social a través de la educación y la beneficencia, como se verá a continuación. Al mismo tiempo, se afirmaron los postulados liberales sobre la tolerancia de cultos que sirvieron para que las autoridades incentivarán la llegada de otras religiones a México. En la siguiente década se mostraría hasta dónde podía llegar esta participación clero-gobierno.

Esta dinámica que vinculó la aplicación de la ley con la formación de una estructura informal que permitió no la reversión de la ley, en este caso en materia

¹⁸⁰ El Padre Manuel Herrera fue conducido a la cárcel por ebriedad. AHAM 1867 Caja 32 Exp. 48 Serie Eclesiásticos.

¹⁸¹ 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 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 julio 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 marzo 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 Yosolato. Díaz a Gillow, México 1 marzo 1890. CPD Docto. 002655 Caja 06 Legajo 015.

¹⁸² 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, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 224, Exp. 50. Víctor Ayos de Cancelada de Tepoztlán, diócesis de Puebla, informaba sobre la visita que realizó el gobernador al Colegio de Tepoztlán. 1889 AHAM, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 239 Exp. 60.

eclesiástica, sino la formación de una relación de facto que pretendió trabajar a favor de la consolidación del propio Estado, desde la perspectiva secular y a la vez, la de la Iglesia.

5. 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.

La jerarquía mexicana expresó su proyecto para lograr una inserción en el Estado liberal en el documento pastoral colectivo de 1875, el cual motivó 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 permitió ampliar el espacio para la negociación informal que, en ese sentido, debe verse como un elemento de equilibrio, pues logró 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 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.

Parece pertinente preguntarnos, en qué medida la movilización católica actuó separada de la acción del Estado y, en ese sentido, qué tan alterna fue la posición del catolicismo mexicano al proyecto liberal. En el discurso, se enfatizó cuán separado estaba su proyecto del liberal, pero en la práctica, tuvieron más coincidencias que las reconocidas. La idea de formar una sociedad católica que sustituyera a una liberal, quedaba sólo en el discurso, pues lo que pretendió la Iglesia fue integrar a la sociedad mexicana a través del catolicismo, no escindirla. La pretensión de formar “la” sociedad católica, no fue entendida como una total ruptura con la estructura liberal, desde el momento en que el antagonismo eclesiástico no alcanzó para diseñar un modelo económico distinto, que sustentara un verdadero régimen alterno desde el punto de vista social, político y económico. En su lugar, se apeló a la permanencia de ciertas nociones que contuvieran la secularización social, jurídica y del poder político. Para los católicos, no existía “una sociedad liberal” a la cual oponerse, pues la sociedad era católica; en cambio, sí existían gobiernos liberales en un Estado liberal con pretensiones secularizantes, a los cuales era 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 sumó a la defensa de la libertad de la Iglesia ante los “poderes nuevos”, su lucha por “santificarlos”.

El proyecto de formar una “sociedad católica”, hacía referencia a la creación de las condiciones para que el catolicismo se constituyera en la religión hegemónica de la sociedad mexicana que, en ese sentido, sería sin obstáculos, una sociedad católica. 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 autoproclamó indispensable para lograr la gobernabilidad y pacificación del país, lo cual pretendía abrir un espacio para la acción de la Iglesia y dirigirla hacia una nueva alianza con el Estado.

Y es que, a pesar de las críticas, el catolicismo compartió 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; lo cual hizo posible la formación de nexos con base en la consecución de objetivos comunes, sobre todo cuando la Iglesia se atribuyó parte de la dirección de ese proceso. La Iglesia asumió la dirección de dos importantes aspectos que se ligaban 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 diseñaron tomando como base el modelo económico del Estado liberal, pues no propusieron la creación de uno distinto, sino la transformación de aquéllos elementos que generaban las crisis y desestabilizaban las relaciones sociales: el exacerbado materialismo y la desprotección de la producción nacional. La primera conducía a la deshumanización en el sistema productivo, pues privilegiaba la obtención del beneficio material a costa de la sobreexplotación de los trabajadores, sobre pasando 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, asumió su labor para apoyar ese tipo de desarrollo económico, a través del impulso de un nuevo asociacionismo apoyado 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 buscaron afirmar la presencia del catolicismo en la sociedad secular y se convirtieran en los nuevos rectores de las obras para revitalizar la presencia secular del catolicismo, para lo cual trazaron tres objetivos estrechamente relacionados con los problemas seculares del país, los cuales tenían como fin fortalecer sus vínculos con la sociedad mexicana: formar nuevas generaciones de mexicanos con base en los principios morales del catolicismo, ampliando 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 predica 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 estuvo constituido por tres tipos de sociedades: las exclusivamente religiosas, las asociaciones de tipo gremiales, y las asociaciones caritativas. A pesar de los límites en su desarrollo y de que sus obras no lograron ser hegemónicas, el asociacionismo fue capaz de fortalecer los nexos de la Iglesia con la sociedad, pues estructuró 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 eclesiástico.

El asociacionismo también resultó ser una vía para financiar los proyectos eclesiásticos. Dentro de las organizaciones católicas se establecieron 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 realizaba para la financiación de algunos de los proyectos. Las congregaciones se sumaron al nuevo asociacionismo laico, en la búsqueda por la instauración de un orden social, anhelado tanto la jerarquía como las élites liberales.

El nuevo modelo de congregaciones religiosas desarrollado en México formó parte de la reforma de la vida conventual promovida por Roma. La reforma de los vínculos religiosos, con la afirmación de los votos simples, dio pauta a la consolidación del nuevo modelo religioso al permitir, canónicamente, 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 fue vital para la renovación de las bases sociales del catolicismo, por tres razones: se convirtieron en las principales organizaciones eclesiásticas que trabajaron en la defensa y expansión del catolicismo, principalmente a través de la educación y de las obras auxilio social; contribuyeron a la formación de un orden en las poblaciones y la pacificación de territorios; y, por último, revitalizaron el carácter de las comunidades religiosas. Las congregaciones construyeron una alternativa a la decadente fuerza de las antiguas órdenes contemplativas, que durante el periodo colonial tuvieron 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 renovaron la estructura de las comunidades religiosas: el fomento a la disciplina religiosa y la centralización de la autoridad episcopal y pontificia; el desarrollo de una labor pastoral misionera que nutría los vínculos de la sociedad con las instituciones eclesiásticas; y el reclutamiento de jóvenes, de distintos estratos sociales, que consolidara la formación de las nuevas generaciones de religiosas y sacerdotes. Estos elementos ayudaron a precisar el nuevo modelo religioso que permitió una relación más directa entre el Pontificado y las congregaciones.

Al mismo tiempo, mostró 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 lograran una “conciliación” con el clero, sino de establecer un orden y dirimir los conflictos.

Este programa de acción, evidencia la forma en que jerarquía 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 secular del catolicismo. Las corrientes del catolicismo social muestran los esfuerzos de distintos sectores católicos en ese sentido.

Capítulo 4

La Iglesia mexicana, entre la Reforma y la Romanización, 1891-1910.

La separación Estado-Iglesia tiene como primera consecuencia institucional el aumento del poder de gestión, dirección y representación de la jerarquía nacional, pues 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 fue exclusivo de México sino que se produjo en otras latitudes a partir de las distintas rupturas entre el clero y los poderes civiles de los países católicos occidentales. La romanización se presentó con una fuerza y características distintas en cada uno de los países americanos. La revisión de algunos casos me lleva a suponer que es un proceso más disputado en aquéllos países en los que, como México, presentan las siguientes

características: a) una Iglesia católica de antiguo régimen cuya organización y poder económico, político y social rivalizaron, 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 disputaba espacios de control social con 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 abordaré 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 revisará la manera en que, como consecuencia de la concertación lograda entre el clero y el gobierno, se da un intento por re establecer formalmente las relaciones Estado-Iglesia.

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 eclesiásticas

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; éstas 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.¹

Para que las resoluciones conciliares pudiesen entrar 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 desarrollaron temas conciliares y que fueron 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 dar especificidad a los decretos conciliares generales.²

¹ En la Nueva España del siglo XVI se realizaron, al menos, dos sínodos que pretendieron dar una dimensión local a las disposiciones tridentinas, tomando como puntos de referencia central los procesos de conquista militar y fundación de la Iglesia novohispana. Estos hechos produjeron innumerables discusiones en torno a la mejor forma de organizar la administración espiritual de la población indígena, negra y española. En 1585 Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, convocó la celebración del Concilio III Provincial que, siguiendo las directrices establecidas por el concilio de Trento y por Roma, desarrolló una legislación que le permitió a la jerarquía establecer las normas disciplinares, 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, vigente durante la mayor parte del periodo colonial y del siglo XIX, tuvo entre sus objetivos centrales diseñar los postulados legales y válidos para “la erección de seminarios, la purificación de la vida de los clérigos –regulares y seculares, la reglamentación de las visitas pastorales y las obligaciones de los párrocos doctrineros y confesores.” Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771” en *Historia Mexicana*, No. 137, Vol.XXXV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre de 1985, p.8.

² Estos cuerpos legales circularon 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 desarrollaban concreta y positivamente la doctrina general, pues “la calidad de pecadores y pecados exigía sendas especialidades y recomendaciones” que las reglas conciliares no enunciaban. A pesar de la enorme importancia que se le daba al arbitrio judicial y a la costumbre como guías para orientar las sentencias de los jueces, estos manuales se constituyeron en referencia obligada del derecho positivo eclesiástico, en espacios como los juzgados eclesiásticos, las administraciones diocesanas, las casas de religiosos, los seminarios y las demás instituciones donde tocaba impartir las normas y preceptos católicos. Algunos ejemplos son los siguientes: *El sacro 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. Pio V*, Madrid, Impreso en la oficina de Don Ramón Ruiz, 1802. Un cuarto concilio fue celebrado en 1777, pero sus decretos no tuvieron validez, pues Roma no concluyó su revisión ni emitió la aprobación de sus decretos, a pesar de lo cual fue reconocida como una asamblea válida en la historia de los concilios mexicanos, pero sin vigor. A mediados del siglo XIX, el III Concilio fue 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 una 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*;

El cambio experimentado por la Iglesia y la sociedad mexicana con la independencia y la reforma liberal, hacen inevitable replantear transformaciones en el derecho eclesiástico: la supresión del patronato, la independencia Estado-Iglesia, las reformas educativas del clero, el matrimonio civil, las exclastraciones de religiosos, la desamortización de propiedades, la fundación de nuevas congregaciones, parroquias y obispados, entre otros puntos. Todo ello hizo que las administraciones parroquiales, regulares y diocesanas presentaran lagunas para el establecimiento de un proceder formal que, en principio, fue subsanada en la práctica con disposiciones de carácter temporal.

Era necesario un cuerpo legal que, desde la perspectiva de la romanización, incluyera 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 añadían preocupaciones centrales como la regulación del diezmo y las demás percepciones económicas de la Iglesia.³

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 porque 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.

con cuyas adiciones formara un código de Derecho canónico de la Iglesia Mexicana publicado con las Licencias necesarias por Mariano Galván Ribera. Primera Edición en Latín y Castellano, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 1859.

³ El gran modelo por la repercusión que tuvo para la organización de un catolicismo en expansión, fue el concilio de Baltimore, de 1851; el cual logró congregar a los 32 obispos que componían el episcopado norteamericano. Sus decretos están orientados a apoyar la expansión de la iglesia católica en el territorio norteamericano, desde una posición de religión minoritaria “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, hospitalares “y proveer a todas las necesidad de la humanidad doliente”; y mejorar la educación sacerdotal en ciencia y virtudes, por mencionar los más importantes. Esto, no sin referir la obediencia a Roma, el respeto a la propiedad eclesiástica –particularmente por parte de la sociedad y los mismos eclesiásticos-, y la adhesión a las instituciones civiles. *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.”⁴

El concilio provincial de Antequera es organizado por el obispo Gillow, durante los meses de diciembre de 1892 y marzo de 1893.⁵ 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”.⁶ El sínodo se apuntaló como 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.⁷

⁴ *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 Chicliazza, 1885, p.2. Las resoluciones del sínodo estuvieron distribuidas en 17 capítulos sobre 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. *Providencias extendidas por el obispo diocesano durante su visita de parroquias en las Mixtecas del Obispado de Puebla de los Ángeles.* Puebla, Tip.V.E.H. de Isidro Boclar. 1889.

⁵ Los católicos más comprometidos con la cuestión social, tildaron de tibia y sin resultados concretos a esta asamblea, que por otro lado, es calificada como “congreso indigenista”. Otra asamblea es la efectuada en 1895, en el obispado de Chilapa. Ese sínodo estuvo enfocado a tres aspectos: el diseño de una nueva distribución parroquial; aspectos de catequesis y doctrina, y la recaudación de los 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 Salesianas de Artes y Oficios. 1895.

⁶ “Edicto de convocatoria al sínodo provincial”, Además de un apéndice con 4 títulos. *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 aquélla 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.

⁷ El sínodo se declaró bajo la protección de la virgen de Guadalupe y fue dividido en tres grandes partes: Primera parte (cinco secciones: 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 (dos secciones: De los juicios eclesiásticos; De las causas matrimoniales).

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, desmeritando 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”.⁸ El concilio se posicionaba 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.”⁹

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 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.¹⁰

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

⁸ 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.

⁹ *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.

¹⁰ “Próspero María Alarcón. Discurso de inauguración del concilio.” AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 55, Exp. 18. Alarcón afirmaba que el objetivo del concilio no era marcar dogmatismos que sólo correspondían a Roma, 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. En ese mismo año fueron publicadas las actas del concilio, que fueron revisadas por la Sagrada Congregación del Concilio en Roma y confirmado el 12 de agosto de 1898 y promulgado en México el 12 de octubre de ese año. El concilio entró en vigor el 19 de marzo de 1899.

debido a la proximidad del Concilio Plenario de América Latina.¹¹ En 1897 se realizaron los sínodos diocesanos de Guadalajara y Michoacán, y en los años siguientes tendrían lugar los 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 de la vida eclesiástica, a partir de ciertos principios clave: la autoridad episcopal, la disciplina eclesiástica, la administración parroquial, la relación clero-gobierno y relación con los fieles.

Los decretos conciliares evidencian el avance de la romanización, pero también reivindican la permanencia de ciertos privilegios ancestrales para el Iglesia mexicana. Los preceptos sobre la autoridad episcopal son muestra de ello.

a) Episcopado y control eclesiástico

Los concilios y sínodos intentan equilibrar la autoridad del papado y del episcopado nacional, delimitando sus esferas de acción propia. 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”.¹²

¹¹ Ibarra y Ruiz y Flores tuvieron 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... hice notar la interpretación torcida que se daría, principalmente por los enemigos del pobre Concilio Quinto Mexicano a la determinación de no revisarlo; pues nunca creerían que esto fuera por causas extrañas al mismo Concilio.” “Carta de Leopoldo Ruiz a Próspero M. Alarcón.” Roma, 29 de enero de 1898. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 27, Exp. 5.

¹² “Primera parte, Título I De la fe y de la profesión de la fe”, no.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, (Sin editorial) 1906. El concilio de Antequera también consignó los derechos y 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 Concilio I de Antequera...1895*, pp.192-195. En el concilio plenario Latinoamericano los obispos fueron más enfáticos en esta disposición “Nos, los Padres de este Concilio Plenario, profesamos solemnemente fidelidad, sujeción y obediencia en

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.¹³ Se afirma que el obispo en su diócesis es el principio y por derecho de gobierno posee una triple potestad: legislativa, judicial y coercitiva.¹⁴ Todos, tanto eclesiásticos como seglares, 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”.¹⁵

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 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 reprobable a

todo y por todo al Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo... Protestamos asimismo 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.*

¹³ El Quinto concilio afirmó las prerrogativas y derechos concedidos a los metropolitanos (arzobispos) por el Concilio de Trento y las Constituciones Apostólicas. Dentro de sus atribuciones estaba la de convocar y presidir concilios provinciales, erigir y conservar seminarios, visitar las diócesis sufragáneas, designación de vicario capitulares en diócesis sufragáneas en caso de no haberse designado por los cabildos locales; se agregan las facultades de conceder indulgencias, bendiciones, dispensas. “Parte II, Título I Del metropolitano” Decretos 196-198, 200-205. en *Quinto Concilio...1900*, pp. 63-65. A esto faltó la atribución de poder escuchar los casos de apelación que fueron consignados en el apartado de los juicios eclesiásticos.

¹⁴ “Parte II, Título II De los obispos” Decretos 207-208, en *Quinto Concilio...1900*, pp. 66-67.

¹⁵ La conducta de los obispos debía ir en consecuencia con su representación, tanto en su conducta personal, como en la forma en que ejercían su autoridad para con sus súbditos. 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. Se establece su celebración cada 4 años. El concilio de Antequera señalaba que los obispos debían dar confianza a los clérigos, a fin de que en lugar de temor despertaran en ellos confianza, consuelo y auxilio. Parte segunda. Sección primera. “De la jerarquía y régimen de la Iglesia, Título III De los obispos” Decretos II *Actas y Decretos del Concilio I. de Antequera...1895*, pp.195. Sobre el respeto hacia los obispos, el concilio plenario señala que aún cuando fuera 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.*

los ojos de los fieles, todos ellos aspecto 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 sede episcopal a “protestar obediencia al obispo”, en el lapso del primer año de su nombramiento.¹⁶

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 Cancelería Romana estipulaban la provisión de todos obispados y el nombramiento de la primera dignidad de las catedrales y de las colegiatas, así como la provisión de las canonjías 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.¹⁷ 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

¹⁶ La protesta debía hacerse “de rodillas, ante un Crucifijo, tocando los Evangelios, en presencia del Prelado o su Vicario.” (Decreto 2) En el primer decreto se estableció que el obispo “que se halle en posesión de su Silla, es la principal y legítima cabeza y autoridad eclesiástica ‘Suprema en su diócesis’ (con dependencia del sumo pontífice) a quien están obligados en conciencia a prestar obediencia los demás sacerdotes y Eclesiásticos.” “Gobierno de la diócesis”, Decreto 1 p.4. Y se añadía en otra parte “Declaramos, que cualesquiera que sean los talentos, la ciencia y la experiencia de un eclesiástico, no tendrá para Nos mérito ninguno, ni lo consideraremos útil a la Diócesis, si es indócil y desobediente. Mucho más estimaremos al Sacerdote humilde y obediente, aunque sea hombre de escasa ciencia.” “Capítulo II. De la Santificación propia” Decreto 15, *Constituciones Sinodales...* 1885, p.10.

¹⁷ Esa discusión surgió a partir de un problema suscitado en las propias sesiones del Quinto Concilio, en las que el cabildo metropolitano de México se inconformó porque el abad del santuario de Guadalupe ocupaba un asiento distinguido en el que presidía a dicho cuerpo capitular, lo cual alegaban ser una falta contra su dignidad prohibida por 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.

episcopal. Los privilegios se refrendan como una “costumbre legítimamente introducida, y por privilegio escrito, concedido por la Santa Sede.” Esas dispensas, señala Ruiz y Flores, se hacen extensivas a las nuevas jurisdicciones eclesiásticas.¹⁸

Otro nombramiento discutido es el de abad, pues el privilegio de nombrarlo había presentado una excepción con el nombramiento de Antonio Plancarte y Labastida, sobrino del arzobispo Labastida, como abad mitrado de la Basílica de Guadalupe en 1895. Debido a algunas disputas entre el clero mexicano, un grupo de sacerdotes que mantenían un contacto cercano con la jerarquía romana, obtuvo el nombramiento de Plancarte directamente del papa. Sin embargo, ése se consideró un hecho excepcional, por lo que a la muerte de éste, apenas dos años después, el gobierno eclesiástico del arzobispado defendió la presentación de la candidatura del abad como prerrogativa episcopal, “quedando la cuestión de lo pasado y lo futuro ‘in statu quo’”.¹⁹ No obstante, la definición formal de los privilegios de la Iglesia mexicana en el Quinto Concilio quedó como punto suspenso en la celebración de los concilios.²⁰

Estas discusiones evidencian que para el clero mexicano, aún 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.²¹ A la separación Estado-Iglesia, los canónigos de varias iglesias locales tienen la oportunidad de usar ese privilegio para afirmar sus clientelas de poder

¹⁸ “Leopoldo Ruiz y Flores sobre las reglas de la cancelería romana.” (Puntos no.1-4, 30) Sin fecha, AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 19.

¹⁹ El nombramiento de Plancarte había incluido la excepcionalidad del hecho “en la Dataría, que es una oficina casi mecánica, les bastó decir, para hacer mención del derecho con que el Papa proveía ese beneficio, que por illa vice estaba reservada, quedando la cuestión de lo pasado y lo futuro in statu quo” (subrayado del autor) “Carta de Leopoldo Ruiz, canónigo de Guadalupe al arzobispo de México.” Roma, Colegio P.L. Americano junio 10 de 1898 AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp.19.

²⁰ Estas interrogantes evidenciaron que había varios aspectos por legislar, por ejemplo, al cabildo de la colegiata le faltaban estatutos propios, por lo que se pidió que los canónigos formasen sus propias constituciones.

²¹ La eliminación del Patronato permitió que los cabildos estuvieran en posición de proponer una lista de candidatos, misma que desde el gobierno de Vicente Guerrero se pidió fuera sancionada por los gobiernos civiles, facultad que después de la ruptura de las relaciones Estado-Iglesia se dejó formalmente al Vaticano, pero que se retomaría más tarde, con características distintas, con el gobierno de Porfirio Díaz. Véase Vázquez, 1998, pp.94-112.

y asegurar que el cabildo sea una antesala al 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.²² No obstante, siete años más tarde esa prerrogativa quedó expresamente suprimida en una circular dirigida a todos los obispados de la República, en la que informaba:

...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.²³

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.²⁴

La negociación informal jugó, entonces, 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, participasen en el nombramiento de los eclesiásticos a distintos cargos, frente a la expectativa de lograr un mayor entendimiento clero-gobierno.

b) 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

²² Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de la Ciudad de México (AHCCMCM), Actas del Cabildo Metropolitano de la Ciudad de México, Sesión del 10 de marzo de 1891, Exp. 7.

²³ "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 siguiera un camino distinto. La presentación de candidatos se circunscribió 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.

²⁴ El quinto concilio determinó sólo 2 decretos sobre los derechos de los cabildos: el de ser llamado a concilio provincial y el de portar un traje de más honor que el del resto de los eclesiásticos sin jerarquía; además de una restricción sobre ese punto. Título IV Capítulo III De los derechos de los cabildos, decretos 246-248, *Actas y decretos del Quinto Concilio...* 1890, p.78.

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 de los en los conventos y que aún “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.”²⁵

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 algunas conventos: la disminución de vocaciones en los noviciados, la pérdida de propiedades, y la secularización de los religiosos. El obispo Gillow describe las suerte de aquéllos religiosos que habían sido expulsados de sus conventos y que se encontraban “vagando hoy sin asiento, después de emitidos los votos solemnes”.²⁶ Aunque varios religiosos habían pedido servir en parroquias y otros tantos cambiaron de residencia para unirse a sus compañeros de orden de otras jurisdicciones, los prelados intentan sujetar las comunidades religiosas de su jurisdicción, argumentando los peligros que corrían sin una dirección adecuada, pues debían continuar siendo ejemplo de virtud, piedad, fervor y obediencia.

Sin embargo, esos intentos generaron 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.²⁷ Así había ocurrido con el convento

²⁵ “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.

²⁶ Título XIII De los regulares. *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera...* 1895, p.332.

²⁷ 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 plantearon una serie de disposiciones para arreglar el estado de la iglesia mexicana, particularmente el de las órdenes. Entre los artículos propuestos para comenzar la reorganización, estaba que los conventos que desocupados por la reducción quedarían a disposición de los respectivos Ordinarios Diocesanos. Proposición séptima de la comunicación “Los obispos e Michoacán, Linares, Guadalajara, San Luis Potosí, Tlaxcala y Antequera sufragáneos de la Provincia Eclesiástica de

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 los privilegios papales de la orden, que la exceptuaban de la jurisdicción ordinaria en sus personas y cosas: “en medio pues de las circunstancias penosas y aflictivas 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 al Ordinario ejercer la más pequeña jurisdicción sobre ellos, sobre sus súbditos y de disponer de sus conventos, iglesias, cosas y personas”.²⁸

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 parroquial, 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 acusó a Labastida de haberse negado a ordenar a más religiosos con el pretexto de que no podían llevar debidamente sus antiguos usos, costumbres y clausura.²⁹ La denuncia no tuvo seguimiento.

Méjico, reunidos en Roma.” Sin fecha, en Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), carpeta 10 (2) Dcto. 02644.

²⁸ 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.

²⁹ Se acusa a Labastida de haber retomado la idea del arzobispo Lázaro de la Garza, quien pretendió secularizar el curato de Toluca, propiedad de los franciscanos, mismo que años después intentó arreglar Próspero Ma. Alarcón. Incluso se alude a una especie de conspiración por la cual, en compañía de algunos obispos mexicanos en la ciudad de Zamora, planeó secretamente una gran secularización de los religiosos mexicanos. En contraposición se expone el caso de José Ignacio Árciga, arzobispo de México, al que se le reconoce la ayuda que ha prestado a los regulares: No es extraño ese auxilio, pues

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.?”.³⁰ En respuesta, el arzobispo encargó un estudio a Jesús Herrera y Piña, egresado del 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”.³¹

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

probablemente prefirió ayudar a reorganizar a los religiosos existentes, que incrementar al clero extranjero en detrimento del nacional, como se vio párrafos atrás.

³⁰ 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.

³¹ Herrera y Piña ofrece una serie de propuestas que privilegian las facultades del obispo sobre los regulares en atención a un cuestión más importante, como era el cuidado espiritual de los fieles católicos. Como conclusión presentó 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 aún 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.

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 exclaustrados, 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 los 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 de la arquidiócesis de Antequera a la licencia del obispo para dar misa, confesar y predicar.³²

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.³³

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 desechar 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.”³⁴

³² Título XIII De los regulares. *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera...* 1895, p.333

³³ El Quinto concilio mantuvo en vigor las leyes canónicas acerca de las obligaciones de mantener el noviciado, la profesión y la vida religiosa, salvo expresa 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.

³⁴ Título III Capítulo I De los obispos, decreto 189. Además, se refrendó la obligación de presentarse antes los examinadores sinodales, a todos aquéllos 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.

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 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.³⁵

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.³⁶ 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 congregaciones se sujetan a la inspección episcopal y papal respecto de su aprobación, disciplina, obras y constituciones legales.³⁷

³⁵ Sobre todo, era imperativo que se cuidara que algunos religiosos “engañosados 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) Estaban obligados los directores de las misiones y los regulares encargados de las parroquias a asistir a las conferencias diocesanas. En caso de que hubiere alguna 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. Las fundaciones (escuelas, iglesias, conventos, etc.) no podían hacerse sin previa licencia episcopal; además de que debía evitarse la secularización de los religiosos y ponerse especial cuidado con los secularizados, sobre todo para otorgar licencias. Título III Capítulo XIV De los regulares, decretos 289-304 *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...1906*.

³⁶ 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.

³⁷ Las congregaciones de votos simples debían contar, primero, con la aprobación diocesana de sus constituciones, para después tramitar el permiso de Roma. El concilio plenario dejó claro su interés por afirmar la obediencia de los institutos y congregaciones: “El voto de obediencia *per se*, primero y

c) 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.

Y es que 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. Ésa 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 aquéllas sentencias eclesiásticas que se consideraran incorrectas, conforme al derecho de aquél 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.³⁸ Una vez suprimida la intervención de las autoridades civiles en el recurso de fuerza para contener las decisiones arbitrarias de los prelados, 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

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. Quedan obligados igualmente, en virtud del mismo voto de obediencia, a obedecer a los Superiores o Superioras Generales, Provinciales y locales de la propia congregación, en los límites determinados por los sagrados cánones y por las constituciones del Instituto respectivo. Están otros obligados a obedecer, en virtud de la jurisdicción eclesiástica, a los Ordinarios de los lugares, conforme a los sagrados cánones y a las Constituciones Apostólicas.” De la autoridad papa se derivaba 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*

³⁸ El tribunal contaba con 12 jueces, 3 de ellos debían proceder de los Estados pontificios, 2 de España, 1 de Francia, 1 de Alemania y los 5 restantes debían de proceder de las más importantes ciudades italianas. Posteriormente se creó un tribunal de casación que tenía 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, Editorial Porrúa, 1984, p. 79.

autoridad episcopal, y reducir los espacios de apelación del clero a los tribunales romanos.³⁹

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 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.” Aún así, las garantías para el acusado resultan limitadas: éste sería llamado poniéndosele al tanto de las acusaciones con la reserva de ocultar el nombre el denunciante –como sucedía desde siglos atrás-, y se le harían “paternales admoniciones”, de tal manera que recapacitara y enmendará su actitud, sin que mediaran para ello las amenazas o presiones severas.⁴⁰

³⁹ “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, aún 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.

⁴⁰ Sólo podía haber una instancia de apelación. La informalidad del arreglo por medio del consejo pastoral pretende desplazar a la formalidad del juicio para evitar “litigios temerarios”. Esto debía practicarse aún cuando el delito no llegara a comprobarse, para instruir al acusado sobre la manera de conducirse para evitar ese tipo de situaciones. Capítulo III Del modo de proceder en las causas de los clérigos, decreto 974, 982. *Actas y decretos del primer concilio plenario... 1906.*

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. Ése 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.”⁴¹

d) 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 la 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

⁴¹ Capítulo IV De la suspensión “*ex informata conscientia*”, decreto X. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...* 1906.

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 de manera tal 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”.⁴²

La reforma educativa de los seminarios es pensada para dos sectores cléricales: 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, 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*.⁴³

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 predica con las ideas supersticiosas, retrógradas y poco proclives al cambio.⁴⁴

No obstante, la contradicción de 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

⁴² 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.

⁴³ En ese documento se restauraba oficialmente la enseñanza del tomismo en los seminarios católicos en el mundo, bajo la misma justificación, de que las virtudes de la teología escolástica armonizaban la ciencia, la razón y la filosofía, porque era “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 tuvo sus repercusiones en el Concilio Vaticano Primero. En la sesión del 24 de abril de 1870, se promulgó la Constitución Dogmática de la Fe Católica “*Filius 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>

⁴⁴ 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 “orgulloso, lascivo, desgraciado, etc., etc., y por último....afeminado. Hizo referencia a jóvenes que a costa de sus padres mantienen a su lado rameras y que se viven en los *burdeles* (palabra textual). En fin, que aquél 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.

tomismo y dispone que los seminaristas cursen los estudios de teología dogmática y moral por lo menos tres años antes de tomar el presbiterado.⁴⁵

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 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 pratique enteramente lo mismo que practica la Iglesia Romana.*”⁴⁶ Sobre ese punto se impone únicamente el uso del latín, dado que “la propia lengua de la Iglesia es la latina”.⁴⁷

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”.⁴⁸

No obstante, algunos autores consideran el “arranque del verdadero movimiento litúrgico” es 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.”⁴⁹ Sin embargo, 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.

⁴⁵ Capítulo III De la disciplina que ha de observarse en los seminarios. Decreto 139 *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*1900, p.34

⁴⁶ 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 número 490, p.142.

⁴⁷ *Quinto Concilio Provincial...*1900, Título IV. “Del ejercicio del culto divino. Capítulo II. Del canto y de la música”, Decreto número 493, p.143.

⁴⁸ A excepción de la administración del Sagrado Viático y los matrimonios, donde se seguía el rito te la Iglesia Toledana. Título IV. “Del ejercicio del culto divino. Capítulo IV. Del oficio Divino” Decreto número 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 número 524, pp.150-151.

⁴⁹ Neunheuser B. “La reforma inspirada en el movimiento litúrgico”, *Historia de la Liturgia.* 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.

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 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.”⁵⁰

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.⁵¹

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”.⁵²

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.”⁵³ 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 para el sostenimiento del

⁵⁰ 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.

⁵¹ Título V Del cabildo de la Iglesia colegiata, Decreto 252, *Quinto Concilio...*1900, p.80.

⁵² Capítulo VII De la universidad e estudios eclesiásticos. Decreto 188 *Quinto Concilio Provincial Mexicano...* 1900, p.58.

⁵³ *Quinto Concilio Provincial Mexicano...*1900, p.vi-vii.

colegio, el episcopado mexicano debía procurar mandar “sólo alumnos que, además de disfrutar de buena salud, estén dotados de talento preclaro y ánimo varonil”.⁵⁴

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”.⁵⁵

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.⁵⁶

2. La romanización del clero mexicano: el Colegio Pío Latinoamericano

En 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.⁵⁷ Esta fue la oportunidad 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 élite 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

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Capítulo VII De la universidad e 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: hacia 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.

⁵⁶ A estas reuniones conciliares se sumaron los de Michoacán y Guadalajara, y los sínodos provinciales de las otras diócesis mexicanas.

⁵⁷ Carlos Manuel Ladrón de Guevara, 1869. Carlos María Colina y Rubio 1879. Francisco de Paula Verea 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 Díez de Sollano, 1881. Juan Bautista de Ormaechea y Ernáez, 1884. Agustín de Jesús Torres y Hernández, 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 Izarraráz, 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.

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.⁵⁸

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 élite latinoamericana fiel al papa, pretendía afianzar la creciente importancia de Roma, como el centro de apoyo de las jerarquías locales.⁵⁹

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 se forma en una identidad educativa romanizada que los separa del clero mexicano, a partir de su experiencia en la Universidad Gregoriana.⁶⁰

Los egresados del colegio Pío Latinoamericano, se consideraron a sí mismos parte de una élite 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

⁵⁸ Bautista, Cecilia. “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, No.217, Julio-Septiembre de 2005.

⁵⁹ Aubert, 1984, t.V, p.66. Bautista, 2001.

⁶⁰ Los alumnos mexicanos llegaron a formarse en otras instituciones, como la Academia Eclesiástica de Nobles, donde se educaban los futuros colaboradores del papado, tanto en la diplomacia como en el servicio civil. A la institución podían ingresar extranjeros “que llenasen el requisito de un linaje ilustre o estuviesen en circunstancias especiales.” Varias figuras mexicanas parecieron llenar ese requisito, por ejemplo el obispo Eulogio Gillow e Ignacio Montes de Oca y Obregón. Gillow y Zavalza, Gregorio. *Reminiscencias del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Eulogio Gillow y Zavalza, Obispo de Antequera*, Los Ángeles, California. El Heraldo de México, 1920, p.61.

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 1884.⁶¹ 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.⁶²

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 asenso, construidos 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.⁶³

⁶¹ La gestión parroquial de Plancarte fue el ejemplo a seguir 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 sumaba, el inicio de empresas como la formación de un ferrocarril local, la construcción de un cementerio y la remodelación de la parroquia. Si bien, varios sacerdotes formados en México emprendieron estas mismas obras, la perspectiva y el discurso romanizado que las acompañaron, fueron factores decisivos que imprimieron una diferencia importante con el clero formado en México. Plancarte consideraba que la deficiencia educativa del país era tal, que obligaba a “imitar” en lo posible a los colegios jesuitas europeos. En el colegio clerical y en el colegio para niñas de Jacona, instituyó un sistema de internado que tuvo planes de estudios, reglamentos y una disciplina, tomados en gran medida de los institutos europeos. Incluso, la propia construcción de estos colegios se había hecho siguiendo un modelo de arquitectura inglés. La imitación de los rituales romanos tuvo especial importancia: en los colegios se cantaba el himno del Colegio Pío Latinoamericano, se realizaban ceremonias de premiación, y se practicó un tipo de didáctica que incluía la organización de obras de teatro, algo novedoso para establecimientos de ese tipo en la región. Plancarte y Navarrete, 1914.

⁶² Bautista, 2001.

⁶³ Por ejemplo, Antonio Plancarte dejaba claro, en su argumento de renuncia a una canonjía del obispado de Zamora, que había tenido oportunidades de pertenecer a la jerarquía clerical en otros lugares debido a su parentesco con el arzobispo de México y a su formación en Inglaterra y Roma. Tapia Méndez, Aureliano. *José Antonio Plancarte y Labastida: profeta y mártir*, México, Jus, 1973, p.80.

Para varios miembros de la jerarquía mexicana, ese grupo se sumaba al clero extranjero, en su desarraigó 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 las soluciones para el avance del catolicismo.⁶⁴

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” fue 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 los diezmos, de las limosnas, del entierro y del bautismo... Entre tanto, señores diputados, nuestro clero pobre...”.⁶⁵

El diputado Mateos, acusaba particularmente a tres personajes: Ignacio Montes de Oca, Eulogio Gillow y Labastida –los dos primeros formados en Europa-, de

⁶⁴ En 1866, Labastida puso 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 representó la ruptura de la trayectoria educativa de la institución. Labastida se dijo obligado a tomar esa medida ante la falta de sacerdotes mexicanos que intelectualmente estuvieran preparados para hacerse cargo de la reforma educativa. Varios miembros de la jerarquía clerical afirmaban no entender esa medida, entre ellos, el entonces obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, quien consideraba que Labastida había invadido áreas educativas que tenían una organización consolidada y un personal capacitado que debían ser respetados como parte de una herencia institucional. Véase Bautista, 2001.

⁶⁵ Particular mención se hacía, además de los jesuitas, al clero italiano. Esta se justificó como una defensa al “clero humilde” y proscrito, afirmándose que en él se depositaba una “tradición gloriosa” y “tierna a la vez”, pues de este sector 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, no. 270, p.2 Debido a la inmigración inglesa y francesa, varios sacerdotes de esas nacionalidades fueron remitidos a atender a dicha población. Algunas parroquias fueron importantes en cuanto a los recursos que lograron obtener, pues contaban entre su feligresía a importantes empresarios.

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 no era mas sino 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”.⁶⁶

Esta iniciativa no llegó a definir alguna disposición concreta en el congreso, pero sí dejaba patente, otra 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ En 1892, el obispo de Michoacán, José Ignacio Árciga, se queja, precisamente con Antonio Plancarte, de los efectos negativos que tenían en su jurisdicción las colectas del clero extranjero.

⁶⁶ “Documento parlamentario. Discurso del señor diputado Mateos en defensa del clero mexicano”, en *El Monitor Republicano*, 11 de noviembre de 1890, no. 270, p.2.

⁶⁷ Los religiosos Oblatos de Santa María Inmaculada de San Antonio, Texas, acordaron con Eulogio Gillow, la apertura de una provincia mexicana de los oblatos en Oaxaca, a cambio de que éste les diera unos terrenos que poseía en aquél estado norteamericano. En Oaxaca, Gillow les ofreció casi restaurado templo de Sto. Domingo y la administración del orfanato de su hacienda de Chautla, en Puebla. Los oblatos se comprometieron a recibir en San Antonio, a los seminaristas que mandara Gillow, y servir como maestros los talleres de mecánica y jardinería en la escuela orfanato de Chautla. Finalmente debían dirigir la incipiente congregación diocesana que había tomado Gillow en Carmen Alto, con el fin de reclutar misioneros oaxaqueños y españoles que atendieron a los indígenas. No obstante, los oblatos no cumplieron los acuerdos con Gillow y demostraron tener poca experiencia en el manejo de huertas y otros oficios. El prelado terminó corriéndolos de su jurisdicción, sin oportunidad de poder recuperar sus propiedades de San Antonio, pues los religiosos pretendieron demandar los terrenos aledaños a los donados. Aún así, Gillow estaba convencido de la dificultad de que en su jurisdicción, el clero indígena estuviera preparado para cumplir las tareas misioneras, por lo que se rindió al “elemento extranjero”. En 1902 invitó a los paulinos y maristas y continuamente apoyó la presencia de jesuitas, y de las religiosas del Espíritu Santo y del Verbo Encarnado. Esparza Manuel. *Gillow durante el Porfiriato y la Revolución en Oaxaca 1887-1922*. Oaxaca, Oax. (Sin editor), 1985, p. 26. Con estas ventajas y privilegios, para algunos religiosos, fue más fácil trabajar en México que en sus propios países. Como el religioso francés Adrian Roncas, quien había sido párroco de Tlatlaya, Amatepec, y Jantetelco, en el estado de México y señalaba que no deseaba volver en un buen tiempo a Francia. Junio 21 de 1883. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 222, Exp. 31.

⁶⁸ Además, están 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.

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.”⁶⁹

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 Sres. Curas no pueden conseguir, sino muy poco; aquellos Sres. en pocos días lograron recoger sumas regulares.⁷⁰

Debido a ello, Árciga se había visto “obligado” a retirar el permiso de recaudación a un religioso “que en mala hora” le había dado.⁷¹ 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

⁶⁹ “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte.” Morelia, abril 9 de 1892. AHCM, Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54.

⁷⁰ “Carta de José Ignacio Árciga a Antonio Plancarte.” Morelia, abril 9 de 1892. AHCM, Fondo Diocesano, Serie Gobierno, Subserie Correspondencia, Sección Copiadores, Caja 54.

⁷¹ “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 Stos. Lugares, según lo dispuesto por el Santo Padre. Por último, está para salir una visitación, pedida por muchos Ecos., para colectar 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, abril 9 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 colectar limosnas y a formar comisiones especiales para recaudar. “Circular del obispo de Puebla,” 25 de julio de 1890. *Segunda Carta Pastoral...* 1890, p.6.

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.⁷²

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 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 entorno 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 aquél país, León XIII lo consideró el personaje idóneo para consolidar la reorganización eclesiástica en México.

En 1895, desde Francia se retoman las primeras noticias sobre la llegada de un enviado del papa, encargado de restablecer las relaciones formales con el papado por medio de un concordato.⁷³ 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

⁷² 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 haciendoles saber la organización de misiones en la misma*. Puebla, Imprenta de M. Corona Cervantes. 1892 p.12

⁷³ 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.

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”.

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.⁷⁴ 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 una 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

⁷⁴ “Circular del I.Sr. Averardi” en *El Amigo de la Verdad*, 11 de abril de 1896, pp.3-4.

Gillow. Estos informes resultan muy halagüeños acerca de los beneficios obtenidos con la concertación clero-gobierno. Sin embargo, existían aspectos preocupantes de la administración 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.

a) 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 defición de los cambios legales, se estaba 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.⁷⁵

⁷⁵ 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 exclaustración de sus miembros tuvieron como consecuencia que varios conventos quedaran prácticamente vacíos, pues algunos llegaron a contar con menos de 5, mientras que otros fueron totalmente abandonados, pues los religiosos que no se secularizaron, decidieron congregarse en otras casas de mayor población. El abandono de los edificios fue aprovechado por Labastida para emprender los proyectos eclesiásticos en su jurisdicción, ya sea para colocar a las nuevas congregaciones que llegaban a México, o para fundar instituciones educativas. Ello generó la inconformidad de los religiosos, quienes se sintieron despojados arbitrariamente y violentados en sus antiguos privilegios. Estaban conscientes de que su situación había

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 aquéllos ministros de conducta reprendible. 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.⁷⁶

Para exemplificar 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.

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.⁷⁷ Debido a su

cambiado, pero demandaban un acuerdo formal entre el prelado y los provinciales mexicanos y europeos, mediante el cual se acordara el destino de las propiedades, por las cuales, en todo caso, esperaban obtener una componenda económica. Sin embargo, el arzobispo no promovió ese tipo de arreglos y en su lugar apeló a su posición de máxima autoridad en la jurisdicción para disponer, previa autorización de Roma, de los edificios propiedad de los religiosos. Así, enfrentó algunas denuncias por parte de las órdenes, quienes no tuvieron opción más que demandar al prelado en los tribunales ordinarios del arzobispado.

⁷⁶ José Joaquín Terrazas, director del periódico *El reino guadalupano*, llegó a criticar del arzobispo Alarcón “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.

⁷⁷ “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

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.⁷⁸

Los preparativos para la ceremonia, que debía promover la unidad y el sentimiento religioso de los católicos mexicanos, no hizo sino evidenciar las tensiones que generaba la centralización eclesiástica entre la jerarquía.

Aún, para los críticos de la coronación, ése 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.”⁷⁹

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 imagen.⁸⁰ 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.⁸¹ Los canónigos

segundo de Michoacán y el tercero de Guadalajara”, en *El Monitor Republicano*, 25 de marzo de 1887, p.2.

⁷⁸ 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*, No. 43, Instituto de Investigaciones Históricas de la 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.

⁷⁹ “Apogeo del catolicismo” en *El Diario del Hogar*, 16 de junio de 1887.

⁸⁰ 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*, no. 29, marzo- abril 1995, pp.10-23.

⁸¹ Los canónigos consideraron que las disposiciones de Labastida lastimaban 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. Otras acusaciones que adquirieron el carácter de verdaderos rumores fueron el cuestionamiento acerca de los donativos, en joyas y efectivo, entregados por las señoritas de la élite mexicana; además de la “venta” poco ordenada que se hizo de las criptas al interior de la iglesia. La prensa aprovechaba los rumores para producir más alarma entre la población y evidenciar la actitud del clero, con artículos que daban espacio a la circulación de los rumores, como la supuesta pérdida de una corona de oro en la Colegiata: “¿Pero, y la corona, qué es de ella? ¿Estará en el museo particular de un respetable canónigo o de algún otro de la ciudad Eterna? ¿Se habrá vendido a algún yankee curioso como la corona imperial de la pobre emperatriz ex Eugenia, un día la soberana más encumbrada de Europa?

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.⁸² De igual manera, afirma que el proyecto para el arreglo de la colegiata es de su autoría y que Pancarte sólo se encargaría de llevarlo a cabo.

Labastida aceptaba las 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 parte aguas de reconciliación entre los mexicanos, viniese del grupo clerical encargado del cuidado del culto.⁸³ El arzobispo defiende la obediencia a la autoridad episcopal y pontificia –que ya había aprobado la coronación–, aún cuando sus decisiones fuesen vulnerables, pues no correspondía a los de menor rango, señalar sus errores. Labastida recordaba al cabildo guadalupano que no

¡Pero no, antes que venderla a estos feos herejotes, se la hubieren comido los ilustres burlados de la Colegiata! ...¡Misterio, misterio católico, es decir, tenebroso misterio!” Noticia sin título, en *El Diario del Hogar*, 17 de mayo de 1887.

⁸² La carta fue publicada por primera vez en *El Tiempo*, el 4 de febrero de 1887, posteriormente se imprimió 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. Yautepec, enero 28 de 1887.

⁸³ El conflicto fue la comidilla de los periódicos liberales, quienes públicamente agradecían al clero que fueran sus miembros quienes hicieran evidente la pocaantidad de sus acciones. A esto se sumaban las críticas al costo de la ceremonia, pues algunos afirmaban que la coronación era un pretexto de la jerarquía para organizar un saqueo a todos los estados; y la falta a las leyes de reforma que implicaba un evento de ese tipo, que incluía procesiones continuas desde distintos puntos del país. “Agüerinos” *Diario del Hogar*, 20 de febrero de 1887. “Apogeo del catolicismo” *Diario del Hogar* 16 de junio de 1887. Algunos llegaron a ligar una voluntad monárquica del clero, en su afán por establecer una monarquía, contando desde Iturbide, Santa Anna, Maximiliano y veinte años después, la virgen de Guadalupe. Si bien ésta última no era a un monarca extranjero, sí intervenía otro, el papa: “Por su puesto, 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.

debía “discutirse ni ponerse en duda lo dispuesto, lo decretado ya por autoridad pontificia, y ni aún siquiera insinuarse alguna contrariedad”.⁸⁴

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 des prestigio 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 del a colegiata, sus miembros nunca habían presentado alguna, prefiriendo otros medios, más escandalosos y menos piadoso, para mostrar su desacuerdo.⁸⁵

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. 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 des prestigiaaba el decoro sacerdotal y afectaba la unidad del catolicismo. Tal es el caso del canónigo Vicente de Paul Andrade⁸⁶ y el obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez

⁸⁴ Respecto al argumento de que era equívoco coronar a una imagen ya coronada por Dios, se aceptaba que el papa podía disentir de confirmar la coronación “pero nunca consentirá el que se asegure que ‘es imposible por presentarse objeciones litúrgicas sobre si podrá coronarse por los hombres una imagen coronada por Dios.’” El antecedente eran las coronaciones marianas realizadas siglos atrás con la autorización del papado. *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. Yautepec, 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. Otros acusaban que la coronación era un acto soberbio por parte del “partido ultramontano”, que se consideraba capaz de “enmendarle la plana al mismo Todopoderoso”, pues la si la imagen no tenía corona, el papa concedía “a los coronadores dotes de alta superioridad, pues ha dado el permiso necesario para que se enmiende la obra del cielo”. “La coronación de la Virgen de Guadalupe” en *El Diario del Hogar*, 6 de agosto de 1887.

⁸⁵ *Carta del Ilmo. Señor Arzobispo de México* Yautepec, enero 28 de 1887.

⁸⁶ Vicente de Paul Andrade. Nació el 23 de febrero de 1844. Estudió con los paulinos en México y fue enviado a París a estudiar. 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 fue nombrado decano y no abad, como le tocaba por antigüedad. Dice que también estaba por ocupar la diócesis de Tabasco. Se reconoce que esto fue por antiaparicionista y por su falta de diplomacia. Amigo de García Icazbalceta y Francisco del Paso y Troncoso, fray José María de Jesús. Conoció la carta privada de Icazbalceta a Labastida sobre la aparición y se le atribuye la traducción de ese documento en latín y su publicación anónima, junto con Antonio Icaza. La carta fue refutada por Fortino Hipólito Vera con el libro “Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, al anónimo titulado Exquisitio Historica”. Icazbalceta le retiró su amistad y fue apodado *inimicus homo*. Lo cual fue el inicio de una enemistad entre ambos. Además de reconocérsele el hecho de

Camacho, quienes enviaron cartas públicas a la prensa de la época. Los cuestionamientos eran básicamente dos: la autenticidad de la aparición Guadalupana y, aceptada esta, el hecho de que pudiera ser coronada secularmente, una imagen de origen divino.⁸⁷ 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.⁸⁸ Aunque los antiaparicionistas apelaban al hecho de que la 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

tener en su poder documentos antiaparicionistas. Encargado de las gestiones para la formación del obispado de Tabasco –causa a la cual donó recursos propios-, por el obispo Rodríguez de Gala, lo que pudo llevarlo a su afición por la geografía. Fue miembro del Ateneo Literario de México, de la Sociedad Indianista Mexicana, de la Academia Nacional de Historia, entre otras sociedades científico literarias de su tiempo. Murió en 17 de agosto de 1915. Carreño Alberto María, *Semblanzas*, Primera parte, Colección de obras diversas, Vol.II, Ediciones Victoria, México, 1936.

⁸⁷ *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.

⁸⁸ 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 guadalupanos 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 logró la autorización de Roma para destinar el 3% de los diezmos de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas, a la colegiata de Guadalupe. *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 de V. Segura, 1860. Esta promoción nacional del culto guadalupano tuvo continuidad en la gestión del sucesor de Labastida, Próspero María Alarcón, quien gestionó nuevos privilegios para su práctica, a la que quiso dar una proyección latinoamericana: *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.

llevar a efecto los actos religiosos que debían acompañar el acto.⁸⁹ 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”.⁹⁰ 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 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.⁹¹ 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 destapado el tema guadalupano, tanto del abad con su cabildo como de las expresiones vertidas por el obispo Sánchez Camacho en contra de la aparición.⁹² La revisión del expediente

⁸⁹ Labastida sostuvo que la coronación ponía en movimiento a poblaciones remotas que se entregarían a la celebración y que sumados al resto de la población, harían funcionar el comercio y los ferrocarriles del país, promoviendo la obra de pacificación y bienestar común de todos los mexicanos, contribuyendo a la reconciliación con los elementos propios del ministerio episcopal y sacerdotal. Se recuerdan, además, los objetivos religiosos de la coronación expuestos en la pastoral colectiva de los prelados mexicanos de 1886, para fortalecer la unidad religiosa de los mexicanos, a partir del derecho de los católicos a festejar y organizar una celebración de esta magnitud, pues las libertades civiles así lo permiten. *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.

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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.

⁹² Y es que el conflicto eclesiástico seguía recibiendo la atención de la prensa, con la publicación de supuestos testimonios de canónigos anónimos que alegaban la imposición episcopal de su abad. En uno de ellos, se acusaba a Plancarte de haber sobrepasado ilegítimamente sus atribuciones en la colegiata de

Plancarte adquiere mayor relevancia, pues estaba propuesto para ser nombrado obispo titular de Constancia.

La resistencia del cabildo a las distintas posiciones que ocupó el 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.⁹³ Averardi pretende establecer la disciplina y el orden entre el 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.⁹⁴

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.⁹⁵ En su papel de visitador, Averardi muestra una dureza que se hace notoria a los presentes.

Plancarte salió avante de su labor al frente de la colegiata y la coronación.⁹⁶ Empero, sus expectativas de encontrar en Averardi a un aliado para someter al cabildo

Guadalupe y de que ejercía un poder que nadie le había concedido “como los violentos usurpadores políticos”. *El Monitor Republicano*, 15 de enero de 1896. Algunos manifestaron que los problemas entre el abad y el cabildo de Guadalupe, habían precipitado la llegada de Averardi a México, quien supuestamente debía pasar primero a Centro y Sudamérica, mismo que había sido pospuesto. “La llegada de Monseñor Averardi” *El Universal*, 27 de febrero de 1896.

⁹³ La propia prensa se pronunciaba sobre el problema de la colegiata apuntando “la falta de una capacidad dominadora en el clero mexicano hará, por otra parte, que la decadencia clerical aumente de día en día hasta que el espíritu de cuerpo casi desaparezca. Esa desunión, ya bastante avanzada hoy, es para nosotros la mejor garantía de impotencia.” en “La masa católica reaccionaria nada tiene de temible para el gobierno. El gobierno puede y debe mantener incólumes las leyes de reforma”, en *El Diario del Hogar*, 8 de Octubre de 1895. Otros opinaban que si no se ponía un “remedio radical” a ese punto, se podía crear un 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” en *El Diario del Hogar*, 27 de agosto de 1896.

⁹⁴ “Monseñor Averardi y los jacobinos” *El Universal*, 31 marzo de 1896.

⁹⁵ “El Ilmo. Sr. Averardi en la catedral y en la colegiata”, *El Tiempo*, 23 de abril de 1896.

⁹⁶ Averardi encomendó a su sobrino la revisión de la imagen para determinar si la imagen había sido borrada intencionalmente. Éste sólo pudo detectar “rasgos” de una corona, sin que pudiese establecer si

guadalupano pronto se esfuman, pues el visitador prestó mayor atención a sus problemáticos antecedentes durante su gestión como párroco de Jacona, con el obispo de Zamora, José María Cázares y Martínez.⁹⁷

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.⁹⁸ 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 entre dicho la conducta del abad.⁹⁹

El caso de Plancarte había adquirido la dimensión de una verdadera intriga eclesiástica, con la circulación de rumores y acusaciones, tanto en la colegiata como en el obispado de Zamora, como en algunos obispados, los cuales evidencian 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 al obispo zamorano había marcado su destino. Averardi lo obliga a redactar su renuncia para el nombramiento de obispo titular de Constancia.

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?”, en *El Universal*, 23 abril de 1896, p.1.

⁹⁷ La disputa se había generado, en buena medida, por los proyectos educativos de Plancarte en la parroquia de Jacona, tendientes a marcar una distancia entre las instituciones dirigidas por el clero formado en instituciones mexicanas, y las suyas, las cuales pretendían establecer un modelo educativo franco-romano. Derivado de dicho programa educativo, fundó escuelas para la niñez y la juventud del lugar, que congregaron tanto a los hijos de los rancheros de la región, como a los hijos de familias pobres. Los problemas centrales derivaron de la administración del colegio internado para mujeres, pues los padres de familia se quejaron de que el calendario escolar y la disciplina del colegio estipulaban largos períodos en los que se les impedía ver a sus hijas. A lo que se sumó el hecho de que varias de las alumnas decidieron no regresar a sus casas, para continuar una vida religiosa en la congregación que Plancarte estaba organizando. Las tensiones llegaron a un extremo tal, que Plancarte fue destituido de su parroquia, en medio de un gran escándalo. A falta de una autoridad superior que determinara sobre el caso, Ramón Camacho, obispo de León, y el propio Labastida, intervinieron como mediadores en el conflicto, sin que pudiera culminar en un acuerdo satisfactorio. Véase Bautista, 2001.

⁹⁸ La visita al obispado zamorano duró varios días. Averardi llegó a Zamora proveniente de Guadalajara, donde tuvo la oportunidad de saludar al arzobispo Pedro Loza. “La vuelta de Monseñor Averardi. Un concilio. Política del Señor Arzobispo de Tarso” en *El Universal*, 18 de abril de 1896.

⁹⁹ “Monseñor Averardi en Zamora” en *El Tiempo*, 18 de abril de 1896. “El Ilmo. Sr. Averardi en Zamora” en *El Tiempo*, 22 de abril de 1896.

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.

Para 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.¹⁰⁰ 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 comunican a Averardi de la invitación para el evento. Para Averardi, la ceremonia religiosa era la expresión pública de la inconformidad hacia una resolución superior.¹⁰¹

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.¹⁰² Averardi es informado que varios miembros del episcopado mexicano han dirigido una carta al papa sobre la conducta del visitador. El visitador dice sentirse decepcionado y “ofendido por la conducta poco sincera” del clero mexicano.¹⁰³

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, junto al canónigo Vicente de Paul Andrade, se había retractado una declaración jurada. El visitador pidió a uno de los miembros del cabildo de Tamaulipas la recopilación de

¹⁰⁰ “Carta de Leopoldo Ruiz a N. Averardi.” Guadalupe 28 de julio de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 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” en *El Universal*, 1 de abril de 1896.

¹⁰¹ “Carta de Averardi a Leopoldo Ruiz Canónigo Penitenciario de la Insigne Colegiata de Guadalupe,” 11 de julio de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00029.

¹⁰² 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” en *El Universal*, 31 marzo de 1896.

¹⁰³ “Carta de Averardi al obispo de Chilapa Ramón Ibarra.” Tacuba, 18 de julio de 1896. ASV, carpeta 1, Dctos. 00031-32. Finalmente, el conflicto con Plancarte culminó con la muerte de éste en abril de 1898.

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.¹⁰⁴

Sánchez Camacho decía haber recibido “noticia reservada, verdadera y cierta, de que traía [Averardi] instrucciones para quitarme el Obispado.”¹⁰⁵ En un tono sarcástico, 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”.¹⁰⁶ 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.”¹⁰⁷

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 y afirmaba 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”.¹⁰⁸ Anuncia, además, que en esta ocasión había

¹⁰⁴ Se decía que las resoluciones importantes de la diócesis las dictaba alcoholizado y al final del día, razón por la cual le era imposible recordar sus disparates al día siguiente. Se le acusó de que imponía altas cuotas por los sacramentos, al grado de permitir que algunos fieles contrajeran sólo el matrimonio civil. De igual manera, se informó que sus actividades ministeriales dejaban mucho que desear, pues también llegaba alcoholizado a decir misa, expresándose con “palabras imprudentes en la catedral.” Informe sobre el obispo de Tamaulipas Mayo de 1896 ASV, carpeta 1, Dcto. 00061.

¹⁰⁵ “Carta del obispo Sánchez Camacho”, en *El Universal* México, 24 de agosto de 1896.

¹⁰⁶ “Carta del obispo de Tamaulipas a Averardi.” Tamaulipas 31 de mayo de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00063.

¹⁰⁷ “Carta de Sánchez Camacho a Averardi.” Agosto 21 de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00072.

¹⁰⁸ “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

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.¹⁰⁹

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 cuanta 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.”¹¹⁰

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 mexicano bajo la égida de sus leyes y la protección de sus autoridades política y civiles, únicas que reconoce S.S.”¹¹¹

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”.¹¹²

Para fortalecer su posición, Sánchez Camacho buscó la protección del gobierno del Estado de Tamaulipas, a través de algunas decretos que obligaban a los párrocos de Tamaulipas exigir a los fieles las boletas del registro civil, en el caso de los bautizos y

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”, en *El Universal* México, 24 de agosto de 1896.

¹⁰⁹ “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”, en *El Universal* México, 23 de agosto de 1896. Publicada también por *El Diario del Hogar*, 4 de septiembre de 1896.

¹¹⁰ “Carta de Averardi a Sánchez Camacho,” México 5 de septiembre de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00108

¹¹¹ “Carta de Sánchez Camacho a Averardi,” Victoria 10 de septiembre de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto.00110.

¹¹² “Carta de Jacinto Pallares, arzobispo de Linares a Averardi.” Monterrey 31 de agosto de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00082. “Renuncia de un obispo” en *El Diario del Hogar*, 29 de julio de 1896.

matrimonios, antes de efectuar el sacramento.¹¹³ 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.¹¹⁴

En octubre de 1896, pudo consumarse la salida de Sánchez de Tamaulipas, 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 reiteraba su desconocimiento a la iglesia católica romana.¹¹⁵

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”.¹¹⁶

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.¹¹⁷

¹¹³ “El Sr. Sánchez ha expedido también o va a expedir una circular a los párrocos, estableciendo !Motu proprio!... que los párrocos no bauticen ni casen sin la constancia del previo Registro Civil.” Hacía diez años que el gobierno había manifestado esa pretensión, misma que se había impedido precisamente porque el Sánchez Camacho lo había impedido: “hoy, sin que este lo pretenda, quiere el Sr. Sánchez adular a los liberales para quedar como de obispo Luterano.” 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, Dcto. 00082. Estas disposiciones fueron efectuadas antes de su renuncia al obispado y no tuvieron efecto alguno, pues los párrocos se resistieron a cumplirlas. Por su parte, la prensa liberal comentaba la renuncia a causa de sus “ideas avanzadas”, opuestas al guadalupanismo y a la religiosidad popular. “Renuncia de un obispo” en *El Diario del Hogar*, 29 de julio de 1896.

¹¹⁴ Ponciano Campos, encargado temporalmente del gobierno eclesiástico de la diócesis, se entrevistó con el gobernador del Estado, quien le ofreció su apoyo solidario para normalizar la situación en la diócesis. De igual manera, Campos recibió una carta recomendación de Díaz, para presentarla a las autoridades civiles. “Carta de Ponciano Campos a Averardi,” Ciudad Victoria, 6 de octubre de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00098.

¹¹⁵ “Carta del Sr. Sánchez Camacho” en *El Diario del Hogar*, 12 y 19 de abril de 1898.

¹¹⁶ Distintas comunicaciones de los obispos y arzobispos mexicanos a Averardi. Mes de octubre de 1896. ASV, carpeta 1, Dcto. 00124-38. El obispo de Tehuantepec afirmaba estar “avergonzado, como mexicano y como obispo”. “Carta del obispo de Tehuantepec a Averardi, octubre 18 de 1869.” ASV, carpeta 1, Dcto. 00152.

¹¹⁷ La acusación contra el obispo de Chihuahua fue presentada por los eclesiásticos Félix Guay y Julio Irigoyen, quienes denunciaban una serie de situaciones que consideraban anómalas, mismas que eran permitidas por el obispo: la recepción de todos los frutos de la parroquia y la entrega de un “sueldo” a los párrocos; la falta de decoro y actitud moral en el clero, que faltaba a la castidad sacerdotal y promovía la corrupción en la sociedad, el descuido de la provisión de parroquias, etc. Sin embargo, los eclesiásticos habían presentado estas quejas, a raíz de que el obispo los había cambiado de parroquias, hecho que los eclesiásticos consideraron un despojo ilegal. Los eclesiásticos consideraron que el proceder del obispo

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 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 prelados, 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 gloríen de ser católicos, obedientes y sumisos.”¹¹⁸

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...”¹¹⁹

Desconcertada por las recomendaciones del visitador, la prensa católica aceptó públicamente las disposiciones, “siendo, como somos, hijos sumisos y obedientes de la Iglesia”.¹²⁰ Varios obispos decidieron curarse en salud y sumarse a la obediencia

era una injusticia que no podían combatir, a falta del recurso de fuerza, pero apelaban a la autoridad de Averardi como instancia superior para revisar su caso: “las leyes españolas aceptadas en México, concedían a los sacerdotes el recurso de fuerza de los procedimientos de los arzobispo y obispos, cuando no proceden conforme a derecho”. Como consecuencia, “si se encuentra alguna dificultad entre el obispo y el Clero no tenemos intercesor; estamos reducidos a sufrir en silencio la injusticia y abuso de poder del Superior”. “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.

¹¹⁸ “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México,” en *El Tiempo*, 26 de abril de 1896.

¹¹⁹ De manera concreta, Averardi pidió al periodismo católico mexicano, el ejercicio de una prudencia y tolerancia hacia todos los sectores sociales: “Para los poderes públicos que son la autoridad constituida y rigen según la forma de gobierno establecida, el respeto, la obediencia, el acatamiento; para las personas privadas la deferencia, la suavidad y la consideración; para todos la ausencia de odios, el olvido de resentimientos, y para nadie la acritud de lenguaje y la virulencia del estilo, que no se adecuan al espíritu ni al proceder cristianos.” “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México,” en *El Tiempo*, 26 de abril de 1896.

¹²⁰ “La prensa católica de México. Importantísimas declaraciones del Ilustrísimo Señor Visitador Apostólico de México” en *El Tiempo*, 26 de abril de 1896. 30 abril de 1896

incondicional hacia Roma y sus representantes.¹²¹ Algunas publicaciones celebraron esa comunicación, como la manera del visitador de “poner un poco en cintura al clero mexicano”.¹²²

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 consumar 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.¹²³ 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

¹²¹ El primero que se apresuró a hacerlo fue el arzobispo de México, quien expresaba “que esas preciosas declaraciones de V.S.I son altamente acertadas y oportunas... y a ellas me adhiero por completo... y estos saludables avisos deseo con toda el alma los tengan presentes mis amados diocesanos, y ajusten su conducta a ellos su conducta en todas las circunstancias en que hayan de expresar sus ideas de palabra o por escrito. Caridad con todos, aunque sean de contrarias doctrinas, respecto y cristiana sumisión a las autoridades constituidas...” “Comunicación del Ilmo. Sr. Arzobispo de México al Ilmo. Sr. Averardi, visitador Apostólico” en *El Tiempo*, 29 de abril de 1896. A esta, siguió la adhesión del arzobispo de Antequera. Comunicación sin título, de E. Gillow a N. Averardi. *El Tiempo*, 29 de abril de 1896.

¹²² “Qué quieren Averardi y sus socios?”, en *La Patria*, 4 junio de 98. El resto de la prensa mexicana comentaba que Averardi había puesto un límite a las pasiones y a las declaraciones incendiarias de los católicos, tendientes a la búsqueda de la conciliación con sus enemigos. “Programa color de rosa” en *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,” en *El Universal*, 8 de mayo de 1896.

¹²³ Desde 1867, Pío IX se mostró preocupado por la organización de concilios regionales en América. Un ejemplo de ello fue la exhortación de Pío IX al arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, en la cual sugería que: “...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. Y como todo esto puede justa y confiadamente esperarse de un Concilio Provincial, te excitamos encarecidamente a convocarlo.” “Carta de S.S. Pío IX al Arzobispo de Bogotá, Mons. Antonio Herrán con ocasión de la convocatoria 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 este punto después de la celebración del primer Concilio Vaticano. En 1884 se encargó al obispo de San Salvador, Luis Cárcamo, que convocara a los obispos de América Central para la formación de una asamblea, que debía ser “absolutamente privada” y que “trataría los problemas que angustiaban a esas iglesias.” Gaudiano Pedro. “La preparación del Concilio Plenario Latinoamericano según la documentación vaticana”, *Teología*, Buenos Aires, No.72, 1998, pp.105-132. www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm.

“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.¹²⁴

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.¹²⁵

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.¹²⁶ 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.”¹²⁷

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.”¹²⁸

¹²⁴ “Reunión de los Obispos de S. 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.

¹²⁵ Intervenciones del obispo de San Luis Potosí, el arzobispo de México y el obispo de Zacatecas. “Reunión de los Obispos de S. 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.

¹²⁶ En 1888 el obispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, pidió oficialmente a León XIII que convocara la celebración de un concilio. En un inicio su petición contemplaba sólo la reunión del episcopado de los países de América del Sur debido a una idea de identidad que hablaba de una situación afín, de un mismo origen. Pero después se concedió 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.

¹²⁷ “Carta reservada de Averardi a Próspero M. Alarcón.” México, febrero 26 de 1898. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 20.

¹²⁸ “Carta reservada de Averardi a Próspero M. Alarcón.” México, febrero 26 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,¹²⁹ Roma logró imponer la uniformidad hacia las iglesias latinoamericanas que finalmente es aceptada de buena gana por varios prelados, bajo el 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."¹³⁰

No obstante, para conseguir dicha unidad se pensó necesario sacrificar las diferencias.¹³¹ 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...? Los intentos de formalizar la relación Iglesia-Estado

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 dejaban claro hasta dónde pretendía llegar en su acercamiento, pues había intentado beneficiarse de la organización social y la pacificación que ofrecían las instituciones eclesiásticas, 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

¹²⁹ En una consulta efectuada sobre la realización del Concilio 9 arzobispos, 29 obispos y 3 vicarios se pronunciaron a favor, mientras que 3 arzobispos y 20 obispos se opusieron, argumentando las diferencias entre los países convocados. Pazos, 1998, pp.190-191. Gaudiano, 1998.

¹³⁰ *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-Americanano.* Colima, Tipografía de "La Cruz", 1899, p8.

¹³¹ Los decretos de las asambleas aprobaron, casi en su mayoría, el esquema elaborado por la jerarquía romana, en el que se suprimieron varios temas específicos relativos a la problemática latinoamericana y se evitó tratar los temas referentes a la conquista y a la condición social de varios sectores como, por ejemplo, la población negra e indígena, probablemente por sus implicaciones políticas. Las disposiciones finales fueron publicadas y divididas en 16 títulos, formados por varios capítulos, que sumaron un total de 998. Bautista, 2006.

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.”¹³²

En 1890, Gillow emprendió un viaje a Roma para entrevistarse con León XIII y lograr dos objetivos: obtener algunos arreglos de los asuntos eclesiásticos del país y dar cuenta de la cooperación entre el clero y el gobierno iniciada que abría la posibilidad de que se restablecieran las relaciones diplomáticas.¹³³ Esas acciones no había 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 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

¹³² “Carta del obispo Eulogio Gillow al general Riva Palacio, Hacienda de Chautla,” mayo 31 de 1887 citada en Esparza, 1985, p.205. En ese mismo mes, el cónsul de México en Roma comunicó a Díaz que durante una entrevista con el papa León XIII, éste la 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.

¹³³ “Cartas de Eulogio Gillow a Porfirio Díaz,” Oaxaca 20 abril 1890 y Roma 6 agosto 1890 Docto. 003455 Caja 07 Leg 015 y Docto. 010809-10 Caja 22 Legajo 15.

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.¹³⁴

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.¹³⁵

Es hasta con 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 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 ingerirse 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.”¹³⁶

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

¹³⁴ En la ciudad de México, a los once días del mes de diciembre de mil ochocientos ochenta y nueve, reunidos en la Residencia Arquiepiscopal, el Ilmo. Sr. Arzobispo de México, y los Illmos Sres. Obispos de S. Luis Potosí, León, Puebla, Zacatecas, Yucatán, Chiapas, Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Sinaloa, el Ilmo Sr. Arzobispo hizo dar lectura de la nota no. 80404, del Exmo. Sr. Cardenal Rampolla, Secretario de Estado, consultando a S.S.Y. sobre la posibilidad y conveniencia de celebrar un Concilio en México o en alguna parte de la América del Sur. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 49, Exp. 18.

¹³⁵ Díaz agradeció a los obispos de México. México, 27 diciembre 1889 CPD Caja 716 Legajo 41 Docto. 441.

¹³⁶ “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca”, reproducido en Esparza, 1985, p.201.

general del lado del pueblo y la Nación jamás olvidará que a esa clase pertenecieron los iniciadores de su independencia.”¹³⁷

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.”¹³⁸

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 que el episcopado se expresaba respetuoso de “sus apreciaciones”, dando “un ejemplo de tolerancia, como conviene en estos tiempos.”¹³⁹ 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”.¹⁴⁰

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.¹⁴¹ Sin embargo, el *Diario Oficial* ya había manifestado contundentemente la imposibilidad de que el gobierno celebrara un concordato con

¹³⁷ “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca” reproducido en Esparza, 1985, p.201.

¹³⁸ “Carta confidencial del arzobispo Eulogio Gillow al presidente Porfirio Díaz,” diciembre de 1892, reproducido en Esparza, 1985, p.202.

¹³⁹ “Carta de E. Gillow a P. Díaz,” reproducido en Esparza, 1985, p.143.

¹⁴⁰ Carta de E. Gillow a P. Díaz, reproducida en Esparza, 1985, p.144.

¹⁴¹ 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.

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.¹⁴²

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.”¹⁴³

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. 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.”¹⁴⁴

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.¹⁴⁵ 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.”¹⁴⁶

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

¹⁴² *El Monitor Republicano*, 13 de febrero de 1895.

¹⁴³ *El Monitor Republicano*, 29 de octubre de 1895.

¹⁴⁴ *El Monitor Republicano*, 29 de octubre de 1895.

¹⁴⁵ “El viaje de Monseñor Averardi. Las disensiones en la iglesia” *El Diario del Hogar*, 18 de septiembre de 1895. Otros artículos agregaban que no se le debía tener “tanto miedo”, al visitador o a la propaganda católica, pues están en derecho de hacerla, siempre y cuando no violenten las leyes. Incluso se le reconoce derecho a pretender reformar la situación vigente, pero el hecho está en que el gobierno no ceda. “Monseñor Averardi y los jacobinos” en *El Universal*, 31 de marzo de 1896.

¹⁴⁶ “Programa color de rosa” en *El Universal* 30 de abril de 1896.

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 aún muchas veces debe ser impugnado, con tal que sin embargo se haga en términos convenientes y con 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”.¹⁴⁷

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 ingerirse 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 ingerirse en cuestiones políticas ajenas de su instituto.”¹⁴⁸

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ “Carta de Porfirio Díaz a los obispos de Oaxaca,” reproducido en Esparza, 1985, p.201. No hacía mucho tiempo que se habían producido fricciones entre la jerarquía y los gobiernos civiles, cuando el obispo de Chilapa Ramón Ibarra, publicó la encíclica *Humanum genus* contra la masonería. Después de la publicación, el secretario de gobierno del estado de Guerrero, envió una circular en la que intentaba frenar la publicidad negativa del obispo contra la masonería, enfatizando la prohibición de las manifestaciones de religiosidad pública y del uso de las campanas. De igual manera, el gobierno había procedido a despedir al prefecto y el juez de 1^a instancia de Tlapa de Comonfort, por no haber hecho nada cuando el obispo realizó ahí su visita pastoral. Porfirio Díaz entregó todo su apoyo al gobierno de Guerrero. Rafael

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 clero, 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. La formalidad replegada: las relaciones clero-gobierno en la legislación eclesiástica

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.”¹⁴⁹

Los concilios prohíben la ingerencia y discusión de los eclesiásticos en cuestiones políticas, dentro y fuera de las iglesias.¹⁵⁰ De igual manera sujetan la acción de los escritores católicos a la autorización episcopal, llamando a la moderación y a la

del Castillo a Porfirio Díaz Chilpancingo Guerrero, 4 y 5 de agosto de 1891. CPD Caja 020 Legajo 16 Docs. 009827-28.

¹⁴⁹ De ahí, que no se reconocieran las pretensiones para someter la autoridad eclesiástica a la civil, derivando de ello “que la potestad eclesiástica no debe ejercer su autoridad sin el permiso y asentimiento del gobierno civil” Título I capítulo XI De la Iglesia y el Estado, decretos 89 y 91. *Actas y Decretos del Concilio Plenario...1906.*

¹⁵⁰ Esto no debía “entenderse de tal manera que deban callar absolutamente acerca de la gravísima obligación, en virtud de la que están estrechados los ciudadanos, aún en los asuntos públicos, a 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 no.83- conc. Colocense, tít.IV cap.5)” Título IV De la manera de conducirnos exteriormente. III Del modo de obrar con los próceres. VI, *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera... 1895*, p.263. El Quinto concilio también prohibió que los eclesiásticos se inmiscuyeran en cuestiones políticas, pero podían darse la “libertad de ideas”. Título V Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 398, *Quinto Concilio Provincial... 1900*, p.111.

práctica constante del estudio de los documentos pontificios para ilustrar la mejor manera de expresar sus opiniones.¹⁵¹

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”.¹⁵² 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.”¹⁵³

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.¹⁵⁴ 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 que “no se envuelvan en dificultades por demasiada exigencia, ni falten a sus santísimos deberes por excesiva indulgencia”.¹⁵⁵

¹⁵¹ 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 Concilio I de Antequera...* 1895, p.45.

¹⁵² Título I capítulo XI De la Iglesia y el Estado, decretos 89 y 91. *Actas y Decretos del Concilio Plenario...* 1906. En particular, se hablaba del beneficio que, de manera más amplia, significaba para el progreso de los países latinoamericanos, el que sus obispos se reunieran para que, desde su propia libertad e independencia, trabajasen en la unidad de la fe de todos los países, por ser la “fuente verdadera de la prosperidad de las Naciones”. Además, se reiteraba que para lograr “el progreso de la República, es indispensable que se conserve el orden debido. 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 XI, Capítulo II De las diversas clases de personas, decretos 763-764. *Actas y Decretos del Primer Concilio Plenario...* 1906.

¹⁵³ Título VII De la sociedad cristiana, decreto VII. *Actas y Decretos del Concilio I de Antequera...* 1895, p. 175.

¹⁵⁴ Título V Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 398-399, *Quinto Concilio Provincial...* 1900, p.111-112.

¹⁵⁵ Título V Del modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, decreto 402, *Quinto Concilio Provincial...* 1900, p.112.

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 era algo “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.”¹⁵⁶ 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.”¹⁵⁷

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 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

¹⁵⁶ “Carta de N. Averardi a Francisco Campos, obispo de Tabasco.” México, marzo 9 de 1898 ASV, Carpeta 4, Dcto. 00655-00656.

¹⁵⁷ “Carta de N. Averardi a Francisco Campos, obispo de Tabasco.” México, marzo 9 de 1898 ASV, Carpeta 4, Dcto. 00655-00656. Esas diferencias primeras lograron zanjarse, de tal manera que hacia fines de 1898, Averardi solicitaba que Campos auxiliara a Díaz recomendándole alguna persona adecuada para gobernar Tabasco. 5 de octubre de 1898 ASV, Carpeta 4, Dcto. 00659-00661.

el doloroso trance de faltar a la obediencia debida a sus Pastores, o privarse de los empleos que llevan el pan a sus familias?”.¹⁵⁸

Ésa 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.¹⁵⁹

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 esperaba 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.¹⁶⁰

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.¹⁶¹

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

¹⁵⁸ “Carta Pastoral que dirige el obispo de Campeche al clero y pueblo de su diócesis derogando algunas disposiciones vigentes.” Mérida de Yucatán, Imprenta Gamboa Guzmán, 1897, p.5.

¹⁵⁹ “Carta Pastoral que dirige el obispo de Campeche al clero y pueblo de su diócesis derogando algunas disposiciones vigentes.” Mérida de Yucatán, Imprenta Gamboa Guzmán, 1897, p.5.

¹⁶⁰ El quinto concilio sí mantuvo la obligatoriedad de la retractación del juramento constitucional y a 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.

¹⁶¹ “Carta de Leopoldo Ruiz a Próspero M. Alarcón.” Roma, 20 de junio 1898. AHAM, Sección Secretaría arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 27, Exp. 5.

las consultas de los párrocos a los obispos, se determinó la obligación de que después de haber contraído matrimonio religiosos, se debía acudir a realizar el civil, para salvar los derechos legales de quienes resultaren de esa unión, como los de los contrayentes.¹⁶²

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 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.¹⁶³

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.¹⁶⁴

¹⁶² Se recomendaba que los padres cuidaran, antes de entregar a sus hijas, que se hubiere celebrado el matrimonio civil. Todo ello evitaría que se pretendiera contraer doble matrimonio y se produjera el aumento de los nacimientos ilegítimos. Título VIII capítulo III De los matrimonios mixtos y del llamado matrimonio civil. Decreto 690 y 692 *Quinto Concilio Provincial Mexicano...* 1900, p.193.

¹⁶³ 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 1.^o aquellos actos más esenciales de la vida cristiana, como los *nacimientos, confirmaciones, matrimonios, defunciones*, y 2.^o 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 solicitud en la obra de su constante y necesario desarollo.”Capítulo I, *Actas y Decretos del Primer Sínodo Diocesano de la Arquidiócesis de Puebla de los Ángeles, celebrado en la Santa Basílica Catedral por e ilustrísimo señor arzobispo Ramón Ibarra y González del 29 al 31 de enero de 1906.*

¹⁶⁴ 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 la que se formó en el Pío Latino. O'Dogherty, Laura. “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*,

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 mexicanos 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. Para 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”.¹⁶⁵

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 pasado 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 de conflicto debía ser superado por los hechos gloriosos

Manuel Ramos (compilador). 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 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.

¹⁶⁵ 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 refrendaron su unidad al celebrar en conjunto las festividades pontificias, particularmente los jubileos sacerdotales del papa, rescatando en estos rituales la unión de 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.

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.”¹⁶⁶

6. 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, hicieron fundamental su presencia para revisar los asuntos de disciplina eclesiástica y consolidar la sumisión al clero mexicano, pues de ambos elementos dependió la continuidad del proceso de centralización eclesiástica, ya que 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.

¹⁶⁶ *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.

Averardi se presentaba, entonces, como el brazo ejecutor de Roma para la corrección aquéllos 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

La historiografía sobre las relaciones Estado-Iglesia en México, durante la segunda mitad del siglo XIX, ha enfocado el tema en torno a ciertos problemas específicos. Por un lado, se ha explicado la relación desde posiciones que básicamente reproducen el derrotero discursivo que responde a la tradicional división ideológica entre liberales y conservadores. Sus argumentos tienden a situarse en los polos de posiciones ideológicas que han contribuido a formar lugares comunes dentro de la historiografía sobre el tema, pues aluden a una antítesis de origen entre los principios de la doctrina liberal y el catolicismo, que inevitablemente marcan, desde un inicio, su ruptura. Algunos autores refieren las pretensiones excesivas de las autoridades civiles sobre el clero como algo propio de la Reforma liberal y de la Constitución de 1857, sin hacer notar que es una contradicción con los principios de la doctrina liberal. Así, se explica que el avance del catolicismo depende de la omisión a las leyes de Reforma. Bajo ese argumento, sólo la voluntad personal de figuras clave en el episcopado mexicano y del presidente de la república, puede explicar el fin de un largo conflicto que da paso a lo que se ha calificado como una “reversión” de la Reforma liberal, a través de la muy conocida “política de conciliación”. La “conciliación” se convierte, desde esa perspectiva, en una omisión flagrante a la legislación vigente.

Varios autores han planteado aspectos importantes, pero a manera de estudios particulares que muestran una visión fragmentada acerca de la relación. En éstos la dimensión social ha sido poco referida, pues el tema se ha centrado en los aspectos institucionales de la Iglesia y el Estado.

Así, este estudio precisa los mecanismos, formales e informales, de la interacción entre los distintos sectores sociales, los gobiernos y la clerecía en una larga temporalidad, mostrando los distintos momentos de dicha interacción y sus características. Esta propuesta

añade elementos que complejizan el análisis de la relación Estado-Iglesia, como las vinculaciones con los procesos de constitucionalización de los principios liberales y de reorganización de la Iglesia mexicana, a los que se añade la dimensión social para exponer las contradicciones y dilemas que surgen de la relación.

La relación Estado-Iglesia durante este periodo se caracteriza por dos grandes momentos: de conflicto, de 1856 a 1874 y de concertación, 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. Uno de los aspectos centrales del cambio es el reconocimiento de los derechos individuales que obligan a la reformulación de las nociones de autoridad y jurisdicción, tanto del Estado como de la Iglesia, lo cual trastoca la antigua unión clero-gobierno-sociedad.

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 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 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.

A la oportunidad de emancipar radicalmente a los individuos de la influencia clerical, se ofrece una propuesta moderada para evitar confrontaciones directas con la Iglesia con base en el federalismo, pues se deja a los estados de la república la definición de este punto. Sería 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, pues casi la mitad de las constituciones estatales consignan la tolerancia de cultos.

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 pleno 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 aquéllos 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, confirmaron 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 cléricales. El imperio no hizo sino afirmar parte de la pluralidad que se había logrado gracias a dicha constitucionalización y a sus efectos en la secularización de la sociedad. 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 secularización 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 trasgresiones 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, etc.

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 aquéllos 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 acarrean 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 genera 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. Sin embargo, la Iglesia debía recuperar el control social que había perdido con la individualización de la sociedad y la consecuente ruptura del viejo corporativismo religioso, cuando se suprime, en unos casos, y en otros se debilitan, las organizaciones religiosas que eran la base de la organización social. Empero, a pesar de que la Reforma había trastocado el funcionamiento de la relación iglesia-sociedad, daba nuevos mecanismos para redefinir sus formas de acercamiento con la sociedad, en total autonomía de la intervención formal del gobierno. Las libertades asociativas fueron la base de la reorganización social.

La organización católica de la sociedad sufre modificaciones significativas a partir de los derechos civiles, que posibilitan el surgimiento de un nuevo asociacionismo religioso en esos años. Distintos sectores católicos apoyados en las garantías individuales impulsadas por el liberalismo, recurren al nuevo 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 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. 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 es usado para negociar con los gobiernos civiles 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.

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 adquiría 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 nacional 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, aún 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 legislación 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 del a 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 distintas etapas que oscilan entre momentos de disputa y radicalidad, pero también de concertación y colaboración. 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.

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.

Fuentes 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, MICH.
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 MICHOAQUANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO.

HEMEROTECA DE LA UNIVERSIDAD MICHOAQUANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO.

BIBLIOTECA DANIEL COSÍO VILLEGAS, EL COLEGIO DE MÉXICO.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA MURGUÍA, Ramón.

- 1995 *Una etapa en la vida de Antonio Pelagio Labastida y Dávalos, Arzobispo de México*. -Ensayo mecanografiado- México.

ADAME GODDARD, Jorge.

- 1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, El Colegio de México.

AGUILAR, José Antonio.

- 2001 *El Manto liberal: los poderes de emergencia en México, 1821-1876*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F.

- 1996 *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.

ALVEAR ACEVEDO, Carlos.

- 1975 *La iglesia en la historia de México*, México, Jus.

ANNINO, Antonio.

- 1999 “Ciudadanía ‘versus’ gobernabilidad republicana en México.” en Sabato Hilda (coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones*, México, FCE.

- 1994 “Otras naciones: sincretismo político en el México decimonónico” en François Xavier GUERRA y Mónica Quijada coordinadores *Imaginar la Nación*, Münster Lit Hamburg, pp.215-255.

ALCALÁ, Alfonso y Manuel Olimón.

- 1989 *Cartas pastorales colectivas del Episcopado Mexicano*, México, Ediciones Paulinas.

ARENAL FENOCHIO, Jaime del. [et al.]

- 2000 *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, México, Academia de Investigación Humanística.

- 2006 “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, pp.57-76.

ARROYO GARCÍA, Israel.

- 2004 *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.
- AUBERT, Roger [et al].
1970 *Le christianisme social*, Moscou Nauka, Direction de la Littérature Oriental.
-
- 1984 *Nueva historia de la iglesia*, Madrid, Editorial Cristiandad.
- BACZKO, Bronislaw.
1991 *Los imaginarios sociales memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires Nueva Visión.
- BARCELÓ, Raquel.
1977 “Hegemonía y conflicto en la ideología porfiriana sobre el papel de la mujer y la familia” en Soledad González Montes y Tuñón Julia (compiladoras), *Familias y Mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1997. pp.73-109
- BARRAGÁN BARRAGÁN, José.
1987a *Algunos documentos para el estudio del origen del juicio de amparo, 1812-1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas.
1987b *Primera Ley de Amparo 1861*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas, (1980 1^a ed.).
1987c *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1869*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas. (1980 1^aed.)
1993 *Proceso de discusión de la ley de amparo de 1882*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín.
2001 *Filosofía del derecho fundamentos y proyecciones de la filosofía jurídica*, México, Editorial Porrúa.
- BASTIAN, Jean-Pierre.
1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAZANT, Jan.
1985 “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.

BAZANT, Mílada.

- 2002 *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México.

BAUTISTA GARCÍA, Cecilia A.

- 2001 *Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882*. Tesis de Maestría en Historia. Zamora, Mich., Centro de Estudios Históricos El Colegio de Michoacán, A.C.

- 2003 “Una empresa hidráulica en el Río Atoyac: el obispo Gillow y la hacienda de Chautla, Puebla, 1874-1914.” Revista *Tzintzun*, No. 38, Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas. Julio-Diciembre de 2003, pp.135-160.

- 2005 “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, No. 217, Vol.LV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, pp. 99-144.

- 2006 “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación de la Virgen de Jacona (Siglos XVII-XIX)”, Revista *Tzintzun*, No. 43, Morelia, Mich., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Enero-Junio, pp.11-48.

BERNOLA DE SAN MARTÍN, Pedro.

- 1933 *Álbum Histórico de las Pasionistas de la Provincia de la Sagrada Familia*, México, Editorial Padres Pasionistas.

Sin autor registrado.

- 1931 *Biografía del P. José María Vilaseca. Fundador de los Institutos Josefinos*, México, Imprenta Cosmos, p.55.

BLANCARTE J. Roberto. (compilador)

- 1996 El pensamiento social de los católicos mexicanos, México, Fondo de Cultura Económica.

- 2000 *Laicidad y Valores en un Estado Democrático*, México, El Colegio de México.

- 2001 “Laicidad y secularización en México” en *Estudios Sociológicos*, Vol. XIX, No. 57, pp. 843-855.

BRADING David

- 1981 “El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810” en *Relaciones*. Vol.2 no.5 pp.5-26.

1992 "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en Josefina Z. Vázquez (coordinadora) *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las Reformas Borbónicas*. México, Nueva Imagen, pp.187-215.

1994 *Una iglesia asediada el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.

1997

BRAVO UGARTE, Jesús.

1965 *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana*, México, Editorial JUS.

BUENROSTRO, Felipe.

1990 *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.

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, pp.211-244.

2000 *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*. Washington Catholic University of America.

CARMAGNANI, Marcello.

1993 "El federalismo liberal mexicano" en *Federalismos Latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, pp. 135-179.

2004 *Estado y mercado. La economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*, México, Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso de las Américas, (serie Hacienda).

2006 "Vectors of Liberal Economic Culture in Mexico". en Jaime Rodríguez. *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanham Md., Rowman and Littlefield Publishers.

CÁRDENAS, Eduardo.

1992 *La Iglesia Hispanoamericana en el Siglo XX, 1890-1990* Madrid Mapfre.

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco.

2000 Historia breve del derecho natural

CEBALLOS, Ciro B.

1912 *Aurora y Ocaso 1867-1906*, México, Talleres Tipográficos.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel.

1983 “La Encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México. (1891-18913)”, en *Historia Mexicana*, No. 129, Vol.XXXIII (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, pp.3-38.

1986 *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, IMDOSOC.

1991 *El catolicismo socia un tercero en discordia Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México.

1995 Ceballos Ramírez Manuel “Las organizaciones laborales católicas a finales del siglo XIX” en Alvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.) pp.367-395.

1999 “Católicos, apostólicos y políticos: una historia social e intelectual” en Patricia Galeana (compiladora), pp.153-161.

CHARTIER, Roger.

1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona, Gedisa, 1995.

CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo.

1996 *Historia del Seminario Conciliar de México*. México, Editorial Porrúa.

1998 *La Iglesia de México, entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*. México, Editorial Porrúa.

CHOWNING, Margaret.

2005 “Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery” en *Hispanic American Historical Review* 85(1), pp. 1-38.

2005 *The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Oxford University Press.

Colloque International

1987 *Colloque International Liberalisme Chretien et Catholicisme Liberal en Espagne, France et Italie dans la Première Moitié du XIX^e Siècle*, France, Université de Provence.

Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina

1975 *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Encuentro Latinoamericano de CEHILA Quito 1973, Barcelona Nova Terra.

CONNAUGHTON, Brian F.

1992 “Reflexiones metodológicas para excluir los estudios de la Iglesia en América Latina (Siglo XIX)”, en *Iztapalapa*, México, No. 26, julio-diciembre.

1992 *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CNCA.

2001 *Dimensiones de la identidad patriótica Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Editorial Porrúa.

2002 “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, pp.101-121.

2004 “Clérigos federalistas: ¿fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?” En prensa (texto facilitado por el autor).

2006 “The Enema Within: Catholics and Liberalism in Independent Mexico, 1821-1860” en Jaime Rodríguez. *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century*, Lanham Md., Rowman and Littlefield Publishers, pp.183-202.

2007 “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-M, AUBJO, pp.27-55.

2008 “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, pp.395-464.

Sin autor registrado.

Sin año. *Constitución de 1857, Constituciones de los Estados*. Enrique Lombera Pallares (Presentación), México, Partido Revolucionario Institucional, Serie Documentos 6. (Edición facsimilar, 1884)

CORTÉS GUERRERO, José David.

2008 *Las relaciones estado-iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX*. Tesis para obtener el grado de doctor en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Cosío VILLEGAS, Daniel.

1997 *La constitución de 1857 y sus críticos*, México, Editorial Clío.

COTHOYAY, Bertrand M. O.P.

1948 *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.

COVÒ, Jacqueline.

1983 *Las ideas de la reforma en México 1855-1861*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin autor registrado.

1924 *Crónica de la Congregación de la Hijas de María Inmaculada de Guadalupe* Querétaro, Imprenta del Sagrado Corazón.

CROOK, Malcom.

2000 "Citizen Bishops: Episcopal elections in the French Revolution", en *Historical Journal*, vol. 43, no.2, pp.955-976.

Sin autor registrado.

1924 *Crónica de la Congregación de la Hijas de María Inmaculada de Guadalupe* Querétaro, Imprenta del Sagrado Corazón

CRUZ BARNEY, Óscar.

2004 *La codificación en México: 1821-1917. Una aproximación*, en Alfonso Jiménez, Óscar Cruz Barney, y Emmanuel Roa Ortiz, Emmanuel. (Coordinadores) México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2006 "La codificación en Michoacán de Ocampo durante el siglo XIX", en Alfonso Jiménez, Óscar Cruz Barney, y Emmanuel Roa Ortiz, Emmanuel. (Coordinadores) *Ensayos Histórico Jurídicos en México y Michoacán*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp.139-162.

CUEVAS, Mariano.

1928 *Historia de la Iglesia en México*. T.V, Editorial Revista Católica.

DANSETTE, Adrien.

1961 *Religious History of Modern France*, Edinburgh-London, Herder-Freiburg.

Dirección General del Registro Nacional de Población e Identificación Personal.

1982 *El registro civil en México antecedentes histórico-legislativos, aspectos jurídicos y doctrinario*, México, Secretaría de Gobernación.

Dirección General de Estadística.

- 1956 *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía.
- DÍAZ-CANEJA CADENABA, María Luisa.
- 1985 *Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz: julio-septiembre 1886*, México, Centro de Información Académica, Universidad Iberoamericana, 1985.
- DÍAZ LEÓN, Eva.
- 1987 *Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz: agosto-octubre 1888*, México, Centro de Información Académica, Universidad Iberoamericana.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio.
- 1979 "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII" en Ricardo García-Villalada, *Historia de la Iglesia en España*, T.IV, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- 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, A.C., Biblioteca Daniel Cosío Villegas. <http://biblioweb.dgsca.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.
- 1987 "La diffusion du Libéralisme chrétien. France et en Espagne dans les années 1820." en *Colloque International...*, pp. 267-274.
- DUSSEL, Enrique.
- 1974 *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación, 1492-1973*, Barcelona, Nova Terra.
-
- 1978 Historia de la iglesia en América Latina, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza.
- ESPARZA CAMARGO, Manuel.
- 1985 *Gillot durante el Porfiriato y la Revolución de Oaxaca 1887-1922*, Oaxaca, Oax. (Sin editor).
- EYZAGUIRRE, José Ignacio V.
- 1859 *Los intereses católicos de América*, T.I-II, París, Librería de Garnier Hermanos.

FARRISS, Nancy M.

1995 *La corona y el clero en el México Colonial, 1579-1821*. México, FEC.

FERRER MUÑOZ, Manuel.

1997 “El fin del orden constitucional en la Nueva España. Problemas en la organización de la justicia” en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, no. 21, México, Escuela Libre de Derecho, pp. 127-187.

FINCK, Mary Helena. M.A.

1925 *La congregación de las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado de San Antonio Texas. Breve reseña de su origen y de sus obras por la Hermana*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Catholic Sisters College de la Universidad Católica de América. Washington D.C.

FIX-ZAMUDIO, Héctor.

1993 *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas.

FUENTES, Juan Francisco

1987 “El liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)”, en *Colloque International...*, pp. 127-141.

GALEANA DE VALADÉS, Patricia.

1991 *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____(compiladora)

1999 *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentro y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación Secretaría de Gobernación.

GALVÁN, Luz Elena.

1985 “Estado de México”, en Katz, Friedrich. *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*. México, Universidad Iberoamericana, pp.23-58.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín.

2002 *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús.

1922 *Apuntamientos de historia eclesiástica mexicana*, México, Imprenta Victoria.

GARCÍA JORDÁN, Pilar.

S/F *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco Perú, Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

GARCÍA PEÑA, Ana Lidia.

- 2006 *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.

- 1999 *Liberalismo e iglesia Católica en México: 1824-1855*. México : Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo.

- 1979 *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Editorial Católica.

GAUDIANO, Pedro.

- 1998 “La preparación del Concilio Plenario Latinoamericano según la documentación vaticana”, *Teología*, Buenos Aires, No. 72, 1998, pp.105-132. www.franciscanos.net/teologos/sut/conclvat.htm.

GIL NOVALES, Alberto.

- 1987 “Iglesia Nacional y Constitución, 1820-1823”, en *Colloque International..*, pp.109-125.

GILLOW Y ZAVALZA, Gregorio.

- 1920 *Reminiscencias del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Eulogio Gillow y Zavalza, Obispo de Antequera*. Los Ángeles, Ca. El Heraldo de México.

GÓMEZ CIRIZA, Roberto.

- 1977 *México ante la diplomacia vaticana*, México, FCE.

GONZÁLEZ, María del Refugio.

- 1988 *El derecho civil en México 1821-1871. Apuntes para su estudio*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés.

- 1957 González Navarro, Moisés, “El Porfiriato” en Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*. México, Editorial Hermes.

GONZÁLEZ OROPEZA, Manuel. (Compilador)

- 1993 *Ignacio Luis Vallarta. Archivo Inédito*. México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 4 T.
- 1995 *La centenaria obra de Ignacio L. Vallarta como gobernador*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- 1998 “El primer juicio de amparo sustanciado en México”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, Vol. X, México, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp.157-170.

- 1990 "Ignacio L. Vallarta. Una aproximación biográfica", en *La Suprema Corte de Justicia en el primer periodo del Porfirismo (1877-1882)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp. 907-912.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar.
- 1985 "Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771" en *Historia Mexicana*, No. 137, Vol.XXXV (1), México, El Colegio de México, julio-septiembre, pp.5-31.
- 2003 "La santificación del prójimo" en Ramos Medina, Manuel. *Congreso Internacional: Camino a la santidad: siglos XVI-XX*, México, Servicios Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2003, pp.15-38.
- GOULD, Andrew C.
- 1999 *Origins, of liberal Dominance. State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*, Ann Arbor, Mich.The University of Michigan Press.
- GRANADOS, Mariano
- 1959 *La cuestión religiosa en España*, México: Ediciones de las Españas.
- GROSSI, Paolo.
- 1996 *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid.
- 2004 *Derecho, sociedad, estado: una recuperación para el derecho*, México, Escuela Libre de Derecho, El Colegio de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- GUERRA, François-Xavier.
- 1993 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José.
- 1972 *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México, Editorial Porrúa.
- HALE, Charles.
- 1991 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI Editores.
- 2002 *La transformación del liberalismo a fines del siglo XIX*, México, FCE.
- HAMNETT, Brian.
- 1997 *Juárez*, New York, Editorial Longman.
- HERNÁNDEZ CANO, A.T.
- 1878 *De la Hoguera inextinguible. Historia de la Congregación de las Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado Corazón*. Zamora, Mich.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia.

- 1993 *La tradición republicana del buen gobierno*, México, Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- 1994 “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, No.45), 1994, pp. VII-XXXIII.

HERNÁNDEZ DÍAZ, Jaime.

- 2006 “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, pp.315-330.

HERNÁNDEZ ROMO, Manuel Ángel.

- 1998 “¿Un nuevo código civil?” en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, No.22, México, Escuela Libre de Derecho, pp.529-531.

HERREJÓN PEREDO Carlos.

- 1992 “La revolución francesa en sermones y otros testimonios de México” en Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez [y] Elías Trabulse (coordinadores). *La revolución francesa en México*, México Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, pp.97-110.

HIGUERUELA DEL PINO, Leandro.

- 1987 “El Catolicismo liberal de don Antonio Posada, obispo de Murcia.” en *Colloque International...*, pp. 361-398.

IBARRA, Ana Carolina.

- 1999 “Iglesia y religiosidad: grandes preocupaciones del movimiento insurgente” Patricia Galeana (compiladora), pp.25-40.

ICAZA DUFOUR, Francisco de.

- 1985 “La codificación civil en México 1821-1884”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, No. 9, México, Escuela Libre de Derecho, pp.265-278.

Iglesia Católica Tratados.

- 1973 *El Concordato de Colombia con la Santa Sede*, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores.

JEDIN, Hubert y K. Repgen, Q. Aldea, [et.al.]

- 1980 *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder.

KATZ, Friedrich (coord).

- 1985 *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*. México, Universidad Iberoamericana.
- KNOWLTON, Robert J.
- 1986 *Los bienes del clero y la reforma mexicana: 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1992 “La Iglesia mexicana y la Reforma: respuestas y resultados”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México. No. 72, Vol.XVIII (4) abril-junio de 1869, pp.516-534.
- KREBS WILCKENS, Ricardo.
- 1960 *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*. Chile, Ediciones de la Universidad de Chile.
- Sin autor registrado.
- 1916 *La Madre Soledad Torres Acosta y el Instituto de las Siervas de María. Estudio Histórico* del R.P. Juan Antonio Zugasti, de la Compañía de Jesús. Madrid, Imprenta de la Rev. y Arch., Bibl., y Museo.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio.
- 1987 “El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López”, en *Colloque International...*, pp.323-342.
- LETURIA, Pedro de.
- 1960 *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela.
- LÓPEZ MENÉNDEZ, Felipe.
- 1965 *Compendio de historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz, Bolivia, Progreso.
- LORTZ, Joseph.
- 1982 *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del pensamiento*, t.II, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- LUNA ARGUDÍN, María.
- 2001 *El congreso de la Unión y las transformaciones de los federalismos y liberalismos mexicanos, 1856-1910*, Tesis para obtener el grado de doctora en Historia. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- MARCOVICH GITLIN, Ana.
- 1982 *Catálogo de documentos-carta de la colección Porfirio Díaz : mayo-septiembre 1885*, México, Universidad Iberoamericana, Centro de Información Académica, Departamento de Historia.
- MARGADANT S, Guillermo,

1984 *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, Editorial Porrúa.

MAS GALVÁN, Cayetano.

1987 “Un foco de Catolicismo liberal: el Seminario de San Fulgencio de Murcia durante el Trienio liberal”, en *Colloque International...*, pp. 143-173.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco.

2000 *Historia de la Iglesia*, Vol.3, Madrid, Editorial Palabra.

MARTÍNEZ ZALDÚA, Ramón.

1978 *Historia de la Masonería en Hispanoamérica*, México, Costa-Amic.

MATUTE, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.)

1995 *Iglesia Estado y Sociedad en México. Siglo XIX*, México, Editorial M. Ángel Porrúa.

MACEDO, Pablo.

1971 *La importancia del código civil de 1870*. México, Editorial Porrúa.

MAYAGOITIA, Alejandro.

2004 “Acerca de la vida y obra de Don Manuel Cruzado” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, Vol. XVI, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.45-87.

MEYER, Jean.

1989 *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta.

MONTIEL Y DUARTE, Isidoro.

1998 *Estudio sobre las garantías individuales*, México, Editorial Porrúa, (edición facsimilar 1873).

MORA, José María Luis.

1949 *El clero, la educación y la libertad*. México, Empresas Editoriales.

1986 *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, 8 v.

MORALES, Francisco.

1998 “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos” en Manuel Ramos (compilador) *Memoria del Ier. Coloquio Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex.

MORALES, María Dolores

- 1995 “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.

MURIÁ, José María.

- 1989 “Iglesia y Estado en Jalisco durante la república restaurada y el Porfiriato”, en *Secuencia*, No. 10, México, Instituto Mora, enero-abril.

NEUNHEUSER B.

- S/A “La reforma inspirada en el movimiento litúrgico”, *Historia de la Liturgia*. http://www.mercaba.org/LITURGIA/07_transformaciones_desarrollos.htm

NIETO ASENSIO, Ponciano.

- 1920 *Historia de la Congregación de la Misión en México (1844-1888)*, Madrid, Editorial de los Padres Paúles.

O'DOGHERTY, Laura.

- 1998 “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Manuel Ramos (compilador). México, CONDUMEX, pp. 179-198.

- 1999a *De Urnas y sotanas. El partido católico nacional en Jalisco*. Tesis para obtener el grado de doctor en historia. México, El Colegio de México.

- 1999b “La política de conciliación en la arquidiócesis de Guadalajara” en Patricia Galeana (coordinadora), pp.138-152.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel.

- 1995 “El proyecto de reforma de la Iglesia en México, 1867-1875”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.), pp. 267-292.

PANI, Erika.

- 2001 *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos Instituto Mora.

PAYNO, Manuel.

- 2000 *Memorias de México y el Mundo*. Obras completas T. VIII, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

PICCINALI, Héctor Juan.

- 1994 *La Madre Camila de San José Rolón, (1842-1913) Hacia la santidad por el amor*. Argentina, Ediciones Braga.

PIÉLAGOS, Fernando.

- 2001 *Dolores Medina, servicio y fidelidad (1860-1925)*, México, Curia General de las Hijas de la pasión.
- PI-SUÑER, Antonia.
- 1999 “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la iglesia católica” en Patricia Galeana (coordinadora), pp. 127-137.
- PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco.
- 1914 *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, México, Imprenta Franco-Mexicana.
- PRIETO, Guillermo.
- 1992 *Periodismo Político y Social*, Boris Rosen Jelomer (compilador), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PUENTE LUTTEROTH, Ma Alicia.
- 1993 “Repercusiones sociales en una política de conciliación” en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, IMDOSOC.
- 1995 “‘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 Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.), pp. 293-323.
- PURNELL, Jennie.
- 2004 “‘Con todo el debido respeto’ ” La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX.” en Andrew Roth S. (editor) *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp.85-128.
- RABASA, Emilio.
- 1990 *La constitución y la dictadura: estudio sobre la organización política de México*, México, Editorial, Porrúa, (primera edición 1912).
- RADKAU, Verena.
- 1984 “*La Fama y La Vida*”: una fábrica y sus obreras, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- 1989 *Por la debilidad de nuestro ser: mujeres “del pueblo” en la paz porfiriana*. México, Secretaría de Educación Pública.
- RAMÍREZ, Joaquín.
- 1928 Las relaciones entre México y el Vaticano Compilación de documentos, México, Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
- RAMÍREZ RANCAÑO, Mario.

2002 “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, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.103-142.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen.

1987 *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Mujer, México, El Colegio de México.

RAMOS GÓMEZ-PÉREZ, Luis.

1992 “La iglesia y la consolidación del Estado mexicano en el siglo XIX” en *Anámnesis*, 3, enero-junio, pp.79-99.

1995 “El emperador, el nuncio y el Vaticano” en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.), pp. 251-265.

RAWLS, John.

2002 *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.

REYES HEROLES, Jesús.

1988 *El liberalismo mexicano* México, FCE.

RÍOS, Enrique M. de los.

1890 *Liberales ilustres mexicanos de la reforma y la intervención*, México, Hijo del Ahuizote.

RIVERA REYNALDOS, Lisette.

1994 *Desamortización y nacionalización de bienes eclesiásticos en Morelia, 1856-1876*, tesis para obtener el grado de licenciatura en Historia, Morelia, Mich. UMSNH.

RUBAT DU MERAC, Marie-Anne.

1987 “Revolutiones libérales et sociétés secrètes dans ‘La Correspondence’ de Lamennais (1820-1823; 1880-1884)” en *Colloque International...*, pp. 276-289.

ROSBERRY, William.

2004 “Ley liberal y derecho comunal en el Pátzcuaro porfiriano”, en Andrew Roth S. (editor) *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán 2004, pp.43-84.

RUIZ GUERRA, Rubén.

1999 “Las paradojas de la primera reforma (15 de abril, en recuerdo del 147 aniversario de la muerte de Andrés Quintana Roo)” Patricia Galeana de Valadés (Compiladora), pp.57-66.

SÁNCHEZ DÁVILA, Jorge A. (Coord.)

1978 *Libro del cincuentenario del Código Civil*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

SÁNCHEZ MEDAL, Ramón.

1972 *Dos códigos civiles y una escuela del derecho*. México, Fuentes Impresores.

SANTILLÁN, Gustavo.

1995 “La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.), pp. 175-198.

SAVARINO, Roggero Franco.

2000 “Iglesia católica y Estado liberal ¿Una colaboración posible?” 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. pp.89-118.

SERRANO, Sol. (Editora)

2000a “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890” en Carmagnani Marcello, (coord.) *Constitucionalismo y orden liberal América Latina, 1850-1920*, Torino, Editorial Otto, 2000, pp. 121-154.

2000b *Vírgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

2007 “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. [online]. 2000, vol.33 [citado 30 Julio 2007], p.435-460. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942000003300010&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7194

SINKIN, Richard. N.

1979 *The Mexican Reform 1855-1876: a study in liberal nation-building*, Austin, Tex., Institute of Latin American Studies The University of Texas.

SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis. (compilador)

1979 *Memorias de la Secretaría de Justicia. Batiza Rodolfo. Las fuentes del Código civil de 1928*, México, Porrúa.

1994 *Evolución de la ley de amparo*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

SPECKMAN GUERRA, Elisa.

- 1992 *Los conventos de monjas y las leyes de febrero de 1861*. México. Tesis para obtener el grado de licenciada en historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- STAPLES, Anne.
- 1976 *La iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835*, México, SEP-setentas.
- 1977 “La lucha por los muertos” en *Diálogos*, México, D.F. V.13, [77] (sept. octubre), pp.15-20.
- 1986 “Secularización: Estado e iglesia en tiempos de Gomez Farías”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea*. Vol. 10, pp.10-123.
- 2001 “El matrimonio civil y la epístola de Melchor Ocampo, 1859”, en Gonzalbo Pilar (coord) *Familias Iberoamericanas Historia, identidad y Conflictos*, México, El Colegio de México, pp.217-229.
- TACKETT, Timothy.
- 1982 “The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution”, en *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 4, pp. 715-745.
- TAPIA MÉNDEZ, Aureliano.
- 1973 *José Antonio Plancarte y Labastida: profeta y mártir*, México, Jus.
- JUÁREZ, Benito.
- 1972 *Documentos, discursos y correspondencia*, Jorge L. Tamayo (Selección y notas) México, Editorial Libros de México S.A.
- TAYLOR, William.
- 1995 “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. M.A. Porrúa, pp. 81-113.
- TAPIA SANTAMARÍA, Jesús.
- 1986 *Campo religioso y evolución política en el bajío zamorano*. México, COLMICH.
- TORO, Alfonso.
- 1927 *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- TRAFFANO, Daniela.
- 2000 *Indios, curas y nación la sociedad indígena frente a un proceso de secularización Oaxaca, siglo XIX*. Tesis Doctor en Historia El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

“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.), *Constitucionalismo y orden liberal*, pp. 201-223.

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio.

- 1989 *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, Michoacán. El Colegio de Michoacán.

VARGAS ARIAS, Claudio Antonio.

- 1989 *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.

VAUGHAN, Mary K.

- 1977 “Women, class, and education in Mexico 1880-1928”, en *Latin American Perspectives*, Vol. 4 no. 1 Winter and Spring, pp. 135-152.

VERDUZCO, Gustavo.

- 1989 “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. pp.55-70.

VIOLA GONZÁLEZ, Ramiro.

- 1990 “La Revolución Francesa de 1789. Una persecución religiosa de los tiempos modernos”, en *Anthologica Annua* 37, pp. 253-351.

WARNER, Marina.

- 1991 *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Editorial Taurus.

WATSON MARRÓN, Gustavo. (et al.)

- 2006 *Guía del archivo episcopal de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos: 1863-1891*, México, Arquidiócesis Primada de México, Archivo Histórico del Arzobispado de México.

ZARCO, Francisco.

- 1956 *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*. México, El Colegio de México.

1989-1993 *Periodismo político y social*. Compilación y revisión: Boris Rosen Jelomer, México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo. 13 vol. 1989-1993.

- 1990 *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época, por*

Francisco Zarco. México, H. Cámara de Diputados, LIV Legislatura, Comité de Asuntos Editoriales, 2 T. (Edición facsimilar 1857).

1993 *Obras completas de Francisco Zarco*, México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo A.C.