



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Identidades en conflicto y Dios en ninguna parte: jerarquía, sacerdotes y feligreses en el Arzobispado de México durante la República restaurada (1867-1876)

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN HISTORIA

PRESENTA:

GUADALUPE CECILIA GÓMEZ AGUADO DE ALBA

Tutora principal:

Doctora Antonia Pi-Suñer Llorens (FFyL, UNAM)

Comité tutor:

Doctor Brian Francis Connaughton Hanley (Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM)

Doctora Josefina MacGregor Gárate (FFyL, UNAM)

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi papá, José Ignacio Gómez-Aguado Vallejo

**"...un hombre-tormenta,
un niño eterno,
un loco genial".**

In memoriam

AGRADECIMIENTOS

Una tesis es siempre un trabajo colectivo. Sin el sostén de quienes me acompañaron a lo largo de este proceso, que se alargó mucho más de lo que yo hubiera querido, esta investigación no habría visto el final.

Agradezco en primer lugar a mi directora de tesis y querida maestra, Antonia Pi-Suñer Llorens, por su paciencia, su comprensión, su apoyo en momentos muy difíciles, su fe en mí y su guía en todo este tiempo. Gracias a su cuidadosa lectura, sus ideas y su compromiso como tutora pude poner punto final a este trabajo. Además, le doy gracias también por su cariño y su preocupación no sólo por la alumna, sino por la persona que está detrás de este trabajo.

A Brian Connaughton por su intuición y sus ideas que enriquecieron mi análisis y me dieron luz sobre la forma de acercarme a las fuentes documentales. Él fue quien me sugirió estudiar la voz privada de los católicos, a él debo la orientación de este trabajo.

A Josefina Mac Gregor por haber aceptado participar en mi comité tutorial y por su mirada aguda y crítica que me ayudó a mejorar esta investigación.

A Marta Eugenia García Ugarte y Erika Pani, quienes aportaron ideas novedosas, me hicieron preguntas que orientaron mi interpretación, cuestionaron muchas cosas que yo daba por sentadas y me ayudaron a ver más allá de los documentos.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, institución generosa por excelencia, que me otorgó seis meses de licencia con goce de sueldo para poder terminar la redacción de la tesis.

Mención muy especial merece Marco Antonio Pérez Iturbe, del Archivo Histórico del Arzobispado de México, quien me facilitó el acceso a los documentos, trabajó en su digitalización para que yo pudiera tenerlos en mi lugar de trabajo y me tuvo una enorme paciencia cada vez que acudí a él para que resolviera mis dudas. Su ayuda es invaluable, estoy en deuda con él.

A Rubén Ruiz Guerra, cuyas ideas, comentarios y reflexiones en torno al liberalismo y el catolicismo decimonónicos iluminaron el camino en momentos en que me sentía perdida.

A Carlos Sola, que me orientó cuando tuve que reestructurar este trabajo y me dio ideas sugerentes y originales.

A Emmaline Rosado González le agradezco la elaboración de los mapas que acompañan este trabajo, lo que hizo con excelencia, con la mejor disposición y en un tiempo muy corto.

A mis compañeros de trabajo, que siempre han estado dispuestos a tenderme una mano cuando he solicitado su apoyo: Luis Miguel Samperio, Diana Zúñiga, Roberto Muñoz, Maribel Carmona, Víctor Villavicencio y Patricia Bourdon.

A Claudia Cárdenas, Ana María Torres y Patricia Gallardo por su apoyo en varias etapas de esta investigación. A José Luis Talancón, por su entusiasmo y cariño siempre presentes.

A Ligia Fernández y Oscar Flores, quienes me alentaron, me ayudaron a no abandonar el trabajo, creyeron en mí, comentaron conmigo aspectos de la investigación y siempre confiaron en su culminación. Además, les agradezco su solidaridad, su generosa amistad y su cariño.

A mis hermanas escogidas, Adriana Gutiérrez y Elia Rivas quienes han recorrido conmigo caminos diversos, me han acompañado en momentos difíciles y con quienes también he compartido muchas alegrías. Gracias a las dos porque con cada intercambio de opiniones me ayudan a estar consciente del privilegio de la comprensión y de la amistad incondicional.

A mi papá, en quien siempre encontré al más entusiasta seguidor de mi trabajo académico. Sin él yo no habría estudiado historia, por él seguí este camino que disfruto cada día. Me hubiera gustado mucho que viera esta investigación terminada porque fue su principal impulsor, pero ya no pudo ser. Sé que su amor a toda prueba me va a acompañar siempre, todos los días de mi vida.

A mi mamá, quien ha visto mi interés por la historia como un gusto exótico, pero que siempre me ha apoyado, ha creído en mí, ha estado a mi lado en las buenas y en las malas. Sé que siempre he contado con su amor incondicional.

A mis hermanos, Ignacio y José Antonio, mis compañeros de aventuras infantiles, de alegrías e infortunios, que saben cuánto nos costó crecer, que aún en la distancia están siempre conmigo.

A Mariana, mi brillante y hermosa buscadora de unicornios. A Felipe, mi creativo, talentoso e inteligente artista. A los dos les agradezco el privilegio y la responsabilidad de ser su mamá y de caminar a su lado. Gracias por ayudarme a mirar la vida con ojos nuevos y por todo el amor que me dan, día con día.

Y al final, que es siempre un comienzo, agradezco a José Luis por acompañarme en este camino, por apoyarme personal y profesionalmente, pero sobre todo por la segunda oportunidad que ha traído a mi vida, la de compartir juntos cada día con amor y alegría.

Ciudad de México, noviembre de 2017

ÍNDICE

Identidades en conflicto y Dios en ninguna parte: jerarquía, sacerdotes y feligreses en el Arzobispado de México durante la República restaurada (1867-1876)

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| <i>Estado de la cuestión</i> | 6 |
| <i>Fuentes</i> | 14 |
| <i>Estructura</i> | 16 |
| | |
| CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES: LA IGLESIA CATÓLICA ENTRE LA PERMANENCIA Y EL CAMBIO (1855-1867) | 19 |
| 1.1 La ruptura Iglesia-Estado (1855-1858) | 20 |
| <i>La tolerancia de cultos</i> | 24 |
| <i>Desamortización de bienes</i> | 29 |
| 1.2 Las Leyes de Reforma | 35 |
| 1.3 De México a la Santa Sede: el proceso de centralización de la Iglesia católica en el contexto de la intervención y el segundo Imperio mexicano | 45 |
| <i>El arzobispo de México y el proyecto imperialista</i> | 47 |
| | |
| CAPÍTULO 2. LOS GOBIERNOS DE BENITO JUÁREZ Y SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA Y SU POLÍTICA HACIA LA IGLESIA CATÓLICA | 61 |
| 2.1 El triunfo de la República y la política conciliadora de Benito Juárez | 62 |
| <i>La Convocatoria y la primera tormenta política</i> | 63 |
| <i>El triunfo de Benito Juárez: su segundo periodo presidencial</i> | 69 |
| <i>Reelección y muerte de Juárez</i> | 73 |
| 2.2 Sebastián Lerdo de Tejada y su enfrentamiento con la Iglesia católica | 79 |
| <i>Una tormenta inesperada: la política eclesiástica de Lerdo de Tejada</i> | 81 |
| <i>La constitucionalización de las leyes de Reforma y la respuesta de los católicos tradicionalistas</i> | 89 |
| | |
| CAPÍTULO 3. INTRANSIGENCIA CATÓLICA Y ESTRATEGIAS PASTORALES. EL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN BUSCA DE NUEVOS CAMINOS | 103 |
| 3.1 El Concilio Vaticano I y el nacimiento de la intransigencia católica en la Iglesia | 104 |
| <i>La respuesta del episcopado mexicano al proceso de centralización eclesiástica</i> | 108 |
| 3.2 La voz del episcopado y las nuevas estrategias pastorales | 112 |
| 3.3 El Arzobispado de México en la República restaurada | 126 |

| | |
|---|-----|
| <i>Los ministros de lo sagrado en la primera mitad del siglo XIX</i> | 132 |
| <i>Los sacerdotes en el arzobispado de México: obligaciones y responsabilidades</i> | 139 |
| <i>Organización política en el arzobispado de México</i> | 145 |
| <i>Los feligreses</i> | 148 |
| | |
| CAPÍTULO 4. EL REGISTRO CIVIL Y LA LIBERTAD DE CULTOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO | 153 |
| 4.1 El registro civil | 154 |
| <i>Antecedentes: un sacerdote que fue juez del registro civil</i> | 162 |
| <i>De los problemas para llevar el registro civil en el arzobispado de México</i> | 165 |
| <i>De bautismos y legitimidad</i> | 172 |
| <i>Del bien morir: cementerios y otras dificultades</i> | 180 |
| <i>El matrimonio civil, el matrimonio eclesiástico y el divorcio. Los desafíos de la vida privada</i> | 190 |
| ¿Contrato contra sacramento? | 192 |
| El divorcio | 197 |
| 4.2 Libertad de cultos y protestantismo | 202 |
| <i>La libertad de cultos y la expansión del protestantismo en el arzobispado de México</i> | 203 |
| <i>Conversiones al protestantismo. El caso de Manuel Aguas</i> | 210 |
| <i>El presbítero Agustín Palacios</i> | 217 |
| <i>Las excomuniones de Aguas y Palacios</i> | 221 |
| | |
| CAPÍTULO 5. CURAS Y FELIGRESES: VIVENCIAS Y REPRESENTACIONES EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO | 233 |
| 5.1 La organización diocesana | 235 |
| <i>De licencias canónicas y sus usos</i> | 238 |
| <i>El ministerio sacerdotal y las dificultades para la subsistencia</i> | 241 |
| <i>La eventualidad de los emolumentos parroquiales</i> | 245 |
| <i>La tercia episcopal y la pensión conciliar, causa de tantos compromisos</i> | 248 |
| <i>El desamparo de los regulares</i> | 251 |
| <i>La renuencia a cumplir con las obligaciones ministeriales y los problemas de deudas</i> | 253 |
| <i>Allegarse recursos por otros medios</i> | 255 |
| <i>La pobreza extrema</i> | 257 |
| 5.2 El pastor de almas frente a sus ovejas | 259 |
| <i>La necesidad de un buen eclesiástico</i> | 261 |
| <i>Párrocos cuestionados y feligreses enfrentados</i> | 263 |

| | |
|---|-----|
| <i>Vivir en el siglo: los sacerdotes y las tentaciones de la vida cotidiana</i> | 265 |
| El celibato | 266 |
| Los vicios de la vida mundana | 272 |
| 5.3 Curas, autoridades civiles y feligresía: del enfrentamiento a la complicidad | 273 |
| <i>“Los individuos del clero por todas partes atravesaban un camino sembrado de espinas”.</i> | |
| <i>Alianzas entre curas y autoridades civiles</i> | 275 |
| <i>De curas rebeldes y otras calamidades</i> | 282 |
| <i>Curas y autoridades: cómo cambiar usos y costumbres</i> | 288 |
| <i>De feligreses que ejercían presión contra los curas</i> | 290 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 295 |
| FUENTES | 309 |
| ANEXOS | 335 |

Identidades en conflicto y Dios en ninguna parte: jerarquía, sacerdotes y feligreses en el Arzobispado de México durante la República restaurada (1867-1876)

INTRODUCCIÓN

Entre la segunda mitad del siglo XVIII y hasta mediados de la siguiente centuria, el territorio que se convertiría en la república mexicana sufrió una transformación cultural, fruto del cambio de una monarquía absoluta a un gobierno republicano.¹ En medio de esa gran mutación, el lugar que debía ocupar la Iglesia católica en la república se convirtió en uno de los temas insoslayables de la historia política decimonónica. Es claro que en el análisis de las pugnas y las complejidades que implicó la conformación de un Estado nación independiente del poder eclesiástico, se ha dejado de lado el estudio del impacto de la modernización liberal en el ámbito religioso.² En ese sentido, en las décadas que siguieron a la consumación de la Independencia, los habitantes de un estado confesional para quienes la religión desempeñaba “un papel [...] complejo y ubicuo” en sus costumbres y en su imaginario, tuvieron que definir el lugar que tendría aquélla en la conformación de la república, lo que dio pie a un proceso de secularización que se puso en práctica en la segunda mitad del siglo.³ El objetivo de esta investigación es comprender cómo cambiaron las relaciones entre la religión y la política moderna en los años en que se instrumentó dicho proceso secularizador; para ello es fundamental analizar la manera en que esos cambios contribuyeron a la consolidación de un proyecto que a mediados del

¹ Como afirma Peter Guardino, alrededor de 1740 “la sociedad y el estado eran considerados por medio de los paradigmas de la soberanía real y las diferencias coloniales corporativas y étnicas. Para mediados del siglo XIX, la sociedad y el estado eran idealizados por medio de imágenes de la soberanía popular y de la ciudadanía republicana”. Peter Guardino, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca 1750-1850*, México, UAM Iztapalapa, UABJO, Colegio de Michoacán, Colegio de San Luis Potosí, Congreso del Estado de Oaxaca, 2009, p. 13.

² Jean Pierre Bastian, “Leyes de Reforma, ritmos de secularización y modernidad religiosa en México, siglo XIX”, en Roberto Blancarte (coord.), *Las Leyes de Reforma y el estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, UNAM, 2013, p. 141.

³ Brian Connaughton, “Introducción”, en *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2010, p. 13.

siglo XIX buscó desplazar a la Iglesia de la vida pública mexicana, pero no pudo cambiar la cosmovisión de los habitantes de una nación que se había conformado como tal en torno a los valores católicos.

El proceso de secularización que inició con las Leyes de Reforma, a decir de Jean Pierre Bastian, fue “un umbral decisivo en la definición secular de las relaciones entre lo religioso y lo político”; más lento de lo que hubieran querido los “liberales radicalizados en el poder a partir de 1860 y aun con mayor ímpetu a partir de 1867”,⁴ la laicización que el grupo liberal puso en marcha en esos años no incluyó un proyecto de secularización cultural, es decir, una reforma intelectual y moral, por lo que la cultura política siguió regida por valores católicos.⁵ Sin embargo, las tradiciones republicanas también influyeron en el imaginario católico y en la forma en que los habitantes del México decimonónico sintetizaron los nuevos argumentos políticos y los adaptaron a su forma de concebir las prácticas públicas. De esa manera, las novedosas ideas propagadas por las élites fueron sintetizadas o sincretizadas por la gente con base en estrategias probadas y nociones antiguas, es decir, aprendieron a usar los nuevos discursos y argumentos liberales para mantener sus tradiciones o para mejorar sus condiciones de vida.⁶

Por su parte, el grupo de liberales encabezados por Benito Juárez, Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada y Manuel Ruiz, redactores de las Leyes de Reforma, pretendieron, en términos religiosos, quitar privilegios al clero, eliminar lo que consideraban abusos ancestrales por parte de la jerarquía católica y fomentar prácticas de fe que generaran en los fieles mecanismos internos para vivir de acuerdo con valores religiosos indispensables para una mejor convivencia, pero no impuestos mediante la

⁴ Bastian, *op. cit.*, pp. 141, 154.

⁵ *Ibid.*, pp. 155-160. Respecto al proceso secularizador que se puso en marcha en esos años y que se ha visto como incompleto o parcial, vale la pena revisar el artículo de Margaret Lavinia Anderson, quien analiza los límites de la secularización en la Alemania del último cuarto del siglo XIX y concluye que el resurgimiento católico que se vivió en esos años fue producto de los católicos militantes, independientemente de la actitud de la jerarquía y del bajo clero. *Vid.* Margaret Lavinia Anderson, “The Limits of Secularization: on the Problems of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany”, en *The Historical Journal*, 38, 3, 1995, pp. 647-670.

⁶ Guardino, *op. cit.* pp. 15-19.

coacción civil.⁷ En ese sentido, es posible hablar no de una guerra del liberalismo contra el catolicismo, sino de la dimensión religiosa del liberalismo que buscó terminar con la corrupción clerical, reducir su jerarquía y simplificar su liturgia sin “eliminar sus misterios centrales”.⁸

Cabe preguntarse qué tanto esos ideales lograron permear en una sociedad imbuida de valores inspirados en el catolicismo, y en qué medida la reforma que se puso en práctica en la segunda mitad del siglo XIX transformó la vida cotidiana de los habitantes de México. En ese sentido, la hipótesis de esta investigación doctoral es que el enfrentamiento entre el Estado liberal y los miembros de la Iglesia afectó las prácticas religiosas de la población, pero en menor medida de lo que ha sostenido la historiografía. Lo que sucedió en esos años fue un reacomodo de los miembros de la jerarquía católica en torno a una política centralizadora por parte de la Santa Sede, mientras los sacerdotes y feligreses siguieron viviendo de acuerdo a sus tradiciones y aceptaron los cambios liberales cuando así convino a sus intereses. De acuerdo con Bastian, la Iglesia católica representó “un espacio de confrontación entre tendencias políticas y religiosas adversas” y compartió con el Estado liberal las pretensiones “totalizantes y totalizadoras sobre la población civil”.⁹ Al respecto, para comprender las dinámicas políticas que se pusieron en práctica en los años del triunfo republicano, mismas que involucraron a las autoridades civiles y a las eclesiásticas, tanto como a los habitantes de un país caracterizado por su regionalismo y la heterogeneidad de su población, es preciso traer a la discusión las premisas que plantea Brian Connaughton en sus reflexiones metodológicas, y que confirman la hipótesis antes mencionada: fueron mayores las semejanzas que las diferencias entre liberales y clericales; sus posiciones ideológicas se acercaron en muchos

⁷ Rubén Ruiz Guerra, “Liberalismo y religión: ¿conceptos contrapuestos?”, en Blancarte, *op. cit.*, pp. 115-140.

⁸ Pablo Mijangos y González, “Tres momentos en la historiografía sobre el conflicto religioso de la Reforma”, en María Luna Argudín y María José Rhi Sausi (coords.), *Repensar el siglo XIX. Miradas historiográficas desde el siglo XX*, México, Secretaría de Cultura, FCE, UAM, 2016, pp. 78-79.

⁹ Jean Pierre Bastian, “El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México”, citado por Brian Connaughton, “Reflexiones metodológicas para exclastrar los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX): la experiencia de México”, en *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, FCE, UAM-Iztapalapa, 2010, p. 44.

casos; después de la Reforma no disminuyó significativamente la influencia eclesiástica sobre la grey y a su vez la cultura popular influyó sobre el clero.¹⁰

En el protocolo de investigación que daría paso a esta tesis doctoral, pretendía estudiar a la Iglesia y a los católicos frente al Estado liberal en los años de la República restaurada. Quería comprender el proceso de secularización que se puso en práctica a partir de la caída del segundo Imperio y cómo se habían reorganizado los católicos tradicionalistas después de la derrota.¹¹ También me interesaba conocer cómo había respondido la Iglesia institucional a la centralización del poder por parte de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada. Por ser un tiempo-eje, un puente entre la Reforma y el Porfiriato, consideré que esos años podían dar luz sobre conflictos políticos que no sólo no desaparecieron, sino que continuaron a lo largo de ambas presidencias. Como sucede con toda investigación histórica, al analizar los documentos y, sobre todo, gracias a la orientación de mi comité tutorial y de las lectoras de una primera versión de este trabajo, tuve que acotar el escenario político, definir a los sujetos de mi investigación y evitar simplificaciones como hablar de Estado e Iglesia, con mayúsculas, o de católicos en general, sin tomar en cuenta la gran complejidad de los actores políticos y sociales que en esos años trataron de consolidar o de resistir el proyecto liberal triunfante.¹²

¹⁰ Brian Connaughton plantea las siguientes preguntas: ¿hubo semejanzas entre liberales y clericales?; ¿tuvieron diferencias ideológicas decisivas?; ¿la Iglesia tuvo una influencia concluyente entre la grey?; ¿la cultura popular influyó sobre el clero? *Vid.* Connaughton, "Reflexiones metodológicas...", pp. 49-50.

¹¹ En este trabajo se les llama católicos tradicionalistas a aquéllos que, según la definición de Marta Eugenia García Ugarte, apelaron a la tradición católica, es decir, "al fondo reservado de la fe, de la verdad revelada, inmutable y permanente, que mantiene su pureza a lo largo de los siglos". Las reformas eclesiásticas que se pondrían en práctica en los años de la presente investigación, en ese sentido, significarían "un retorno o una recuperación de la tradición a través de sus fuentes primigenias". De esa manera, los obispos mexicanos, tanto como aquéllos que en los años de la República restaurada defendieron a la institución eclesiástica, fueron tradicionalistas porque "se apegaban y defendían con pasión la tradición y disciplina eclesiásticas", pero en otro sentido eran hombres que estaba al día en las ideas de la modernidad. De acuerdo con García Ugarte, "eran modernos en lo social y tradicionalistas en el campo eclesiástico". Los llamo así para distinguirlos de los liberales, que como casi todos los habitantes del México de la época también eran católicos, pero no apelaban a la tradición católica tal como lo explica García Ugarte. *Vid.* Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Tomo I, México, Cámara de Diputados LXI Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, 2010, pp. 23-24.

¹² Agradezco al doctor Brian Connaughton su orientación para evitar generalizaciones como "Iglesia", "Estado" y "católicos" y en cambio, analizar con mayor profundidad a los diversos actores del periodo.

Al avanzar en el análisis de las fuentes, vi que para entender lo que había pasado con la Iglesia debía antes definir el ámbito geográfico de mi investigación, ya que estudiar al clero y los laicos en toda la república mexicana con fuentes de primera mano era una tarea que rebasaba con mucho mis posibilidades. Con base en los documentos de archivo y en las recomendaciones de mi comité tutorial, decidí que el trabajo sólo se centraría en el territorio de la arquidiócesis de México y en la respuesta diversa y compleja que dieron el alto clero, los sacerdotes y los fieles del territorio arzobispal a las políticas instrumentadas por los gobiernos republicanos de Juárez y Lerdo. Es decir, busqué estudiar, de acuerdo con Sol Serrano, “la relación de la religión con la política moderna” para emprender no una historia de las relaciones Estado-Iglesia, sino una historia “de la secularización del Estado desde la perspectiva de la religión, de sus múltiples actores institucionales y sociales, de sus reacciones, cambios y adaptaciones”.¹³ Por un lado, era preciso conocer la reforma eclesiástica que puso en práctica Pío IX y que implicó un proceso de institucionalización y concentración del poder papal. La mayoría de los miembros de la jerarquía católica mantuvo una política cercana a las disposiciones de la Santa Sede y puso en marcha, por su parte, un proyecto centralizador que comenzó a aplicarse en esos años.

También debí analizar el programa político liberal frente a la Iglesia institucional, es decir, qué medidas emprendieron los titulares del ejecutivo que buscaban secularizar a la sociedad y que afectaron al clero mexicano. Para ello fue útil el estudio de la prensa, que dio voz pública a los liberales tanto como a los católicos tradicionalistas que trataron de enfrentar al gobierno mediante la publicación de impresos confesionales. El estudio de casos en el territorio del arzobispado, como reflejo de la voz privada del clero y de los fieles, me permitió analizar las respuestas diversas que tuvieron los funcionarios menores frente a la población y la influencia que ejercieron los curas párrocos en ese entorno. Si por una parte el discurso político pretendió que el triunfo republicano había logrado la modernización de México, las resistencias a la aplicación de las leyes y las alianzas o

¹³ Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Chile, FCE, 2008, p. 17.

enfrentamientos entre los diversos actores, por otra parte, fueron reflejo de la complejidad del escenario político de esa época de transición.

De la pregunta original sobre la reacción de los católicos al triunfo liberal, surgieron muchas otras cuestiones que traté de responder en este trabajo: ¿el proyecto que emprendió Pío IX para hacer frente a la pérdida de su poder temporal tuvo repercusiones en México?; ¿cómo respondió el episcopado mexicano a las directrices de la Santa Sede?; ¿cómo se instrumentó la política hacia la Iglesia por parte de los gobiernos liberales?; ¿cuál fue la respuesta de la prensa católica frente a dicha política?; ¿cómo vivieron los feligreses y los curas párrocos los cambios de esos años?; ¿hubo resistencias a la aplicación de la legislación liberal?; ¿hubo enfrentamientos o alianzas entre los curas y las autoridades de los pueblos?; ¿la vida cotidiana de los feligreses y sacerdotes se transformó a raíz de los cambios liberales?; ¿qué tan grande fue la influencia clerical en las comunidades rurales del arzobispado de México? Las respuestas a esas cuestiones son el eje rector de este trabajo.

Estado de la cuestión

Para responder a las preguntas centrales que planteo en este trabajo, es preciso hacer un balance de los estudios sobre la Iglesia católica en la historiografía mexicana, que han aumentado considerablemente en las últimas décadas, lo que demuestra la importancia que ha cobrado este tema para comprender cabalmente la historia decimonónica. A decir de Miranda Lida, han sido tres los ejes temáticos que han despertado el interés de los historiadores: el efecto de la reforma religiosa de los Borbones a mediados del siglo XVIII y la actuación del clero en el proceso de independencia; las disputas entre la Iglesia y el Estado a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, y el proceso de reorganización eclesiástica a partir de la derrota frente a la Reforma liberal.¹⁴ Es, precisamente, este último eje temático el que ha guiado la presente investigación.¹⁵

¹⁴ Miranda Lida, "La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización", en *Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 4, 2007, p. 1394.

¹⁵ En la primera mitad del siglo XX en los estudios precursores sobre la institución eclesiástica habían privado dos interpretaciones de la historia mexicana: el "crónico anticlericalismo oficial" según lo calificó

A partir del último cuarto de la pasada centuria se escribieron varias obras generales sobre la Iglesia en México.¹⁶ En cuanto a los trabajos colectivos que analizan específicamente las postrimerías de la época virreinal y la centuria decimonónica, y que coincidieron con los cambios constitucionales que se llevaron a cabo en México a fines del siglo, cabe mencionar *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, que aborda diversos temas relativos a la Iglesia católica y sus relaciones con el Estado mexicano y la sociedad desde las Reformas Borbónicas hasta el Porfiriato,¹⁷ así como la obra *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, compilada por Patricia Galeana. Si bien entre los temas abordados hay varios artículos que ayudan a contextualizar los “encuentros y desencuentros” entre las dos instituciones, es de particular interés para mi investigación el trabajo de Antonia Pi-Suñer sobre Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia. Pi-Suñer formula diversas hipótesis con el fin de explicar los motivos que tuvo Lerdo para aplicar con todo rigor las Leyes de Reforma, y brinda una explicación distinta a la que ensayaron los “historiadores clericales” sobre esa coyuntura.¹⁸

José Bravo Ugarte, frente a la visión apologética del papel jugado por los católicos y la Iglesia en el pasado nacional. *Vid.* Manuel Ceballos Ramírez, “La historiografía de la Iglesia católica en el siglo XX” en Manuel Ramos Medina (comp.), *Quehaceres de la historia*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 2001, pp. 213-214. El artículo de Ceballos es un análisis historiográfico útil para el estudio de las principales fuentes bibliográficas sobre la Iglesia católica hasta el año 2000. Un estudio reciente sobre la historiografía del conflicto religioso en la época de la Reforma es el de Mijangos, *op. cit.* Entre las apologías al papel jugado por la Iglesia en esos años están Regis Planchet, *La cuestión religiosa en México*, México, Editorial Moderna, 1957; Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, tomo v, El Paso, Texas, Revista Católica, 1928; José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974; Carlos Alvear Acevedo, *La Iglesia en la historia de México*, México, JUS, 1975. Sobre la visión anticlerical, *vid.* Alfonso Toro, *La Iglesia y el Estado en México. Estudio sobre los conflictos entre el clero católico y los gobiernos mexicanos desde la Independencia hasta nuestros días*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927. Una obra precursora sobre las relaciones Estado-Iglesia en la primera mitad del siglo XIX fue la de Anne Staples, *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976. (Colección SepSetentas, 237).

¹⁶ Alicia Puente hace una síntesis que en su mayor parte retoma los postulados del trabajo de Mariano Cuevas. Por otro lado, Manuel Olimón Nolasco trata de explicar en su trabajo la difícil relación existente entre ambas potestades. Alicia Puente, *Historia mínima de la Iglesia en México*, México, JUS, 1993; Manuel Olimón Nolasco, *Tensiones y acercamientos: la Iglesia y el estado en la historia del pueblo mexicano*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990. Jean Meyer hace una síntesis de la historia de la Iglesia en México y América Latina en *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989. (Colección La Reflexión).

¹⁷ Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Cords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.

¹⁸ Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2001; Antonia Pi-Suñer Llorens, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia católica” en *ibid.*, pp. 127-137. Otra obra colectiva que buscó profundizar en la

A partir de un enfoque revisionista, los últimos trabajos que se han publicado sobre el tema de la relación entre política y religión han hecho uso de nuevas fuentes y metodologías para dejar del lado el maniqueísmo que caracterizó el estudio del conflicto religioso en el siglo XIX. Desde el análisis de la actitud de la jerarquía católica al proceso de secularización liberal hasta estudios regionales que analizan la respuesta de los feligreses a la modernización política en el siglo XIX, las visiones que presentan estas obras son novedosas y ayudan a dar nueva luz sobre un tema que estuvo muchos años olvidado por la historiografía mexicana.

Por lo que toca a los trabajos sobre el papel de la Iglesia y del clero durante las últimas décadas del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX, especialmente desde la perspectiva de los curas, es preciso acercarse a los estudios de William Taylor y Brian Connaughton. Sus investigaciones, que abordan el papel del clero en la historia mexicana desde el punto de vista de la cultura política, han sido fundamentales para comprender la actuación de los sacerdotes no sólo frente a los cambios impulsados por los Borbones, sino también de cara a las transformaciones ocurridas en México a raíz de la Independencia. Taylor puso el acento en el papel de los curas párrocos en la sociedad novohispana en los obispados de México y Guadalajara y ha sido fundamental en mi investigación, ya que los problemas reseñados en su trabajo son similares a los que enfrentarían los curas un siglo más tarde. Así, es posible comprender que las relaciones entre la feligresía y los párrocos son procesos de “larga duración”.¹⁹

comprensión del tipo de modernidad religiosa de América Latina y “Europa latina” a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta nuestros días fue coordinada por Jean Pierre Bastian. Este trabajo sostiene que una característica de la “latinidad” es el agudo conflicto entre la Iglesia católica y el Estado que definió un tipo de modernidad en el que dominó la laicización del espacio político y social, al contrario de lo que sucedió en los países que adoptaron el protestantismo, en los cuales el proceso de secularización ocurrió desde el interior de lo religioso, lo que atenuó los conflictos entre ambas esferas. El rechazo del catolicismo a los principios de la modernidad liberal fue una constante en las regiones que se estudian en esta obra. Así, tanto el caso español, francés, belga e italiano, como el mexicano, uruguayo y colombiano, ilustran los procesos de laicización y sus diferentes grados y niveles. *Vid.* Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004. (Sección de Obras de Historia).

¹⁹ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, dos tomos; William B. Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, 2003. Sobre el concepto de “larga duración”,

Brian Connaughton, por su parte, ha escrito diversos trabajos que son un parteaguas en los estudios sobre la institución eclesiástica y sus miembros, lejos de la visión tradicional que presentaba las relaciones Iglesia-Estado como un único y continuo conflicto. Sus análisis del papel complejo y lleno de matices que jugaron los actores del periodo, tanto curas como feligreses, jerarquía eclesiástica y autoridades políticas, son fundamentales para comprender el desarrollo del país en la primera mitad del siglo XIX desde la perspectiva de los miembros de la Iglesia. Gracias a los trabajos de Connaughton ha quedado claro que en la institución eclesiástica hubo diversas tendencias y que incluso se puede hablar de un clero liberal que compartió muchos de los ideales republicanos con los políticos de su tiempo.²⁰ Asimismo, sus estudios sobre la Reforma liberal y la ruptura entre la Iglesia y el Estado han puesto el énfasis en la importancia de las prácticas católicas entre los habitantes de México y los cambios que trajo consigo la modernidad con su “sentido de ambivalencia, contradicción y paradoja”.²¹ De esa manera, los estudios de

vid. Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 60-106.

²⁰ Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CONACULTA, 1992. (Colección Regiones); Brian F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, 2001. (Colección Biblioteca de Signos); Brian Connaughton, “La Iglesia y el Estado en México. 1821-1856” en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada. III. El nacimiento de México, 1750-1856. De las Reformas Borbónicas a la Reforma*, Planeta DeAgostini, CONACULTA, INAH, 2002, pp. 301-320; Brian Connaughton, “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, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2007, pp. 27-55. (Colección del Bicentenario del Natalicio de Benito Juárez, 1806-2006); Brian Connaughton, “Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa” en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, T. II, pp. 241-268; Brian Connaughton, “Los curas y la feligresía en México, siglo XIX” en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Fundación MAPFRE, 2008, pp. 241-272; Brian Connaughton, “Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857” en Erika Pani (coord.) *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 324-362; Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, FCE, UAM-Iztapalapa, 2010; Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2011.

²¹ Brian Connaughton, “Modernización, religión e Iglesia en México (1810-1910): vida de rasgaduras y reconstituciones”, en Erika Pani (coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México, CIDE, FCE, Conaculta, INEHRM, Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010, pp. 238-275; Brian Connaughton, “Una Iglesia fracturada”, en Margarita Moreno-Bonett, Rosa María Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico*

Connaughton han sido una guía para el análisis que he tratado de hacer en la presente investigación, ya que si bien he investigado un periodo histórico posterior, hay continuidades evidentes en los conflictos que enfrentaron los sacerdotes en los años de la Reforma y durante la República restaurada.

En una línea de análisis similar a los trabajos antes citados, Marco Antonio Pérez Iturbe estudia al clero del arzobispado de México bajo la dirección del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. Con los libros de gobierno episcopal como fuente, llevó a cabo un estudio de las relaciones que establecieron curas y autoridades en el contexto de los años previos al conflicto reformista, y a pesar de que la situación política era distinta a la que enfrentaron los miembros de la Iglesia en los años de mi investigación, la problemática vivida por los habitantes del arzobispado fue muy similar a los desafíos que tendrían los sacerdotes una década más tarde. De esa manera, el trabajo de Pérez Iturbe me permitió un diálogo con situaciones muy similares en algunos aspectos, en medio de una coyuntura distinta.²²

La política del episcopado mexicano frente a la Reforma liberal ha merecido trabajos como el de Pablo Mijangos, que analizó el discurso público de Clemente de Jesús Munguía y la forma en que sus cartas pastorales influyeron en el acontecer político de la época reformista. Mijangos presenta una visión novedosa sobre el obispo, quien no se opuso de manera irrestricta al liberalismo, sino que incluso trató de conciliar la catolicidad de la nación con el proyecto republicano liberal. Su trabajo coincide con los planteamientos de Connaughton en cuanto a la diversidad de proyectos y de respuestas que los miembros de la Iglesia católica tuvieron frente a los desafíos de mediados de la

y los derechos humanos en México: 1810-2010, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012, pp. 221-238.

²² Marco Antonio Pérez Iturbe, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México. De la república católica a la liberal", tesis de maestría en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006. *Vid.* también Marco Antonio Pérez Iturbe, "La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal", en Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 123-164.

centuria, y su lectura es indispensable si queremos dejar de lado la visión en blanco y negro sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado en los años cincuenta de la centuria.²³

En la misma línea, Marta Eugenia García Ugarte estudia el proceso de secularización y las relaciones Estado-Iglesia desde perspectivas religiosas, políticas y diplomáticas a partir de la consumación de la Independencia y hasta la muerte del papa Pío IX en 1878. Según García Ugarte, la preocupación central de los obispos mexicanos fue la defensa de la Iglesia, y en las páginas de su trabajo se pueden conocer las diversas posturas que tuvieron los miembros de la institución frente a los cambios que se sucedieron a lo largo del siglo, época en que se fortaleció paulatinamente el liderazgo pontificio bajo la dirección del papa Pío IX. El protagonismo del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, es evidente en el estudio de García Ugarte, lo que lo convierte en obra de consulta indispensable para entender la relevancia de Labastida no sólo en los años de la Reforma, sino en el proceso de reestructuración de la Iglesia mexicana después de la caída del segundo Imperio.²⁴

Por lo que toca a los trabajos que han analizado cuestiones relacionadas con la Iglesia y el catolicismo específicamente en el periodo del presente estudio, Dinorah Velasco Robledo estudió la labor de los laicos, que fundaron asociaciones católicas a lo largo y ancho del territorio nacional con la intención de ocupar nuevos espacios para que la Iglesia mantuviera y acrecentara su influencia social. Por ser un estudio que aborda precisamente los años de mi investigación, fue muy útil para conocer algunas de las actividades que llevaron a cabo los católicos tradicionalistas de acuerdo con las directrices del arzobispado de México.²⁵ En cuanto a los trabajos que han estudiado la cultura política de los habitantes de México y su respuesta al proceso secularizador desde perspectivas regionales están los de Daniela Traffano y Peter Guardino, que estudian la transición al republicanismo liberal en Oaxaca. La primera analiza el proceso de secularización desde

²³ Pablo Mijangos y González, *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Nebraska, The University of Nebraska Press, Lincoln & London; 2015.

²⁴ García Ugarte, *op. cit.*

²⁵ Dinorah Velasco Robledo, "Combates por la educación. La Sociedad Católica de México, 1869- 1877", tesis de licenciatura en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

la Reforma hasta las postrimerías del Porfiriato, con el fin de desentrañar los cambios que se suscitaron en las relaciones de la institución eclesiástica con los habitantes de los pueblos de Oaxaca.²⁶ Por su parte, Guardino hace un análisis de las transformaciones sucedidas en dos regiones de la antigua Antequera desde mediados del siglo XVIII hasta 1850, con el fin de comprender cómo se llevó a cabo el cambio de una política corporativista a una republicana y liberal.²⁷ El trabajo de Guy P. Thompson, de igual manera, analiza lo sucedido en dos localidades de la sierra de Puebla –Tetetla y Zacapoaxtla– entre la Reforma y el Porfiriato, y destaca que a pesar de la “reputación liberal-patriótica” de la región, las “sociabilidades modernas” convivieron con las “sociabilidades tradicionales”, lo que deja de manifiesto la gran complejidad del paisaje ideológico y asociativo de esos años.²⁸

Varios trabajos recientes tocan de una u otra manera los años de la República restaurada y algunos aspectos de los retos que se suscitaron entre los miembros de la institución eclesiástica y el Estado liberal, si bien no se centran únicamente en ese periodo, sino que abordan un espacio temporal más amplio o analizan procesos distintos a mi tema de investigación. Moisés Ornelas Hernández analizó las relaciones entre Iglesia, política y sociedad en el obispado de Michoacán desde la consumación de la Independencia hasta 1870; Eduardo Camacho Mercado estudió el catolicismo social en dos pueblos de Jalisco entre 1876 y 1926.²⁹ Los conflictos armados que se desataron en el occidente de México durante el gobierno de Lerdo de Tejada como respuesta a su política eclesiástica son estudiados por Marco Ulises Íñiguez.³⁰ Gabriela Díaz Patiño hace un análisis del uso de las imágenes y el discurso religioso en la arquidiócesis de México a lo largo de la segunda

²⁶ Daniela Traffano, “Indios, curas y nación. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX”, Tesis de doctorado de Historia, El Colegio de México, 2000.

²⁷ Guardino, *op. cit.*

²⁸ Guy P. C. Thompson, “La contrarreforma en Puebla, 1854-1886”, en Humberto Morales y William Fowler, *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Saint Andrews University, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 1999, pp. 239- 263.

²⁹ Moisés Ornelas Hernández, “A la sombra de la revolución liberal. Iglesia, política y sociedad en Michoacán, 1821-1870”, tesis de doctorado en Historia, El colegio de México, 2011; Camacho Mercado, *op. cit.*

³⁰ Marco Ulises Íñiguez Mendoza, “¡Viva la religión y mueran los *protestantes!* Religioneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, 2015.

mitad del siglo XIX.³¹ Por su parte, el trabajo de Cecilia Bautista García sobre lo que ella ha conceptualizado como un proceso de concertación entre el gobierno liberal de Porfirio Díaz y la Iglesia católica, parte de los años de la Reforma y llega hasta la primera década del siglo XX.³²

En cuanto al proyecto eclesiástico que se puso en marcha a partir del triunfo de la República a consecuencia del proceso de secularización que emprendió el Estado liberal, varios trabajos han analizado la política institucional de la Iglesia y su programa de reforma eclesial, que tuvo como eje el fortalecimiento de una sociedad paralela a la secular, como afirma Eduardo Camacho.³³ Según esas investigaciones, entre 1867 y 1914 hubo dos maneras de enfrentar el avance del liberalismo: la primera se caracterizó por la instrumentación de una doctrina inspirada en los principios morales de la Iglesia, opuesta a la doctrina liberal, política que coincide con los años de mi investigación; la segunda, desde 1890 hasta 1914, cuando a raíz de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* los católicos tradicionalistas trataron de formar una doctrina para que, mediante determinadas reformas, se superaran las “deficiencias” del liberalismo.³⁴ Esos trabajos hablan de los años de la República restaurada, pero siempre de manera superficial, como

³¹ Gabriela Díaz Patiño, “Imagen religiosa y discurso: Transformación del campo religioso en la arquidiócesis de México durante la Reforma liberal, 1848-1908”, tesis de Doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2010.

³² Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012. En otro trabajo sobre el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, Bautista asegura que éste fue fundamental en el proceso de “romanización” que se puso en marcha a partir de los años cincuenta de la centuria decimonónica, ya que ahí se educarían los futuros prelados latinoamericanos. Vid. Cecilia Adriana Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre 2005, pp. 99-144.

³³ Eduardo Camacho Mercado, “Reforma eclesial y catolicismo social en Totatiche y el Cañón de Bolaños (1876-1926)”, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente, 2012.

³⁴ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981. (Serie de Historia Moderna y Contemporánea, 15). Manuel Ceballos, por su parte, asegura que la participación de los católicos en la “cuestión social”, implicó que llevaran a cabo actividades encaminadas a resolver los problemas surgidos a raíz de la implementación de las reformas liberales de mediados de la época decimonónica y que buscaron recuperar la presencia del catolicismo en la sociedad de su tiempo.

un periodo de transición hacia el catolicismo social, sin estudiar detalladamente a los actores del periodo y los retos que enfrentaron en esos años.³⁵

Todos los trabajos mencionados han tratado de una u otra manera numerosos aspectos de la historia política decimonónica desde la perspectiva de la Iglesia católica y sus diversos actores. En el caso de mi investigación, decidí centrar el análisis en la época de la restauración de la República no porque el corte temporal haya marcado en sí mismo cambios específicos en la vida cotidiana de los actores del periodo, sino porque fue en esos años cuando la secularización liberal comenzó a ponerse en práctica mientras se gestaba, como respuesta, una nueva política de la institución eclesiástica que acabaría consolidándose como “diocesana, territorial, jerárquica y centralizada”.³⁶ Es decir, fue un periodo en el que se sentaron las bases de la futura organización de la Iglesia en medio de prácticas ancestrales y de manifestaciones de religiosidad popular que convivieron con las mudanzas políticas. Sin estudiar los procesos de cambio que se vivieron en el ámbito de las vivencias en ese periodo de transición, es difícil comprender la nueva cultura política que se impuso en el México del último tercio del siglo XIX.

³⁵ Manuel Ceballos Ramírez, *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; Manuel Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana en el México liberal: Un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1987. (Colección “Diálogo y Autocrítica”, 7); Manuel Ceballos Ramírez, Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, México, Academia de Investigación Humanística, A. C., 2000; Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Instituto Mora, 1996. Los autores de este trabajo pretendieron reunir distintos artículos que ayudaran al historiador a ubicar diversos archivos eclesiásticos con el fin de orientar a los investigadores que quisieran llevar a cabo estudios de historia social. En esta obra se afirma que el interés sobre las fuentes eclesiásticas comenzó a despertarse a partir de los años noventa, cuando se trató de hacer una revisión histórica y se cuestionó que se haya olvidado la visión católica del pasado mexicano. Otro trabajo que aborda el catolicismo social y la política eclesiástica a partir del triunfo liberal es el de Luis Fernando Bernal Tavares, “Los católicos y la política en México. Exposición histórica de los orígenes doctrinales del PAN 1865-1939”, Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.

³⁶ Serrano, *op. cit.*,

Fuentes

Las fuentes documentales de este trabajo provienen del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). A través de los documentos del Archivo Episcopal de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos pude conocer algunas directrices del gobierno del arzobispo Labastida, su correspondencia con los párrocos y sus disposiciones con respecto a los numerosos conflictos que se presentaron en el tribunal.³⁷ Mediante el análisis de casos contenidos en las series “parroquias”, “correspondencia”, “autos contra eclesiásticos”, “autos por pesos”, “causas matrimoniales”, “censura”, “licencias” y “bautismos” de las secciones Secretaría Arzobispal y Provisorato pude acercarme a los diversos aspectos de la vida de los sacerdotes y de la relación que se estableció entre el arzobispo y sus párrocos, así como entre los curas y la feligresía.

La enorme cantidad de expedientes me obligó a hacer una selección de acuerdo a los años y los temas, ya que era imposible revisarlos todos. La visión que presento en este trabajo está basada en una muestra documental que da una idea clara de la problemática que enfrentaron los miembros de la institución eclesiástica en el territorio arzobispal en los años de este estudio, así como los retos que enfrentó el gobierno arzobispal entre 1867 y 1877. Estoy consciente de que los documentos consultados son una fracción de un panorama mucho más amplio, ya que no todos los sacerdotes enfrentaron conflictos ni fueron acusados en el tribunal diocesano, por lo que sus actividades permanecen en el anonimato. No obstante, los problemas que analizo en este trabajo son una ventana a la compleja problemática que trajo consigo el cambio de cultura política que se puso en marcha en los años de la Reforma.

Otras fuentes utilizadas en el presente estudio fueron los edictos del papa Pío IX y las cartas pastorales de los obispos mexicanos entre 1863 y 1877, así como bibliografía de la época, tanto anterior como posterior al periodo estudiado. Es importante mencionar que la Iglesia católica es una institución cuya doctrina y gobierno son hijos de la tradición, y por lo tanto, la Iglesia mexicana en el siglo XIX acudió a las directrices del Concilio

³⁷ El archivo de Labastida y Dávalos comprende 16830 fichas de expedientes generados entre 1863 y 1891.

Tercero Mexicano, celebrado en el siglo XVI y vigente hasta fines de la centuria decimonónica, tanto como a las disposiciones del Concilio de Trento, para sustentar su política eclesiástica. Así, muchos de los diccionarios católicos y las obras consultadas, relativas a la vida sacerdotal y a la doctrina, fueron escritos en la primera mitad del siglo, pero seguían vigentes en la sexta y séptima décadas de la centuria. Por lo tanto, se toman como fuentes para conocer las disposiciones eclesiásticas y la forma en que estaba organizada la Iglesia en esos años.

Para finalizar este apartado, el escrutinio de la prensa católica y su contraparte liberal me permitió acercarme a la discusión que se llevó a cabo en la arena periodística y que dio voz pública a la Iglesia y a los católicos que buscaban recuperar espacios perdidos en el ámbito político. Los documentos de archivo, por su parte, fueron una oportunidad para conocer la voz privada de los actores religiosos del periodo: jerarquía, sacerdotes y fieles. La comparación entre la información que aportaron las fuentes documentales y la bibliografía de primera mano me permitió hacer un contraste entre la voz pública y la voz privada de los miembros de la institución eclesiástica.

Estructura

Este trabajo de investigación está dividido en cinco capítulos. El primero aborda las relaciones de la Iglesia con el Estado en el contexto de la Reforma liberal. Se estudian los principales temas debatidos en el Congreso Constituyente de 1856, la legislación reformista promulgada entre 1859 y 1860 y la oposición de la jerarquía católica mexicana en torno al proceso de secularización liberal. También se analiza el proceso de centralización eclesiástica que puso en marcha el papa Pío IX, su posición frente al liberalismo y la respuesta de los preladados mexicanos a las disposiciones pontificias.

El segundo capítulo es un análisis de la política de los gobiernos liberales hacia la institución eclesiástica y la confrontación que los católicos tradicionalistas emprendieron desde las páginas de la prensa confesional, así como la respuesta de los periódicos liberales. En cuanto al periodo juarista, se estudia su política de conciliación, mientras que

en el gobierno de Lerdo se revisan los temas más debatidos en esos años: la expulsión de las Hermanas de la Caridad y la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma.

El tercer capítulo estudia las estrategias pastorales que puso en práctica el arzobispo Labastida y Dávalos tras el triunfo de la república, de acuerdo con las directrices de la Santa Sede, así como la respuesta del episcopado mexicano a la constitucionalización de la legislación reformista. Asimismo se revisa el proceso de reestructuración del territorio diocesano, las actividades del arzobispo, los deberes de los sacerdotes con respecto a los fieles y la composición social de los habitantes del arzobispado de México.

En el cuarto capítulo se analiza la respuesta de los sacerdotes y la feligresía a la instrumentación del registro civil y a la libertad de cultos. El primero enfrentó serios obstáculos para su funcionamiento y no tuvo el éxito esperado por las autoridades políticas, ya que los habitantes de México fueron renuentes a utilizarlo hasta fines de la centuria. La libertad de cultos, por su parte, se refirió sobre todo al enfrentamiento entre catolicismo y protestantismo y los conflictos que por ese motivo se suscitaron en el arzobispado de México.

En el quinto y último capítulo se estudian las relaciones entre párrocos y feligreses y entre éstos y las autoridades de los pueblos del arzobispado. Las prácticas religiosas, el papel de los curas párrocos, las rivalidades entre sacerdotes, los conflictos con las autoridades civiles y las luchas por el poder entre los miembros de las comunidades del territorio diocesano son el marco en el que se analiza el proceso de secularización que puso en marcha el Estado liberal, que en muchos casos chocó con la tradición católica y las prácticas cotidianas de los fieles. Por su parte, las autoridades civiles siguieron trabajando estrechamente con los curas párrocos y lejos de enfrentarse a ellos, se aliaron cuando así convino a sus intereses.

Con este trabajo confío en aportar elementos al análisis y la reflexión sobre lo que significó tanto para la jerarquía eclesiástica como para los curas y feligreses el proceso secularizador que se instrumentó en México a mediados del siglo XIX, haciendo especial hincapié en la pérdida de su poder político y en los cambios en su régimen de propiedad,

en el caso del sumo pontífice y los preladados mexicanos, y en un nuevo papel social en el caso de los sacerdotes mexicanos, todo ello sin dejar de lado la reacción de los feligreses. Según se verá a lo largo de este trabajo, la gran complejidad de los retos enfrentados y al mismo tiempo las resistencias al cambio que vivieron los mexicanos de la época, no pueden explicarse solamente como la lucha de un Estado progresista contra una Iglesia retrógrada. Tampoco es un escenario de acoso por parte de un gobierno fuerte en contra de una Iglesia débil; las siguientes páginas darán constancia de ello.

CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES: LA IGLESIA CATÓLICA ENTRE LA PERMANENCIA Y EL CAMBIO (1855-1867)

El congreso nacional por el voto de algunos diputados, ha propuesto, entre muchísimas cosas perversas e injuriosas a nuestra santísima religión y sus sagrados ministros, sus pastores, y al vicario de Jesucristo aquí en la tierra, una nueva constitución compuesta de muchos artículos, de los cuales algunos son manifiestamente contrarios a la misma divina religión y su saludable doctrina, a sus santísimos institutos y derechos.

Pío IX, 15 de diciembre de 1856³⁸

El congreso ha sancionado la constitución más democrática que ha tenido la república, ha proclamado los derechos del hombre, ha trabajado por la libertad, ha sido fiel al espíritu de su época, a las inspiraciones radiantes del cristianismo, a la revolución política y social a que debió su origen, ha edificado sobre el dogma de la soberanía del pueblo, y no para arrebatársela, sino para dejar al pueblo el ejercicio pleno de su soberanía.

León Guzmán, 5 de febrero de 1857³⁹

En este capítulo abordo las relaciones de la Iglesia con el Estado en el contexto de la Reforma liberal. La ruptura que ambas instancias enfrentaron a mediados de la

³⁸ Pío IX, “Alocución”, en *Sexta carta pastoral escrita desde Roma por el ilustrísimo señor obispo de Puebla de los Ángeles, doctor Pelagio Antonio de Labsatida y Dávalos a todos sus diocesanos con motivo de la alocución que nuestro santísimo padre el señor Pío IX dirigió al consistorio secreto el 15 de diciembre de 1856, sobre el estado que guardan los asuntos eclesiásticos en la República Mexicana*, París, Imprenta de Adriano Le Clere, 1857, p. 5. Juan María Mastai (1792-1878) llegó a la silla de Pedro en 1846. Conocido de ahí en adelante como Pío IX, en sus primeros tiempos como pontífice llevó a cabo acciones como otorgar la libertad a presos políticos — encarcelados por conflictos con su antecesor, Gregorio XVI— mediante una ley de amnistía; dictó una serie de medidas políticas de corte liberal e incluso promulgó una constitución que, reservando la plena soberanía papal en materia religiosa, acordaba una representación popular con poder deliberativo dividida en dos cámaras, cuyo miembros serían nombrados por el papa en una de las cámaras y por elección en la otra. Sin embargo, frente al movimiento de unificación italiana que puso en peligro la existencia de los Estados Pontificios, lo que se agravó con la proclamación de Víctor Manuel como rey de Italia en 1861, su actitud frente al liberalismo fue de abierta oposición. J. Lenzenweger, P. Stockmeier, K. Amon y R. Zinnhobler, *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 514-516. Bernal Tavares, *op. cit.*

³⁹ “Discurso del Excelentísimo Señor Don León Guzmán, Vicepresidente del Soberano Congreso”, en *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente el día 5 de febrero de 1857*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, pp. 21-22.

centuria y la propuesta liberal frente a la oposición católica serán el objeto del primer apartado, en el que se analizarán dos temas: la tolerancia de cultos y la desamortización de bienes de las corporaciones, los conceptos más debatidos en los años en que se discutió y se promulgó la Constitución de 1857.

Para entender la dimensión de los cambios que habrían de sucederse en la década de los años sesenta es preciso analizar la legislación reformista, promulgada entre 1859 y 1860, y la oposición de la jerarquía a las leyes que transformaron el régimen de propiedad eclesiástica y el papel que de ahí en adelante tendría la Iglesia en la sociedad mexicana, en un esquema de independencia con respecto al Estado. Ese es el contenido del segundo apartado.

Dado que la administración de la Iglesia mexicana no se puede comprender sin tomar en cuenta el proceso centralizador que se va a poner en marcha desde Roma en la década de los sesenta, en el tercer apartado estudio los diversos aspectos de la posición intransigente del papa Pío IX frente al mundo moderno y la respuesta de los preladados mexicanos a los cambios que llevarían a un proceso de centralización del poder eclesiástico bajo las directrices de la Santa Sede. También hago un recuento de las actividades que llevó a cabo el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos para apoyar el proyecto imperial, estrechamente vinculado con el papa. Los difíciles años de la intervención y el segundo Imperio serían el telón de fondo de una nueva política eclesiástica en la Santa Sede, mientras en México el proyecto de gobierno que emprendieron los liberales buscaría la consolidación del Estado y la secularización del país.

1.1 La ruptura Iglesia-Estado (1855-1858)

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los años posteriores a la independencia fueron problemáticas, como era incierto el rumbo del país. Los continuos cambios de gobierno, las luchas de facciones, la falta de recursos, la inestabilidad en suma, fueron una constante, pero la crisis se profundizó al mediar el siglo. La indefinición se debía a varios factores, el más importante de ellos la inexistencia de un contrato o pacto que mediara la

relación entrambas instancias, ya que si bien al comenzar la vida independiente el nuevo gobierno había querido confirmar el ejercicio del patronato que había ostentado la corona española en la época virreinal, eso nunca se concretó.⁴⁰ Por otra parte, la debilidad del Estado llevó a quienes ostentaban el poder a mirar los bienes eclesiásticos como una oportunidad de allegarse recursos y aliviar la hacienda pública que estaba en déficit permanente.⁴¹

Fue a partir de la promulgación de la Constitución de 1857, sin embargo, cuando el conflicto se manifestó en toda su intensidad con la oposición de parte de la jerarquía eclesiástica y algunos sacerdotes y laicos al proyecto político plasmado en la Carta Magna.

⁴⁰ El Patronato Regio era “el derecho de Investidura, que consiste en la prerrogativa de un benefactor para indicar quiénes deben ocupar las posiciones eclesiásticas en las iglesias que han proveído con tierras, edificios o rentas”. Cfr. Anne Staples, *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976. p. 35. Las facultades que el Patronato otorgaba al poder real eran 1. El derecho de presentar candidatos para los puestos eclesiásticos principales, aunque de hecho quien nombraba a los obispos era el monarca español y tiempo después el Papa ratificaba el nombramiento. 2. El control de todas las comunicaciones de la Santa Sede para cualquier destinatario que se encontrara en los dominios españoles. 3. El derecho de erigir diócesis, subdividir las existentes o cambiar sus delimitaciones. 4. La facultad de autorizar o no los concilios y de participar en ellos. 5. El derecho de supervisión de la vida monástica, vía los obispos. 6. El derecho de autorizar o no la movilidad de los clérigos, incluyendo los viajes no oficiales. 7. El derecho de suprimir órdenes monásticas y expulsar a miembros de éstas. 8. El derecho de autorizar o negar la construcción de nuevos inmuebles eclesiásticos. 8. La prohibición de dilucidar conflictos procesales, canónicos, fuera del reino. 10. El cobro de impuestos, algunos fijos y otros eventuales. 11. El recurso de utilizar el patrimonio eclesiástico para el crédito real. 12. La restricción del fuero eclesiástico en asuntos extraeclesiásticos. Vid. Rodolfo Casillas R. “Del patronato al nombramiento de obispos: el inicio de un nuevo entendimiento”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 6, mayo-agosto 1999. pp. 83-84.

⁴¹ En 1833 se llevó a cabo un intento por limitar el poder y las prerrogativas de la Iglesia católica, así como por subordinarla al Estado. La “primera reforma”, impulsada por el entonces vicepresidente Valentín Gómez Farías, planteó varias medidas como el ejercicio del Patronato por parte del Estado mediante la provisión de curatos; se buscó reorientar el uso de ciertos bienes eclesiásticos; se secularizaron las misiones de la Alta y Baja California y se nacionalizaron los bienes de las misiones de Filipinas. También se anuló la obligación civil de pagar diezmos y de dar cumplimiento a los votos monásticos. De igual manera, se trató de eliminar la influencia clerical en la educación mediante el cierre de la Universidad y la creación de escuelas de educación superior dependientes del Estado y se creó una Dirección General de Enseñanza que tendría la función de supervisar la enseñanza elemental en el Distrito Federal y los territorios. La oposición del clero y las críticas a los “radicales” que querían imponer una legislación considerada por sus opositores como contraria al espíritu nacional, llevó a que la mayor parte de dichas medidas fueran derogadas, aunque el intento de ponerlas en práctica ya anunciaba los cambios por venir. Vid. Rubén Ruiz Guerra, “Las paradojas de la primera reforma (15 de abril, en recuerdo del 147 aniversario de la muerte de Andrés Quintana Roo) en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2001, pp. 57-66; para una revisión de la actuación de los sacerdotes y los feligreses en la primera mitad del siglo XIX, vid. Brian Connaughton, “Los curas y la feligresía en México, siglo XIX” en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Fundación MAPFRE, 2008, pp. 241-272.

A partir de ese momento, según afirmó Manuel Payno al calor del conflicto, se pusieron “decididamente frente a frente la autoridad civil y la autoridad eclesiástica”.⁴² La condena de los jerarcas de la Iglesia fue un factor esencial para que se desencadenara un cruento conflicto armado, lo que contribuyó más adelante a fomentar la acusación de que el clero fue el promotor de una guerra fratricida, así como el causante de los males que aquejaban a la república.⁴³

En ese contexto hubo católicos cuya idea del catolicismo estuvo imbuida de la noción de incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo, y quienes quisieron implantar una cultura “netamente católica” en todos los órdenes; no estuvieron de acuerdo con la idea de dejar a Dios y las cuestiones religiosas en el espacio de la vida privada y de ninguna manera vieron la posibilidad de que Iglesia y el Estado marcharan de forma paralela, cada uno en un ámbito diferente de acción.⁴⁴ Los representantes de esta visión clerical caracterizaron la lucha política que se desencadenó en la década de 1850 como un enfrentamiento irrestricto entre ambas instancias, si bien ese discurso no se apegaba a una realidad en la que los miembros de la institución eclesiástica, especialmente el bajo clero y los habitantes de ciudades pequeñas y pueblos, seguían dinámicas de larga duración, mayormente al margen de la discusión pública, como se verá más adelante.⁴⁵

⁴² Manuel Payno, *Opúsculos*, p. 36, citado por Erika Pani, “‘Si atiendo preferentemente al bien de mi alma...’. El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858”, en *Signos Históricos*, núm. 2, julio-diciembre de 1999. p. 36. Para 1830 había unos 7 millones de habitantes en México. De ellos, 3282 eran sacerdotes de los cuales poco más de la tercera parte ejercía el ministerio. Por otra parte, entre 1806 y 1825 la riqueza de la Iglesia se redujo a la mitad. De 1839 a 1856 se recuperó y el número total de miembros del estado eclesiástico aumentó de 7200 a 9344. Brian Hamnett, “Faccionalismo, Constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo” en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *La fundación del Estado mexicano, 1821-1855*, México, 2000, p. 98.

⁴³ Erika Pani, “‘Si atiendo preferentemente al bien de mi alma...’. El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858”, en *Signos Históricos*, núm. 2, julio-diciembre de 1999. p. 37.

⁴⁴ Manuel Ceballos Ramírez, *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, Centro de Estudios Históricos, 1991. pp. 21-49.

⁴⁵ Sobre la visión clerical que sostuvieron muchos de los políticos de la época, *vid.* Guadalupe Gómez-Aguado, “Un proyecto de nación clerical. Una lectura de *La Cruz. Periódico exclusivamente religioso*”, Tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, México, Instituto Mora, 2002. Los trabajos que presentan el conflicto entre la Iglesia y el Estado en esos años como la lucha de la primera por no perder su preeminencia ni su papel en la vida pública del país se basan en las visiones tradicionales de autores como

Las primeras manifestaciones de abierto descontento en contra de las medidas liberales comenzaron después del triunfo de la revolución de Ayutla, cuando en 1855 fue promulgada la Ley Juárez sobre la limitación de fueros y en 1856 la Ley Lerdo sobre desamortización de bienes de las corporaciones, y comenzó a debatirse abiertamente en el Congreso Constituyente el papel que se daría en adelante a la institución eclesiástica y que quedaría plasmado en la Carta Magna de 1857. Ese documento suscitó airadas reacciones de miembros del clero y de escritores y políticos de tendencia clerical que instrumentaron una ofensiva basada en la identificación que los mexicanos de entonces tenían con la religión heredada por sus padres y que se consideraba un lazo de unión entre los habitantes de una nación por demás heterogénea. Dicha oposición se fue haciendo más enconada a medida que el discurso eclesiástico enfatizó que grandes males se cernirían sobre México en caso de triunfar el proyecto apoyado por los liberales. La manifestación máxima de este conflicto fue la guerra que se desató por la intransigencia de los católicos tradicionalistas frente a los anticlericales que consideraban que la influencia eclesiástica debía limitarse al espacio privado. En ese escenario, no hubo posibilidades de acuerdo entre ambas posturas.

Pero antes de llegar al conflicto armado que inició en enero de 1858, desde 1855 las diversas reformas legales que desde el punto de vista de la jerarquía católica atacaban directamente a la Iglesia habían propiciado un debate amplio en la prensa y en los púlpitos. Algunos de los temas que se discutieron en esos años fueron la defensa de los fueros y de los bienes eclesiásticos, la oposición a la libertad de prensa y de educación, así como a la tolerancia de cultos, a la desamortización de bienes de las corporaciones y a la ley de registro civil que implicaba quitar a la institución eclesiástica el control que había ejercido sobre el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones. Entre los tópicos antes mencionados hubo dos que ocuparon los mayores debates porque afectaban la

Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, tomo V, El Paso, Texas, Revista Católica, 1928 y José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974. Pablo Mijangos y González hace un estudio historiográfico sobre el conflicto religioso en la época reformista en "Tres momentos en la historiografía sobre el conflicto religioso de la Reforma", en Argudín y Rhi Sausi, *op. cit.*, pp. 66-85.

exclusividad del catolicismo y su régimen de propiedad: la tolerancia de cultos y la desamortización de los bienes del clero.

La tolerancia de cultos

Desde la consumación de la independencia hasta el movimiento de Reforma, los documentos básicos del país consagraron que la religión católica sería la única permitida en México. No obstante, el debate sobre la tolerancia de cultos no surgió espontáneamente al mediar la centuria, ya que desde los años treinta se había debatido su conveniencia. A fines de la década de los cuarenta, después de la traumática guerra con Estados Unidos, se discutió el beneficio que traería la tolerancia religiosa al país como una forma de alentar la inmigración europea y de esa manera detener el expansionismo del vecino del Norte.⁴⁶ La reacción de la jerarquía católica ante la propuesta no se hizo esperar: se reivindicó la defensa de la soberanía frente al enemigo extranjero como parte de la lucha por conservar una identidad católica hispana frente a la agresión representada, sobre todo, por los protestantes anglosajones; además, se trató de legitimar la posición eclesiástica mediante la utilización de la historia patria que destacaba la presencia de rasgos católicos en México. El pensamiento predominante del clero estaba representado por uno de sus más importantes voceros, Clemente de Jesús Munguía, entonces rector del Seminario de Morelia y futuro obispo de Michoacán, quien en un folleto publicado en 1847 declaró que cuando en un Estado no existe otra religión más que la católica, “la intolerancia civil es uno de los primeros deberes del gobierno”;⁴⁷ según él, debía haber libertad para la Iglesia, independencia sin separación e intolerancia religiosa.⁴⁸ De igual manera, Antonio

⁴⁶ Vid. Alberto del Castillo Troncoso, “El debate en torno a la tolerancia de cultos en México durante la coyuntura de la posguerra (1848-1849)” en *Historia y Grafía*, núm. 14, 2000. pp. 17-34.

⁴⁷ Clemente de Jesús Munguía, *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el gobierno*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847. p. 30.

⁴⁸ A decir de Pablo Mijangos, la posición de Munguía es novedosa porque formuló un pensamiento católico acorde con el “espíritu del siglo” en el que la filosofía ilustrada y las instituciones representativas no aparecían reñidas con los postulados de la fe. Tal como sucedió con Pío IX al principio de su pontificado, la posición de Munguía no era, por lo menos en sus primeros escritos, de abierta oposición al liberalismo, sino que se fue radicalizando a medida que el conflicto entre Iglesia y Estado se agudizó. Vid. Pablo Mijangos y González, “ ‘Las vías de lo legítimo’: derecho natural y Estado católico en la obra de Clemente de Jesús

Mantecón, obispo de Oaxaca, expresó su oposición con respecto a este tema, y adujo como el principal motivo para oponerse a la tolerancia la desunión que si ya de por sí era terrible en materias políticas, más lo sería en lo religioso, por lo que “decretar la libertad de cultos sería lo mismo que abrir la fuente de males infinitos”.⁴⁹

Pero sería en el Congreso Constituyente de 1856-57 cuando el tema se abordó con mayor amplitud, ya que en el proyecto de Constitución se insertó un artículo que significaba un cambio radical con respecto a legislaciones precedentes. Por primera vez en la historia de México se pretendía que la religión católica ya no fuera obligatoria ni estuviera protegida por las leyes. Finalmente el artículo fue retirado no sin agrias discusiones, y lo más significativo en este caso es que quienes se opusieron a su inclusión en el documento constitucional no fueron ni los grupos conservadores ni los miembros del clero —que no tuvieron representación en el Congreso de 1856—, sino los mismos diputados de tendencia moderada que se negaron a que se decretara la tolerancia de cultos. Es decir, frente a una visión en blanco y negro, que decía que todos los liberales estaban en contra del catolicismo, los actores principales tenían puntos de vista diversos y es evidente que la tradición pesaba en muchos liberales tanto como en los defensores de los privilegios eclesiásticos.

En cuanto a los argumentos a favor y en contra, la discusión no se enfocó tanto en el aspecto religioso, sino en sus consecuencias prácticas, ya que se consideraba como una necesidad política, económica y social para la nación. Lo que muchos congresistas buscaban en realidad era establecer la absoluta libertad de cultos pero ante la dificultad que representaba ésta, se trató de suavizar el impacto y se propuso la tolerancia, que implicaba “tolerar” la existencia de otros cultos diferentes al católico. La posición que trataba de rechazar la injerencia del Estado en los asuntos de conciencia de cada individuo

Munguía”, en *Cuadernos del Instituto Antonio de Lebrija*, 9, 2006, pp. 151-221; Mijangos, *The Lawyer of the Church...*, pp. 95-136.

⁴⁹ *Manifestación que el obispo de Oaxaca y su Cabildo Catedral hace por sí, y a nombre de todo su clero secular y regular sobre el proyecto de tolerancia religiosa*, Oaxaca, Impreso por Fernando Ortega, 1848. p. 14.

concentró el debate en torno a este concepto para evitar aventurarse en un terreno peligroso en un país en que el catolicismo era la religión mayoritaria.⁵⁰

Quienes estaban a favor de la tolerancia de cultos afirmaban que ninguna ley ni autoridad tendría derecho a prohibir a nadie los actos de adoración a Dios del modo que su conciencia le dictara. De esa manera, se aseguraba que el artículo 15 no contenía el precepto de la tolerancia religiosa, sino únicamente la restricción de que los representantes de la sociedad abusaran del poder tiranizando la conciencia del ser humano. Consignar la prohibición de establecer el exclusivismo religioso no quería decir que se estuvieran fomentando otros cultos en el país, sino que se reconocía que el Estado no tenía derecho a mezclarse en asuntos privados. De esto se deducía que en México podía haber libertad de cultos al igual que de creencias, pero el legislador no lo establecería como precepto.⁵¹

El argumento más utilizado en pro de la tolerancia, sin embargo, fue el de la necesidad de colonizar el norte del territorio, porque México necesitaba brazos para la agricultura ya que su escaso número de habitantes no era suficiente para trabajar y producir en el inmenso territorio que ocupaba el país. El ejemplo de los inmigrantes que llegaban a Estados Unidos acompañados de sus ministros de culto era el más socorrido para demostrar que por ese motivo los colonos no se establecían en México, ya que mientras no hubiera libertad de conciencia jamás vendría la población industrial y agrícola, porque pertenecía a “sectas” cristianas.⁵² Por otra parte, algunos congresistas afirmaban que si la tolerancia religiosa se practicaba porque en México vivían muchos protestantes, era conveniente consignar en las leyes lo que ya era un hecho.⁵³ Al decretarse el artículo 15, el mayor afán era limitar la influencia del clero al que se identificaba con la corrupción y los excesos.⁵⁴

⁵⁰ Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México*, México, UNAM, 1983. pp. 164-167.

⁵¹ José María Mata, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, México, Talleres de la “Ciencia Jurídica”, Calle del Hospicio de San Nicolás núm. 1, 1901. t. IV p. 553.

⁵² Gamboa, en *ibid.*, p. 564.

⁵³ Rafael García Granados, en *ibid.*, p. 603.

⁵⁴ Para un análisis detallado de la discusión en torno a la tolerancia y la libertad de cultos en el Congreso Constituyente de 1856-1857, *vid.* Gómez-Aguado, *op. cit.*, pp. 63-106; Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910*, México, El Colegio

Los opositores a la tolerancia afirmaban que en una nación donde había uniformidad de creencias, la autoridad pública no podía introducir ese concepto, porque eso significaría “atentar contra un sentimiento profundamente arraigado en el corazón de todos los mexicanos”. Los representantes del pueblo no podían contrariar la unidad religiosa, ya que el catolicismo estaba asociado a las ideas de patriotismo, libertad y esperanza. Además, la gente se oponía a esa medida y por lo tanto, los congresistas no podían ir contra la voluntad popular que representaban.⁵⁵ Otra razón aducida era que la tolerancia de cultos debía ser el efecto de costumbres arraigadas y debido a ello no podía crearse por ley, sino sólo ser reconocida por el legislador; de ahí que establecerla en un pueblo que vivía “en unidad religiosa” sería un ataque a la soberanía. Era necesario que se conservara la homogeneidad católica y con ella “los resortes de la moral, el patriotismo y el orden”.⁵⁶ En ese sentido, el legislador defendía la idea de que las leyes debían ser un reflejo de lo que ocurre en una sociedad, y no una imposición.

En voz de algunos legisladores, la libertad de cultos llegaría necesariamente con la democracia y la igualdad, pero únicamente cuando el progreso de la sociedad lo considerara una necesidad para su conservación y bienestar. En el momento por el que atravesaba México, sólo daría por resultado sembrar discordias en una sociedad “que ya había sufrido bastante”. La libertad de creencias vendría a partir de que fuera un clamor popular de los que profesaran religiones distintas, pero no cuando la mayoría de la población practicaba el catolicismo.⁵⁷ Para algunos reformistas todavía no era tiempo de darle carácter de ley a una medida que, evidentemente, se consideraba revolucionaria en extremo.

Los argumentos expresados por los detractores de la tolerancia de cultos fueron, básicamente, la necesidad de mantener la unidad religiosa de la nación; la obligación de los legisladores de respetar la voluntad popular y no aceptar una medida que no era

de México, Centro de Estudios Históricos, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, pp. 43-60.

⁵⁵ Marcelino Castañeda, en Zarco, *op. cit.*, p. 549.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 551.

⁵⁷ Mariano Ariscorreta, en *ibid.*, p. 588.

apoyada por la mayoría; que no era imprescindible que la Constitución amparara a la religión católica; que la tolerancia llegaría sola con la democracia y la igualdad y no debía consignarse en la nueva legislación, y que era un peligro permitir todos los cultos por la amenaza de que los indígenas regresaran a sus “prácticas idolátricas”.⁵⁸ En un Congreso que estaba integrado por liberales puros y moderados, el tema de la tolerancia de cultos dividió las opiniones y la discusión al respecto puso en evidencia que todavía no existían acuerdos claros sobre el nuevo papel que se pretendía dar a la religión católica, es decir, considerarla como un asunto de conciencia y no de interés público.

Ya promulgada la Constitución de 1857 se eliminó la propuesta de artículo sobre tolerancia de cultos y se redactó un nuevo artículo —el 123— que a la letra decía: “Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes”. No obstante, ese artículo tampoco dejó contentos a los detractores de la tolerancia, ya que consideraron que además de no reconocer ni proteger el culto católico, daba la posibilidad de intervenir en asuntos eclesiásticos.⁵⁹

La discusión en torno a la tolerancia religiosa demuestra lo difícil que iba a ser instrumentar la reforma liberal en México. A pesar de lo que se ha dicho tradicionalmente en la historiografía sobre el tema, la lucha de facciones de liberales contra conservadores, o de liberales contra Iglesia católica, fue en realidad un escenario de una gran complejidad. La inmensa mayoría de los simpatizantes del liberalismo eran católicos y no buscaban atacar a la religión, sino limitar lo que consideraban una excesiva influencia del clero en la vida pública. Por su parte, los grupos conservadores que estaban en contra de las reformas no participaron en los debates del Constituyente. Así, es difícil hablar de proyectos claros y de luchas definidas en un contexto diverso y cambiante.⁶⁰

⁵⁸ Gómez-Aguado, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁰ En ese sentido, Brian Connaughton propone una relectura de la pugna Iglesia-Estado en el siglo XIX y presenta argumentos para interpretar ese periodo como una época de formación del Estado en América Latina, misma que no puede desvincularse de la debilidad de la institución eclesiástica y de su búsqueda de control de la “voluntad del pueblo”. *Vid. Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, FCE, UAM-Iztapalapa, 2010, pp. 29-39.

Desamortización de bienes

A partir del intento de reforma de 1833, que pretendía abolir los fueros de las corporaciones en nombre de la “igualdad ante la ley” y del “pueblo”⁶¹, hasta la promulgación de la “Ley de Desamortización de Bienes de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas” –también conocida como Ley Lerdo– el 25 de junio de 1856, se habían hecho intentos fallidos de modificar de raíz la tenencia de la propiedad de la tierra en México. En la década de los cuarenta, en el contexto de la guerra con Estados Unidos, el gobierno mexicano consideró que la Iglesia debía cooperar con fondos para hacer frente a los invasores.⁶² Sin embargo, con el argumento de que aquella era una entidad soberana, el cabildo metropolitano afirmó que no podía ser privada de sus bienes por ninguna autoridad.⁶³ Por su parte, los obispos de Michoacán, Guadalajara y Puebla protestaron airadamente. Juan Cayetano Gómez de Portugal, el mitrado michoacano, afirmó que ese decreto era “incendiario” e “inmoral” y que causaría un cisma en la sociedad. En julio de 1847 el papa Pío IX dirigió a Gómez de Portugal una carta de agradecimiento por su celo pastoral y su defensa de la Iglesia.⁶⁴

Como respuesta a la oposición eclesiástica, Valentín Gómez Farías, en su calidad de presidente en funciones por la ausencia de Santa Anna, declaró que los bienes eclesiásticos no eran propiedad de la Iglesia, sino una concesión estatal y en la medida que los “soberanos temporales” habían habilitado a la institución para poseerlos, igualmente tenían el derecho de regular el uso de dichos bienes mediante las leyes

⁶¹ Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, 9ª. ed., México, Siglo Veintiuno, 1991. p. 127.

⁶² En enero de 1847, el Congreso aprobó el decreto que autorizaba al Poder Ejecutivo confiscar hasta quince millones de pesos mediante la amortización o venta de propiedades eclesiásticas de manos muertas, lo que fue celebrado como el único recurso que existía “para salvar la independencia nacional” y como un medio de allegarse recursos para el ejército que enfrentaba a los estadounidenses. También se prohibió que los sacerdotes trataran cuestiones políticas en público. *Vid.* Will Fowler, *Santa Anna*, México, Universidad Veracruzana, 2010, pp. 329-333; Connaughton, “Los curas...”, pp. 186-189.

⁶³ Venerable Cabildo Metropolitano, *Segunda protesta sobre el decreto de ocupación de bienes eclesiásticos*, 12 de enero de 1847, en Emilio Martínez Albasa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México. Tomo II. Del nacimiento de la República a la guerra con los Estados Unidos, 1823-1848*, México, Porrúa, 2007. p. 1086.

⁶⁴ Pablo Mijangos y González, “ ‘Las vías de lo legítimo’ ...”, pp. 189-190.

civiles.⁶⁵ Por su parte, los liberales moderados comenzaron a conspirar para derrocar a Gómez Farías y entre el 27 de febrero y el 8 de marzo las calles de la ciudad de México fueron escenario de un enfrentamiento entre las tropas del gobierno y los moderados que trajo como consecuencia la renuncia de aquél.⁶⁶ Esa disputa por los bienes eclesiásticos en medio del conflicto bélico con el vecino del norte dejó en claro que el Estado buscaba obtener fondos y la Iglesia se veía como la única institución capaz de otorgarlos. Ello originó un conflicto que se agudizó en la década de los años cincuenta, a raíz de que el gobierno de Ignacio Comonfort promulgó la Ley de desamortización de bienes de las corporaciones el 25 de junio de 1856. Frente a tan grave situación desde el punto de vista de la jerarquía eclesiástica, el Sumo Pontífice afirmó que

El gobierno mexicano [...] deseando apropiarse con una audacia del todo temeraria y sacrílega, todos los bienes que posee la Iglesia en toda aquella república, publicó [un] decreto el día veinticinco de junio de este año [...] en el cual no temió despojar absolutamente a la Iglesia de todos sus bienes y propiedades en la misma república.⁶⁷

No obstante las fuertes palabras de Pío IX, la posición de los miembros del clero, una vez promulgada la ley, fue ambivalente. Algunos decidieron no reconocerla ni cooperar en su cumplimiento, lo que trajo problemas a las corporaciones y a los individuos por igual. A muchos clérigos y fieles se les ocurrió evadir el espíritu de la ley simulando ventas a gente de confianza, con el fin de conservar la propiedad a salvo para la Iglesia hasta que fuera posible su devolución cuando las circunstancias fueran más

⁶⁵ Andrés López de Nava, *Protesta del Señor Portugal, Obispo de Michoacán, y contestación del Supremo Gobierno*, México, 1847, p. 27, en Martínez Albesa, *op. cit.*, tomo II, p. 1108.

⁶⁶ La rebelión de los “polkos”, como fue bautizado el conflicto, que demandaba la renuncia de Gómez Farías, la disolución del Congreso y la convocatoria a elecciones federales y estatales así como la abolición de la ley del 11 de enero referente a la confiscación de los bienes eclesiásticos, debilitó de forma irremediable al gobierno. Santa Anna regresó a la ciudad de México, lo que marcó una tregua en el conflicto, y decidió despedir a Gómez Farías y desaparecer el puesto de vicepresidente a cambio de la obtención de un préstamo de entre uno y medio y dos millones de pesos en efectivo por parte de la Iglesia Fowler, *op. cit.*, pp. 337-339.

⁶⁷ Pío IX, *op. cit.*, pp. 5-6.

favorables. Sin embargo, la frecuencia de dichos actos hizo que la misma institución los condenara y desconociera.⁶⁸

Por otra parte, frente a los argumentos de los derechos ancestrales que tenía la institución eclesiástica para poseer bienes, estaban los que afirmaban que ésta no había sido sino la administradora de las propiedades que los fieles habían depositado en sus ministros.⁶⁹ Así, más de dos terceras partes del valor total de las desamortizaciones se llevó a cabo mediante procesos de adjudicación y a pesar del discurso de la jerarquía no hubo una oposición generalizada, ya que algunos religiosos la aceptaron como una forma de obtener ingresos con la venta de los bienes.⁷⁰ Esa actitud suscitó un reclamo del papa, quien en la misma alocución dirigida al consistorio secreto en Roma, declaró que

[hubo] algunos varones en las comunidades religiosas, que olvidados del todo de su propia vocación, oficio e instituto, enemigos de la disciplina regular, no se avergonzaron, con muy grande escándalo de los fieles [...] de favorecer los inicuos proyectos de los enemigos de la Iglesia, y abrazar la referida ley, y vender los fundos de su propio convento con absoluto desprecio y vilipendio de todas las gravísimas sanciones y penas canónicas. Y estamos obligados a decir con igual dolor, que también hubo algunos del clero secular, que olvidados de su dignidad, de su deber, y de los sagrados cánones, abandonaron también la causa de la Iglesia, y usaron la misma injustísima ley, y no temieron obsequiar la voluntad del gobierno.⁷¹

Lo que demuestran las declaraciones del pontífice es la división que había entre los miembros de la Iglesia mexicana y la actitud diversa que tuvieron frente a la desamortización. Asimismo, son prueba de que la situación económica de país obligaba

⁶⁸ Robert J. Knowlton, "La Iglesia mexicana y la reforma: respuestas y resultados", en *Historia Mexicana*, vol. 18, núm. 4, abril-junio de 1969. pp. 530-531.

⁶⁹ Sobre esta discusión, *vid.* Erika Pani, " 'La grande cuestión': la desamortización de los bienes del clero, los conservadores y el Imperio de Maximiliano", en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra, Gisela von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a su nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 309-311.

⁷⁰ Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, 2ª. ed., México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1977, pp. 103-121.

⁷¹ Pío IX, *op. cit.*, p. 4.

a los miembros de las comunidades religiosas a tratar de obtener fondos, aunque eso fuera mediante la venta de sus bienes. Tampoco debe perderse de vista que desde la época virreinal hubo graves rivalidades y divisiones entre el clero secular y el regular, así que no necesariamente las disposiciones de los preladados tenían importancia o sentido para los miembros de las comunidades regulares.⁷² Por lo demás, entre el clero secular también hubo sacerdotes que estuvieron de acuerdo con la venta de bienes e incluso apoyaron las disposiciones reformistas.⁷³

Los liberales reformistas, por su parte, consideraban que la inmensa mayoría de los bienes raíces estaban acaparados por la Iglesia, quien los mantenía improductivos; si bien desde su punto de vista ello constituía el principal obstáculo para el desarrollo económico del país, no dejaban de lado la propiedad de los pueblos de indios y las tierras pertenecientes a los municipios, que también estaban desaprovechadas.⁷⁴ Para los reformistas, la institución eclesiástica se limitaba a cobrar las rentas y restringía su papel económico al de un organismo de préstamo sin ninguna relación con la distribución y el consumo, lo que se convertía en un factor de estancamiento económico, ya que las propiedades del clero eran en su mayoría edificios o terrenos cedidos en arrendamiento.

⁷² Al respecto, William Taylor menciona el proceso de secularización de las parroquias a mediados del siglo XVIII y las rivalidades que surgieron entre los miembros de las órdenes religiosas y el clero secular. *Vid.*, William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, tomo I, pp. 119-122.

⁷³ *Vid.* Daniel Kirk Crane, "La formación de una Iglesia Nacional Mexicana 1859-1872", Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos (Historia), Facultad de Filosofía y Letras, Estudios Latinoamericanos, 2001. Este trabajo analiza con detalle la actuación de los grupos disidentes en los años de la Reforma mexicana, y deja en claro que entre los miembros de la Iglesia hubo una disidencia significativa. Por su parte, en la obra coordinada por Jaime Olveda se estudian las complejidades de la Reforma liberal a la luz de las acciones que llevaron a cabo los titulares de los obispados de México, así como la actitud de los fieles frente a los cambios liberales. En ese sentido, en varios de los artículos se hace mención al clero disidente, como es el caso de los trabajos de Alma Dorantes González, "Zacatecas: un obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma", en Olveda, *op. cit.*, pp. 140-148; Jaime Olveda, "El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la Reforma liberal", en Olveda, *op. cit.*, pp. 102-109; por su parte, Manuel Ceballos Ramírez en "La diócesis de Linares y la Reforma liberal", enfatiza la actitud de conciliación del obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá, y la anuencia a la legislación reformista que en su nombre hizo el padre Antonio Vega –sin conocimiento ni autorización de Vereá–, vicario del obispo, quien aceptó incluso la cesión de las fincas y capitales de obras pías en el estado de Tamaulipas, en Olveda, *op. cit.*, pp. 328-333.

⁷⁴ Silvestre Villegas Revueltas, "Los obispos y la reforma liberal", en *Metapolítica*, núm. 22, vol. 6, marzo/abril 2002, p. 95, y Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation Building*, Austin Texas, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1979. pp. 170-172.

Los bienes de la Iglesia, entonces, eran un obstáculo para la circulación de la riqueza, base del liberalismo económico.⁷⁵

La Ley Lerdo, entonces, fue resultado de las políticas que habían tratado de instrumentarse décadas atrás y tenía un sentido práctico, ya que se consideraba que dado que “uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y el engrandecimiento de la nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública”, se decretaba 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 [...]”.⁷⁶ La ley estipulaba que los edificios destinados “inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones, aun cuando se arriende una parte no separada de ellos, como los conventos, palacios episcopales y municipales, [...] y una casa que esté unida a ellos y la habiten por razón de oficio los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos [...]”, quedarían exceptuados de dicha legislación.⁷⁷ Es decir, lo que se pretendía era poner a circular la riqueza para beneficio de todos. El sentido moderado de la Ley Lerdo incluso estipulaba que las corporaciones podían seguir poseyendo bienes raíces siempre y cuando sirvieran directamente al objeto de la institución. Las ganancias de la venta de bienes, además, serían para los propietarios originales y en caso de nuevas donaciones, las corporaciones civiles o eclesiásticas podrían invertir sus capitales “como accionistas en empresas agrícolas, industriales o mercantiles”.⁷⁸

Al promulgarse la Constitución se radicalizó el sentido de la ley, ya que el artículo 27 se centró en la prohibición para que las corporaciones adquirieran o administraran bienes, salvo los destinados directamente al servicio eclesiástico. De esta manera, uno de

⁷⁵ Covo, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁶ “Ley del 25 de junio de 1856 sobre desamortización de bienes eclesiásticos”, en *Colección de leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones, y a la reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la Iglesia*, México, Imprenta de J. Abadiano, 1861, Tomo I, pp. 19-20.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

los más grandes opositores a la medida, el obispo Munguía, cuestionó la pérdida de los derechos de las corporaciones vendedoras que la Ley Lerdo sí reconocía, así como la desaparición de la propuesta para que éstas se convirtieran en accionistas de empresas. Munguía también consideró que este artículo significaba un despojo de la propiedad eclesiástica, “de su jurisdicción para administrarla, de sus derechos para adquirirla y para conservarla”, y los que ejecutasen esa ley no podrían ser absueltos mientras no se retractaran y “repararan el escándalo”.⁷⁹ Como es bien sabido, dicha ley no sólo no se suavizó, sino que años más adelante se radicalizó y no hubo marcha atrás en su aplicación.

En medio de la oposición de los grupos clericales a las disposiciones constitucionales, Bernardo Couto expresó su opinión sobre este controvertido tema en el *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*, texto en el que además de aducir el derecho de la institución de poseer bienes, afirmó que la sociedad religiosa tenía y disponía de un patrimonio no por la concesión de los gobiernos, sino por el derecho heredado “desde los días de los apóstoles”. Al vulnerar la potestad de un propietario, afirmaba Couto, se pondría en peligro la de todos. Entonces, si la ley de desamortización, convertida en artículo constitucional, hubiera tenido algún beneficio material, éste quedaba eliminado ante los males que engendraba, porque “la Iglesia jamás [justificaría] el despojo en sí mismo, jamás [lo permitiría]; a sus ojos siempre [sería] un acto inmoral, y su gravedad [crecería] por el carácter sagrado de [sus] bienes [...]”.⁸⁰

La opinión que sostenían Munguía y Couto, entre otros prominentes defensores de los intereses eclesiásticos, se confirmó cuando Félix Zuloaga llegó al poder en enero de 1858 y de inmediato ordenó la derogación de la Ley Lerdo. Ello significó la suspensión de todas las enajenaciones de bienes eclesiásticos y la publicación de una ley regulatoria que estableció los procedimientos para la devolución de las propiedades y la anulación de

⁷⁹ Clemente de Jesús Munguía, *Representación del Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la Constitución y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos*, México, abril de 1857.

⁸⁰ Bernardo Couto, *Discurso sobre la Constitución de la Iglesia*, México, Imprenta de Vicente Segura, 1857, pp. 130-139. Irónicamente, entre los compradores de bienes de la Iglesia de esos años estaba el mismo Couto. *Vid.*, Pani, “La grande cuestión’...”, p. 312.

todas las adjudicaciones y ventas.⁸¹ Sin embargo, en medio de la lucha armada que se desató por la intransigencia de los bandos enfrentados, los mismos conservadores a quienes se ha identificado con los intereses eclesiásticos recurrieron a los bienes de la Iglesia para financiar la guerra y por ello la relación de los gobiernos militares de Zuloaga y Miguel Miramón –supuestamente de simpatía clerical– fue tirante sobre todo con los obispos, debido a la precariedad de la situación económica del país. La defensa de los derechos de la institución eclesiástica implicó el sacrificio de sus bienes, ya para entonces muy menguados.⁸² De manera que el conflicto no hizo sino agravarse en medio de la guerra civil que asoló a México entre 1858 y 1860.

1.2 Las Leyes de Reforma

Como ya se mencionó, la promulgación de la Constitución de 1857 enfrentó a los liberales y a la jerarquía eclesiástica, cuyos miembros consideraron que el Estado invadía campos que le habían pertenecido tradicionalmente. El encono fue de tal magnitud que no fue posible llegar a un consenso en lo relativo a la instrumentación de la Constitución y dos gobiernos se disputaron el poder: los conservadores, primero con Félix Zuloaga y después con Miguel Miramón en la capital y el liberal encabezado por Benito Juárez, presidente interino debido al autodesierto de Ignacio Comonfort, quien estableció su gobierno en Veracruz y promulgó en plena guerra las Leyes de Reforma. El decreto publicado el 12 de julio de 1859, dejó establecido lo siguiente:

Que dilapidando el clero los caudales que los fieles le habían confiado para objetos piadosos, los invierte en la destrucción general, sosteniendo y ensangrentando cada día más la lucha fratricida, que promovió en desconocimiento de la autoridad legítima, y negando que la república pueda constituirse como mejor crea que a ella convenga:

⁸¹ Para un análisis detallado del proceso de anulación de la Ley Lerdo y sus consecuencias, *vid.* Robert J. Knowlton, *Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. pp. 79-113 y Bazant, *op. cit.*, pp. 146-178.

⁸² Conrado Hernández López, “La ‘reacción a sangre y fuego’: los conservadores en 1855-1867”, en Erika Pani, *Conservadurismos y derechas en la historia de México*, México, FCE, Conaculta, 2009, pp. 285-293; Olveda, *Los obispos y la Reforma...*, pp. 118-119.

Que habiendo sido inútiles hasta ahora los esfuerzos de toda especie, por terminar una guerra que va arruinando la república, el dejar por más tiempo en manos de sus jurados enemigos, los recursos de que tan gravemente abusan, sería volverse su cómplice, y

Que es su imprescindible deber poner en ejecución todas las medidas que salven la situación y la sociedad [...].⁸³

El gobierno de Juárez, de ese modo, culpó al clero de la guerra y dispuso la nacionalización de todos los bienes de la Iglesia secular y regular; la independencia entre “los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos”; la supresión de las órdenes regulares, así como “las archicofradías, congregaciones o hermandades anexas a las comunidades religiosas, a las catedrales, parroquias o cualesquiera otras iglesias”; prohibió la fundación de nuevos conventos y el uso de hábitos de las órdenes suprimidas; puso a los regulares bajo la autoridad del clero secular y decretó que los bienes de los conventos que no fueran de uso personal de los religiosos debían ingresar “al tesoro general de la nación”. Asimismo, estableció que los conventos de religiosas podrían seguir existiendo, excepto los que estuvieran sujetos a órdenes masculinas suprimidas, en cuyo caso pasarían a depender de los obispos.⁸⁴ Como se ve, el gobierno liberal decidió poner bajo su jurisdicción a los religiosos, además de que la intención de nacionalizar los bienes no sólo tenía fines económicos sino también políticos. El 13 de julio de 1859 se expidió otro decreto con las especificaciones de la forma en que debían ocuparse los bienes nacionalizados; la manera de hacer los respectivos inventarios; cómo elaborar los avalúos, la venta o remate de las propiedades y las sanciones que debían imponerse a aquéllos que ocultaran la existencia de capitales eclesiásticos.⁸⁵

Mediante decreto del 23 de julio de ese mismo año de 1859, se estableció así mismo que “por la independencia declarada de los negocios civiles del estado respecto de los eclesiásticos, ha cesado la delegación que el soberano había hecho al clero para que con

⁸³ Benito Juárez, Presidente interino constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, en *Leyes de reforma que afectan al clero publicadas para la “Revista Eclesiástica”*, Puebla, Imprenta de N. Bassols, 1869, p. 33.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 34-39.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 42-58.

su sola intervención en el Matrimonio, este contrato surtiera todos sus efectos civiles”. Dicho decreto estableció que la unión matrimonial sería en adelante un contrato civil, que sólo podría celebrarse entre un hombre y una mujer, y que sería indisoluble, tal como el vínculo eclesiástico, aunque se aceptaría la separación de los cónyuges en caso de absoluta necesidad.⁸⁶ En la redacción de la ley queda claro que hasta antes de la expedición de este decreto el matrimonio religioso había tenido una validez absoluta en el ámbito civil, y por ello recibió amplias críticas de la opinión católica, que consideraba que el Estado no estaba facultado para sancionar lo que hasta entonces había sido un sacramento reconocido incluso por las leyes.

En ese sentido, el 27 de enero de 1857 —es decir, dos años antes— había sido promulgada la *Ley orgánica del registro civil* por un decreto del presidente sustituto, Ignacio Comonfort. Dicha legislación mandaba que todos los habitantes del país se inscribieran en el registro y estipulaba como actos del estado civil el nacimiento, el matrimonio, la adopción, el sacerdocio y la profesión de votos religiosos y la muerte, es decir, contenía disposiciones relativas a los sacramentos.⁸⁷ En el caso del matrimonio, se estipulaba que una vez “celebrado el sacramento ante el párroco y previas las solemnidades canónicas, los consortes se [presentarían] ante el oficial del estado civil a registrar el contrato.” El registro debía incluir la partida de casamiento emitida por la parroquia respectiva y los curas tendrían la obligación de dar parte a las autoridades de todos los casamientos celebrados en las veinticuatro horas siguientes al hecho.⁸⁸ El hecho de que se incluyera en el registro la participación de los sacerdotes y que se aceptara que el matrimonio debía celebrarse primero en un templo y ante un ministro, es una muestra de que en esos años

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 78-91.

⁸⁷ Manuel Dublán y José Ma. Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio, 1876-1912, tomo VIII, pp. 364-368; Jorge Fernández Ruiz, “El registro del estado civil de las personas”, en Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México, 1810-2010*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012, pp. 20-21.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 370-371.

la relación entre el Estado y la Iglesia aún no sufría la ruptura violenta que llevó a la guerra de tres años; la radicalización del conflicto sería un proceso gradual.⁸⁹

La legislación prerreformista fue impugnada tanto por los eclesiásticos como por muchos católicos que consideraron que atentaba contra la moralidad y el bienestar social. Ya desde 1857, antes de ser promulgada, Bernardo Couto expresaba que no habría ninguna ventaja en el establecimiento de un registro civil, dado que sería una forma en que el Estado se inmiscuiría en terrenos sagrados, que habían estado alejados “de la borrasca política” y que de esa manera estaban en peligro de ser invadidos por “el desorden y la anarquía”.⁹⁰ Para los defensores de la Iglesia, que el Estado pisara los terrenos que habían sido exclusivos del ámbito religioso era un grave peligro para la sociedad. Así, José Ma. Roa Bárcena imaginó que los matrimonios civiles derivarían en el “abandono incivil” de los hombres con respecto a sus mujeres, ya que “roto el lazo religioso, es decir, lo único que puede hacer marchar a los hombres por el sendero recto”, sólo cabía esperar “un infierno de prostitución y miseria”.⁹¹

En contraste, desde el punto de vista de los liberales, y conforme al acuerdo manifestado por Benito Juárez en su calidad de presidente interino, era necesario establecer el matrimonio civil para evitar los abusos del clero, debido a que se había recurrido a la prohibición de llevar a cabo el sacramento en los casos en que se considerara que quien lo solicitaba había faltado de alguna manera a sus deberes religiosos. Así, “se ofrecía el cambio de un signo sensible de gracia, por una promesa a favor de la reacción [...] pero una vez autorizado el contrato, [los contrayentes] revelaban públicamente la ninguna voluntad, la ninguna intención con que habían dado semejante paso y ratificaban de nuevo y con más solemnidad sus juramentos de obediencia a la autoridad y a la ley”.⁹² Es decir, para los reformistas era necesario instaurar el “contrato” del matrimonio para

⁸⁹ Tal como apunta Pablo Mijangos, de acuerdo con Erika Pani y Elías José Palti, el liberalismo decimonónico no emergió como una teoría política consistente, sistemática y completa, sino como una “red llena de agujeros” que descansaba en “bases poco estables”. Mijangos, *The Lawyer of the Church...*, p. 96.

⁹⁰ Couto, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁹¹ José Ma. Roa Bárcena, *La quinta modelo*, México, SEP, s/f. p. 64.

⁹² Manuel Ruiz, “Se explica cómo el matrimonio es una institución social no religiosa”, en *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, selección y notas de Jorge L. Tamayo, México, Editorial Libros de México, 1972, tomo 7, pp. 548-549.

proteger con las armas de la ley a quienes decidieran unir sus vidas, aún sin el consentimiento de la autoridad eclesiástica. En este caso es muy clara la intención de Juárez y sus ministros de quitar a la institución eclesiástica lo que para ellos era un medio de presión moral que la Iglesia ejercía contra los feligreses.

Una vez que el peligro representado por la legislación reformista fue un hecho, varios prelados mexicanos, entre ellos los arzobispos de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, y de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, publicaron un manifiesto en donde expresaban su descontento por estas medidas y su convicción de que los reformistas, “después de haber descargado los últimos golpes contra la doctrina católica, la Iglesia católica, el clero católico y la creencia católica”, con la pretensión de sustituir “el matrimonio cristiano con el concubinato civil” iban a acarrear la destrucción de la “institución divina de la familia”.⁹³ En contraste, desde el punto de vista de Juárez, lo más importante que contenía la legislación reformista era “la independencia absoluta del poder civil y la libertad religiosa [...]”, puntos fundamentales que “debían conquistarse en esta revolución”. Si se lograba el triunfo, el mandatario declaraba su satisfacción por haber “hecho un bien al país y a la humanidad”.⁹⁴

De manera que el decreto “Sobre el estado civil de las personas” dejó establecido que en toda la república habría funcionarios llamados “Jueces del estado civil”, que tendrían a su cargo “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”.⁹⁵ Así se consumaba la independencia que buscaba el gobierno de Juárez al establecer el registro civil, que significó un cambio sustantivo en la forma en que hasta entonces se había llevado a cabo la consignación de matrimonios, nacimientos y defunciones, que había estado siempre a cargo del clero.

⁹³ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *et. al.*, *Manifiesto*, México, 30 de agosto de 1859.

⁹⁴ “Comunica a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma”, en *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, selección y notas de Jorge L. Tamayo, México, Editorial Libros de México, 1973, tomo 7, p. 537.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 104-123.

Ello le quitó a la Iglesia la injerencia sobre los cementerios, que quedaron bajo la supervisión del Estado aun cuando estuvieran establecidos en territorios aledaños a los templos. En otro decreto del 31 de julio de 1859 quedó establecido que “todos los lugares que sirven actualmente para dar sepultura, aún las bóvedas de las iglesias catedrales y de los monasterios de señoras quedan bajo la inmediata inspección de la autoridad civil, sin el conocimiento de cuyos funcionarios respectivos no se podrá hacer ninguna inhumación. Se renueva la prohibición de enterrar cadáveres dentro de los templos”.⁹⁶ Finalmente, el 4 de diciembre de 1860 se expidió el decreto de separación de la Iglesia y el Estado y se proclamó la ley de libertad de cultos religiosos, que estableció que

Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de terceros y las exigencias del orden público. En todo lo demás la independencia entre el estado por una parte y las creencias y prácticas religiosas por otra, es y será perfecta e inviolable”.⁹⁷

Así, mediante este decreto se estipuló que la autoridad sacerdotal sería “únicamente espiritual” y que los actos religiosos ya no tendrían ninguna relación con el poder civil.

Entre 1859 y 1860 se dejó establecido legalmente que la Iglesia y el Estado marcharían de ahí en adelante en ámbitos distintos de acción. Como es evidente, esta legislación no hizo sino enconar aún más los ánimos y ahondar las diferencias, y en medio de la intervención francesa y la instauración del segundo Imperio se suscitaron conflictos graves entre autoridades eclesiásticas y gobierno civil. Ya se mencionó el enfrentamiento que algunos jefes mantuvieron con el gobierno liberal de Benito Juárez, pero también se confrontaron con Maximiliano de Habsburgo cuando éste traicionó los ideales conservadores. Sin embargo, no todos los miembros de la Iglesia católica se opusieron a la legislación reformista, y desde su promulgación hubo sacerdotes que simpatizaron con ésta, se opusieron a la intervención francesa y colaboraron en las filas liberales, de acuerdo

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 124-131.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 164-174. El texto completo de las *Leyes de Reforma* se puede consultar en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1999*, México, Porrúa, 1999. pp. 630-667.

a una tradición que se remonta a las primeras décadas del siglo XIX.⁹⁸ Algunos clérigos aprobaron la desamortización de bienes e incluso celebraron la promulgación de las Leyes de Reforma con actos religiosos, como fue el caso del Cabildo de Oaxaca y del Vicario Capitular de Tabasco.⁹⁹

Otros sacerdotes decidieron formar una iglesia independiente, proyecto que había nacido en 1854 después de la promulgación del Pan de Ayutla. A decir de Daniel Kirk Crane, quienes enarbolaron ese movimiento “reformista, intracatólico, nacionalista y antirromanista” de corte liberal, apoyaron la tolerancia religiosa y buscaron el aval de la disidencia clerical en las sesiones del Constituyente de 1856-1857.¹⁰⁰ Su intención era formar una iglesia “propriadamente mexicana que no recibiera órdenes romanas” y durante la guerra de Reforma se dedicaron a elaborar el proyecto de una “Iglesia Nacional”, que se constituyó formalmente el 15 de agosto de 1859. Los llamados “Padres Constitucionales” justificaron la necesidad de fundar una nueva institución eclesiástica por “los abusos de los prelados y alto clero de la nación, que no respetan ni las Santas Escrituras, ni los Cánones, ni los Concilios [y] son causa del desorden y revolución social”. Por ello pidieron el apoyo del gobierno liberal de Juárez y se pusieron a su disposición para restablecer la paz como Jesucristo “que fue pobre, humilde, indulgente y amable, no cruel, tirano, rico y vengativo como lo representan los prelados de México”. Los padres constitucionales llamaron “Iglesia católica apostólica mexicana” a su congregación y

⁹⁸ Brian Connaughton es pionero en presentar una visión distinta de los miembros de la Iglesia, especialmente del bajo clero, y ha demostrado que siempre hubo simpatías liberales entre sus filas. *Vid.* Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992; Francisco Morales, “El clero liberal mexicano. Orígenes, problemas y permanencia”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 387-402.

⁹⁹ Algunos de los clérigos que tomaron las armas en las filas liberales fueron, entre otros, Jesús Bustamante, Manuel González, Jesús Díaz Leal, Juan N. Enríquez Orestes y Norberto Guerrero. *Vid.* Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 308-310.

¹⁰⁰ Kirk Crane, *op. cit.*, p. 48.

Rafael Díaz Martínez fue de facto el líder de este grupo. Otros miembros fueron José María Arvide, Ausencio Torres, Manuel Aguilar Bermúdez y Juan N. Enríquez Orestes.¹⁰¹

Por lo que toca a Juárez y sus ministros, no sólo buscaban acabar con lo que ellos consideraban abusos de los clérigos, sino que su política reformista pretendía la conciliación con el bajo clero del país cuya misión era “benéfica para los pueblos”. Así, mediante una carta que Melchor Ocampo envió a nombre de Juárez al presbítero Díaz Martínez, se ofreció la protección y el apoyo del gobierno a los sacerdotes:

Como es un elemento tan poderoso para la paz pública que los directores de las conciencias no las extravíen, y como no puede negarse el hecho evidente de que merced a tales extravíos la guerra actual se ha ensangrentado tanto, será el primer cuidado mostrar a los pastores la ninguna oposición que existe entre la Constitución y los dogmas del cristianismo, entre las leyes nuevas y las primitivas doctrinas de la Iglesia. Dígnese usted hacerles comprender que es interés de todos, y más especialmente del clero, que éste rectifique las conciencias, calme las malas pasiones que sus superiores han encendido hoy, que contribuya poderosamente a la pacificación de la República [...].¹⁰²

En el documento se culpaba a los miembros de la jerarquía eclesiástica de ser “los revoltosos, con el deseo principalmente de satisfacer su desmesurado orgullo y facilitar su intolerable despotismo sobre sus inferiores” y se afirmaba que contra ellos se ejercería “la más severa policía del gobierno”. Se ofrecía que a aquéllos que realmente se ocuparan de la cura de almas serían protegidos y auxiliados “aún pecuniariamente [...] en todos los puntos ocupados por las fuerzas constitucionales, todos los que [...] den al César, sin interpretaciones violentas e interesadas, lo que es del César”. Dada la trayectoria de Díaz Martínez como líder de una iglesia mexicana que buscaba oponerse a las directrices de Roma y de la jerarquía católica mexicana, Ocampo también le pidió que a cada sacerdote que mereciera la confianza del presidente se le diera un documento que acreditara su

¹⁰¹ Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 308-309. Los fundadores de la “Iglesia Católica Apostólica Mexicana” fueron Rafael Díaz, Juan Nepomuceno Enríquez, Juan Francisco Domínguez, Manuel Aguilar, Manuel Estrada y Cristóbal González Ríos. “Acta constitutiva”, en Kirk Crane, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰² “Carta de Melchor Ocampo a Rafael Díaz Martínez de parte de Benito Juárez. Octubre de 1859”, en *ibid.*, Apéndice “B”.

buena conducta y sin traicionar la independencia que debía existir entre la Iglesia y el Estado, se les ofreció apoyo en el ejercicio de su ministerio.¹⁰³

La actitud del régimen juarista para con la iglesia disidente, y su intención de que ésta ganara adeptos que a su vez apoyaran a su gobierno tuvo cierto éxito entre algunos clérigos que desafiaron los mandatos de la jerarquía eclesiástica y, efectivamente, llevaron a cabo actividades independientes de los preceptos de Roma, lo que confirma que los miembros de la Iglesia católica no presentaron un frente común de cara a la política liberal y no siempre apoyaron el discurso de la jerarquía — que llamaba a impedir la aplicación de las Leyes de Reforma y a defender a la Iglesia —, e incluso colaboraron con las fuerzas liberales de diversas maneras, en una tradición que se remonta a la primera mitad de la centuria.¹⁰⁴ Tal fue el caso del misionero paulino Juan Enríquez Orestes, que había sido párroco de Jacala y Tlaltizapán antes de unirse al proyecto de fundar una iglesia mexicana.¹⁰⁵ Además de hacer proselitismo religioso, participó en la guerra de intervención del lado de los liberales y obtuvo el grado de teniente coronel por sus acciones heroicas. En 1862 publicó un artículo en *El Siglo Diez y Nueve* en el que llamaba a la defensa de la patria y criticaba acremente el proyecto monárquico apoyado por la Iglesia católica y por los grupos conservadores. En su texto exhortaba a la población de la siguiente manera:

¡Mexicanos! Los plenipotenciarios franceses se han declarado protectores de los reaccionarios, traidores de nuestra patria, y de una ridícula monarquía que intentan ponernos contra nuestra expresa voluntad. He aquí las intrigas del alto clero, los trabajos de los obispos, el oro y el influjo de la secta que se llama *catolicismo*. El pueblo soberano es el que representa la voluntad de Dios; este pueblo libre detesta la monarquía y la reacción; dispongámonos para el combate que nos amenaza. Pueblo, pueblo, ojo al clero que es el atizador de todos estos males:

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Connaughton, *Ideología ...*, *op. cit.* Kirk Crane afirma que hubo varios clérigos que absolvieron a los compradores de bienes eclesiásticos en contra de las órdenes de los obispos, como Juan N. Ávila, Anaya, Campa, Valenzuela y José Ma. Cabrera. Otros fueron capellanes de las tropas liberales, como Manuel Zamora e Ignacio Traspaña, de Guanajuato; Juan N. Malabear, capellán del Colegio de Guanajuato; Pompa y Santoyo, del convento de Melhado; José Ma. Peñuñurri de Tulyehualco. Kirk Crane, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁰⁵ Sobre las actividades de Enríquez Orestes en esos años, *vid.* Kirk Crane, *op. cit.*, pp. 50-83.

él ha sido el agente de la reacción, lo es también de la monarquía en que sueña; y como traidor principal, su oro se prodiga en estas maldades.¹⁰⁶

Para Enríquez, que en esos años participaba del lado de los combatientes republicanos, la Iglesia era una secta que había traicionado a la patria mexicana al unirse a los invasores.¹⁰⁷ Tan fuertes eran sus convicciones liberales, que en julio de ese mismo año publicó una nota en el *Monitor* en la que criticaba al clero de Puebla, ciudad en donde ejerció como jefe militar, por no cumplir con las disposiciones reformistas. Decía que los repiques de campanas y las procesiones que se seguían llevando a cabo eran “un mero abuso, un ataque a las leyes y por lo mismo [actos] dignos de castigo”. Afirmaba que cuando en México hubiera distintos cultos por fin habría sacerdotes “instruidos, caritativos, honrados y desinteresados”.¹⁰⁸ Enríquez Orestes también escribió en contra del celibato sacerdotal y a favor de que los clérigos se casaran y, dado el caso, reconocieran a los hijos habidos fuera de matrimonio. En marzo de 1864 se estableció en Ciudad Victoria y fue nombrado cura párroco en la misma ciudad a instancias del prefecto y comandante militar juarista, a pesar de no tener las licencias necesarias que debían ser expedidas por la Mitra de México. Enríquez Orestes no dejó de ejercer labores sacerdotales en esos años, aunque fuera sin el aval de su prelado. Sin embargo, sus convicciones anticlericales desaparecieron con la caída del segundo Imperio, y el padre Enríquez se acercó al tribunal eclesiástico para solicitar el perdón por sus acciones contra la religión católica.¹⁰⁹

Podemos aventurar la hipótesis de que frente a una situación económica precaria, los sacerdotes que se habían formado como tales y cuyo único medio de vida era el ejercicio de su ministerio no tuvieron más opción que regresar a las filas clericales. A juzgar por lo sucedido con el movimiento de los padres constitucionales –que desapareció por falta de apoyo, tanto público como de los fieles– y según la denuncia de que el gobierno juarista abandonó a sus líderes más destacados, no había muchas

¹⁰⁶ “Atención a la nueva proclama de los plenipotenciarios franceses”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 29 de abril de 1862. Las cursivas son mías (N. de la A.).

¹⁰⁷ “Noticias sueltas. Ciudad Victoria”, en *La Sociedad. Periódico político y literario*, 16 de marzo de 1864.

¹⁰⁸ “Editorial. Los clérigos constitucionales reformistas. Las Leyes de Reforma y el clero romano de Puebla”, en *El Monitor Republicano*, 20 de julio de 1862.

¹⁰⁹ AHAM, “Sobre Enríquez Orestes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Eclesiásticos*, caja 62, exp. 46, 1868.

opciones para subsistir en un entorno complejo como el que enfrentaron estos religiosos. Eso más allá de que con el triunfo de la república podían pensar que su situación mejoraría. Sin embargo, el gobierno liberal de Benito Juárez tuvo muchas preocupaciones, entre las que no estaba proteger a los clérigos que habían decidido apoyar su proyecto en los años de la intervención y el segundo Imperio. Así, Enríquez y el resto de los sacerdotes que se unieron a su movimiento son ejemplo de los acomodados y los vaivenes de la situación política y económica de aquellos años.¹¹⁰

1.3 De México a la Santa Sede: el proceso de centralización de la Iglesia católica en el contexto de la intervención y el segundo Imperio mexicano

Lázaro de la Garza y Ballesteros fue titular del arzobispado de México en los años de la Reforma liberal. Llegó a la silla episcopal a comienzos de 1851 y si bien al inicio de su ministerio episcopal su actitud fue moderada, siempre hizo énfasis “en la autoridad e independencia de la Iglesia y el poder espiritual de la Santa Sede”.¹¹¹ No obstante, después de la guerra de tres años y de la promulgación de la legislación reformista se enfrentó abiertamente al gobierno liberal de Benito Juárez y fue expulsado del país en 1861, junto con varios obispos.¹¹² La muerte lo encontró cuando iba camino a Roma a

¹¹⁰ Agradezco a Rubén Ruiz Guerra sus comentarios sobre este tema.

¹¹¹ Brian Connaughton, “I. 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, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, p. 29.

¹¹² El decreto de expulsión decía: “Enero 17 de 1861. Orden del Ministerio de Gobernación. Expulsión de la República de los señores arzobispo y obispos que se mencionan. Excmo. Sr. El supremo gobierno constitucional se ha servido resolver, en uso de las facultades extraordinarias de que se halla investido, que en el término de tres días, contados desde la fecha, salgan de esta capital para marchar fuera de la República, hasta nueva orden, los Sres. Arzobispo D. Lázaro de la Garza y Ballesteros, y obispos D. Clemente de Jesús Munguía, D. Joaquín Madrid, D. Pedro Espinosa y D. Pedro Barajas. Lo comunico a V. E. de orden del Excelentísimo Sr. presidente constitucional interino, para que en el acto de recibir este oficio se ocupe de hacer efectivo el acuerdo expresado. Dispone también S. E., que si el Sr. Obispo de Durango Zubiría se encuentra en esta capital, haga V. E. que salga en el término expresado y con el mismo objeto designado igualmente. Reitero a V. E. las seguridades de mi aprecio. Dios y Libertad. México. Enero 17 de 1861. Emparán. E. S. gobernador del distrito.” en *Legislación Mexicana del Distrito Federal*, 1861. Los prelados que permanecieron en el país fueron José Antonio López Zubiría, de Durango; Juan Francisco Escalante, del vicariato de Baja California y el obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá. Sin embargo, este último salió del país voluntariamente

entrevistarse con Pío IX.¹¹³ Su sucesor sería Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, hasta entonces obispo de Puebla, que había llegado a Roma en octubre de 1859, enviado por Miguel Miramón como ministro plenipotenciario de su gobierno ante la Santa Sede.¹¹⁴

En 1862, de acuerdo con una política eclesiástica que tendía a la intransigencia y que buscaba la centralización del poder en la figura del papa, y como una clara respuesta a lo que estaba sucediendo en México, el pontífice dispuso que se modificara la circunscripción de las diócesis existentes y se crearan nuevos obispados con el fin de facilitar la administración y el control de las demarcaciones religiosas, para lo que la opinión del episcopado mexicano fue fundamental. La intención de los cambios era “dividir las diócesis para multiplicar los obispos y facilitar en la misma proporción el aumento del clero”. Con respecto a las comunidades religiosas, se planteó una reforma de las órdenes regulares para que se detuviera la decadencia en la que estaba sumidos la mayoría de sus miembros, desde el punto de vista de los obispos.¹¹⁵ De acuerdo a las sugerencias de los obispos mexicanos, el papa decidió que la Iglesia fuera dividida en tres provincias: la Oriental o de México, la central o de Michoacán y la Occidental o de

en apoyo a los miembros del episcopado que habían sido expulsados. *Vid.*, Ceballos, “La diócesis...”, pp. 331-332.

¹¹³ Marco Antonio Pérez Iturbe, “La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal”, en Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 123-164.

¹¹⁴ José Trinidad Basurto, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de “El Tiempo”, 1901, pp. 137-151; Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Cámara de Diputados LXI Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 750. Labastida y Dávalos ya había estado en Roma porque en mayo de 1856 fue expulsado del país por su oposición a la desamortización de bienes en el obispado de Puebla y después de una escala en Cuba llegó a aquella ciudad en donde estrechó sus relaciones con el papado. *Vid. Sexta carta pastoral...*, *op. cit.*, pp. 1-2. Sobre Labastida y Dávalos y su papel durante la Reforma y el segundo Imperio, *vid.* Magaña Ocaña, *op. cit.*

¹¹⁵ “Memoria de los obispos mexicanos”, 1863. Los obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara, San Luis Potosí, Tlaxcala y Antequera fueron quienes se reunieron con Pío IX para revisar la reestructuración de la Iglesia mexicana. Faltaron los obispos de Durango, Yucatán, Chiapas y Sonora que no estaban en Roma. *Vid.* García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1039-1041.

Guadalajara.¹¹⁶ Por lo que toca a la primera, tenía jurisdicción sobre el Distrito Federal, Estado de México, Morelos e Hidalgo y su sede estaba en la capital del país.¹¹⁷

La razón de esas innovaciones administrativas y territoriales era que, a decir de Pío IX, dado que en la república mexicana

[la] santísima religión, atribulada en extremo [había sido] perseguida del modo más inaudito y cruel [...], creando nuevas diócesis, a la par que los autores de la rebelión ponen cuanto de ellos depende para destruir los sagrados intereses de la religión en aquellas regiones, Nos, hacemos cuanto está en nuestra mano para proveer oportunamente el remedio de los gravísimos males que las afligen, y [así] satisfacer solícitamente sus necesidades espirituales.¹¹⁸

De manera que los nuevos obispados fueron Tulancingo y Querétaro, antes dependientes del arzobispado de México; Veracruz y Chilapa, que habían pertenecido al obispado de Puebla; Zamora y León, en Michoacán, y Zacatecas, que había correspondido a Guadalajara.¹¹⁹ Las disposiciones papales pretendían fomentar el crecimiento en el número de sacerdotes para recuperar los ingresos eclesiásticos; asimismo, los titulares de los nuevos obispados buscarían controlar el destino de los fondos recaudados y ejercer una mayor vigilancia sobre territorios más pequeños con el fin de facilitar la administración diocesana.

El arzobispo de México y el proyecto imperialista

Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos asumió las funciones de arzobispo de México el 19 de marzo de 1863, designación que respondió al proceso centralizador de la

¹¹⁶ Para encabezar el Arzobispado de Michoacán se nombró a Clemente de Jesús Munguía, y para el de Guadalajara a Pedro Espinosa y Dávalos. Marta Eugenia García Ugarte, "Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla y arzobispo de México. Un acercamiento biográfico" en Gustavo Watson Marrón, Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, *Guía del Archivo Episcopal de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. 1863-1891*, México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2006, p. 47.

¹¹⁷Fortino Hipólito Vera, *Catecismo...*, pp. 11-18. Los obispados sufragáneos de la arquidiócesis de México eran Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Chilapa y Tulancingo. "Provincias eclesiásticas de México", en José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965)*, México, JUS, 1965. s/n. *Vid.* figuras 1 a 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹¹⁹ Fortino H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México: o sea Antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887, tomo II, pp. 176-177.

administración eclesiástica.¹²⁰ Sin embargo, aquél no recibió el nombramiento con entusiasmo, a pesar de que Pío IX quiso “recompensar los servicios prestados por monseñor Labastida a la Iglesia mediante su elevación a la silla arzobispal”.¹²¹ En una carta que dirigió a José Manuel Hidalgo, el nuevo arzobispo reveló que había pedido al papa que pensara en otra persona y que a él lo dejara en paz con sus “buenos y excelentes poblanos”, ya que le parecía un acto de crueldad no volver a consolarlos cuando lo habían esperado por tanto tiempo.¹²² Al parecer, el verdadero problema era que el prelado no conocía la archidiócesis, pero acató las órdenes papales. Con motivo de su nombramiento como arzobispo dirigió una carta pastoral a los fieles en la que hizo un recuento de la historia de México desde la independencia, cuando “tácitamente prometimos ligar con vínculos indisolubles las instituciones políticas con las creencias religiosas, fundar la legislación en la moral, ésta en la religión, y no reconocer la religión verdadera sino solo en el seno de la Iglesia católica.”¹²³ Es decir, el pacto con el que la nueva nación había sellado su independencia, a decir del arzobispo, había sido roto a raíz de los acontecimientos ocurridos durante la época reformista, cuando se había causado la ruina de México:

...la revolución proclamando con énfasis el derecho de propiedad y el robo consagrado por las leyes, autorizado en todas partes, haciendo mil estragos desde la casa de Dios hasta la miserable choza del indígena, acabando con cuanto existe, y transformando en un hospicio miserable a la opulenta México; le revolución, por último, anunciando a los pueblos, a nombre del progreso, el incremento de todos los ramos de la prosperidad pública, y México despojada de cuanto tenía, de sus admirables obras, de sus más importantes establecimientos, de su antigua riqueza, de su honrosísimo concepto, de sus esclarecidas dotes, México, la católica México, la ordenada México, la noble y opulenta México, saqueada, escandalizada,

¹²⁰ Para una biografía completa del arzobispo Labastida y Dávalos, *vid.* García Ugarte, *Poder político...*; García Ugarte, “Pelagio Antonio de Labastida...”, pp. 21-80.

¹²¹ García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1043.

¹²² “Labastida se entrevista con el papa”, 16 de febrero de 1863, en Tamayo, *op. cit.*, tomo 7, pp. 346-347.

¹²³ *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. de Labastida y Dávalos dirige al venerable clero y fieles del Arzobispado de México con motivo de su promoción a aquella Archidiócesis*, Puebla, Tipografía de Pedro Alarcón y Cía., 1863, p. 9.

desmoralizada, perseguida, residencia del mal, esclava de los más bastardos intereses, presa de las más odiosas y desenfrenadas pasiones, débil, pobre, miserable, hambrienta, consumida, afrentada, escarnecida, despreciada, hecha el oprobio de todos los pueblos a la faz de toda la tierra!¹²⁴

Las palabras de Labastida fueron reflejo de la idea que la jerarquía eclesiástica sostuvo a lo largo de esos años: la nación mexicana había vivido una época dorada, cuando el Estado y la Iglesia iban de la mano, tiempo idílico que se había roto a raíz del ascenso de las doctrinas liberales y el inicio de los ataques a la religión que habían terminado con la armonía existente antes de los cambios provocados por la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma. Así, en su escrito publicado en vísperas de la llegada de Maximiliano de Habsburgo a México, el arzobispo recomendó a los fieles que pusieran término a las divisiones y que buscaran por sobre todas las cosas el orden, la paz, la estabilidad y la fuerza, todo ello en torno al nuevo gobierno imperial que traería, por fin, la tranquilidad anhelada.

La experiencia del exilio sirvió a Labastida y a los prelados mexicanos que lo acompañaban para acercarse más a la política de la Santa Sede y les dio la idea de pertenecer a una estructura internacional bajo la égida del pontífice romano. Fue entonces cuando comenzó a gestarse la “romanización” del alto clero mexicano, proceso que tuvo su origen en 1859 cuando se fundó un colegio con sede en Roma en el que se formarían todos los sacerdotes y posibles candidatos al episcopado en América, con la intención de uniformar la educación de los aspirantes a altos puestos eclesiásticos, lo que rendiría los primeros frutos a fines de la centuria.¹²⁵

¹²⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁵ El Colegio Pío Latino Americano fue fundado por Pío IX en 1859, llamado entonces Colegio Latino Americano. Fue en 1867 que el papa permitió que el colegio llevara su nombre. *Vid.* “156 Aniversario del Pontificio Colegio Pío Latino Americano”, en *Congregación para el Clero*, <http://www.clerus.va/content/clerus/es/notizie/156-aniversario-del-pontificio-colegio-pio-latino-americano.html>; Martha Eugenia García Ugarte, “Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana” en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007, p. 22; María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008, p. 350. Se entiende por romanización “la reforma eclesiástica del Vaticano que se caracterizó por la paulatina centralización de las iglesias tendiente a fortalecer la autoridad de la jerarquía romana y del papado frente al poder que ejercía

En 1862, el año en que el papa decretó la creación de nuevas diócesis en México, el episcopado asistió a la reunión internacional convocada por aquél con motivo de la canonización de veintiséis mártires, entre los que estaba el primer santo mexicano, Felipe de Jesús. En contraste, de acuerdo con la situación en la península itálica, la mayoría de los preladados italianos no asistieron porque sus príncipes les prohibieron dejar sus territorios, ya que se consideraba que la reunión era una demostración de fuerza del papado en un momento en que el proceso de unificación iba en contra de los intereses del pontífice. Como respuesta a la política de Víctor Manuel, la reunión convocada por Pío IX tuvo como fin difundir en todo el mundo la voz del episcopado católico, que firmó un *Manifiesto* en el que se señaló

....que en las circunstancias actuales en que hay tantos Soberanos cuantas naciones, que con frecuencia están desavenidos, y no pocas veces en abierta guerra, y casi siempre recelosos los uno de los otros; es no solo conveniente sino necesario, que el Sumo Pontífice no sea súbdito de ninguno de ellos, a fin de que nadie recele ni sospeche que sus providencias son dictadas a influjo de otro príncipe.

Así, uno de los objetivos de esa reunión fue enfatizar la necesidad de que el papa no estuviera “bajo el dominio de ningún príncipe particular” y que por el contrario, “[fuera] soberano”.¹²⁶ Los obispos que firmaron ese documento se manifestaron a favor de la unidad de la Iglesia y condenaron “las doctrinas nuevas y extrañas que se propagan por todas partes en detrimento de la Iglesia de Jesucristo; [...] los sacrilegios, las rapiñas, las violaciones de la inmunidad eclesiástica y demás crímenes cometidos contra la Iglesia y

el clero local”. Cecilia Adriana Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre 2005, pp. 99-144; García Ugarte, *Poder político...*, Tomo I, p. 911; Bautista García, *Las disyuntivas...* pp. 319-386. Si bien el capítulo mencionado se centra en la última década del siglo XIX y la primera del XX, es útil para conocer el proceso centralizador que llevó a cabo la Santa Sede y que comenzó a rendir los primeros frutos precisamente en los últimos años de la época decimonónica.

¹²⁶*Pastoral del Illmo. Señor Arzobispo de Guadalajara a la vuelta de su destierro*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1864, p. 23 y ss; García Ugarte, *Poder político y religioso...*, pp. 1378-1379; *Elogio fúnebre del Sumo Pontífice Pío IX pronunciado por el Illmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en el Iglesia Metropolitana de México, el día 4 de abril de 1878*, (sin pie de imprenta), p. 46.

la silla de Pedro".¹²⁷ Por su parte, el papa afirmó que existían hombres que a más de haber emprendido una "guerra implacable" contra el catolicismo, habían llevado las cosas al extremo de

...negar audazmente toda verdad, toda ley, todo poder, todo derecho de origen divino; no se avergüenzan de afirmar que la ciencia de la filosofía y de la moral, lo mismo que las leyes civiles, pueden y deben no depender de la revelación y recusar la autoridad de la Iglesia; que la Iglesia no es una sociedad verdadera y perfecta, plenamente libre, y que no puede apoyarse en los derechos propios y permanentes que la ha conferido su divino fundador; sino que corresponde al poder civil definir cuáles son los derechos de la Iglesia; y dentro de qué límite los puede ejercer. De donde sacan la falsa consecuencia de que el poder civil puede inmiscuirse en las cosas que atañen a la religión, a las costumbres y al régimen espiritual [...] Tampoco temen proclamar con astucia y falsedad ante la multitud, que los ministros de la Iglesia y el Pontífice romano deben ser excluidos de todo derecho y de todo poder temporal.¹²⁸

Esa reunión pretendió evidenciar las políticas consideradas anti eclesiásticas que se habían puesto en práctica en Italia, pero también en el resto del mundo católico. La imagen de una Iglesia asediada por el poder civil comenzó a difundirse cada vez más en las circulares y cartas pastorales de los obispos, tal como lo manifestaba el Sumo Pontífice en todas sus comunicaciones públicas.

Mientras participaba en la magna reunión de los obispos del mundo, Labastida tenía otras preocupaciones entre las que estaba el proyecto monárquico que culminó en el segundo Imperio mexicano.¹²⁹ Sobre este punto, a finales de 1861 escribió el documento

¹²⁷ "Manifestación en nombre de todo el Episcopado presente en Roma", en *Descripción de la fiesta celebrada en Roma con motivo de la canonización de San Felipe de Jesús y demás mártires del Japón, seguida de la Alocución de S. S., Exposición de los Señores Obispos allí reunidos y un Discurso en favor de la Iglesia de Oriente, pronunciado por Monseñor Félix Dupanloup, Obispo de Orleans*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1862, p. 33.

¹²⁸ "Alocución de Su Santidad el Papa Pío IX pronunciada en el Consistorio celebrado en Roma, el 9 del presente mes de junio de 1862", en *Ibid.*, p. 17.

¹²⁹ El proyecto monárquico fue uno de grande aliento. A partir del Imperio de Agustín de Iturbide siempre hubo grupos que apoyaron la idea de un gobierno fuerte, convencidos de que era necesaria una monarquía para terminar con los males que México había enfrentado desde su independencia. Uno de los personajes que persiguió ese proyecto desde la década de los años cincuenta fue el entonces obispo de Puebla, Labastida y Dávalos. En 1857 envió una carta a altos dignatarios en Roma en la que aseguró que México

titulado “Cuestiones en torno a si la monarquía debe establecerse en México” dirigido a Pío IX, en el que expresó cinco tesis para apoyar el proyecto monárquico: primera, que el país había gozado de paz durante los tres siglos que había sido gobernado bajo ese sistema político. La segunda cuestión se refería al tipo de monarquía que debía establecerse, que para las necesidades del país, según Labastida, debía ser absoluta, ya que sólo un gobierno de ese tipo podía terminar con la anarquía que privaba en México de tiempo atrás. La tercera cuestión decía que el príncipe llamado a gobernar debía venir acompañado de tropas extranjeras para que su misión tuviera éxito. La cuarta se refería a la conveniencia de que el nuevo monarca se apoyara en hombres de Estado y jefes de milicia extranjeros, lo que a Labastida le parecía “absolutamente necesario” porque en México no había suficientes hombres preparados para desempeñar esas funciones. Finalmente, la quinta cuestión se refería a la garantía de apoyo temporal por parte de Francia, España e Inglaterra, siempre que “no menguase la independencia de la nación ni la respetabilidad del príncipe”.¹³⁰ Desde el punto de vista del prelado, la época virreinal había sido un periodo de paz y prosperidad para México, que se había roto con la Independencia. La única solución para terminar con el caos y la anarquía y para defender a la Iglesia católica de los ataques contra sus bienes y preeminencia era mediante un cambio de sistema político y según el obispo, sólo un régimen monárquico apoyado en la fuerza de las armas podía restituir las cosas a su estado original.

El tema de los bienes eclesiásticos fue central en las preocupaciones expresadas por Labastida, que siempre afirmó públicamente que debían ser devueltos a sus legítimos dueños. No obstante, en su correspondencia privada escribió que él sería “el primero en oponerse” a la devolución, lo que muestra la actitud ambivalente que tuvieron los

necesitaba un gobierno fuerte encabezado por una persona “auxiliada por alguna fuerza extranjera”. *Vid.* García Ugarte, *Poder político...*, pp. 782-794; Sobre los proyectos monárquicos, *vid.* Víctor Villavicencio Navarro, “El camino del monarquismo mexicano decimonónico: *momentos*, proyectos y personajes”, Tesis de Doctorado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

¹³⁰ Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (atribuido), “Cuestiones en torno a si la monarquía debe establecerse en México”, en García Ugarte, *Poder político...*, pp. 976-978.

prelados en torno a ese tema.¹³¹ Es claro que el proyecto monárquico era apoyado por la jerarquía católica con las convicciones que se venían plasmando desde años atrás en torno a la necesidad de defender a la Iglesia, de respetar sus propiedades y de buscar un gobierno fuerte, aunque los mismos jefes no pretendieran que las cosas volvieran al estado anterior. Lo que sí buscaban era que se pagara “el rédito legal del valor líquido de los bienes [que se permitiera] a la Iglesia el goce de los bienes que se [habían salvado] de la nacionalización y [...] que se [declarara] expedito el derecho de adquirir en lo sucesivo”.¹³² Los obispos, al parecer, estaban conscientes de la dificultad de echar atrás operaciones que ya tenían varios años de haberse efectuado, pero buscaban recuperar la posibilidad de comprar y enajenar bienes sin menoscabo de sus labores eclesiásticas.

Entretanto, el 1 de junio de 1863, a raíz de la salida de Benito Juárez y su gabinete de la capital del país y antes de la llegada del ejército francés, fue expedida un acta mediante la cual un grupo de mexicanos expresaron la necesidad de nombrar un gobierno provisional y una junta de notables que elegiría la forma de gobierno “bajo la cual deber[í]a regirse perpetuamente la Nación”.¹³³ Así, el 22 de junio la Junta Superior de Gobierno eligió a los miembros de la Regencia que ejercerían funciones de gobierno mientras se resolvía la instauración del Imperio. Fueron nombrados Juan N. Almonte, Mariano Salas y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.¹³⁴

Mientras tanto, Labastida, Clemente de Jesús Munguía, arzobispo de Michoacán y José Ma. Covarrubias, obispo de Oaxaca, desembarcaron en Veracruz el 17 de septiembre de 1863. Pocos días más tarde se enteraron de que la Regencia, a instancias del general Bazaine –comandante en jefe del cuerpo expedicionario francés–, había expedido una circular en la que declaraba válidos los pagarés de la venta de bienes eclesiásticos.¹³⁵ Ello provocó protestas airadas del arzobispo, que dirigió cartas a Salas y Almonte, así como a

¹³¹ Pani, “ ‘La grande cuestión’...”, p. 313. Pani asegura que la actitud de los conservadores frente a la nacionalización de bienes eclesiásticos fue ambivalente.

¹³² Carta de José Serrano a Ignacio Aguilar y Marocho, 26 de julio de 1864, citada por *ibid.*, p. 317.

¹³³ Entre los firmantes de esa acta estaban personajes como José Mariano Salas, Ignacio Aguilar y Marocho, José María Andrade, Francisco Javier Miranda y Joaquín Velázquez de León. *Vid.* “ ‘Acta de la ciudad de México’”, 1º de junio de 1863, en *Benito Juárez, op. cit.*, vol. 7, pp. 711-714.

¹³⁴ “Se designa un triunvirato como Poder Ejecutivo”, 24 de junio de 1863, en *ibid.*, pp. 731-732.

¹³⁵ Villavicencio, *op. cit.*, p. 320.

Bazaine, en donde manifestaba su desacuerdo con las disposiciones de la Regencia, y su molestia porque no sólo no habían pedido su opinión, sino que no lo habían consultado a pesar de que, según su parecer, por ser un asunto “de la mayor gravedad [...] debería tratarse muy detenidamente [...] para que su resolución quedase aplazada hasta la venida del Emperador”.¹³⁶ De modo que la relación de Labastida con los otros dos regentes y con Bazaine no hizo sino empeorar hasta que finalmente fue depuesto de la Regencia.¹³⁷ No obstante la pretendida unidad de la Iglesia, no todos los obispos estaban de acuerdo con un proyecto imperial que descansaba en la fuerza de las armas, como fue el caso de Pedro Barajas de San Luis Potosí y Pedro Espinosa, de la arquidiócesis de Guadalajara, quienes manifestaron su disconformidad y no respaldaron a Labastida y Dávalos. Ambos permanecieron en Roma porque no querían apoyar una intervención armada ni adquirir compromisos políticos con los invasores.¹³⁸

Es evidente que si bien había discrepancias entre los mitrados mexicanos y no todos apoyaban al arzobispo de México, en lo que sí estaban de acuerdo era en el delicado asunto de la revisión de las adjudicaciones de bienes eclesiásticos, por lo que cuando Barajas y Espinosa regresaron a México en diciembre de 1863 firmaron la carta colectiva que los obispos residentes en el país mandaron a los regentes del Imperio para manifestarles su desacuerdo por la ratificación de la venta de bienes que había sido

¹³⁶ “El arzobispo Labastida se enfrenta a la Regencia en relación a los bienes del clero nacionalizados”, 10 de noviembre de 1863, en Tamayo, *op. cit.*, tomo 8, pp. 342-344.

¹³⁷ “Almonte y Salas hacen a un lado al arzobispo Labastida de la Regencia”, 18 de noviembre de 1863; “Bazaine apoya a la Regencia”, 20 de noviembre de 1863; “El arzobispo Labastida defiende su carácter de miembro de la Regencia”, 21 de noviembre de 1863, “Labastida replica con violencia al General Bazaine”, 28 de noviembre de 1863, en Tamayo, *op. cit.*, pp. 346- 349.

¹³⁸ Vid. García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1054-1056. En cuanto a Pedro Espinosa, si bien defendió a la Iglesia y protestó en contra de la legislación reformista, publicó una carta pastoral en 1860 en la que su tono no era precisamente de confrontación, sino de manifiesta independencia entre los asuntos civiles y eclesiásticos: “Respetad, como es debido, a la autoridad civil, y obedeced sus disposiciones siempre que se limiten a lo que es de su inspección; mas nunca olvidéis que, como decía un santo Papa, *al emperador pertenecen los palacios y a Dios los templos*; que ni el sacerdote debe tener intervención en las cosas de orden civil, ni la potestad secular en el culto religioso: dese a cada uno lo que es suyo.” En cursivas en el original (N. de la A.). *Carta pastoral del excelentísimo señor obispo de Guadalajara, Dr. D. Pedro Espinosa a sus diocesanos, sobre la independencia de la Iglesia*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860, p. 14. En cuanto a Pedro Barajas, de San Luis Potosí, si bien se opuso a la legislación reformista, mantuvo una actitud moderada. Vid. Luz Carregha Lamadrid, “Entre el gozo y el enojo. La diócesis de San Luis Potosí de 1854 a 1861”, en Olveda, *Los obispados...*, pp. 222-228.

decretado por Juárez.¹³⁹ Los altos dignatarios de la Iglesia afirmaron que en lugar de un enemigo, ahora tenían dos: el gobierno liberal y la autoridad de la capital.¹⁴⁰ Y no deja de llamar la atención que el discurso público de la jerarquía eclesiástica fuera distinto al privado, ya que como se mencionó antes, aparentemente el alto clero no pretendía la devolución de los bienes. Es probable que ese discurso formara parte de una estrategia de confrontación para reafirmar su posición no sólo frente a las autoridades constituidas, sino también de cara a los feligreses que defendían la idea de que la institución eclesiástica debía recuperar lo que le había pertenecido. La consecuencia de ello sería un proceso de institucionalización que el arzobispo Labastida pondría en práctica en los años por venir, a la manera de lo que sucedía en Roma con las disposiciones centralizadoras del pontífice.

Así, el año de la llegada de Maximiliano de Habsburgo al país coincidió con la publicación de la encíclica *Quanta Cura* que fue acompañada del *Syllabus*, un catálogo de lo que el pontífice consideraba los principales errores de la época, derivados de la difusión de las ideas liberales. En un párrafo de la encíclica se decía:

...pero otros, renovando los perversos y tantas veces condenados errores de los novadores, se atreven con insigne impudencia a sujetar al arbitrio de la potestad civil la suprema autoridad de la Iglesia y de esta Sede Apostólica, concedida a ella por Cristo Señor nuestro, y a negar todos los derechos de la misma Iglesia y Santa Sede sobre aquellas cosas que pertenecen al orden exterior. Pues no se avergüenzan de afirmar que las leyes de la Iglesia no obligan en conciencia sino cuando son promulgadas por la potestad civil; que los actos y decretos de los Romanos pontífices pertenecientes a la Religión y a la Iglesia necesitan de la sanción y aprobación, o al menos del ascenso de la potestad civil; [...] Tampoco se ruborizan de profesar pública y solemnemente el axioma y principio de los

¹³⁹ *Protesta del episcopado mexicano dirigida a los exmos. SS. Regentes, Generales D. Juan Nepomuceno Almonte y D. Mariano Salas, con motivo de las circulares expedidas en 9 de noviembre y 16 de diciembre de 1863* (sin pie de imprenta). La carta pastoral está fechada el 26 de diciembre de 1863 y la firman Pelagio A, Arzobispo de México; Clemente de Jesús, Arzobispo de Michoacán; Pedro, Obispo de San Luis Potosí; Pedro, Obispo de Guadalajara; José María, Obispo de Oaxaca.

¹⁴⁰ Knowlton, *op. cit.*, pp. 162-173; Bazant afirma que el reconocimiento de las compras de los bienes clericales por las autoridades de la ocupación se explica, sobre todo, por el poderío financiero de los prestamistas mexicanos y de los adjudicatarios, muchos de los cuales pertenecían a la Asamblea de Notables. Bazant, *op. cit.*, p. 282.

herejes de donde nacen tantos errores y máximas perversas; a saber, repiten a menudo “que la potestad eclesiástica no es por derecho divino distinta e independiente de la potestad civil, y que no se puede conservar esta distinción e independencia sin que sean invadidos y usurpados por la Iglesia los derechos esenciales de la potestad civil.”¹⁴¹

Es evidente la intención del pontífice de dejar asentado que la Iglesia como institución ya no buscaba la unión con el Estado, sino la independencia de la potestad civil. En un contexto en el que el poder político del papa se debilitaba cada vez más, era necesario dejar constancia de que su jurisdicción no podía ser cuestionada por autoridad alguna, ya que provenía de Cristo, que la había delegado en su representante en la tierra. El cambio de discurso del papa coincidía con lo que estaba sucediendo en México: frente al fortalecimiento de la autoridad civil y a la pérdida de espacios y de bienes, a la Iglesia mexicana representada por la jerarquía no le quedaba otro camino que la búsqueda de la consolidación de su potestad, que se veía en peligro frente al avance del proceso de secularización y el fortalecimiento del Estado liberal.

Por su parte, en el *Syllabus* se definieron y condenaron ochenta “errores” del mundo moderno:¹⁴² el naturalismo, el panteísmo, el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades clérigo-liberales y en general, los yerros atribuidos al pensamiento liberal, especialmente la intención de subordinar el poder religioso al civil.¹⁴³ La intención de Pío IX, como se dijo antes, ya no

¹⁴¹ *Catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del Sumo Pontífice, junto con la Encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1865.

¹⁴² El *Syllabus*, cuyo título completo era *Índice de los principales errores de nuestro siglo Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores ya notados en las Alocuciones Consistoriales y otras Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre Pío IX*, se dividió en capítulos cuyos apartados fueron: I. Panteísmo, racionalismo y naturalismo absoluto; II. Racionalismo moderado; III. Indiferentismo. Latitudinarismo; IV. Socialismo, Comunismo, Sociedades secretas, Sociedades bíblicas, Sociedades clérigo-liberales; V. Errores acerca de la Iglesia y sus derechos; VI. Errores tocantes a la sociedad civil considerada en sí misma o en sus relaciones con la Iglesia; VII. Errores acerca de la moral natural y cristiana; VIII. Errores sobre el matrimonio cristiano; IX. Errores acerca del principado civil del romano pontífice; X. Errores relativos al liberalismo de nuestros días. Recuperado de www.filosofia.org/mfa/far864a.htm, consultado el 19 de septiembre de 2010.

¹⁴³ Alicia Puente Lutteroth, “ ‘No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios’. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995. p. 302.

era sostener la mancuerna entre poder político y religioso sino lograr que la institución que él representaba gozara de independencia y libertad, de modo que ningún gobierno pretendiera someterla a su jurisdicción. La encíclica, entonces, marcó el nacimiento formal de la intransigencia y la compatibilidad entre la Iglesia católica y los gobiernos liberales fue prácticamente imposible.¹⁴⁴ La idea de que no se podía ser liberal y católico al mismo tiempo cobró fuerza entre los católicos tradicionalistas.

Tanto la encíclica *Quanta Cura* como el *Syllabus* fueron una manifestación de guerra abierta al liberalismo y una respuesta al movimiento de reunificación italiana, y a partir de su publicación, Pío IX comenzó a explorar la posibilidad de convocar a un concilio general con la intención de promulgar el dogma de la infalibilidad pontificia, con lo que buscaba enfrentar un escenario adverso a la Iglesia que se manifestaba sobre todo con la pérdida de sus bienes.¹⁴⁵ Cuando el *Syllabus* se dio a conocer provocó reacciones tanto de apoyo como de repudio. Napoleón III, cuyas tropas permanecían en Roma en defensa del pontífice, se sintió agraviado por la encíclica, lo que amenazó su ya de por sí frágil alianza con el papa.¹⁴⁶ En México, en tanto, los partidarios del segundo Imperio creyeron que este proyecto político podía ayudar a retornar al camino de los valores religiosos tradicionales, aquellos que habían heredado de sus ancestros y que consideraban que habían sido traicionados por las ideas del siglo. Por su parte, a pesar de las señales en contrario, la jerarquía confiaba si no en la recuperación de su patrimonio, al menos en el pago de una indemnización y en la posibilidad de volver a adquirir bienes.

Maximiliano, sin embargo, “resultó ser menos ‘buen católico’ de lo que se esperaba”, a decir de Erika Pani. De acuerdo con las medidas de corte liberal que se estaban poniendo en práctica en Europa, llevó a cabo acciones que lo alejaron de la jerarquía eclesiástica y los grupos conservadores: restableció el registro civil; si bien declaró que la católica sería la religión de Estado, afirmó también que las otras serían

¹⁴⁴ Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 99-100.

¹⁴⁵ El Concilio fue convocado finalmente hasta el 26 de junio de 1867. García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1380; Bernal Tavares, *op. cit.*, p. 90; Jorge Adame Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981, pp. 56-57.

¹⁴⁶ García Ugarte, *op. cit.*, tomo II, pp. 1380-1381.

toleradas; pretendió ejercer el patronato y pagar salarios al clero provenientes de fondos públicos para que no se cobrara la administración de los sacramentos; ordenó que las oficinas de gobierno permanecieran abiertas los domingos y las fiestas de guardar –a excepción del 12 de diciembre y el jueves de Corpus– y dejó en claro que la soberanía del Estado frente a la Iglesia sería absoluta, así como el carácter civil y secular de su administración. Eso significó una ruptura con la opinión católica, ya que el gobierno imperial dio prioridad “a la política sobre la moral, a la razón de estado sobre la conciencia”.¹⁴⁷ Evidentemente, eso le concitó graves disgustos tanto con la Santa Sede como con la jerarquía mexicana, que tomaron muy a mal esas disposiciones imperiales.

Para hacer la situación aún más ardua, el 26 de febrero de 1865 Maximiliano expidió un decreto que ratificaba la ley expedida por Juárez sobre nacionalización de bienes eclesiásticos. Como respuesta, los arzobispos de México y Michoacán publicaron una representación en la que solicitaron al emperador que derogara las leyes de revisión de las ventas de bienes eclesiásticos, que volvieran a poder de la Iglesia todas las propiedades disponibles, es decir, que aún no se hubieran adjudicado y que se arreglara con la Santa Sede una compensación “por las pérdidas sufridas en consecuencia de las operaciones que fueren ratificadas”.¹⁴⁸

Los acontecimientos se complicaban para el gobierno imperial, ya que los miembros de la jerarquía eclesiástica estaban terriblemente decepcionados por las decisiones del emperador. Sin embargo, Labastida no se limitó a presentar objeciones a la política de Maximiliano, sino que llevó a cabo varias visitas pastorales a los pueblos de los alrededores de la ciudad de México y siguió esperando que las cosas mejoraran para

¹⁴⁷ Erika Pani, *Para nacionalizar el segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto Mora, 2002, pp. 343-345; “Proyecto de convenio que someten a Su Santidad los enviados del Emperador Maximiliano para terminar las diferencias religiosas ocurridas en el Imperio Mexicano”, en Luis Ramos (coord.) *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones, Secretaría de Relaciones Exteriores, Acervo Histórico Diplomático, Dirección de Historia Diplomática y Publicaciones, 1997, Doc. 81, pp. 234-236.

¹⁴⁸ “Los Arzobispos de México y Michoacán al Emperador Maximiliano: Derogación de las Leyes sobre Desamortización y nacionalización de Bienes Eclesiásticos”, 17 de marzo de 1865 en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989, pp. 216-217.

la institución eclesiástica. Entre mayo y diciembre de 1865 envió numerosas cartas a conocidos suyos en Roma, en las que planteaba sus dudas, sus temores y su decepción por el rumbo que estaban tomando los sucesos, y presentaba un panorama desolador no sólo para los miembros de la Iglesia, sino para los habitantes de México en general:

Ya usted supondrá que fatigados todos los buenos por tantas desgracias inesperadas, no queda aliento para nada; y como se han cegado todas las fuentes del bien y obstruido todos los caminos para reparar el mal la desesperación ocupa a la generalidad, que no sólo espera, sino que desea la misma muerte. Tantos eclesiásticos en la miseria, tantas religiosas en la escasez, tantos militares sin un mendrugo de pan, tantos empleados sin un centavo de su sueldo, y tantos otros que gimen en la desgracia, despedazan el corazón más duro y agotan las lágrimas de los ojos. ¿Y quiénes son esas víctimas? La gente honrada; mientras los pícaros, la canalla, está agazapada y ocupándolo todo. Es increíble lo que pasa, y lo es tanto, que sin vivirlo y palparlo no se puede tener una idea.¹⁴⁹

El arzobispo de México estaba seguro de que el Imperio se vendría abajo en el momento “que la Francia retir[ara] todo su apoyo”.¹⁵⁰

Labastida no fue el único que se opuso a la estrategia imperial, y otros prelados comenzaron a manifestar su descontento con la pretensión del emperador de someter a los sacerdotes a la égida del Estado. De ello son ejemplo las “Exposiciones” de Juan Bautista Ormachea, obispo de Tulancingo y ex regente sustituto, publicadas en 1865 y 1866 en las cuales expresó las ideas de los prelados sobre cuestiones como la tolerancia de cultos, los bienes de la Iglesia y la Ley del Registro Civil. Acerca de la independencia de la institución explicó que “siendo la Iglesia católica tan franca y generosa con las potestades de la tierra, merec[ía] bien el que éstas no la perturb[aran] en el uso de sus libertades, sino que antes bien le prest[aran] todo el apoyo necesario...”. En cuanto a la tolerancia, consideró que era “inútil, escandalosa, contraria abiertamente a la voluntad nacional, opuesta a los principios de la intervención, a la naturaleza de un gobierno

¹⁴⁹ “Carta del Ilustrísimo Señor Labastida a Roma, a un amigo suyo”, 29 de mayo de 1865, en Ramos, *op. cit.*, doc. 86, p. 258.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 260.

católico, opuesta a la protección que merece la Iglesia y se la tiene ofrecida, y provocativa de una revolución religiosa.”¹⁵¹ Omarchea consideraba que el pueblo mexicano no podría aceptarla, porque todo lo bueno que había pasado en México hasta entonces se debía a la religión.¹⁵² Así, el ideal de la nación, a decir del prelado, era alcanzar la paz, mantener la religión y que hubiera “armonía entre el sacerdocio y el Imperio, que por tanto tiempo ha[bía] estado interrumpida”.¹⁵³ Y en cambio, el emperador había traicionado a la Iglesia al promulgar leyes que la dejaban en la indefensión y ratificaban tácitamente las medidas reformistas.

Los vaticinios que Labastida hizo en 1865 se cumplieron plenamente y el Imperio se derrumbó en 1867. Dos meses antes de la caída del emperador el arzobispo de México salió nuevamente a Roma y mientras duró su exilio dejó el gobierno del arzobispado a cargo de los canónigos Manuel Moreno y Jove y Eulogio Cárdenas. Mientras tanto, Labastida permaneció en Roma sumido en un gran sentimiento de fracaso, a decir de García Ugarte, y en Europa vio morir a varios de sus amigos más cercanos. De cualquier manera su estancia en la Ciudad Eterna no fue en vano, ya que pudo asistir al Concilio Vaticano I. Regresó a México en mayo de 1871 gracias al permiso especial concedido por Benito Juárez porque a pesar de que el gobierno había expedido una ley de amnistía para los imperialistas, ésta no lo incluía por haber sido regente del gobierno imperial.¹⁵⁴

¹⁵¹ Juan Bautista Ormachea, “Primera exposición”, *Exposiciones que el Ilustrísimo Señor Don Juan Bautista Ormachea, Obispo de Tulancingo, ha dirigido a su majestad el emperador en los días 3 de enero, 6 de abril, 31 de diciembre de 1865 y 12 de abril de 1866 en defensa de la libertad de la Iglesia*, pp. 3 y 7.

¹⁵² Ormachea, “Segunda exposición”, *ibid.*, p. 11.

¹⁵³ Ormachea, “Primera exposición”, *ibid.*, p. 5.

¹⁵⁴ En esos años murieron Antonio Haro y Tamariz, José María Gutiérrez de Estrada y Clemente de Jesús Munguía. Labastida fue albacea testamentario de los dos últimos. *Vid.* García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1301-1311. El decreto expedido por el gobierno de Juárez el 31 de octubre de 1867 decía que se conmutaban las penas corporales a que habían sido condenados “los que sirvieron al gobierno imperial en los ramos civil y militar”, pero seguían sujetos a otro tipo de castigos, como decía el numeral 5º: “Los ministros y subsecretarios [...] los regentes y los presidentes del consejo de ministros, serán igualmente deportados, y juzgados siempre que vuelvan [a la República]”. *Decreto que conmuta la pena a los que sirvieron al Imperio*, 31 de octubre de 1867, recuperado de <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/2/932/36.pdf> Consulta: 10 de octubre de 2016.

CAPÍTULO 2. LOS GOBIERNOS DE BENITO JUÁREZ Y SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA Y SU POLÍTICA HACIA LA IGLESIA CATÓLICA

Existe un partido en cuyos labios suenan las más lisonjeras frases, y cuyos hechos son los más detestables e infamantes, un partido que, inspirándose en el odio a todo lo bueno, a todo lo justo, a todo lo santo no ha producido más que demolición y ruinas, un partido que, al mundo en general y a México en particular ha inundado de luto, de sangre y de crímenes sin cuento y que, sentado sobre esas ruinas y aspirando el olor de la sangre que lo baña de la planta a los cabellos dice, extendiendo cínicamente su mano rapaz y dirigiéndose al pueblo: "ahí tienen los bienes de la libertad".

"El Partido Liberal" en *El Hisopo*, México, 30 de junio de 1873

Juárez, como los obreros del templo Zorobabélico, al mismo tiempo que con la diestra manejaba la espada combatiendo a los hombres del pasado, con la izquierda manejaba la escuadra y el compás echando los cimientos del templo imperecedero donde los verdaderos demócratas rinden culto al dios Naturaleza [...]. En vano rugen en torno a sus muros las preocupaciones religiosas, el fanatismo, los fueros, los claustros privilegiados. Jamás podrán penetrar al recinto sagrado que guarda los derechos del hombre, los derechos del pueblo.

"La protesta a las leyes de Reforma. Actitud del bando retrógrado", en *El Monitor Republicano*, México, 4 de octubre de 1873

En las páginas que siguen se analizará la voz pública de los católicos tradicionalistas y su enfrentamiento con los gobiernos de la República restaurada. La primera parte de este capítulo es un análisis de la política de Benito Juárez frente a la Iglesia católica y las críticas que enfrentó tanto de parte de la opinión liberal como desde la perspectiva de la prensa confesional. Muestro cómo Juárez evitó la confrontación con los católicos tradicionalistas, lo que incluso le sirvió para que sus correligionarios liberales lo criticaran por su aparente debilidad frente a las pretensiones de la jerarquía católica y la desobediencia de clérigos y feligreses a los preceptos reformistas. No obstante, como se verá en este capítulo, si bien

Juárez no confrontó abiertamente a la Iglesia, sí llevó a cabo acciones para que las Leyes de Reforma fueran obedecidas.

Para el caso del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, estudio su política eclesiástica y la confrontación que los católicos tradicionalistas sostuvieron con el gobierno desde las páginas de la prensa. Los temas más debatidos fueron la expulsión de varios clérigos extranjeros y de las Hermanas de la Caridad, así como la elevación de las Leyes de Reforma a rango constitucional. Esas medidas provocaron protestas airadas y enfrentamientos que trascendieron las páginas de los periódicos y dieron origen a un movimiento armado en el occidente de México. Finalizo el capítulo con la caída de Lerdo de Tejada y el nacimiento del catolicismo social.

2.1 El triunfo de la República y la política conciliadora de Benito Juárez

El 15 de julio de 1867 Benito Juárez y su gabinete regresaron a la ciudad de México tras el triunfo sobre el ejército francés, sobre los grupos conservadores que habían apoyado la intervención y sobre la Iglesia católica.¹⁵⁵ En su manifiesto a los mexicanos, el presidente declaró: “después de cuatro años, vuelve el gobierno a la ciudad de México, con la banda de la Constitución y con las mismas leyes, sin haber dejado de existir un solo instante dentro del territorio nacional”. Afirmó que no tendría ningún resentimiento contra quienes habían ayudado a la causa de la intervención y lo habían combatido. Dejó asentado que el camino para lograr afianzar la paz sería la indulgencia siempre y cuando se cumplieran las leyes. En esa coyuntura, a decir del presidente Juárez, lo más importante era el bienestar y la prosperidad de la nación mediante el respeto a la autoridad.¹⁵⁶ No obstante el tono conciliador, se negó a conceder una amnistía amplia a los imperialistas.¹⁵⁷

La intervención ahondó las divisiones en el México de la época. Paradójicamente, la mayor oposición a Juárez no provino de las filas de sus enemigos de tendencia

¹⁵⁵ Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida política*, 2ª. ed., México, Hermes, 1959. vol. 1, p. 64.

¹⁵⁶ “Manifiesto de Juárez a los mexicanos (15 de julio de 1867)” en *Planes en la Nación Mexicana. Libro seis: 1857-1910*, México, Senado de la República, El Colegio de México, 1987, p. 183.

¹⁵⁷ García Ugarte, *Poder político...*, Tomo II, pp. 1297-1301.

conservadora, sino de los mismos liberales. Según Brian Hamnett, el llamado “partido liberal” era en realidad un conglomerado de redes e individuos que mostraban abiertas diferencias en torno a los temas que se discutían en la época que nos ocupa, tales como la naturaleza de la Constitución y la intención presidencial de reformarla para fortalecer al poder ejecutivo; la definición de las relaciones entre poderes y con los estados, e incluso acerca de si el partido liberal debía ser un instrumento de integración nacional y de afianzamiento del Estado o sería la suma de los poderes locales que constituían su base de apoyo.¹⁵⁸

La Convocatoria y la primera tormenta política

El curso que tomaron los acontecimientos una vez que el presidente Juárez regresó a la ciudad de México dice mucho acerca de esas diferencias de opinión entre el grupo liberal. El 18 de agosto de 1867, en medio de los enconos suscitados por los años de guerra y por los problemas internos, se publicó la “Convocatoria para la elección de los Supremos Poderes”, que llamaba a elecciones para diputados al Congreso, presidente de la República y presidente y ministros de la Suprema Corte de Justicia. Ésta, a decir de Cosío Villegas, “contenía novedades que habían de engendrar la primera gran tormenta política

¹⁵⁸ Durante los últimos gobiernos juaristas los territorios estuvieron en continuo proceso de ajuste, ya que los conflictos locales surgieron con mayor fuerza, de manera que el gobierno central se desdibujó. Brian Hamnett, *Juárez*, London, Longman, 1997, p. 200. Vid. Brian Hamnett, “Benito Juárez: técnicas para permanecer en el poder” en Will Fowler (coord.), *Gobernantes mexicanos. I: 1821-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 303-335. Laurens B. Perry afirma que los años de la República restaurada fueron tiempos agitados. En ese lapso hubo más de cuarenta insurrecciones, que si bien no fueron graves en todos los casos, sí debieron ser sofocadas, lo que implicó invertir tiempo y esfuerzos en ello. Laurens B. Perry, *Juárez y Díaz. Continuidad y ruptura en la política mexicana*, México, Era, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, pp. 35-36 y 299-300. Las acusaciones en contra de Juárez por ejercer un poder dictatorial fueron frecuentes. Ello era fruto de uno de los mayores conflictos a los que se enfrentó Juárez durante la intervención por su negativa a dejar el poder al titular de la Suprema Corte, Jesús González Ortega, cuando llegó el término de su mandato constitucional en noviembre de 1865. Entonces Juárez hizo uso de las facultades extraordinarias para prorrogar sus funciones presidenciales hasta que terminara la guerra, ya que consideró que debido al estado en que estaba el país era imposible convocar a elecciones. Los seguidores de González Ortega vieron en esa decisión un golpe de Estado. De ahí que “la transición de la lucha armada a la práctica democrática no sería tarea fácil”. Vid. Antonia Pi-Suñer Llorens, “La primera elección presidencial al triunfo de la República. 1867”, en Georgette José (coord.) *Candidatos, campañas y elecciones presidenciales en México. De la República restaurada al México de la alternancia. 1867-2010*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012, pp. 23-50.

en la República restaurada”, ya que incluía una apelación a los ciudadanos a expresar en la misma boleta electoral si autorizaban cinco propuestas para reformar la Constitución, todo ello sin necesidad de obtener la aprobación de las dos terceras partes de los diputados y la de las legislaturas locales, es decir, se llamaba a un plebiscito popular antes de someter las reformas al Congreso.¹⁵⁹

La Convocatoria proponía el restablecimiento del Senado, ya que se consideraba que la cámara única contemplada en la Constitución daba demasiado poder al Congreso; el veto del Ejecutivo sobre proyectos de ley emitidos por el Legislativo; la autorización a los ministros a contestar por escrito las preguntas del Congreso; la limitación de facultades de la Comisión Permanente para convocar a sesiones extraordinarias y la forma de sustitución en caso de que faltaran simultáneamente el presidente de la República y el de la Suprema Corte de Justicia. La propuesta de reformas a la Constitución de 1857, entonces, buscaba darle más facultades al Ejecutivo, que en la Carta Magna estaba supeditado al Legislativo; por otra parte, los diputados de los estados –que representaban a los grupos de poder locales– se oponían continuamente a las políticas dictadas por el primer mandatario, lo que hacía muy dificultoso el ejercicio gubernamental. Así, la aspiración central del proyecto era lograr, mediante los cambios constitucionales, un gobierno fuerte.¹⁶⁰

Además, en la Convocatoria se planteó también la eliminación del requisito de vecindad para ser electo diputado y la posibilidad de otorgar a los sacerdotes el derecho a ser elegidos para ocupar una curul.¹⁶¹ Esta última propuesta fue objeto de las más

¹⁵⁹ Cosío Villegas, *op. cit.*, pp. 142-143 y Pi-Suñer, “La primera elección...”.

¹⁶⁰ Tanto Juárez como Lerdo habían enfrentado el desequilibrio entre los poderes en su experiencia de gobierno de 1861 y en su peregrinaje por el país durante la intervención, lo que les había permitido observar la fuerza de los caciques regionales y la falta de integración nacional. *Vid.* Antonia Pi-Suñer Llorens, “Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada: de la colaboración a la ruptura, 1863-1872” en Conrado Hernández López e Israel Arroyo (coords.), *Las rupturas de Juárez, Oaxaca*, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 48-49.

¹⁶¹ El artículo 15 de la Convocatoria decía: “Según la reforma sancionada por el artículo 3º del decreto de 16 de julio de 1864, en las elecciones a diputados al Congreso de la Unión no subsisten las restricciones opuestas a la libertad del derecho electoral; y en consecuencia, no se exigirá el requisito de vecindad en el Estado, Distrito Federal o Territorio en que se hace la elección, y podrán ser electos diputados tanto los ciudadanos que pertenezcan al estado eclesiástico como también los funcionarios a quienes excluía el artículo 34 de la ley orgánica electoral.” Para el texto completo de la Convocatoria, *vid.* Felipe Tena Ramírez, *Leyes*

apasionadas objeciones y, sin embargo, no era nueva: la misma concesión se había hecho en 1864 para ganar adeptos a la causa republicana entre los eclesiásticos, y aun cuando los resultados habían sido pobres, el fundamento para plantearla en ese momento fue que la medida podría quedar al menos como un gesto conciliatorio, benéfico para el partido liberal.¹⁶²

La oposición a la Convocatoria fue generalizada, y desde las páginas de la prensa se criticó abiertamente la propuesta del gobierno juarista. El periódico satírico *El Diablo Amarillo* la calificó como una “píldora gorda que no puede pasarnos y la tenemos en la garganta detenida –con grave riesgo de ahogarnos–”. Para el redactor de ese diario, todos los periódicos que habían hecho patente su disgusto, como *El Monitor*, *El Siglo Diez y Nueve* y *El Constitucional* se oponían a la convocatoria no únicamente porque se atentaba contra el espíritu de la Carta Magna, según la opinión de sus defensores, sino sobre todo por la posibilidad de que los “ciudadanos que pertenecen al estado eclesiástico” pudieran ser electos diputados. El redactor de *El Diablo* se preguntaba:

¿Qué mira ha llevado al gobierno al dictar semejante disposición?

¿Ha olvidado ya que el clero no reconoce más gobierno que el de Roma, a quien somete toda su obediencia y respeto?

¿Ha olvidado ya que el clero ha sido la causa primordial de todos nuestros trastornos políticos, y la causa también de tanta sangre como ha corrido, y el que sugirió a los traidores la intervención francesa, cuyos resultados nunca serán bastante sentidos?

Pues bien, si todo esto es una verdad que no puede ser contrariada ¿a qué fin rehabilitar en derecho a personas que son el enemigo más poderosos del gobierno y de las instituciones liberales; a personas que por más que se ha hecho, nunca ha sido posible hacerlas desistir de sus terribles odios para con los liberales?¹⁶³

fundamentales de México (1808-1999), 22ª ed., México, Porrúa, 1999. pp. 682-689. Las cursivas son mías (N. de la A.)

¹⁶² Cosío Villegas, *op. cit.*, pp. 153.

¹⁶³ *El diablo mayor*, “El ‘Diablo Amarillo’. Cuestión del día”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 23 de agosto de 1869. *El diablo mayor* fue uno de los seudónimos de Luis G. Iza (1841-1898) periodista, abogado y escritor que luchó en la guerra de Reforma y contra la intervención francesa. En 1865 fundó el periódico *El Diablo*

Así se acusaba al clero de ser el causante tanto de la guerra como de la intervención y la mera posibilidad de que recuperara los derechos políticos que había perdido fue causa de gran indignación entre la opinión liberal. Pero además, los sacerdotes eran calificados como enemigos del gobierno, lo que implicaba que Juárez estaba traicionando su propio proyecto. Por su parte, Sebastián Lerdo de Tejada – ministro de Relaciones – justificó la propuesta en el hecho de que “siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía”. Según Lerdo, era infundado el temor de que pudieran ejercer una influencia indebida en los electores y había que confiar en su buen criterio, su libertad y discreción.¹⁶⁴ No obstante, las críticas contra Juárez y su grupo continuaron. Desde las páginas de *El Siglo Diez y Nueve*, Pantaleón Tovar manifestó su preocupación por que se le quería “abrir el templo de la ley” a los sacerdotes. Afirmó que el clero había sido el causante de la guerra, “traidor a la patria” al que se pretendía “rehabilitar en masa, devolviéndole el acceso al poder, a la magistratura de la República, a la que por su traición se hizo indigno de mandar”.¹⁶⁵

Ignacio Ramírez, por su parte, condenó “la apelación al pueblo y la concesión del voto al clero”, debido a que una de las críticas que se hacían a la convocatoria era que pedir la opinión popular sobre las reformas constitucionales implicaba pasar por encima de la misma Carta Constitucional, ya que se obviaba la función del poder legislativo. Así, en medio del descontento de la prensa y de diversos personajes, Porfirio Díaz afirmó en una carta enviada al general Vicente Jiménez, que “no podía permanecer al lado del gobierno sino mereciendo el nombre de mocho”, lo que era una clara objeción, más que nada, a la concesión a los eclesiásticos del derecho a ocupar cargos de elección popular.¹⁶⁶ La reacción a la propuesta hizo que Juárez publicara un manifiesto en el que explicó que

Amarillo y a principios de 1871 publicó *Las Tijeras*, periódico lerdista de oposición a Benito Juárez. María del Carmen Ruiz Castañeda y Sergio Márquez Acevedo, *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias. Usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2000, p. 410.

¹⁶⁴ Cosío Villegas, *op. cit.*, p. 154.

¹⁶⁵ Pantaleón Tovar, “Una defensa”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 22 de agosto de 1867.

¹⁶⁶ Cosío Villegas, *op. cit.*, pp. 157-172; Hamnett, *Juárez*, pp. 202-203.

nunca había pretendido faltar a la voluntad nacional y que lo único que buscaba era “desarrollar y perfeccionar los principios de la Constitución de la República”. Afirmó que a los mexicanos tocaba “resolver libremente sobre las reformas” y que su único fin era “afianzar la paz en el porvenir y consolidar [las] instituciones”.¹⁶⁷

Es evidente que el temor a abrir espacios al clero y a quienes habían apoyado al segundo Imperio fue lo que provocó esa fuerte reacción anticlerical. La cuestión religiosa fue, sobre todo, una manifestación de las diferencias dentro del grupo liberal y de su abierta lucha por el poder. Laurens Perry afirma que “había un miedo casi paranoico a un resurgimiento conservador”,¹⁶⁸ un tema que sería recurrente en las discusiones públicas de la época. Los liberales querían vengarse de quienes habían encabezado el proyecto conservador que culminó con el segundo Imperio. La lucha de facciones, que había sido una constante en el país, impidió la consolidación de un gobierno fuerte, tarea que Juárez pretendía llevar a feliz término. Para la prensa liberal, los eclesiásticos no debían tener derechos políticos dado que obedecían únicamente “las resoluciones del Pontífice romano”. Así, en un artículo que comparaba las instituciones republicanas con la “constitución actual del clero” el redactor de *El Monitor Republicano* concluyó con una frase lapidaria: “Al escuchar esa constante, sistemática, sediciosa oposición, nosotros no preguntamos ¿por qué los eclesiásticos no pueden ser diputados? sino ¿por qué se les tolera en la República?”.¹⁶⁹ Esa opinión alimentaba el sentir de los católicos tradicionalistas que por su parte, desde la prensa confesional, acusaban a los liberales de ser intolerantes y de no predicar con el ejemplo. En ese sentido, en *La Revista Universal* se criticó a quienes se decían liberales y llamaban fanático “al que [guardaba] en su corazón alguna [idea religiosa] que le [llevaba] a la práctica de ciertas ceremonias y para aparecer liberal intachable, se [había] improvisado una especie de [idea] enemiga contra la Iglesia y sus ministros, pero enemiga que no [discernía], que no [analizaba], que no [separaba],

¹⁶⁷ “Manifiesto del C. Presidente”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 23 de agosto de 1867.

¹⁶⁸ Perry, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶⁹ “El Correo” en *El Monitor Republicano*, 29 de septiembre de 1867.

sino que [prejuzga] en conjunto, y en conjunto [sentenciaba] sin razón, ni justicia ni disculpa".¹⁷⁰

Otra de las críticas que se hicieron a la Convocatoria, en ese sentido, fue que se pretendía dar el voto a los eclesiásticos y sin embargo se privaba del derecho a votar o ser votados a "una multitud de ciudadanos cuyo delito [consistía] en haber permanecido en lugares ocupados por la intervención y el imperio" y desde las páginas del *El Correo de México* se preguntaban "¿esos ciudadanos [eran] más criminales que lo que se [llamaba] el clero del país?".¹⁷¹ Este reclamo hacía alusión al decreto del 16 de junio de 1863, mediante el cual el gobierno de Juárez declaró que serían considerados "como reos de traición y sufrirán la confiscación de sus bienes [...] los funcionarios del orden constitucional, por el simple hecho de [haber permanecido], sin permiso del supremo poder correspondiente, en lugares sometidos a la intervención".¹⁷² El 31 de octubre de 1867 Juárez derogó dicho decreto y conmutó las penas a quienes hubieran servido al Imperio, aunque quedaron sujetos a la vigilancia de la autoridad por dos años.¹⁷³ Es decir que las acciones de Juárez pretendían granjearse las simpatías de sus críticos para ganar la votación sin problema.

¹⁷⁰ "Gacetilla. Cómo entienden los liberales de Veracruz la tolerancia religiosa", en *La Revista Universal. Diario de Política, Religión, Literatura, Ciencias, Artes, Industria, Comercio, Agricultura, Variedades y Anuncios*, 27 de abril de 1868. *La Revista Universal* se publicó diariamente excepto los domingos entre 1869 y 1876 con algunas interrupciones. Cambió su nombre por el de *Revista Universal de Política, Literatura y Anuncios*. Se imprimía en los talleres de la Tipografía Mexicana, Calle de San Andrés núm. 16. Al principio su redactor en jefe fue José Joaquín Arriaga (1831-1896), ingeniero y escritor. Editó *La Ciencia Recreativa* y fue redactor en jefe de *La Voz de México* a partir de 1871. Al final su editor fue José Vicente Villada (1843-1904), político y militar. Fue gobernador del estado de México de 1889 hasta su muerte. Dirigió *La Revista Universal* y el semanario *Los Derechos del Hombre*. Vid. Ruiz Castañeda y Márquez Acevedo, *op. cit.*, pp. 77, 868.

¹⁷¹ Manuel C. Moreno, "Popularidad de la convocatoria", en *El Correo de México*, 14 de septiembre de 1867.

¹⁷² "Decreto del 16 de agosto de 1863", en *Colección de Leyes, decretos y circulares expedidas por el Supremo Gobierno de la República. Comprende desde su salida de la capital el 31 de mayo de 1863 hasta su regreso a la misma en 15 de julio de 1867*, Monterrey, Imprenta del Gobierno a cargo de Viviano Flores, 1868, tomo I, pp. 109-113.

¹⁷³ Decreto que conmuta la pena a los que sirvieron al Imperio, 31 de octubre de 1867, recuperado de <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/2/932/36.pdf>. Consultado el 10 de octubre de 2016. El decreto decía a la letra: "El ciudadano presidente de la República, en uso de las amplias facultades de que se halla investido, se ha servido conmutar la pena corporal a que fueron condenados los que sirvieron al llamado gobierno imperial en los ramos civil y militar, en los términos siguientes: [...] 8º Todos los demás individuos, no comprendidos en los artículos anteriores, y que de alguna manera hayan servido al gobierno imperial, quedarán por dos años sujetos a la vigilancia de la autoridad".

El triunfo de Benito Juárez: su segundo periodo presidencial

A pesar de las diatribas contra Juárez, su triunfo en las elecciones de octubre de 1867 fue contundente. Al inaugurar las sesiones de la IV Legislatura, decidió retirar la propuesta del plebiscito y dejar al Legislativo la decisión sobre las polémicas reformas.¹⁷⁴ Si bien Juárez obtuvo mayoría en el Congreso,¹⁷⁵ la oposición porfirista —cuyo caudillo había sido derrotado— se contrapuso a prácticamente todas las medidas dictadas por el Ejecutivo. Eso tuvo como consecuencia que entre 1868 y 1870 Juárez recurriera al uso de facultades extraordinarias para controlar la gran agitación política y social que hizo presa del país en esos años, lo que sirvió a los opositores al gobierno juarista para acusar al ejecutivo de invadir la autonomía de los estados y de llevar a cabo una política centralista, ya que el ejercicio de dichas facultades implicó, en muchos casos, que el presidente pasara por encima de las decisiones de las legislaturas locales o de los mismos gobernadores.¹⁷⁶

Así, desde las páginas de *El Monitor Republicano* Guillermo Prieto mostró su desilusión con el rumbo que tomaban los acontecimientos. El problema, según él, radicaba en que, a pesar de los principios, había obstáculos que se oponían a la consolidación del proyecto liberal:

Porque muchas libertades de ese pueblo están obstruidas por la mentira. Existe la supremacía del poder civil, pero contrabalanceada con la *tolerancia a las intrigas clericales*, y la presencia de una organización militar que vicia al pueblo y mata sus libertades: porque se desestancó la propiedad del clero, pero en la división territorial y en las leyes agrarias está vivo el feudalismo y el monopolio: porque la educación parece emancipada del clero, pero vive en una reglamentación absurda [...] En cuanto a la parálisis de los negocios, en cuanto a la falta de confianza, fijémonos bien, son los conservadores, son los enemigos de la República y de la reforma los que la provocan [...]. Por esto nos parece error capital que el gobierno contemporece con tales hombres, porque es crearse

¹⁷⁴ Pi-Suñer, “La primera elección presidencial...”, p. 44.

¹⁷⁵ En ese proceso electoral de 10,320 votos emitidos, 7,422 fueron para Juárez y 2,709 para Díaz, *ibid.*, p. 45.

¹⁷⁶ Pi-Suñer, “Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada...”, p. 51.

adrede elementos disolventes; por eso es preciso forzar a esos enemigos o a que concurran al bien común, o a que se alejen de la cosa pública.¹⁷⁷

Prieto daba voz a aquellos que criticaron al presidente Juárez por su política frente a la Iglesia católica, a la que la opinión liberal seguía culpando de las desgracias nacionales. La intención presidencial, según Brian Hamnett, era ampliar la base popular del liberalismo mediante el acercamiento a los clérigos. La prensa liberal, por su parte, criticó esa actitud del primer mandatario, en especial su tolerancia a la desobediencia del clero a las Leyes de Reforma.¹⁷⁸

Esa aparente actitud conciliadora del gobierno de Juárez, no evitó que el 20 de julio de 1869 el ministerio de Gobernación expidiera una circular en la que se pidió a los gobernadores de los estados que cuidaran el cumplimiento de la legislación reformista, ya que “las repetidas quejas que el ciudadano presidente de la República está recibiendo diariamente [...] sobre los medios reprobados de que el clero sigue usando, no sólo para eludir los preceptos de las leyes de reforma, sino para concitar contra ellas el odio popular”, lo llevaron a tomar medidas para “asegurar el respeto que a la ley deben todos los habitantes de México [y para] cuidar con empeño los intereses de la reforma”. En la citada circular, se acusaba al clero de abusar de la libertad que la ley le daba:

[...] Se excomulga en unas partes a los que obedecen la ley y registran sus actos civiles: se niega el matrimonio canónico al que ha celebrado el civil en otras: se predica en algunas contra la ley, y en otras se procura que el registro civil no sea la institución que la reforma quiso plantear. La independencia de la Iglesia, que deja a los ministros de los cultos la libertad de arreglar, según sus creencias, sus actos religiosos, no permite, de seguro, a ninguno de ellos que conspire contra el orden público, que predique contra la observancia de la ley, que haga del desprecio de ésta una virtud. El gobierno reputa a cada uno de estos actos del clero un delito más o menos grave del orden civil, y sin pisar siquiera el umbral

¹⁷⁷ Guillermo Prieto, “Editorial. Ilusiones y realidades”, en *El Monitor Republicano*, 2 de agosto de 1868. Las cursivas son mías (N. de la A.).

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 205-206. Antonia Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política frente a la Iglesia católica”, en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2001. pp. 127-130. Vid. Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, tomo 2, 21ª. ed., México, Siglo Veintiuno, 2007, p. 31.

de los templos, cree de su absoluta competencia ordenar que esos delitos no queden sin castigo, porque en ello no se trata de actos meramente religiosos, sino de delitos que afectan el orden público y que caen bajo el dominio de la autoridad civil.¹⁷⁹

Se explicaba también que quienes no cumplieran los preceptos reformistas, según decía el artículo 23 de la ley del 12 de julio de 1859, serían expulsados de la República. Por su parte, los ministros de culto que exhortaran a cometer algún delito o excitaran el odio contra las leyes o el gobierno se harían acreedores a una pena de uno a tres años de prisión. El ministro de Gobernación pedía a los gobernadores que informaran sobre las infracciones para que en su caso y según la gravedad de la falta, los culpables fueran expulsados del país o consignados ante la autoridad judicial. Todo ello se hacía con el fin de que cesaran “los escándalos que tan frecuentes están siendo en estos días”.¹⁸⁰ Así, el cumplimiento de las Leyes de Reforma, y sobre todo el cabal funcionamiento del registro civil se consideraban de vital importancia para el buen desempeño del gobierno.

Otro asunto que sirvió de alimento a las críticas al gobierno juarista, pero en este caso por parte de la prensa católica, fue la inquietud por el avance del protestantismo, ya que a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta en el país se había acrecentado la presencia de protestantes, algunos de los cuales ejercían su ministerio en templos que habían sido católicos antes de la nacionalización de bienes. Juárez mantuvo una política de abierta simpatía a esos grupos, ya que desde su punto de vista sería una forma de sacar “a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección religiosa, el fanatismo”; Justo Sierra afirma que el presidente le confesó en su momento que “desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; [ya que] éstos [necesitaban] una religión que los [obligara] a leer y no [...] a gastar sus ahorros en cirios para los santos”.¹⁸¹

¹⁷⁹ “Circular. Excita a los gobernadores a que cuiden del cumplimiento de las leyes de reforma”, en Dublán y Lozano, *op. cit.*, tomo X, pp. 396-397.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 398.

¹⁸¹ Justo Sierra, *Juárez: su obra y su tiempo*, México, J. Balleescá y Compañía, 1905-1906, p. 480. Sobre la llegada de protestantes a México y el apoyo que tuvieron por parte de los gobiernos de Juárez y Lerdo, *vid.* Evelia

En abierto contraste con las opiniones de Benito Juárez, los periodistas del *Semanario católico* publicaron un extenso artículo en el que afirmaban que a pesar de que los mexicanos eran católicos “casi en su totalidad”, la última revolución reformista había hecho que algunos renegaran “de la piedad y la fe de sus mayores”. Decían que en México no se necesitaban más elementos de división, ya que las calamidades que se padecían eran fruto de las doctrinas protestantes que los estadistas liberales habían adoptado como premisas, y que a su vez habían llevado al “desafuero, la nacionalización, el matrimonio civil, la libertad religiosa, el ateísmo en la educación”.¹⁸² El discurso de Juárez y el de sus críticos conservadores eran abiertamente opuestos, ya que frente a las opiniones de éste sobre el catolicismo que según él mantenía en la ignorancia a la parte menos favorecida de la sociedad, desde el punto de vista de los católicos tradicionalistas la impiedad, la falta de educación y el abandono de la religión eran consecuencia de la reforma liberal, que había causado la pérdida de la unidad nacional y de la paz. De seguir así las cosas, estaría en peligro la misma nacionalidad mexicana, una idea que desde la promulgación de la Constitución de 1857 habían enarbolado los opositores de la independencia de la Iglesia y el Estado. Vemos que diez años después, y a pesar de la derrota, los católicos tradicionalistas seguían sosteniendo la imagen de la necesidad de la religión para mantener unido al país.¹⁸³

Trejo, “La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 11, 1988, pp. 149-181.

¹⁸² “Editorial. La Iglesia católica y el protestantismo”, en *Semanario Católico*, 10 de abril de 1869. El *Semanario Católico* fue una publicación que aparecía los sábados. Su editor responsable era Tadeo Romero y escribieron en sus páginas Feliciano Marín, Tirso Rafael Córdoba y Rafael Gómez. Periódico de la Sociedad Católica de México, su intención era “propagar, defender y ensalzar el catolicismo”. Fue dedicado “al pueblo pobre y poco ilustrado”. Comenzó a publicarse el 20 de febrero de 1869 y dejó de aparecer el 20 de diciembre de 1870. Guadalupe Curiel y Miguel Ángel Castro, *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876. Parte 1*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seminario de Bibliografía Mexicana del siglo XIX, pp. 510-511.

¹⁸³ Sobre la importancia de la unidad religiosa en el proyecto clerical de 1855-1858, *vid.* Gómez-Aguado, “Un proyecto de nación clerical...”, pp. 128-134.

Reelección y muerte de Juárez

En medio del descontento de un buen número de liberales que acusaban al presidente de querer perpetuarse en el poder, y frente a las críticas veladas de la prensa católica, 1871 fue un año complicado para Juárez por la sucesión presidencial y su intención de contender nuevamente por la primera magistratura. Sus oponentes fueron Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz, que no había abandonado sus aspiraciones de llegar a la presidencia. La reelección fue cuestionada por sus opositores por considerarla contraria a los intereses del país y a las instituciones democráticas.¹⁸⁴ En el periódico porfirista *La Orquesta* se preguntaban qué habría después de que el presidente fuera reelecto, y decían al respecto que don Benito no aceptaba que sobrevendría el caos, sino que pensaba que “después de él, él mismo, y después de vuelta, hasta venir a parar en él. Este hombre tiene el espíritu circular, si es que alguna forma puede tener el espíritu”.¹⁸⁵ La ironía del comentario encerraba la idea que prevalecía entre la oposición respecto a su intención de perpetuarse en el poder, opinión que se agudizó cuando Juárez resultó ganador sin mayoría absoluta, por lo que los resultados fueron objetados por la oposición que los consideró fraudulentos.¹⁸⁶

Una vez que el Congreso declaró el triunfo de Juárez, en *La Voz de México* le dirigieron unas palabras en las que le advertían que ya no debía ser jefe de un partido,

¹⁸⁴ Las relaciones entre Juárez y su ministro Lerdo de Tejada se habían ido deteriorando, ya que éste comenzó a manifestar sus aspiraciones a suceder al primero debido a que, como presidente de la Corte, –constitucionalmente el segundo puesto de mando del país– tenía un capital político propio y había operado como intermediario entre el oaxaqueño y los diversos grupos de oposición. Sus seguidores lo consideraban el alma de la política juarista. Para un estudio pormenorizado del proceso electoral de 1871, vid. Antonia Pi-Suñer Llorens, “La contienda por la presidencia en 1871 y la elección de Sebastián Lerdo de Tejada de 1872”, en José, *op. cit.*, pp. 51-80. En cuanto a la ruptura entre Juárez y Lerdo, Pi-Suñer analiza el enfrentamiento entre los seguidores de ambos personajes en las páginas de la prensa de la época. Vid. Pi-Suñer, “Benito Juárez y Sebastián Lerdo: de la colaboración...”, pp. 52-58.

¹⁸⁵ “Obertura a toda orquesta. Pregunta y respuesta”, en *La Orquesta*, 26 de julio de 1871. *La Orquesta* se fundó en 1861 y fue el periódico satírico más longevo de su época, ya que se publicó durante dieciséis años en cinco épocas. Los fundadores fueron Constantino Escalante, Carlos Casarín y Manuel C. Villegas y en él trabajaron los caricaturistas más destacados de esos años: Escalante, Hernández, José Ma. Villasana y Jesús T. Alamilla. Fue un semanario de corte liberal, famoso por sus críticas políticas. Vid. Rafael Barajas Durán, *Historia de un país en caricatura. Caricatura mexicana de combate, 1821-1872*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 221-225.

¹⁸⁶ Las cifras oficiales fueron: 5,837 votos para Juárez; 3,555 votos para Díaz y 2,864 para Lerdo. Vid. Pi-Suñer, “La contienda por la presidencia en 1871...”, p. 71.

sino de toda la nación. Hacían ver que sus contrarios en ideas, es decir los católicos tradicionalistas y quienes habían apoyado al segundo Imperio, habían estado “en sosiego aunque las invitaciones y la miseria los convidaban a los pronunciamientos”. Destacaban, también, que el lenguaje de la prensa católica y conservadora le había sido favorable, puesto que no lo habían hecho objeto de burlas, sarcasmos, denuestos y calumnias como lo estaban escarneciendo sus “admiradores y panegiristas de otros días”. Declaraban que si bien sus antiguos combatientes no eran sus amigos, porque sus ideas eran diametralmente opuestas, tampoco eran disidentes “armados y alevés”. Sus antiguos partidarios, en cambio, se habían convertido en sus “enemigos implacables”.¹⁸⁷ Y efectivamente, los periodistas de *La Voz*, así como quienes escribían en otros periódicos católicos, se habían abstenido de hablar mal del primer magistrado. En sus artículos escribían en contra de algunas ideas liberales, ponían en claro que desde su punto de vista la Reforma le había hecho mucho daño a México, pero no atacaban directamente a don Benito. En cambio, algunos representantes de la prensa liberal lo habían denostado desde el momento en que quiso reformar la Constitución, como ya se mencionó al inicio de este capítulo.¹⁸⁸ El periódico lerdistista *Las Tijeras*, por ejemplo, se refirió a Juárez como “un anacronismo viviente: un Matusalén que solo puede vivir como un recuerdo, como un harapo”.¹⁸⁹

El 8 de noviembre de ese año convulso Porfirio Díaz proclamó el Plan de la Noria, en el que afirmó que “las autoridades de la Unión [eran] usurpadoras; que [habían] venido al poder pasando sobre los derechos del pueblo y burlando el sufragio” y dado

¹⁸⁷ “Editorial. La reelección y el porvenir”, en *La Voz de México*, 17 de octubre de 1871. *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario de la “Sociedad Católica”* comenzó a publicarse el 17 de abril de 1870. A partir del 19 de febrero de 1875 se separó de la Sociedad Católica y cambió su subtítulo por *Diario político, religioso, científico y literario*. Dejó de publicarse el 30 de diciembre de 1908. Su jefe de redacción fue José Joaquín Arriaga y seis meses después fue sustituido por Tirso Rafael Córdoba Escalante, quien a su vez fue relevado por José R. Barbedillo. Entre sus redactores estaban Ignacio Aguilar y Marocho, José Ignacio Anievas, Agustín T. Martínez, Juan N. Tercero y José Joaquín Terrazas. Lilia Vieyra Sánchez, “Periodismo y reorganización conservadora *La Voz de México* (1870-1875)”, tesis de Maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

¹⁸⁸ *Vid. supra* p. 44-46.

¹⁸⁹ “Recortes. *Finis coronat opus*”, en *Las Tijeras. Periódico zumbador, retozón y de tal filo, que ha de hacer sudar el quilo a todo bicho bribón*, 24 de septiembre de 1871. Sobre los periódicos de oposición a Juárez, que apoyaron a Lerdo de Tejada y a Porfirio Díaz, *vid. Pi-Suñer, “La contienda por la presidencia en 1871...”*, p. 54.

que “el pueblo que hace la revolución es quien debe ser dueño de su victoria”, había decidido levantarse en armas contra el gobierno ilegítimo.¹⁹⁰ Para combatir la rebelión, Benito Juárez tuvo que solicitar facultades extraordinarias al Congreso. En las páginas de *La Voz de México* afirmaron al respecto que

los profetas políticos que tan enfáticamente afirmaban que era imposible ya todo trastorno público de graves consecuencias, habránse convencido de que en México fallan todos los pronósticos, incluso aquel tan célebre de que la reelección era la paz. Desgraciadamente estamos en plena revolución. ¡Pobre país, condenado siempre a ser la víctima de cuantos se esfuerzan en *hacerlo libre*.¹⁹¹

Así, en medio de las acusaciones de la oposición sobre su traición a los ideales democráticos, y frente a las críticas de la prensa católica por no haber mantenido la paz prometida, Benito Juárez invirtió todo el tiempo, los recursos y las energías que aún tenía en combatir la revuelta porfirista. El conflicto no terminó con el triunfo contundente del gobierno, sino con la muerte del mandatario el 18 de julio de 1872.¹⁹²

La sucesión recayó en Lerdo de Tejada porque ocupaba la presidencia de la Suprema Corte; desde las páginas de *El Defensor Católico* se le advirtió que si quería establecer la paz de una manera sólida y permanente, si pretendía cortar “la gangrena social que [los estaba] matando”, si buscaba hacer de México, hasta entonces infortunado, “una nación rica y feliz”, debía expedir una ley de amnistía para quienes se habían levantado contra la segunda reelección de Juárez. Su fallecimiento fue calificado por los redactores de ese periódico como “un acontecimiento positivo para la desgraciada patria”, que si bien no los alegraba, sí lo consideraban una oportunidad para cimentar la paz y la prosperidad de la República, ya que con la muerte del presidente se había terminado una nueva guerra civil que ya no tenía objeto porque de hecho había “acabado la reelección”. Quienes habían combatido “la presidencia perpetua del señor Juárez” y

¹⁹⁰ “Editorial. El Plan de la Noria”, en *El Ferrocarril*, 20 de noviembre de 1871.

¹⁹¹ “Editorial. La revolución”, en *La Voz de México*, 15 de noviembre de 1871. En cursivas en el original (N. de la A.)

¹⁹² Cosío Villegas, *op. cit.*, p. 95.

aquellos que pretendían una nueva elección en que el pueblo tuviera libertad y garantías debían deponer las armas y ayudar en la reconstrucción del país o “retirarse a la vida privada” como habían prometido, para que “una misma tumba [encerrara] para siempre los restos de D. Benito Juárez y la oposición”.¹⁹³

Los redactores del *Defensor* pusieron en Lerdo de Tejada sus esperanzas de que pudiera lograrse la reconstrucción social la República fuera “feliz y respetada del mundo entero”. En cuanto al partido conservador, como ellos mismos lo llamaban, “consecuente con sus creencias, y decidido resueltamente a no hacer daño alguno a esta desgraciada patria, [procuraría] el triunfo de los buenos y sanos principios de la moral y de la religión por los medios legales.”¹⁹⁴ En la crónica del funeral de Juárez, los redactores hicieron notar que “el pueblo [había mirado] con marcada desaprobación los signos de las tinieblas” – en referencia a los elementos masónicos que hubo en el cortejo fúnebre – y por ello “no [habían hecho] demostración alguna de dolor, ni [había habido] cabeza que se descubriese.” No podían dejar de recordar la muerte de Iturbide, así como la de Maximiliano, por quien había llorado “una nación entera”, lo que no había sucedido con

¹⁹³ “Primeras palabras sobre política”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 25 de julio de 1872. Después de la caída del segundo Imperio, los católicos tradicionalistas habían comenzado a incursionar en el campo de las actividades sociales, coordinadas por la “Sociedad Católica de la Nación Mexicana”, que pretendió “conservar, defender y propagar... la religión católica, apostólica y romana” como un primer intento de enfrentarse de un modo inédito al Estado liberal. Fundada el 25 de diciembre de 1868, su primer presidente fue José de Jesús Cuevas, un acaudalado abogado y terrateniente, que había sido secretario particular de Maximiliano de Habsburgo. La Sociedad Católica tuvo una publicación del mismo nombre entre 1869 y 1873 y además editó varios periódicos dirigidos a distintos públicos, entre ellos *Semanario Católico*, *El Pueblo*, *La Idea Católica*, *El ángel de la Guarda*, *El Pobre* y *El Mensajero católico*, pero el más destacado fue *La Voz de México*. Sobre la Sociedad Católica, *vid.* Dinorah Velasco Robledo, “Combates por la educación. La Sociedad Católica de México, 1869- 1877”, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008. Sobre la prensa católica, *vid.* Guadalupe Gómez-Aguado, “Prensa católica y liberalismo en la República restaurada o de la utilización de la prensa para legitimar un proyecto político”, en *Diálogos de la Comunicación. Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*. Núm. 90, *Reflexiones en torno a la historia de la prensa y el periodismo en Iberoamérica*, mayo-septiembre 2015.

¹⁹⁴ “Esperanzas para el porvenir”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 26 de julio de 1872. *El Defensor Católico* fue un periódico dedicado a la defensa de la religión católica, tal como su nombre lo indica. Su editor fue Narciso Bassols y su redactor en jefe fue José Joaquín Arriaga. Comenzó a publicarse en junio de 1872 y su epígrafe fue “Si grandes son los esfuerzos que hace la Revolución para descristianizar a la familia y a la sociedad, mayores deben ser los nuestros para infundir en las venas del cuerpo social el espíritu cristiano, que es el único que puede regenerarlo”. Curiel y Castro, *op. cit.*, pp. 243-245.

Juárez, ya que “nunca [lloraba] un pueblo al enemigo de su religión”.¹⁹⁵ En los artículos de la prensa católica fueron recurrentes las referencias a los dos emperadores como los únicos que hubieran podido lograr el engrandecimiento de México debido a su catolicismo y a que buscaban un sistema de gobierno fuerte, alejado de los vaivenes y caprichos de la democracia.

El tono de los artículos de *El Defensor* fue cada vez más crítico hacia Juárez. Al reflexionar sobre el alivio que sentían al pensar que había muerto el presidente, argumentaban que ello era porque “con el Sr. Juárez marchábamos mal, muy mal, y que con su voluntad de hierro íbamos siendo empujados automáticamente a la orilla del profundo y tenebroso abismo.”¹⁹⁶ Es significativo que fue a partir de su muerte cuando dedicaron varios artículos a explicar las acciones del presidente, mismas que a juicio de los redactores del periódico, habían contribuido a la ruina del país. Decían que una vez disipadas “las gruesas nubes que amenazaban aumentar las tormentas desencadenadas sobre la nación”, el horizonte político se había aclarado con la llegada del legítimo sucesor de Juárez, en quien depositaban “la felicidad de México”, aunque estaban conscientes de las dificultades que tendría que enfrentar el nuevo presidente,¹⁹⁷ entre ellas lograr la reconstrucción “de la parte moral de la nación, perdida por tantos desmanes” por haberse querido matar “el espíritu religioso”.¹⁹⁸

Por su parte, en su manifiesto a la nación, el mandatario interino afirmó que lo guiaría “un profundo e inviolable respeto a la Constitución y al exacto cumplimiento de las leyes”. Se refirió especialmente a la legislación reformista, expedida para extirpar “vicios capitales de la antigua organización de [la] sociedad” y prometió que sobre su obligación de guardar y hacer guardar las Leyes de Reforma aumentaría su celo para que no fueran infringidas por nadie”. También dictó una amnistía “sin excepción de persona

¹⁹⁵ “Crónica”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 26 de julio de 1872.

¹⁹⁶ “La mano de Dios”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 28 de julio de 1872.

¹⁹⁷ “La situación. I”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 11 de agosto de 1872.

¹⁹⁸ “La situación. II”, *El defensor católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras*, 13 de agosto de 1872.

alguna [...], sin temor del menosprecio de las leyes y sin mengua de la autoridad".¹⁹⁹ Ello tranquilizó a los diversos grupos políticos que se habían opuesto a la reelección de Juárez o no habían apoyado a Lerdo. Pero los católicos tradicionalistas que esperaban el término de su ostracismo político quedaron muy disgustados por la alusión a la legislación reformista en el manifiesto del presidente interino.

En *La Idea Católica* se le dijo al primer mandatario que en México había un gran círculo político que no creía que las Leyes de Reforma hubieran extirpado ningún vicio, sino que habían sido expedidas por espíritu de venganza y odio "contra el clero y el partido conservador". Afirmaron que dichas leyes habían abierto las puertas de un porvenir desastroso para la sociedad mexicana, y que habían sido causa de muchos males y "la entrada funesta en el camino de la disolución".²⁰⁰ Así comenzaba el mandato de Lerdo de Tejada, y los ataques de la prensa católica serían inclementes a partir de entonces, ya que esos grupos políticos que aparentemente se habían resignado a ocupar un discreto segundo plano en realidad estaban esperando la oportunidad de participar en la vida pública del país y pensaron que eso iba a ser posible después de la muerte de Juárez.

En cuanto a la política juarista con respecto a la Iglesia católica, de acuerdo con Frank A. Knapp, más que conciliadora fue "de descuido e inadvertencia", ya que permitió o dejó pasar claras violaciones a la legislación sin aplicar las sanciones correspondientes. Este autor también señala que en sus últimos días Juárez mencionó continuamente "su inflexible deseo de que las Leyes de Reforma se convirtieran en parte de la Constitución",

¹⁹⁹ "Manifiesto de Sebastián Lerdo de Tejada a sus conciudadanos (28 de julio de 1872)", en Román Iglesias González (Introducción y recopilación), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 483-485.

²⁰⁰ "Apuntes. Manifiesto del señor Lerdo de Tejada", en *La Idea Católica*, 4 de agosto de 1872. *La Idea católica*, fue un periódico que emitía juicios políticos y fustigaba a los liberales. Pedía castigo para la prensa que consideraba disolvente de las buenas costumbres y atacaba airadamente las doctrinas socialistas. Fue un periódico destinado a las mujeres que como encargadas del hogar y de la educación de los hijos, debían recibir por medio del periódico lecciones de política y de buenas costumbres. Al principio sus redactores fueron José Dolores Ulibarri y Tirso Rafael Córdoba. A partir de julio de 1871 se hizo cargo de la redacción Mariano Fernández de Lara. Se publicó de junio de 1871 a octubre de 1876. Curiel y Castro, *op. cit.*, pp. 325-327.

pero su inesperada muerte lo alcanzó antes de ver cumplidos sus deseos. Por su parte, Jean Meyer dice que “Juárez tuvo mucho qué hacer para conservar el poder, y apenas se ocupó del problema religioso”.²⁰¹ Lo que es un hecho es que desde la presidencia del Benemérito no hubo un endurecimiento significativo de las sanciones contra los católicos que desobedecían la legislación reformista, como sí sucedería durante el régimen de Lerdo de Tejada.

2.2 Sebastián Lerdo de Tejada y su enfrentamiento con la Iglesia católica

Después de la súbita muerte de Benito Juárez se llevaron a cabo las elecciones y Sebastián Lerdo de Tejada consiguió ocho mil quinientos votos contra sólo quinientos cincuenta de Porfirio Díaz. Al asumir el cargo en diciembre de 1872 conservó el gabinete heredado de su antecesor para preservar la alianza con los juaristas, lo que contrarió a sus seguidores que de cualquier manera obtuvieron mayoría en las elecciones al Congreso en 1873, aunque no desaparecieron las minorías juarista y porfirista.²⁰²

Al comienzo del periodo presidencial de Lerdo, desde las páginas de *La Idea Católica* el gobierno de Juárez fue caracterizado como un tiempo en el que se había trastornado el orden público, época marcada por el sello “de la inmoralidad, de la injusticia y del despotismo más absoluto”. Los editores se congratularon porque la Providencia los había librado “de esa horrible plaga”. Advirtieron al nuevo presidente sobre las graves dificultades que tendría que enfrentar, entre otras “los bastardos intereses que crió Juárez en provecho de sus partidarios, la inmoralidad que sembró por todas partes, las complicaciones en que dejó a la nación por sus contratos con los Estados Unidos y finalmente, la persecución que declaró al catolicismo”. Después de defender a Maximiliano de Habsburgo y de decir que había sido “la mejor esperanza de la nación mexicana”, los redactores recomendaron a Lerdo abandonar “la senda tortuosa que le

²⁰¹ Vid. Knapp, *op. cit.*, p. 362-364; Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, tomo 2, 21^a. ed., México, Siglo Veintiuno, 2007, p. 31.

²⁰² Antonia Pi-Suñer Llorens, “Sebastián Lerdo de Tejada” en Will Fowler (coord.), *Gobernantes mexicanos. I: 1821-1910 México*, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 345. Sobre la presidencia de Lerdo de Tejada, *vid.* Frank A. Knapp Jr., *Sebastián Lerdo de Tejada*, México, Universidad Veracruzana, INEHRM, 2011.

dejó marcada su antecesor” para marchar con paso firme por el camino de la verdad y la justicia.²⁰³

Ese tipo de juicios sobre el gobierno de Benito Juárez — que no se expresaron nunca de manera tan abierta mientras estuvo vivo — comenzaron a ser constantes en la prensa confesional, que difundió la idea de que el recién fallecido presidente había usurpado “a la Iglesia sus bienes y derechos [...] y [...] en su furor contra la Iglesia católica [había extinguido] las comunidades religiosas que tanto protegían las artes, la agricultura y la industria, destruyó templos, monopolizó la enseñanza [...] y redujo el arte de gobernar a una sola persecución del catolicismo”.²⁰⁴ Los rencores que le tenían guardados por la promulgación de las leyes de Reforma llevaron a los periodistas clericales a culparlo de todos los males que desde su perspectiva aquejaban a México.

Lerdo de Tejada, por su parte, continuó la política de fortalecer al ejecutivo y quitar poder al legislativo y a los gobernadores. Para ello necesitó el apoyo del juarismo y siguió el proyecto de su predecesor de restablecer el Senado para que moderara la acción legislativa y resolviera las diferencias que se suscitaban entre estados y ponían en peligro la paz de la nación. Así, en 1873 Lerdo presentó al Congreso el proyecto de restablecimiento de la Cámara Alta, que ya había sido presentado por Juárez en 1868 y que fue aprobado finalmente en abril de 1874. Entre sus prerrogativas estaba autorizar al presidente de la república a intervenir en la vida política de los estados así como nombrar un gobernador provisional que convocara a elecciones y restableciera el funcionamiento constitucional del estado en caso necesario. Esas facultades dieron pie a que se acusara al presidente de pretender centralizar el Poder Ejecutivo.²⁰⁵

Bajo la presidencia de Lerdo, no obstante las acusaciones en su contra por tratar de ejercer un poder ilimitado, la prensa se dedicó con ahínco a desprestigiarlo. Sin embargo, el mandatario, fiel a sus principios, fue tolerante con los periódicos de oposición que

²⁰³ “La situación”, *La Idea Católica. Semanario de la Sociedad Católica de Señoras*, 8 de diciembre de 1872.

²⁰⁴ “¡Viva Juárez, viva Lerdo!”, *La Idea Católica. Semanario de la Sociedad Católica de Señoras*, 3 de agosto de 1873.

²⁰⁵ Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada”, pp. 352-354. Knapp afirma que durante los años de su presidencia Lerdo “dominó con mano firme al Congreso, convirtiéndolo en instrumentos servil de su voluntad”. Knapp, *op. cit.*, p. 319.

nunca habían sido tan agresivos, satíricos e irreverentes como entonces. Según Knapp, la prensa opositora presentó a Lerdo como un déspota y un destructor de la soberanía de los estados cuya administración era perezosa, decadente, venal y corrupta; además se dijo que el ejecutivo manipulaba a su antojo a los miembros de su gabinete.²⁰⁶ Pi Suñer Llorens, por su parte, afirma que el encono contra el gobierno de Lerdo se volvió inclemente desde fines de 1873.²⁰⁷ Para atemperar las polémicas que podían desembocar en el menoscabo de la libertad de expresión, se creó la Asociación de Periodistas Escritores, la primera en su tipo, en cuyo reglamento se hizo referencia a las injurias entre periodistas y a la forma de sancionar y evitar esa costumbre.²⁰⁸

Una tormenta inesperada: la política eclesiástica de Lerdo de Tejada

La política de Lerdo hacia la Iglesia puede considerarse como provocadora, ya que en 1873 el presidente expidió una serie de leyes y decretos que afectaban directamente a la institución eclesiástica. La primera fue promulgada en mayo de ese año, y en ella se estipulaba que “en ninguna parte de la República podrán tener lugar, fuera de los templos, manifestaciones ni actos religiosos de cualquier culto”.²⁰⁹ Esa ley fue motivo de

²⁰⁶ Knapp, *op. cit.*, p. 382; Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada”, pp. 352-353. Un estudio detallado de la caricatura de oposición durante la presidencia de Lerdo es el de Rafael Barajas Durán (*el Fisgón*), *El país de “El Ahuizote”. La caricatura mexicana de oposición durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

²⁰⁷ Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada”, p. 356.

²⁰⁸ María Teresa Camarillo, “Los periodistas en el siglo XIX. Agrupaciones y vivencias”, en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (ed.) *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Vol. 1. Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*, México, UNAM, 2005, (Al Siglo XIX. Ida y regreso). p. 154. La libertad de prensa fue, a decir de Antonia Pi-Suñer, “una de las características más notables” del periodo presidencial de Lerdo de Tejada. Sólo se suspendió a fines de 1876, cuando el gobierno de Lerdo consideró que la prensa opositora “se había desbordado de una manera escandalosa”. *Vid.* Antonia Pi-Suñer Llorens, “El presidente Sebastián Lerdo de Tejada y la libertad de prensa”, en *El Padre Cobos y La Carabina de Ambrosio*, México, Cámara de Senadores, LVII Legislatura, 2000, pp. 13-24.

²⁰⁹ “Ley que derogó el art. 11 de la Ley del 4 de diciembre de 1860”, Francisco Pascual García, *Código de la Reforma o sea colección de las leyes que afectan especialmente a los católicos y al clero*, México, Herrero Hermanos Editores, 1903, pp. 372. La Ley del 4 de diciembre de 1860 decía a la letra: “Ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del Distrito y estados expidieren, conformándose a las bases que a continuación se expresan: 1ª Ha de procurarse de toda preferencia la conservación del orden público; 2ª No se han de conceder estas licencias cuando se tema se produzcan o den margen a algún desorden, ya por desacato a las prácticas y objetos sagrados de un culto, ya por motivos

indignación por parte de la prensa católica y *El Hisopo. Periódico religioso y político* expresó abiertamente su desacuerdo.²¹⁰ En sus artículos editoriales se hizo burla de los héroes de la independencia —con excepción de Iturbide, como es obvio— y el plan de edificar un monumento para honrar la memoria de Juárez fue objeto de acervas críticas. Se dijo irónicamente que la Reforma, “el punto de partida de esa granizada de felicidades, de ese aguacero de prosperidad y bienestar en que ya nos inundamos” se debía al “íncrito genio” que debía contarse entre los héroes nacionales. Al referirse al monumento, expresaron su opinión sobre la manera en que debía representar a Juárez: “sentado en la silla que fue su conjunta persona, y asegurado en ella no sólo con las manos, con los pies y con los dientes, sino con una docena de tornillos [...]”.²¹¹ *El Hisopo* seguía el ejemplo de *La Idea Católica* y *El Semanario Católico* en cuanto a culpar a Juárez de todos los males que había traído consigo el movimiento reformista y a difundir la versión de que don Benito no hubiera dejado la presidencia de ninguna otra manera sino con su muerte.

A decir de los redactores de *El Hisopo*, el partido liberal había inundado a México “de luto, de sangre y de crímenes sin cuento”. Lo acusaban de haber roto “la unidad religiosa” y de no tomar en cuenta a una parte muy numerosa de los miembros de la sociedad mexicana. Además, a pesar de declarar la independencia de la Iglesia y el Estado, había pretendido legislar incluso sobre la forma de vestir los miembros de la institución eclesiástica. En resumen, “el partido liberal [...] detestaba la virtud e idolatraba el

de otra naturaleza; 3ª Si por no abrigar temores en ese sentido, concediere dicha autoridad una licencia de esa clase y sobreviniere algún desorden con ocasión del acto religioso permitido, se mandará cesar éste y no se podrá autorizar en adelante fuera de los templos. El desacato de estos casos no será punible, sino cuando degenerare en fuerza o violencia”. *Ibid.*, pp. 277-278.

²¹⁰ *El Hisopo. Periódico religioso y político. Liger de cascos mas pesado de razones: lleva por lema “Garrotazo y tente tieso”* comenzó a publicarse el 23 de junio de 1873 y tuvo una vida efímera, ya que su último número apareció el 4 de agosto de ese mismo año. Fue editado en la imprenta de *La Voz de México*. Su editor responsable fue el coronel Prudencio Mesquía, antiguo imperialista, traductor del *Código de Instrucción Criminal Francés* publicado en 1865 por órdenes de Maximiliano de Habsburgo. Luis Olivera y Rocío Meza Oliver, *Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional, BUAP, Biblioteca José Ma. Lafragua, 2006, pp. 522-523. Sobre este periódico, *El Pájaro Verde* comentó: “Sólo dos números de este colega hemos visto. El último está bravo como toro de Atenco, que dejará tendidos en el redondel a picadores, chulos y hasta al primer espada. Cumpla su promesa de hacer asperges con ácido sulfúrico. Al que le caiga, ya tiene comezón para rascarse un año”. “*El Hisopo*”, *El Pájaro Verde*, 4 de agosto de 1873.

²¹¹ *El Hisopo, Periódico religioso y político*, 30 de junio de 1873.

vicio”.²¹² En contraste, el “partido conservador” se presentó como aquél que guardaba los principios que eran la base y sostén del edificio social. Postularon que la religión era el fundamento del Estado y el respeto a la familia y a la propiedad sus principios más importantes. El “partido conservador [era] la salud, el bienestar, el orden de la sociedad, y el liberalismo [era] un virus emponzoñado, el germen de la muerte, la calamidad de las calamidades.”²¹³ Al cumplirse un año del deceso de Juárez, *El Hisopo* publicó un artículo conmemorativo en el cual criticó al ex presidente y presentó su fallecimiento como un designio divino que “lo hundió de un golpe en los senos oscuros de la tumba”. Lerdo, por su parte, había decepcionado a los periodistas, ya que al atacar a la religión mostraba su desprecio por la nación y su afán persecutorio contra la Iglesia”.²¹⁴

Los ataques de *El Hisopo* coincidieron con varias disposiciones gubernamentales de tendencia reformista: la expulsión, entre mayo y agosto de 1873, de varios sacerdotes extranjeros, dos de ellos acusados de predicar “sermones subversivos contra el Supremo Gobierno y las Leyes de Reforma, el primero en la Iglesia de San Cosme y el segundo en la de San Bernardo”.²¹⁵ Los “extranjeros perniciosos” que serían expulsados del país, veinte en total, eran jesuitas, pasionistas, seculares y un paulino.²¹⁶ Por otra parte, también se decretó la excomunión de las Hermanas de la Caridad, también llamadas Hijas de San Vicente de Paul, orden de origen francés que se dedicaba a labores de beneficencia y cuyas integrantes fueron puestas en la disyuntiva de renunciar a la vida comunitaria o

²¹² *El Hisopo. Periódico religioso y político*, 30 de junio de 1873.

²¹³ *El Hisopo. Periódico religioso y político*, 7 de julio de 1873.

²¹⁴ *El Hisopo. Periódico religioso y político*, 19 de julio de 1873.

²¹⁵ Esos sacerdotes eran “un padre Sánchez y el jesuita Colts”. Además, detuvieron en sus casas por estar enfermos a Javier Kelly, José Soler e Ignacio Velasco. “Secretaría de Estado y del despacho de Gobernación...”, T. Montiel, 23 de mayo de 1873, en “Documento 10”, *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación...*, op. cit., p. 21.

²¹⁶ Lista de los expulsados: seculares Esteban Anticoli, de Roma, 39 años; Tomás Messe, de España, 39 años; José María Bordas, de Gerona, 32 años; Luis Mónaco, de Venecia, 41 años; Quiliano Coll, de España, 42 años; Eduardo Sánchez, de España, 28 años; jesuitas: Francisco Barragán, de Granada, 57 años; Vicente Manay, de Trento, 32 años; José Amorena, de España, 73 años; José Soler, de España, 43 años; Ignacio Velasco, de Granada, 39 años. Pasionistas Amadeo Garibaldi, de Gerona, 42 años; Pablo Greco, de Roma, 35 años; Juan Guismondi, de Roma, 40 años; Vitaliano Lilla, de Estados Unidos, 33 años; Tomás M. Crealy, de Irlanda, 25 años; Javier Kelly, de Irlanda, 29 años. Paulino José María Vilaseca, de España, 42 años. Además, en la lista también se incluyó a un estudiante de Bélgica, Gabriel Toelen, de 21 años. “Lista de las personas que se expulsan fuera de la República”. El 27 de mayo aprehendieron a los jesuitas Emilio Guerrero y Luis Morandi, a los que también incluyeron en el decreto de expulsión. “Documento 10”, *ibid.*, p. 22.

salir del país, lo que ocurrió entre diciembre de 1874 y enero del año siguiente.²¹⁷ El gobierno de Lerdo, en voz de su ministro de Gobernación, explicó al Congreso que esas medidas se habían tomado porque tanto los clérigos como las monjas habían violado las Leyes de Reforma, ya que vivían en comunidad y “algunos de los sacerdotes aprehendidos conspiraban contra las instituciones y predicaban la revuelta contra la República”.²¹⁸ Lo que durante el gobierno juarista había sido un comportamiento tolerado por el primer magistrado, en los años de la presidencia lerdista se vio como una burla a las disposiciones reformistas. Por lo demás, esas acciones no eran nuevas, ya que desde que regresó a la ciudad de México en 1867 Juárez había ordenado que fueran disueltas las comunidades religiosas que se hubieran reagrupado. En 1868 se recibieron denuncias contra clérigos que hacían vida comunitaria a pesar de las prohibiciones legales, de modo que el presidente ordenó una investigación y se clausuró un noviciado en la calle de San Lorenzo de la ciudad de México.²¹⁹ En cuanto a las Hermanas de la Caridad, a diferencia de Lerdo, don Benito defendió su permanencia en el país porque, a decir de las mismas religiosas, “estaba convencido de su eficiencia en la atención de los hospitales municipales y [conocía] la carencia de personal laico capacitado”.²²⁰

Por lo que toca al decreto lerdista sobre la expulsión de los clérigos, éstos promovieron un amparo que el juez concedió porque según decía la sentencia, al desterrarlos se violaban las garantías consignadas en los artículos 20 y 21 de la

²¹⁷ Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, p. 335. Elisa Speckman asegura que el decreto de expulsión perjudicó a la Iglesia mexicana, porque con ello perdió influencia en el campo de la acción social, espacio que la institución había tratado de ocupar a raíz de la derrota conservadora. Sin embargo, las autoridades civiles se vieron más afectadas porque con la partida de las religiosas hubo escasez de administradoras y enfermeras para las casas de beneficencia y los hospitales adscritos a los municipios. *Vid.* Elisa Speckman Guerra, “Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX”, tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, pp. 163-164.

²¹⁸ *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

²¹⁹ Paola Chenillo Alazraki, “Liberalismo a prueba. La expulsión de ‘extranjeros perniciosos’ en México durante la República Restaurada (1867-1876)”, en *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 255, 2012, p. 383. Elisa Speckman menciona que el gobierno del Distrito Federal tomó medidas para impedir que las religiosas exclaustradas volvieran a reunirse. Las denuncias que se recibían llevaron a que en mayo de 1872 se disolvieran 22 reuniones clandestinas distribuidas en la Villa de Guadalupe, Tacubaya y la ciudad de México. Fueron dispersadas más de 200 religiosas. Speckman, *op. cit.*, p. 152.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 152-153.

Constitución, relativos a los beneficios que todo acusado debe tener en un juicio criminal.²²¹ El caso llegó a la Suprema Corte, que ratificó el decreto con base en el artículo 33 constitucional que suspendía los derechos de los extranjeros que se consideraran “perniciosos” y permitía su expulsión sin que mediara juicio.²²² A decir del oficial mayor del ministerio de Gobernación, eso era prueba de que “[se] cuidaba con notorio empeño de garantizar la libertad de cultos, castigando inflexiblemente a los extranjeros que así [minaban] las leyes de reforma que [aseguraban] como un principio social la tolerancia religiosa”.²²³

Esta resolución no deja de ser una ironía, ya que se apelaba a la tolerancia frente a lo que desde el punto de vista de los católicos tradicionalistas era una clara violación a dicho precepto, de modo que en *La Voz de México* afirmaron que los hechos demostraban de un modo evidente “que los mexicanos católicos, es decir, las nueve décimas partes de la población, [eran] menos libres en sus costumbres religiosas en el ejercicio de su culto, que los que [profesaban] la misma religión bajo gobiernos protestantes”. El lerdista era “un gobierno declaradamente opresor y anticatólico, por consiguiente un gobierno anti-político y anti-nacional”.²²⁴ Nuevamente se presentaba la idea de que lo católico era igual a lo nacional y atacar al catolicismo era lo mismo que ir en contra de los intereses de la patria.

El fundador y presidente de la Sociedad Católica de México también saltó a la discusión pública para defender a los clérigos del decreto de expulsión, y aprovechó para

²²¹ “Ecos del Palacio de Justicia. El amparo de los jesuitas”, en *El Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación*, 29 de julio de 1873.

²²² Bautista García, *Las disyuntivas...*, p. 211. Es digno de mencionar que este caso ha sido tratado en la historiografía como “la expulsión de los jesuitas”, cuando en realidad se expulsó a miembros de diversas órdenes religiosas y entre ellos los integrantes de la Compañía de Jesús fueron menos de la mitad. Bautista, de hecho, habla en su texto sobre la expulsión de los jesuitas, nunca se refiere al resto de los expulsados. *Vid.* pp. 210-216. Para la opinión conservadora, la expulsión de los jesuitas era un hecho emblemático que recordaba la primera expulsión decretada por la Corona española en 1767. Decir que eran jesuitas abonaba al clima de persecución del que acusaban al gobierno lerdista.

²²³ *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación...*, *op. cit.*, p. 68.

²²⁴ “Editorial. Gobierno anticatólico”, en *La Voz de México*, 4 de julio de 1873.

decir que en esa coyuntura, “la guerra [era] al catolicismo, y el pretexto [eran] los jesuitas”. José de Jesús Cuevas afirmó que en México

el clero era el más eficaz elemento para nuestra constitución social, el único obrero capaz de civilizar al salvaje, de ilustrar al indio y de hacer surgir [...] del caos la vida social; pero despojada la Iglesia, entre nosotros, por completo de sus bienes, reducido a la última y más espantosa miseria el clero católico, perseguido con una obstinación verdaderamente diabólica por lo injusto y lo pertinaz, el clero amenaza extinguirse en la generación presente, y es ya desde luego insuficiente para ocurrir a las más apremiantes necesidades, para impedir, al menos, mientras cambia nuestro destino, que los pueblos vuelvan en masa a la idolatría y a la barbarie.²²⁵

Cuevas también criticó las acciones del gobierno lerdistista. Decía que en esos momentos era indispensable la libertad religiosa para evitar males mayores, ya que “el exceso de inmoralidad y [...] el odio al catolicismo [hacía] verdaderamente intolerable la opresión en que [vivían] los católicos”. Se quejaba de que los mejores templos se los arrancaban para entregarlos a los protestantes “o al primer inventor de nueva religión que se [presentara] a pedirlos”. Los masones podían pasearse con sus símbolos por todas partes mientras a los fieles católicos no les estaba permitido hacer manifestaciones públicas de culto ni a los curas se les dejaba vestir sus trajes. Eso, para Cuevas, era muestra de la intolerancia liberal cuya manifestación máxima era la expulsión de los jesuitas.²²⁶ El discurso público de los católicos, como es evidente, se dedicó a propagar la idea de que el gobierno los oprimía, les quitaba los derechos más elementales y los hacía objeto de una persecución enconada. El sacerdocio católico vivía una persecución enconada desde la perspectiva de la prensa confesional.

²²⁵ José de Jesús Cuevas, *Los Jesuitas (Cuestión de actualidad)*, México, Tip. de *La Voz de México*, 1873, pp. 1, 11-12.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 19-21. En cuanto a las reacciones que hubo a esta medida, la prensa de todas las tendencias se enfrascó en una discusión que se prolongó varios meses y las voces que rechazaron la expulsión de los clérigos no sólo provinieron de los católicos tradicionalistas, sino de algunos liberales como José S. Arteaga y Eduardo F. Arteaga. Para un estudio exhaustivo del caso, *vid.* Chenillo Alazraki, *op. cit.*, pp. 377-408.

En lo que respecta a las Hermanas de la Caridad, la prensa católica las defendió denodadamente y apeló al decreto emitido en mayo de 1861, mediante el cual se les declaró como una “sociedad civil reunida con objeto de ejercer obras de beneficencia”. El gobierno no les reconocía “carácter religioso alguno”. Gracias a dicho decreto la orden de San Vicente de Paul pudo permanecer en el país después de la promulgación de las Leyes de Reforma. En 1873, en contraste, el argumento para su exclaustación fue que violaban la legislación reformista al vivir en comunidad; así, a pesar de la labor que llevaban a cabo en los hospitales, fueron obligadas a dejar de vivir “reunidas” y a abandonar las actividades de cuidado de enfermos.²²⁷ En el *Monitor Republicano*, por su parte, se publicó el discurso de Hilarión Frías y Soto, que en su calidad de miembro del ayuntamiento de México, explicó las razones que tenía el gobierno para extinguir esa orden religiosa, y que no eran otras que el cumplimiento del artículo 5º de las adiciones a la Constitución, que se refería al desconocimiento de las órdenes monásticas, “cualquiera que fuera su denominación u objeto” por parte de dicha ley. Así, dado que las religiosas vivían en comunidad, desde el punto de vista del gobierno estaban efectuando actos ilegales y debían ser exclaustadas y separadas de sus actividades de beneficencia.²²⁸

Finalmente entre diciembre de 1874 y los primeros meses de 1875 las Hermanas salieron del país en medio de fuertes diatribas contra Lerdo no sólo por parte de la oposición católica, sino de algunos legisladores liberales entre quienes destacó Rafael Martínez de la Torre, que afirmó que se había violentado la Constitución al ignorar la ley del 26 de febrero de 1863, expedida por Benito Juárez y que exceptuaba a las Hermanas de la Caridad porque “aparte de no hacer vida en común, [estaban] consagradas a la humanidad doliente”. En el artículo 20 de la ley orgánica de la Reforma se especificó que serían órdenes monásticas “las sociedades cuyos individuos [vivieran] bajo ciertas reglas peculiares de ellos, mediante promesas o votos temporales o perpetuos [...] aun cuando

²²⁷ Sobre los hospitales en los que ejercían su ministerio y acerca de la sentencia de disolución, *vid.* “Algunos de los miembros del Ayuntamiento y las Hermanas de la Caridad”, en *La Voz de México*, 14 de octubre de 1873.

²²⁸ “Boletín del Monitor. Las Hermanas de la caridad. Las leyes de reforma y el ayuntamiento. El señor don Hilarión Frías y Soto”, en *El Monitor Republicano*, 9 de octubre de 1873.

todos los individuos de la orden [tuvieran] habitación distinta”. Eso, decía Martínez, era “una definición inventada, creada y combinada para un fin solo, que ha preocupado el espíritu de la Cámara, revistiendo una institución civil con los caracteres de orden monástica, para comprenderla dentro de un anatema que en derecho no puede amenazarla”.²²⁹ La controvertida decisión de Lerdo no dejó contento a casi nadie, ni siquiera a los liberales que criticaron la manipulación de las leyes para justificar una medida que parecía más una venganza política que una acción que verdaderamente buscara fomentar el respeto a las leyes. La desunión de los liberales, por su parte, demuestra que no había consenso ni claridad frente a la política lerdista contra la Iglesia.

Las manifestaciones de quienes defendían la excomunión, por su parte, versaron en torno a la necesidad de aplicar al pie de la letra la prohibición de la existencia de comunidades religiosas, y a pesar de quienes afirmaban que las Hermanas no lo eran, la prueba de su pertenencia a una orden era que hacían vida en común y emitían votos religiosos. Además, su cercanía con Francia y las acusaciones de que habían fungido como espías durante la Intervención y el segundo Imperio también formaron parte de los argumentos para justificar su expulsión del país. Una vez que fue aprobada la ley se les notificó que podrían permanecer en México y conservar sus establecimientos si los atendían como “señoras particulares”, siempre y cuando no obedecieran los estatutos de la congregación ni vistieran hábito. Como las religiosas se negaron, se les dio un mes para abandonar el país.²³⁰

La excomunión y posterior expulsión de la orden de San Vicente fue una decisión muy cuestionada, ya que las hermanas tenían establecimientos hospitalarios en diversos estados del país, no sólo en la capital. La razón de fondo de la decisión presidencial, apoyada por el liberalismo radical, fue el fortalecimiento del poder del Estado frente a las

²²⁹ *Discurso que pronunció el diputado Rafael Martínez de la Torre en la sesión del día 3 de diciembre de 1874 sosteniendo la existencia legal de las Hermanas de la Caridad conforme a las instituciones de la República y leyes de Reforma*, México, Imprenta de Díaz de León y White, 1875, pp. 4-5. Entre quienes apoyaron a Martínez de la Torre estaban Roberto Esteva, Juan Mateos, José Rosas Moreno, Maldonado y Díaz González. La votación final en el Congreso fue de 113 votos a favor de la excomunión contra 57 en contra. *Vid.*, Speckman, *op. cit.*, p. 154-160.

²³⁰ Speckman, *op. cit.*, pp. 158-160.

violaciones a la legislación reformista. Como afirma Paola Chenillo, la búsqueda del afianzamiento del liberalismo chocó contra “el ideario y las prácticas concretas”.²³¹ El afán de fortalecer al Estado llevó a Juárez y a Lerdo a sacrificar los derechos y las libertades individuales “en aras de garantizar la seguridad de la nación”. Entre las diversas manifestaciones de esos intentos centralizadores estuvieron las disposiciones contra los clérigos extranjeros y las Hermanas de la Caridad. Y frente a las acusaciones de la violación de las garantías individuales de los expulsos, los argumentos del gobierno se apoyaron en el peligro que representaban en contra de la soberanía nacional. La intransigencia de Lerdo con respecto a la Iglesia fue fruto, a decir de Pi-Suñer, de su convicción de la necesidad de acatar las leyes para lograr el buen funcionamiento de su administración. Por su parte, Knapp también afirma que el cumplimiento de la ley era “una de las piedras sillares de todo su programa de gobierno.”²³² Lo que es evidente es el espíritu vengativo de Lerdo de Tejada, muestra de un radicalismo exagerado que acabó por descarrilar su presidencia. La prudencia de la que hizo gala Juárez, fue exceso en el caso de Lerdo.

La constitucionalización de las leyes de Reforma y la respuesta de los católicos tradicionalistas

Las medidas presidenciales contra los clérigos extranjeros y las Hermanas de la Caridad alentaron a los católicos tradicionalistas a intentar la defensa de los intereses eclesiásticos mediante su participación en las elecciones que se llevaron a cabo en junio de 1873 para renovar la Cámara de Diputados. José de Jesús Cuevas, fundador y primer presidente de la Sociedad Católica de México, postulado por un distrito de Michoacán, obtuvo un escaño. Sin embargo, al momento de la protesta se le obligó a jurar la Constitución de 1857, con base en el decreto relativo a la obligación que tendrían todos los “funcionarios y empleados de la República” a protestar “sin reserva alguna [...] guardar y hacer

²³¹ Chenillo, *op. cit.*, p. 381.

²³² Pi-Suñer Llorens, “Sebastián Lerdo de Tejada”, p.p. 354-355; Knapp, *op. cit.*, pp. 364.

guardar” las adiciones y reformas constitucionales.²³³ Como ello no le dejaba posibilidades de hacer una excepción de conciencia, como recomendaba la Mitra del arzobispado de México, Cuevas se negó a prestar el juramento en esos términos y fue declarado incompetente para asumir el cargo.²³⁴ Así, la oposición católica tuvo una escasa representación en el nuevo Congreso, ya que sólo estuvo integrada por tres o cuatro diputados. Cuando se decretó la adición de las Leyes de Reforma a la Constitución y se expidió la Ley Orgánica de la Reforma el pequeño grupo de católicos tradicionalistas no pudo hacer nada para oponerse a las resoluciones de la asamblea.²³⁵

²³³ El decreto del presidente Lerdo decía “Artículo único. Al día siguiente de publicadas en cada localidad las reformas y adiciones constitucionales decretadas el día 25 del presente mes, todos los funcionarios y empleados de la República, de cualquier orden y categoría que sean, protestarán sin reserva alguna, los primeros: guardar y hacer guardar dichas reformas y adiciones; sin cuyo requisito no podrán continuar en el ejercicio de su respectivos cargos o empleos”, “Documento núm. 3”, *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Séptimo Congreso Constitucional*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1874, p. 8. Mediante una circular del 29 de septiembre se explicó la forma en que debía hacerse la protesta y el texto de la misma se dio a conocer el 4 de octubre. El texto de la protesta era el siguiente: “Protesto sin reserva alguna guardar y hacer guardar las adiciones y reformas a la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, decretadas el 25 de septiembre de 1873 y promulgadas el 5 de octubre del mismo año”. *Ibid.*, p. 9.

²³⁴ Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 143-144; Adame, *op. cit.*, p. 80. En ese sentido, el documento con las instrucciones que debían seguir los católicos en caso de tener que jurar la Carta Magna estipulaba que si bien no era lícito hacer la protesta, y lo mejor era “escaparse de ella”, si no había más remedio podían hacerla manifestando que era “sin perjuicio de sus creencias”, lo que sería publicado “para evitar el escándalo”. Una vez hecho el juramento con esas especificaciones, sólo serían “admitidos al sacramento de la penitencia [...] después de firmar, delante del confesor y de dos testigos, una retractación [...]”. En el caso de que hubiera incompatibilidad entre el trabajo del “penitente” y sus “deberes de católico”, éste tendría la obligación de separarse de su empleo. De ahí que Cuevas haya decidido renunciar a la diputación antes que faltar a su religión. “Circular”, en AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, caja 128, expediente 72, 1873. La fórmula de la retractación era la siguiente: “Yo N. N., deseando vivir y morir en el seno de la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana, en que he tenido la dicha de nacer, me retracto en toda forma de todo lo que voluntaria o involuntariamente haya hecho o dicho contra las verdades y preceptos de la misma Iglesia, y especialmente me retracto de la protesta que hice de guardar y hacer guardar la Constitución y las Leyes de Reforma, contrayéndose esta retractación a todo lo que se opone a los deberes de católico; y con mayor razón me retracto de dicha protesta si por causa de mi empleo tuviere que hacerlas guardar: y es mi ánimo practicar en lo de adelante, como lo hago ahora, todo lo que esté de mi parte para reparar el escándalo que he dado, y obrar en todo y por todo, hasta donde mis fuerzas alcancen, con absoluta y entera sujeción a las leyes divinas y eclesiásticas, prometiendo, como prometo, no separarme jamás, ni con mis palabras, ni con mis acciones de las doctrinas enseñadas por la Iglesia, y consintiendo desde ahora en que se publique esta retractación cuando se juzgue prudente”. En el Archivo del Arzobispado existen diversos expedientes con retractaciones que van de 1873 a 1880, pero destaca uno que contiene 306 retractaciones que se llevaron a cabo entre 1873 y 1875. AHAM, “Retractaciones”, Sección Provisorato, Serie *Retractaciones*, caja 13, exp. 29, 1873-1875. En todos los casos el texto es el mismo, y todos los que se retractaban eran empleados de los ayuntamientos o profesores de escuelas públicas.

²³⁵ Adame, *op. cit.*, pp. 80-81.

En lo que toca a la adición, el 25 de septiembre de 1873 se dieron a conocer los cinco artículos que se referían a la independencia del Estado y la Iglesia y a la prohibición de que el primero interviniera en asuntos de culto; se especificaba que el matrimonio sería un “contrato civil” del que sólo debían ocuparse “las autoridades del orden civil”; se prohibía a cualquier institución religiosa adquirir bienes raíces; se sustituía el juramento religioso por la promesa simple de cumplir con las obligaciones contraídas y se estipulaba que nadie estaría obligado a trabajar sin una remuneración justa y sin su consentimiento y el Estado no podría avalar que se llevara a cabo algún contrato o pacto que “por causa de trabajo, de educación o de voto religioso” implicara la pérdida de la libertad. Especialmente, se especificaba que la ley no reconocería “ordenes monásticas” ni permitiría su establecimiento.²³⁶ La incorporación de las leyes reformistas a la Carta Constitucional provocó una violenta oposición de los grupos católicos que habían pensado que Lerdo iba a ser un aliado –debido a su formación en el Seminario Palafoxiano de Puebla y en San Ildefonso, donde había sido rector por veinticinco años, razón por la que la oposición radical lo llamaba “el jesuita” – y que en cambio se sintieron traicionados por las disposiciones antes mencionadas.

No parece casualidad que cuando la discusión sobre las reformas lerdistas estaba en un momento particularmente álgido, en *El Monitor Republicano* se publicara el artículo *La Verdad en el Vaticano* atribuido al obispo croata Josip Strossmayer, uno de los críticos del dogma de infalibilidad que se proclamó durante el Concilio Vaticano I, en 1870. En él

²³⁶ La constitucionalización de la legislación tuvo cinco disposiciones: Art. 1º) El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna. Art. 2º) El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan. Art. 3º) Ninguna sociedad religiosa podía adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el art. 27 de la Constitución (es decir, por lo que respecta a los usos inmediatamente con fines religiosos). Art. 4º) La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas. Art. 5º) Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro. “Documento núm. 3” en *Memoria que el Oficial Mayor...*, op. cit., pp. 6-7.

se cuestionaba la supremacía del apóstol Pedro y por lo tanto la autoridad pontificia, porque según su autor no estaba basada en las enseñanzas de Jesucristo, que nunca había pretendido que la dirección de la Iglesia descansara sobre una sola persona. Además, aceptar el dogma era lo mismo que dar un consentimiento tácito a los errores de juicio que habían cometido algunos pontífices a lo largo de la historia de la Iglesia.²³⁷ El artículo de introducción al discurso atribuido a Strossmayer aseguraba que leerlo llevaría

a la convicción a los espíritus fanatizados por sacerdotes malos y extraviados, de que el Concilio Ecuménico, reunido expresamente para erigir en infalibilidad el mando supremo del papa sobre su ejército espiritual, fue una de aquellas medidas revolucionarias y sacrílegas, en razón de que allí quedó probado que Cristo no quiso elevar a Pedro, su apóstol, en vicario del colegio apostólico, y que por consiguiente, Pío IX, que ha creído sustituirle, carece de autoridad, como careció aquel apóstol de facultad divina para ejercer señorío o tener potestad sobre los fieles: luego el pontífice tampoco la tiene y mal ha hecho en mandar falanges de clérigos adictos suyos para imponer a la fuerza como dogma su mentida y funesta infalibilidad, que simultáneamente está causando irritación y trastornos en varias naciones.²³⁸

El editorialista afirmaba también que, con base en “las determinaciones anti-humanitarias y subversivas del infalible”, diversas agrupaciones con apariencia de comunidades se habían dedicado a tratar de dirigir a la juventud, de crear “obstáculos y conflictos a la situación actual” con la intención de “apoderarse del poder [...] y una vez en posesión de la máquina gubernamental, derribar la reforma, la República y sostenerse en el mando”.²³⁹

Es decir que en opinión de uno de los periódicos liberales más importantes de esos años, la declaración del dogma de infalibilidad era una estrategia del papado para

²³⁷ “La verdad en el Vaticano. Notabilísimo discurso pronunciado en el último Concilio por el obispo Strossmayer”, en *El Monitor Republicano*, 5 de junio de 1873.

²³⁸ *Tancredo*, “Discurso. Conferencias”, en *El Monitor Republicano*, 5 de junio de 1873. *Tancredo* era el seudónimo de Vicente García Torres, quien firmó así en la sección editorial y la gacetilla de dicho periódico, que fundó y dirigió a lo largo de varias décadas. El seudónimo hace alusión al príncipe siciliano homónimo que murió en 1112 y participó en la primera Cruzada; se le recuerda por su gran valor en la guerra. Ruiz Castañeda y Márquez Acevedo, *op. cit.*, pp. 322-323.

²³⁹ *Tancredo*, “Discurso. Conferencias”, en *El Monitor Republicano*, 5 de junio de 1873.

extender su influencia y controlar lo que sucedía en el mundo católico, incluida la situación política de países que, como México, tenían a la cabeza un gobierno de corte liberal, condenado por la Santa Sede. Así, no es una coincidencia que poco antes de la decisión del Congreso de elevar la legislación a rango constitucional, en la prensa se diera a conocer el discurso de un obispo que había cuestionado el controvertido dogma. Esa discusión, por lo demás, se extendió por varios meses a la par que se cuestionaba en la prensa católica el decreto del presidente Lerdo.

A raíz de la publicación del discurso atribuido a Strossmayer hubo voces que defendieron al pontífice y declararon que ese escrito era falso y mal intencionado. Vicente Márquez, obispo de Oaxaca, se expresó a favor de la decisión tomada en el Concilio y frente a la acusación de que la infalibilidad era un “*dogma absurdo* [que había] hecho más daño que todas las herejías juntas”, monseñor afirmó que se suponían “trastornos por esa definición porque a los extravíos de la razón y al desenfreno de las pasiones siempre estorbaba el orden, lo verdadero y lo bueno”.²⁴⁰ Por su parte, Francisco García, alumno del Seminario Conciliar de Oaxaca, también saltó en defensa de la Iglesia y en contra de Strossmayer, y aseguró que al dar a conocer ese folleto se pretendía engañar al pueblo mediante la falsificación de los hechos. Decía que todo ello era fruto de “la malicia, el cinismo, la perversidad del partido anticatólico, que para cubrir sus propios errores con el velo de la reputación ilustre de un prelado católico” mentía flagrantemente. Y esas mentiras, aseguraba García, eran “inventadas, reproducidas, esparcidas y propagadas por los mismos que se [decían] amigos del pueblo y sostenedores del progreso”.²⁴¹

²⁴⁰ *Carta pastoral séptima que el Illmo. Señor Obispo de Antequera, Valle de Oaxaca, Dr. D. Vicente F. Márquez y Carrizosa dirige a sus diocesanos, contra el discurso atribuido al Illmo. Monseñor Strossmayer, y que bajo el lema de “La verdad en el Vaticano” ha circulado en estos días, Oaxaca, Imprenta de Lorenzo San-German, 1873, pp. 7, 9.* En cursivas en el original (N. de la A.).

²⁴¹ *Contestación al folleto intitulado “La verdad en el Vaticano” por Francisco García, alumno de Ciencias Eclesiásticas en el Seminario Conciliar y en el Colegio Católico de Oaxaca, Oaxaca, Imprenta de Lorenzo San-German, 1873, pp. 10-11.* En cuanto a Josip Strossmayer, formó parte del grupo de obispos que cuestionó el dogma de la infalibilidad y se dice que fue el más combativo. Se refirió a la necesaria libertad que debía existir para que todos expresaran su opinión y se negó a que en el proemio de la primera parte de la bula *Pastor Aeternus* aparecieran algunas frases contra el protestantismo, al que se acusaba de fomentar el panteísmo, el materialismo y el ateísmo. Strossmayer pidió que esas expresiones fueran suprimidas y afirmó que él conocía a varios protestantes a quienes “les encantaba la compañía de los hombres que siguen a Cristo”. Ello causó gran escándalo y Strossmayer salió de la sesión en medio de gritos de protesta en su contra. Fue

Incluso el *Diario Oficial* se ocupó del asunto en medio de una polémica con *La Voz de México* con motivo de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús, ya que éste acusó a aquélla de ignorancia por haber dicho que “a pesar de la infalibilidad de los papas no había faltado un pontífice católico que hubiese decretado la disolución de la compañía de los jesuitas”; y es que a decir del periódico católico, el pontífice sólo sería infalible en materias de dogma. En su defensa, el *Diario* afirmó que en cuanto

al sofisma que hace al papa un hombre-Dios que puede engañarse y no engañarse, corremos traslado a la *Voz* del notabilísimo discurso pronunciado por el obispo Strossmayer [...]. No pueden destruirse con más fuerza las sutilezas de la *Voz* en ese absurdo de que si en lo espiritual no puede engañarse, en lo temporal está al nivel de todos los errores el que se llama representante de Dios sobre la tierra.²⁴²

La cuestión de la supuesta disidencia de un obispo católico iba de la mano de una actitud de abierto apoyo por parte de la administración lerdistista a la llegada de protestantes a México, ya que se consideraba que frente al “fanatismo” católico, el protestantismo podía ser un medio para cambiar los hábitos y las costumbres de los mexicanos y alejarlos de la manipulación religiosa.²⁴³ Esa política, por su parte, alimentaba el miedo y el encono de

el último de los obispos católicos en adherirse a la declaración de infalibilidad. No obstante, siempre negó ser el autor del folleto que se comenta. *Vid.*, Montalbán, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 774-783. El grupo disidente se oponía a la infalibilidad porque temía que esa declaración pudiera influir de manera desfavorable en los derechos de los obispos locales. *Vid.* Lenzenweger, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 518-523; García Ugarte, *op. cit.*, t. II, pp. 1391-1399. En 1875 el obispo de León, Díez de Sollano, publicó una lista de escritos prohibidos para los católicos, entre los que estaba el discurso del obispo Strossmayer. *Vid.*, *Décima sexta Carta pastoral que el obispo de León dirige a su Illmo. Cabildo, v. clero y fieles diocesanos sobre la doctrina de la Iglesia Católica acerca de los escritos perniciosos y su funesta lectura; y además sobre la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús, y establecimiento en ella del Apostolado de la Oración en honra del mismo Sacratísimo Corazón*, León, Tipografía de Monzón, 1875, p. 7.

²⁴² “Nuestra ignorancia”, en *Diario Oficial del Gobierno Supremo de la República*, 5 de junio de 1873. El editor responsable era Darío Balandrano, quien diariamente daba cuenta al presidente Lerdo de lo que decía la prensa y trasmitía las respuestas particulares del jefe de la nación, es decir, el *Diario* “representaba la voz de Lerdo puesta en caracteres de imprenta”. Knapp, *op. cit.*, p. 381.

²⁴³ A raíz de la entrevista que Lerdo sostuvo con seis misioneros protestantes de origen estadounidense, en el *Diario Oficial* del 9 de agosto de 1873 se decía que “aunque el fanatismo de otras formas de religión puede a veces suscitar disturbios populares contra los protestantes, estoy seguro de que la opinión de todas las clases ilustradas de nuestra sociedad es ardientemente a favor de la completa tolerancia [...] Además de la obligación constitucional de proteger la libertad religiosa, tengo el placer de decir que los predicadores de la doctrina protestante en México, se han distinguido por su conducta como ciudadanos que obedecen a las leyes, sin que un solo caso de lo contrario haya llegado a mi conocimiento.” Citado por Knapp, *op. cit.*, pp.

los católicos tradicionalistas que sentían amenazada su religión. A decir de Knapp, Lerdo benefició al protestantismo por cuestiones educativas y para que quedara constancia de que México, a pesar de ser devotamente católico, también era absolutamente tolerante.²⁴⁴

El *Diario Oficial*, en ese sentido, defendió a los protestantes y presentó pruebas de las violaciones a la legislación reformista. El 3 de abril de 1874, por ejemplo, se publicó que en León el obispo Díez de Sollano — que tenía una actitud de abierta disidencia frente a las políticas de Lerdo — y “los demás clérigos de [esa] ciudad, [vestían] diariamente sus trajes clericales, con lo cual [infringían] las leyes de reforma”. También se denunció que el domingo de Ramos en la ciudad de Xalapa “el cabildo de la iglesia catedral dispuso que saliese una procesión hacia la plaza principal [...].Habiendo sabido esto a última hora el jefe político, mandó a un capitán de policía con la prevención de que hiciese retroceder a la iglesia a los sacerdotes y gentes que los acompañaban”. Como los fieles no hicieron caso, una vez que terminó la ceremonia el jefe político “mandó que la fuerza pública condujese a todos los sacerdotes a su presencia, imponiéndoles una multa.”²⁴⁵

Un día después se informaba en el mismo *Diario Oficial* que en Mazatlán los sacerdotes vestían sus trajes sin importar la infracción a las leyes constitucionales, y denunciaban que “no [había] faltado quien [suponía] que el gobierno del estado [había] ofrecido disimulo”.²⁴⁶ Al día siguiente se daba noticia de que según el *Monitor*, en Veracruz se había llevado a cabo una procesión en honor a la Virgen de Guadalupe en la que habían participado “el administrador de correos, el tesorero municipal y dizque otros empleados [...]. El jefe político no se [había] movido y ya debía haber impuesto \$100 de multa a Casauranc, al cura de Chinameca, al ayuntamiento de Jaltipan, al de Chichimeca por las procesiones del 8 de diciembre, al de Moloacan por la del año nuevo, y al de aquí y a él mismo por haber permitido que se infringieran escandalosamente las leyes de reforma”. Los editores del *Diario Oficial* se preguntaban si esas noticias eran ciertas y no

370. Para un estudio del protestantismo en México *vid.* Jean Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁴⁴ Knapp, *Op. cit.*, p. 372-373.

²⁴⁵ *Diario Oficial del Gobierno Supremo de la República*, tomo VIII, núm. 93, viernes 3 de abril de 1874, p. 1.

²⁴⁶ *Diario Oficial del Gobierno Supremo de la República*, tomo VIII, núm. 94, sábado 4 de abril de 1874, p. 1.

se explicaban la flagrante violación a la legislación reformista por parte de empleados de la federación y de los funcionarios encargados de vigilar su cumplimiento, cuyos actos eran doblemente dignos de censura oficial porque habían “protestado guardar y hacer guardar las prescripciones reformistas”.²⁴⁷

Las noticias anteriores nos hablan de casos en los que la tradición era más fuerte que las disposiciones legales, porque si bien las leyes dictaban medidas muy claras en torno a cómo debían proceder los católicos, es evidente que la participación en las peregrinaciones, en las que también estaban involucrados empleados públicos, era nutrida a pesar de lo que dispusiera el gobierno. Y precisamente para controlar las desobediencias se promulgó en diciembre de 1874 la *Ley Orgánica de la Reforma*, cuyo propósito secularizador quedó demostrado al reafirmar la independencia del Estado y la Iglesia; la libertad religiosa; las restricciones al culto público; la eliminación de las fiestas religiosas del calendario de celebraciones oficiales; la prohibición de enseñar la doctrina católica en las escuelas de gobierno, así como de celebrar actos religiosos en sitios públicos; la imposibilidad de los ministros de culto de adquirir bienes raíces y de heredar bienes; la proscripción del establecimiento de órdenes monásticas y de votos religiosos; el funcionamiento del registro civil y la supervisión por parte de la autoridad civil de todos los cementerios. La ley también estipuló que todas las reuniones que se efectuaran en los templos tendrían carácter público y estarían sujetas a la vigilancia policial; exigió el juramento de guardar y hacer guardar la Constitución “con sus adiciones y reformas” y definió las penas a que serían acreedores quienes incurrieran en delitos relativos a su observancia.²⁴⁸

La reacción de la prensa católica fue de rechazo absoluto y de críticas abiertas al fallo del Congreso. En *La Voz de México* se publicaron “representaciones contra la Ley Orgánica”, provenientes de los más diversos lugares del país, que reprobaban clara y

²⁴⁷ *Diario Oficial del Gobierno Supremo de la República*, tomo VIII, núm. 95, domingo 5 de abril de 1874, p. 1.

²⁴⁸ “Ley Orgánica de la Reforma”, en *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente el 5 de febrero de 1857 adicionada por el 7º Congreso Constitucional el 25 de septiembre y el 4 de octubre de 1873 y el 6 de noviembre de 1874 juntamente con las leyes orgánicas expedidas hasta hoy*, México, Imprenta de V. Guzmán y Hermanos, 1877, pp. 130-139.

explícitamente “el extraviado camino que desgraciadamente [se había] propuesto seguir el VII Congreso de la Unión” al rechazar el sentimiento religioso nacional y al pretender imponer a los mexicanos “las doctrinas del estúpido escéptico”. Decían que al oponerse a Lerdo no sólo cumplían con sus deberes de católicos, sino que seguían el “heroico ejemplo del ilustre prisionero del Vaticano” que no cesaba de protestar “contra toda disposición anticatólica de los tiranos”.²⁴⁹ Las representaciones venían acompañadas de multitud de firmas de vecinos y se publicaron en varios números del periódico a lo largo de 1875.²⁵⁰ También se hicieron llegar a las redacciones de los diarios gran cantidad de cartas firmadas por mujeres, en las que argumentaban que esas disposiciones herían de muerte “la libertad religiosa y la libertad e independencia de la Iglesia católica”. Las señoras firmantes decían que era su obligación impulsar a sus esposos y a sus hijos “a desobedecer esas leyes” que “las tiranizaban” y les quitaban “el único tesoro de [su] corazón”. Esas medidas lo que buscaban era “destruir el sacerdocio católico”. Advertían que si los legisladores no atendían sus súplicas, se verían obligadas a desobedecer las leyes porque éstas se oponían a los mandatos divinos. Afirmaron que tenían “la resolución cristiana” de sellar esa protesta “con [su] sangre y la sangre de sus hijos”.²⁵¹

²⁴⁹ Entre otras cosas, acusaban que las resoluciones prescribían el “ateísmo” y sojuzgaban a la Iglesia católica; rompían “el lazo de la familia con el llamado matrimonio civil” y garantizaban “aún las sectas más criminales y vergonzosas”. Incluso el traje sacerdotal era objeto de “la Inquisición”. Eso, decían las manifestaciones, era la prueba de que los mismos diputados habían arrojado “al sucio escondrijo la Constitución de 57” al haber hecho girones “el pabellón de la libertad” que ellos mismos habían enarbolado. Sin importarles haber expulsado de la patria a “multitud de heroínas”, en cambio dejaban al “pernicioso extranjero protestante”. Por ello rechazaban “la intitulada ley orgánica de las adiciones [y se manifestaban] contra éstas, contra las llamadas leyes de Reforma, contra todo lo que con ellas [concordara], contra todo lo que de ellas [emanara]”. “Representaciones contra la Ley Orgánica. Protesta de los vecinos de Zacatecas”, en *La Voz de México*, 15 de mayo de 1875.

²⁵⁰ Al respecto, Mariano Villanueva y Francesconi recopiló todas las manifestaciones aparecidas en la prensa católica en ese año y las publicó en un volumen de 1125 páginas: *Libro de las Protestas. Recopilación de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos, contra la ley anticonstitucional orgánica de la Reforma, que ataca la libertad del culto y las inmunidades de la Iglesia de Jesucristo*. Obra compilada y adicionada por M. Villanueva y Francesconi, México, Imprenta del Cinco de Mayo, 1875. Vid. Adame, *op. cit.*, p. 92.

²⁵¹ “Representaciones contra la Ley Orgánica. Protesta de las señoras de Chihuahua”, en *La Voz de México*, 1 de mayo de 1875. En *La Voz de México* se publicaron multitud de protestas, pero también en otros periódicos: *Eco Religioso*, “Protesta de las señoras de Durango”, 20 de febrero de 1875; *Pensamiento Católico*, “Representación de los vecinos de Zinapécuaro”, “Protesta de señoras de Tacámbaro”, “Manifestación de gratitud de las señoras de Angangueo a los diputados que votaron contra la ley”, “Representación de señoras de Angangueo contra la ley”, 26 de febrero de 1875; “Representación de las señoras de Huauchinango”, *Pájaro Verde*, 3 de marzo de 1875; “Protesta de los vecinos de Saltillo” y “Manifestación de

Las advertencias y veladas amenazas que podían leerse entre líneas en las cartas que los grupos católicos enviaron a la prensa llevaron a los obispos mexicanos a recomendar a los fieles que actuaran con mesura y que se manifestaran de forma pacífica, siempre en el marco de la ley.²⁵² Frente a lo que la prensa católica explicaba como un ataque directo del presidente Lerdo a sus derechos como católicos, el miedo a un nuevo brote de fanatismo llevó a los prelados a tratar de desalentar una salida violenta a la situación. Ello porque había un gran disgusto entre algunos católicos tradicionalistas que se sentían terriblemente agraviados y que en un momento dado podían tomar el camino de las armas, como sucedería en el occidente del país a fines de ese año. Por su parte, *El Federalista* acusó a la prensa confesional de estar en lucha contra el gobierno y afirmó que el catolicismo era “enemigo mortal de todo derecho y de toda libertad, [y se había] levantado siempre como una barrera casi insuperable ante cualquier tentativa de paz, de ilustración y de progreso”. Con una visión nacionalista y en clara alusión a la influencia pontificia, culpó a los católicos de haber vendido “la patria al extranjero, [con] tal de conservar [a los mexicanos] sumergidos en la ignorancia y en el fanatismo, base de los odiosos privilegios de sus ministros”. También aseveró que las manifestaciones religiosas no debían consentirse y no podría haber absoluta tolerancia si se le permitía al clero “de la religión más intolerante que hay sobre la superficie de la tierra” salir de sus templos para convertir sus “insignias de humildad y de paz en armas de odio y de rencor” contra

las señoras de Amatlán, *Pájaro Verde*, 8 de marzo de 1875; “Protesta de las señoras de Aguascalientes”, *Pájaro Verde*, 9 de marzo de 1875; “Protesta de las señoras de la Villa de Álvarez”, *La Aurora*, 14 de febrero de 1875; “Protesta de las señoras de Coatepec”, *Pájaro Verde*, 4 de marzo de 1875; “Protesta de las señoras de Cholula”, *La Caridad*, 4 de marzo de 1875; “Protesta de las señoras de Yucatán adhiriéndose a la de las señoras de Guanajuato”, *El Mensajero*, 5 de febrero de 1875. Por su parte, Marco Ulises Íñiguez hace un análisis de las representaciones publicadas en *La Voz de México* de diciembre de 1874 a mayo de 1875, que hacen un total de 112. En lo que toca a la cantidad de firmantes, oscilan de 300 a 700 firmantes, aunque hay algunas de diez o veinte firmas y otras de 1,110 a 1,600. El estado con mayor número de representaciones es Guanajuato con 20, seguido de Michoacán con 17 y Veracruz y Puebla con 9 y 8, respectivamente. Jalisco tiene 6, México, San Luis Potosí y Querétaro, 5 cada uno; Tlaxcala, 3; Morelos, Aguascalientes, Oaxaca y Zacatecas, 2 cada uno; Durango, Chiapas, Chihuahua, Hidalgo y Nayarit, una cada uno. *Vid.* Íñiguez Mendoza, *op. cit.*, pp. 243-248.

²⁵² *Instrucción Pastoral que los Illmos. Señores Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles con ocasión de la Ley Orgánica expedida por el Soberano Congreso nacional en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes*, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1875, p. 5.

quienes no profesaran las mismas creencias. El partido conservador, decía, “es una víbora sobre cuya cabeza es necesario tener siempre colocado el pie, porque si se levanta se aprovechará [...] de la libertad para morder al que se muestra indulgente con él”.²⁵³

La prensa fue portavoz de la disputa que sostuvieron esos años los católicos tradicionalistas y los políticos liberales. La intransigencia de los primeros se estrelló en el muro del radicalismo de los segundos, como se puede ver en los ejemplos que he referido en momentos de agrias discusiones y profundos desacuerdos. Las impugnaciones periodísticas contra la Ley Orgánica fueron abundantes y sostuvieron los argumentos que apuntaban a la descatolización de México. Así, “una prensa incansable impugnó incansablemente la legislación reformista”.²⁵⁴ Todo ello se agravó entre finales de 1874 y a lo largo de 1875, ya que el descontento popular provocó levantamientos armados en el centro y occidente de México. Los “religioneros”, como fueron llamados por su grito de guerra “¡Viva la religión!”, fueron en su mayoría de origen campesino, pero tuvieron un respaldo social muy amplio. Marco Ulises Íñiguez afirma que las restricciones al culto católico fueron tan impopulares en la región michoacana que la oposición al gobierno vino no sólo de parte de los alzados, sino también de los habitantes de pueblos y rancherías, así como de las clases medias de algunas ciudades.²⁵⁵ Lerdo se vio obligado a solicitar al Congreso facultades extraordinarias para sofocar la rebelión y a decir de Jean Meyer ese fue uno de los motivos de su caída, ya que Porfirio Díaz aprovechó la coyuntura para atraer a sus filas a los católicos agraviados por el gobierno lerdisto, opinión que comparte Íñiguez.²⁵⁶

De esa manera, los problemas con los católicos fueron una de las muchas dificultades que enfrentó Lerdo al final de su presidencia, ya que a pesar de que resultó triunfador en las elecciones de 1876 no pudo mantenerse en el poder y su reelección fue

²⁵³ “El Federalista”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 18 de marzo de 1875. *El Federalista* fue un periódico literario y político de tendencia lerdisto. Tuvo entre sus colaboradores a Justo Sierra, Manuel Gutiérrez Nájera y Alfredo Bablot. Se publicó entre 1871 y 1876. Recuperado de:

<http://www.cyd.conacyt.gob.mx/209/Articulos/HDigital/acervohemeroteca.swf>

²⁵⁴ Para un análisis de la discusión en varios periódicos de provincia, *vid.* Íñiguez, *op. cit.*, pp. 236-242.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 445.

²⁵⁶ Meyer, *op. cit.*, pp. 25-43; Íñiguez, *op. cit.*, pp. 410-413.

vista como un fraude hecho por sus adeptos en el Congreso. Lerdo enfrentó el movimiento tuxtepecano de Porfirio Díaz y al final del año el de José Ma. Iglesias, presidente de la Suprema Corte. Así, tuvo que dividir sus fuerzas, de por sí débiles por haber tenido que enfrentar la rebelión católica. El 21 de noviembre de 1876 el presidente abandonó la capital con rumbo al exilio en Estados Unidos y quedó el camino libre para que Díaz ocupara la primera magistratura.²⁵⁷

Daniel Cosío Villegas asevera que es un misterio de la historia mexicana por qué Lerdo, un hombre tan dotado para el gobierno, con una gran experiencia política, fracasó en su gestión hasta el grado de no concluir su segundo periodo presidencial y enfrentar dos rebeliones liberales y una conservadora.²⁵⁸ Al respecto, François-Xavier Guerra afirma que Lerdo de Tejada era “un intelectual brillante, pero frío y doctrinario”, sin el prestigio nacional de Juárez y sin el apoyo de los caciques y de los clanes regionales.²⁵⁹ Knapp dice que “ningún presidente mexicano ha sido más calumniado, mal comprendido y tergiversado que Sebastián Lerdo de Tejada.”²⁶⁰ Antonia Pi-Suñer, por su parte, afirma que por su formación académica fue “rígido, [...] apegado a la ley y poco inclinado a contemporizar”, lo que le acarreó una “especie de aureola negativa de ‘inteligente pero intrigante’ y de ‘genio maligno del juarismo’”. Además, “su carácter altanero y poco flexible” lo hizo granjearse muchos enemigos, lo que provocó su caída.²⁶¹

La política anticlerical de la administración lerdista, por lo demás, fue una más de las manifestaciones de descontento que se suscitaron en gran parte del mundo occidental, especialmente en el Viejo Mundo, como respuesta a la intransigencia de la Santa Sede frente al liberalismo. La reacción jacobina que se desencadenó llevó a un gran número de liberales europeos a abandonar las filas de la Iglesia y varios gobiernos se enfrentaron abiertamente a la institución eclesiástica, tal como sucedió en México.²⁶² En esa coyuntura,

²⁵⁷ Cosío Villegas, *op.cit.*, pp. 237-243.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁹ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, tomo I, pp. 74-80.

²⁶⁰ Knapp, *op. cit.*, p. 289.

²⁶¹ Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada”, pp. 359-360.

²⁶² Adame, *op. cit.*, p. 77. Tanto en Francia como en España hubo brotes de jacobinismo, pero esta reacción fue especialmente cruenta en el nuevo imperio alemán proclamado como tal el 18 de enero de 1871, después

los católicos tradicionalistas decidieron que la única forma de defender sus derechos era participando en la vida pública desde los espacios que podían aprovechar y en ese sentido la prensa fue un medio idóneo para dar a conocer sus opiniones y expresar su oposición al gobierno liberal. Por su parte, la jerarquía católica mexicana, de acuerdo con los preceptos pontificios, no impulsó la acción individual de los laicos en la política, e incluso recomendó que no se enfrentaran abiertamente con el Estado, ya que formar grupos que buscaran cargos de elección y que fueran identificados con la institución eclesiástica era muy riesgoso para una Iglesia que apenas estaba consiguiendo la estabilidad.²⁶³

Las reacciones de los católicos tradicionalistas y de los defensores de la política liberal frente a los sucesos de esos años hablan de la mutua desconfianza, así como del miedo de un resurgimiento católico que pudiera llevar a otra guerra civil. Y por otro lado, existía un temor bien fundado a que el régimen fuera todavía más duro en sus políticas anticlericales. No hay que olvidar que el trauma de la guerra civil y de la intervención y el Imperio estaban muy vivos en la memoria, eran heridas que aún no sanaban. Se había

del triunfo germano en la guerra franco prusiana. En esa coyuntura los estados alemanes del sur decidieron entrar a la Confederación Nortealemana y Guillermo I fue declarado káiser o emperador del imperio alemán el 18 de enero de 1871. *Vid.* Spielvogel, *op. cit.*, pp. 787-789. El canciller Otto von Bismarck desarrolló una política anticlerical que fue justificada como una lucha por la cultura nacional o Kulturkampf. Entre otras medidas, el gobierno dio su apoyo a los católicos viejos, cisma nacido a raíz de la oposición de algunos preladados alemanes al dogma de la infalibilidad pontificia, y que habían sido excomulgados por la Iglesia católica. También se votó una ley que transfería a los seculares la inspección de las escuelas primarias, privilegio que hasta entonces había sido ejercido por el clero y se declaró a los miembros de las órdenes religiosas ineptos para la enseñanza. Además, tal como sucedería un año después en México, se desterró a los miembros de órdenes religiosas, en este caso jesuitas, paulistas, redentoristas, padres del Espíritu Santo y Hermanas del Sagrado Corazón. En mayo de 1873 se promulgó una serie de leyes mediante las cuales la Iglesia pasaba a estar casi por completo bajo la supervisión estatal. También se negó al papa todo tipo de jurisdicción en Alemania, se decretó que los asuntos eclesiásticos serían juzgados en tribunales civiles y se prohibió la coacción para el cumplimiento de votos religiosos. En 1874 se hizo obligatorio el matrimonio civil y en 1875 se decretó que los obispos y sacerdotes que no observaran esas leyes serían privados de la ayuda económica del Estado. Las leyes pretendían transformar a los obispos y párrocos en funcionarios públicos del imperio; todo candidato al sacerdocio debía cursar tres años en la universidad; todo nombramiento eclesiástico debía ser comunicado a la administración civil y sólo las autoridades eclesiásticas alemanas podían ejercer poder disciplinar. Contra las decisiones de la Iglesia podía contraponerse la autoridad civil, además de que quedó coartada la facultad de imponer penas como la excomunión pública o la deposición de párrocos. Montalbán *et. al.*, *op. cit.*, pp. 472-474. Lenzenweger, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 524-525. Por su parte, los católicos alemanes mantuvieron una actitud intransigente y se negaron a aceptar leyes que buscaban desvincular al clero del papado y crear una iglesia nacional. Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 98-100.

²⁶³ García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1525.

llegado a tal encono, que la llegada de Porfirio Díaz a la primera magistratura dio un giro a la política anticlerical que caracterizó a los gobiernos de Juárez y Lerdo, especialmente al de este último, y los católicos tradicionalistas emprendieron un nuevo proyecto que se ha denominado catolicismo social.²⁶⁴ En ese clima político, el 7 de febrero de 1878, a poco más de un año de la llegada de Díaz al poder, murió en Roma el papa Pío IX. El 19 de ese mismo mes sonaron 125 campanadas en la catedral de México y en abril se celebraron las honras fúnebres.²⁶⁵ De acuerdo con la política conciliadora que se atribuye al régimen porfirista, no hubo objeción a las manifestaciones de culto público con motivo del deceso del controvertido personaje, cuya muerte coincidió con un cambio en la política eclesiástica de la administración de Díaz.

²⁶⁴ Bernal Tavares, *op. cit.*; Ceballos, *El catolicismo social...*; Adame, *op. cit.* Para un estudio de caso del catolicismo social, *vid.* Camacho Mercado, *op. cit.*

²⁶⁵ García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1539-1540.

CAPÍTULO 3. INTRANSIGENCIA CATÓLICA Y ESTRATEGIAS PASTORALES. EL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN BUSCA DE NUEVOS CAMINOS

“Brille vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos”.

*Lázaro de la Garza y Ballesteros,
a los sacerdotes del arzobispado de México, México, 1851²⁶⁶*

“Será, pues, muy opuesto al espíritu y a la letra del Evangelio el sarcasmo, los dicitrios, las palabras picantes, en suma, un estilo virulento que sólo sirve, dígase lo que se quiera, para lastimar la susceptibilidad de nuestros prójimos, herir su delicadeza, irritar su cólera y excitar o provocar a la venganza [...]. Si es reprehensible esta conducta de un católico o de un clérigo para con un particular, ¿qué calificación merecerán si la observan para con un superior, para con el gobernante, de cualquiera orden que sea? [...] Faltarán, pues, a su religión el súbdito que no respeta a la autoridad, eclesiástica, civil o política”.

Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, México, 1885²⁶⁷

En el periodo de diez años que abarca este trabajo, el arzobispado de México fue gobernado por Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, cuya labor al frente de la arquidiócesis se enfocó en proponer y llevar a cabo nuevas estrategias pastorales de acuerdo con las directrices de la Santa Sede. En este capítulo analizo las políticas que se pusieron en práctica a raíz de la proclamación del dogma de infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I, cuyas repercusiones fueron muy importantes para la Iglesia. También estudio la respuesta del episcopado mexicano en torno a la constitucionalización de las Leyes de Reforma.

Para poner en práctica los cambios instrumentados por la Santa Sede fue preciso hacer una reestructuración del territorio arzobispal, con el fin de que hubiera un mayor control de sacerdotes y feligreses. Ese proceso también será estudiado en el presente capítulo, así como las actividades del arzobispo en esos años y las obligaciones que debían cumplir los sacerdotes para atender a la grey. Finalmente reviso la composición social del

²⁶⁶ Lázaro de la Garza y Ballesteros, “Costumbres eclesiásticas”, en Fortino H. Vera, *Colección...*, Tomo I, p. 380.

²⁶⁷ *Discurso del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México*, México, Imprenta Religiosa, 1885, pp. 9-10.

territorio, las actividades principales de los habitantes de los pueblos que formaban el arzobispado y la organización política de los mismos, con el fin de tener un panorama del escenario en el que curas y fieles enfrentaron, aceptaron o rechazaron las estrategias pastorales que puso en práctica Labastida y Dávalos.

3.1 El Concilio Vaticano I y el nacimiento de la intransigencia católica en la Iglesia

Los años previos al triunfo de la República en México, la Iglesia católica vivió un proceso de reacomodo en todos sus órdenes, no únicamente por la pérdida de sus bienes, sino también por los vaivenes políticos que se vivían allende las fronteras, especialmente en la Santa Sede a raíz de los cambios políticos ocurridos en Italia que afectaron a todo el mundo católico. El choque entre el catolicismo liberal y el catolicismo intransigente llevó a que se enfrentaran los que pretendían adaptarse a los nuevos tiempos y convivir con el mundo moderno y aquéllos que consideraron imposible la conciliación entre modernidad y cristianismo.²⁶⁸

Por su parte, el papa Pío IX optó por seguir el camino de la intransigencia, como lo evidencia la promulgación de la encíclica *Quanta cura* y la condena de todos los “errores” del mundo moderno en el *Syllabus*, como se mencionó más arriba.²⁶⁹ Y en medio de la “horrible tempestad que [conmovía] a la Iglesia y los males enormes que a la sociedad civil [afligían]” el pontífice reafirmó su política intransigente al emplazar a un concilio general con la intención de promulgar el dogma de infalibilidad pontificia con el fin de fortalecer la autoridad moral y espiritual del papado. El 29 de junio de 1868 se publicó la bula *Aeterni Patris* para convocar a una reunión ecuménica que se llevaría a cabo al final del año de 1869. El Concilio Vaticano I se inauguró el 8 de diciembre y fue suspendido el 18 de julio de 1870 por la declaración de guerra de Francia a Prusia el 15 de julio de 1870, suceso que provocó la caída del segundo imperio francés y la salida de las tropas galas de

²⁶⁸ Camacho Mercado, *op. cit.*, p. 31.

²⁶⁹ *Vid. supra* pp. 53-55.

Roma en donde habían permanecido para proteger al pontífice de los ataques de los nacionalistas italianos.²⁷⁰ A la reunión asistieron 747 sacerdotes de todo el mundo.²⁷¹ En la convocatoria, Pío IX afirmó:

[...] los más encarnizados enemigos de Dios y de los hombres atacan y pisotean a la Iglesia católica, su doctrina saludable y su poder venerando, así como la suprema autoridad de esta sede apostólica; desprecian todas las cosas sagradas y saquean los bienes eclesiásticos; los prelados de la santa religión, los hombres más recomendables dedicados al sagrado ministerio, y los personajes que se distinguen por sus sentimientos católicos, están atormentados de mil modos; las familias religiosas se extinguen; los libros impíos de toda especie, los diarios pestilenciales, una muchedumbre de sectas a cual más perniciosa, se esparcen por todas partes; en muchas partes se quita al clero la educación de la desgraciada juventud, y lo que es peor, en diferentes puntos se confía a maestros de error y de iniquidad.²⁷²

Era muy clara la orientación antiliberal de la reunión, así como la intención de culpar a los gobiernos “impíos” de propagar los errores y la inmoralidad. La convocatoria a los obispos de todo el mundo buscaba, también, el fortalecimiento de la Iglesia jerárquica frente a las tensiones desatadas por la difusión del liberalismo en el mundo occidental. Si bien en el momento de celebrarse no había ninguna herejía que cuestionara los contenidos centrales de la fe cristiana, el pontífice buscaba mantener su autoridad política, que veía disminuir día con día. A la pretensión de

[...] examinar, estudiar y determinar con el mayor cuidado las cosas que en estos tiempos tan difíciles se dirijan a la mayor gloria de Dios, a la integridad de la fe, a la mejor disciplina de clero tanto secular como regular, igualmente que a su instrucción sólida y provechosa; a la observancia de las leyes eclesiásticas, a la

²⁷⁰ Sobre el proceso de unificación italiana y la guerra franco-prusiana *vid.* Jackson J. Spielvogel, *Civilizaciones de Occidente. Vol. B: desde 1500*, 3ª. ed., México, International Thompson Editores, 1999, pp. 781-789.

²⁷¹ Sobre las discusiones suscitadas en la reunión, *vid.* Francisco J. Montalbán, Bernardino Llorca, Ricardo G. Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica. IV. Edad Moderna (1648-1963). La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*, 3ª. ed., Madrid, La Editorial Católica, 1963, pp. 774-787; García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1379-1409.

²⁷² “Gacetilla. La bula del papa para el concilio ecuménico”, en *El Constitucional*, 24 de agosto de 1868.

mejora de las costumbres, a la educación de la juventud y a la paz y la concordia generales [...],²⁷³

se añadían las intenciones del pontífice de acabar con cualquier posible disidencia en las filas de la jerarquía eclesiástica, ya que no podía controlar los acontecimientos políticos que estaban ocurriendo en Italia. Por otra parte, los príncipes cristianos que tradicionalmente habían sido invitados a anteriores reuniones no fueron incluidos, lo que ya daba indicios de las intenciones de Pío IX de marcar distancia con los regímenes a los que consideraba adeptos al liberalismo y, por lo tanto, hostiles a la Iglesia.²⁷⁴ Por lo demás, no todos los convocados estuvieron de acuerdo en apoyar la infalibilidad pontificia, ya que algunos prelados consideraron que el momento no era el más oportuno porque podía poner al descubierto las divisiones que existían en el seno de la institución eclesiástica.²⁷⁵

Y tal como lo temían algunos prelados, las discusiones suscitadas por ese tema dividieron las opiniones. Los obispos alemanes, franceses y austro-húngaros, así como algunos ingleses y norteamericanos manifestaron su desacuerdo en las discusiones del concilio. En cambio, los españoles y los latinoamericanos estuvieron siempre a favor del dogma.²⁷⁶ Entre los países de Iberoamérica que enviaron representantes al evento religioso, México fue el que tuvo una representación más numerosa, ya que asistieron diez obispos de las 20 diócesis existentes. Los arzobispos de las tres provincias eclesiásticas — México, Guadalajara y Michoacán — participaron con entusiasmo en las discusiones.²⁷⁷

²⁷³ Bula *Aeterni Patris*, cit. en *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga, Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de la publicación del edicto del jubileo extraordinario concedido por M.S. Padre el Señor Pío IX, el 11 de Abril de 1869*, Morelia, Mich., Imprenta de I. Arango, 1869, p. 11.

²⁷⁴ Montalbán *et. al, op. cit.*, pp. 770-771.

²⁷⁵ En medio de ese debate, en otoño de ese mismo año Giuseppe Garibaldi invadió los Estados Pontificios, lo que obligó al ejército francés a hacerle frente y a regresar a Roma, de donde había salido por un acuerdo con el rey de Italia firmado en 1864. Si bien las fuerzas galas vencieron a las tropas de Garibaldi, el Imperio de Napoleón III estaba en riesgo y Pío IX sabía que cualquier conflicto podría hacer que los franceses abandonaran la Ciudad Eterna y él quedaría a expensas de los movimientos nacionalistas. García Ugarte, *Poder político...*, Tomo II, p. 1382.

²⁷⁶ Para un relato pormenorizado de la discusión sobre el tema, *vid.* García Ugarte, *Poder político...*, Tomo II, pp. 1381-1399, Montalbán *et. al, op. cit.*, pp. 768-787.

²⁷⁷ María Alicia Puente Luterth, “ ‘No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios’. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I”, en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), *op. cit.*, pp. 303-309. Los arzobispos eran Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos de México; José Ignacio Arciga y Ruiz de Chávez de Michoacán y Pedro Loza y Pardavé de Guadalajara. Además, asistieron Carlos Ma. Colina y Rubio, de Puebla; José Ignacio Mateo Guerra, de

Por lo que respecta a los motivos que tenían quienes no apoyaban al pontífice, la cuestión se centró en que la infalibilidad personal y aislada del papa podría conllevar que se prescindiera del cuerpo episcopal; se adujo también que si en dieciocho siglos los católicos no habían estado obligados a creer eso para pertenecer a la Iglesia, no tendrían por qué hacerlo de ahí en adelante; otro por qué del rechazo fue que la declaración profundizaría las diferencias entre los cristianos – protestantes y miembros de la Iglesia oriental – que a pesar de haber sido convocados se habían negado a asistir a la reunión. En suma, los detractores del dogma se oponían a la “dominación arbitraria de un solo hombre”.²⁷⁸ La votación sobre la *Primera Constitución Dogmática sobre la Iglesia de Cristo*²⁷⁹ que incluía la declaración de infalibilidad pontificia, fue de 451 votos a favor y 88 en contra, aunque hubo varias abstenciones e incluso muchos obispos abandonaron Roma para no estar presentes en el momento de la votación. Una vez que se proclamó, significó la afirmación de la autoridad papal frente a las cuestiones de fe. También se definió el comportamiento que debían seguir los católicos frente al avance de la modernidad. El tema resultó tan polémico que provocó un cisma y la fundación de una iglesia “viejo-católica” autónoma en Alemania y Suiza, que pretendió seguir la pureza de la doctrina evangélica frente a los “nuevos católicos” que seguían las directrices del papado.²⁸⁰ No

Zacatecas; Vicente Fermín Márquez, de Antequera; Juan Bautista Omarchea, de Tulancingo; Ambrosio Serrano, de Chilapa; Francisco Suárez Peredo, de Veracruz y Germán Ascencio Villalvaso, de Chiapas.

²⁷⁸ García Ugarte, *Poder político...*, Tomo II, pp. 1384-1387.

²⁷⁹ La Constitución consta de una introducción y cuatro capítulos. Cada uno establecía un principio dogmático y aquel que no lo creyera sería excomulgado. El primero, “De la institución del Primado Apostólico en el Bienaventurado Pedro” hablaba de que a Pedro le fue concedida la jurisdicción de la Iglesia. El segundo, “De la perpetuidad del Primado del Bienaventurado Pedro en los Romanos Pontífices” fijó la perpetuidad del primado de Pedro en el papa, sucesor perpetuo de Pedro. El tercero, “De la Fuerza y la Razón del Primado del Romano Pontífice” definió el poder del pontífice como “juez supremo de los fieles” en todo el mundo, no sólo en materia de fe y moral, sino también de disciplina y gobierno de la Iglesia. El cuarto, “Del Magisterio infalible del Romano Pontífice” estableció la infalibilidad del Pontífice cuando hablara *ex cathedra*, es decir, “cuando ejerciendo el cargo de Pastor y Doctor de todos los cristianos, define en virtud de su Apostólica Suprema autoridad, la doctrina sobre fe o costumbres que debe ser profesada por toda la Iglesia”. Pío IX, “Constitución Dogmática primera acerca de la Iglesia de Cristo”, en *Carta pastoral que el primer obispo de Zacatecas, doctor y Licenciado D. Ignacio Mateo Guerra, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para saludarlos a su regreso de Roma como padre del Concilio Vaticano, y publicar las dos Constituciones emanadas de la misma augusta y venerable asamblea*, Zacatecas, Tip. F. Villagrana, 1871, pp. 19-27.

²⁸⁰ El movimiento del “viejo catolicismo” fue iniciado por el teólogo alemán Ignaz Von Döllinger, que rechazó durante toda su vida el primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa, por lo que fue

obstante la proclamación del dogma y tras la caída de Napoleón III, el papa perdió definitivamente los Estados Pontificios y Roma fue anexada al nuevo reino de Italia. A pesar de la buena voluntad de Víctor Manuel, Pío IX se negó a negociar y renovó la obligación moral de los católicos de todo el mundo de dar donativos voluntarios para el sostenimiento de la Iglesia; además, se consideró a sí mismo “prisionero del Vaticano”.²⁸¹ De ahí en adelante, el pontífice fue aún más drástico en su oposición al liberalismo y al avance de la modernidad.

La respuesta del episcopado mexicano al proceso de centralización eclesiástica

Desde la promulgación de la convocatoria al concilio ecuménico, el apoyo de la jerarquía católica mexicana fue irrestricto. Las intenciones centralizadoras que Pío IX comenzaba a poner en práctica fueron no solo bien recibidas en México, sino que sirvieron a los prelados para seguir el ejemplo papal y emprender ellos mismos una estrategia de concentración del poder eclesiástico con el fin de recuperar el control sobre los sacerdotes y extender esa política a todos los rincones del país. Y si bien ese proceso fue largo, ya que vería su culminación hasta fines de la centuria, los años que nos ocupan fueron la semilla de una nueva política eclesiástica. Los primeros pasos para ello, sin duda, se dieron en torno al apoyo que los obispos mexicanos dieron al dogma de infalibilidad pontificia.

El obispo José de Jesús Díez de Sollano fue de los primeros en manifestarse, ya que en cuanto se dio a conocer el texto de la convocatoria envió a Roma un memorándum en el que solicitó que se definiera la disciplina que debía regir a las iglesias mexicanas y

excomulgado por el arzobispo de Munich en abril de 1871. Sin embargo, se negó a colaborar en la organización de una iglesia “viejo-católica” autónoma. Así, los miembros de la nueva comunión eligieron un obispo en 1873 y ese mismo año se aprobó un ordenamiento sinodal y de la comunidad. En 1889 se produjo la fusión con la Unión de Utrech, con lo que los viejos católicos pasaron a formar parte de una comunidad eclesial de origen católico más amplia y separada de Roma. Surgieron comunidades de viejos católicos en Baviera, Austria y Suiza. *Vid.* Lenzenweger, *et. al, op. cit.*, pp. 522-523 y Montalbán *et. al., op. cit.*, pp. 783-787.

²⁸¹ Mediante la Ley de Garantías del 13 de mayo de 1871, el nuevo Estado italiano reconoció al papa plena soberanía e inmunidad; una renta anual de 3.25 millones de liras; le concedió la utilización de los palacios del Vaticano, de Letrán y de la villa de Castelgandolfo, así como el libre ejercicio de su cargo, la libre relación con los obispos de todo el mundo y la facultad de elegir a los mitrados de toda Italia. El papa rechazó la ley y se negó a aceptar el dinero otorgado. Lenzenweger *et. al, op. cit.*, pp. 517-518.

expresó la necesidad de uniformar el plan de estudios en los seminarios. También enfatizó que éstos debían estar exclusivamente a cargo del clero secular, lo que muestra que estaba completamente de acuerdo con el proceso centralizador del poder eclesiástico, que también convenía al episcopado mexicano.²⁸² En el mismo tenor, José Ignacio Arciga, recién nombrado arzobispo de Michoacán, dirigió una carta pastoral a los fieles en la que manifestaba su apoyo a Pío IX por la celebración de la reunión ecuménica y en la que criticaba duramente las ideas modernas:

[...] la más grave aflicción lacera cruelmente nuestra alma al escuchar al inmortal Pío IX deplorar con amargura de su corazón los males que sufre la Iglesia, las espantosas ruinas que están causando estas perversas teorías, esas doctrinas inmorales que circulan por todas partes, que pervierten los ánimos, extinguen la fe, dejan sin freno las pasiones e, invadiéndolo todo siembran a cada paso la incredulidad, el vicio, la corrupción y la muerte.²⁸³

El arzobispo de México, en tanto, dio instrucciones a los gobernadores de la Mitra para que publicaran una pastoral con la *Constitución Dogmática de la Iglesia* y explicaran el significado del decreto de infalibilidad, de modo que Manuel Moreno y Jove y Eulogio María Cárdenas, a nombre de Labastida, emitieron un documento en el que reafirmaron la autoridad de pontífice quien presidía “la Iglesia universal [...] como juez supremo de los fieles” y cuyas decisiones no podían ser revocadas por nadie. Además, aseguraron que no sería lícito juzgar lo que la Sede Apostólica hubiere juzgado y decretaron que quien negara la jurisdicción del papa “no sólo en las cosas relativas a fe y costumbres, sino también a las de disciplina y gobierno de la Iglesia difundida por todo el orbe”, sería excomulgado.²⁸⁴ Los canónigos explicaron a los fieles los puntos principales del documento pontificio y afirmaron que por “ordenación divina” la Iglesia tenía el “primado de la potestad ordinaria sobre todas las demás, y a ella [*estaban*] ligados por deber

²⁸² José Ma. de Jesús Díez de Sollano, “Memorándum”, doc. 186 en Ramos, *op. cit.*, pp. 482-493.

²⁸³ *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga...*, *op. cit.*, p. 8.

²⁸⁴ Manuel Moreno y Jove, Eulogio María Cárdenas y Tomás Barón, “Infalibilidad pontificia”, 19 de octubre de 1870, en Vera, *Colección de documentos*, tomo II, pp. 259-260.

de subordinación jerárquica todos los sagrados pastores y demás fieles, no solo en las cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres, sino también a la disciplina y al gobierno de la Iglesia [...] de modo que la Iglesia de Jesucristo [sería] *un solo rebaño bajo un solo pastor supremo*".²⁸⁵ Es evidente que la jerarquía mexicana respondía favorablemente al proyecto del papa, y dejaba en claro que sobre la autoridad de los sacerdotes y de los mismos prelados estaba la indiscutible supremacía del representante de Cristo en la tierra, que debido a su infalibilidad, debía ser respetado y obedecido en todas sus disposiciones. El acuerdo era indiscutible, por lo que en octubre de 1870 se celebró la proclamación del dogma con una misa y un *Te Deum* en la Catedral Metropolitana.²⁸⁶ De esa manera quedaba claro que de ahí en adelante los obispos mexicanos obedecerían y harían obedecer las disposiciones de la Santa Sede en todo el territorio nacional.

En cuanto a la situación del Pío IX por su enfrentamiento con el rey de Italia, Ignacio Mateo Guerra, primer obispo de Zacatecas, afirmó que el pontífice les había encargado decirles a los fieles que quedaba "*como en una prisión.*" Decía también que estaba "en desgracia por la perversidad de los hombres, que con la mayor injusticia le [habían] ocupado todos sus dominios [...] reduciéndole a vivir en su palacio Vaticano [...] por la violencia y las armas del Rey de Italia que [había] atropellado los sagrados derechos de la Santa Sede."²⁸⁷ En este tenor en el país se escribieron diversos manifiestos de apoyo, entre ellos una carta pastoral de Díez de Sollano, que pretendió explicar a los fieles el significado del dogma de la infalibilidad y la necesidad de defender al pontífice en el difícil momento por el que atravesaba. Entre sus argumentos expuso la necesidad de toda sociedad de creer en una divinidad y de profesar una religión sobrenatural, así como la de un magisterio público y de una autoridad docente, divina e infalible.²⁸⁸

²⁸⁵ *Id.*. Las cursivas son mías (N. de la A.).

²⁸⁶ García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1400-1401.

²⁸⁷ *Carta pastoral que el primer obispo de Zacatecas, doctor y Licenciado D. Ignacio Mateo Guerra...*, op. cit., p. 5. En cursivas en el original. Las dos constituciones promulgadas en el Concilio fueron la ya mencionada *Primera Constitución Dogmática sobre la Iglesia de Cristo* y la *Constitución Dogmática acerca de la Fe Católica*.

²⁸⁸ José Ma. de Jesús Díez de Sollano, *Décima carta pastoral que el primer Obispo de León Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para la publicación de las dos constituciones emanadas del Santo Concilio Ecuménico Vaticano, así como para ordenar los preces que deben hacerse por el señor Pío IX*, León, Gto., Imprenta de J. M. Monzón, 1870. pp. 42-43.

El arzobispo de Michoacán también manifestó su disgusto por la situación del pontífice, quien “víctima de una cruel violencia”, seguía sosteniendo “la verdad, la justicia y la más santa de las causas”. Recomendaba a los fieles que tal como lo pedía Pío IX, debían rezar por “la paz y concordia entre los príncipes cristianos” y por la “extirpación de las herejías”. Por supuesto, dejó claro que lo que estaba sucediendo en Roma era una injusticia fruto de la ambición y pedía que oraran para que el papa pudiera defender “la necesaria libertad de la Iglesia”.²⁸⁹ Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos – que no había podido regresar a México, como se mencionó antes, debido a que la ley de amnistía decretada por Benito Juárez tenía restricciones para aquellos que habían sido regentes, lugartenientes y generales en el segundo Imperio –, se dedicó a buscar recursos para el pontífice, quien desde la toma de la Ciudad Eterna en 1870 sufría para mantener su ministerio, según él mismo afirmaba. El arzobispo pidió al Cabildo Metropolitano que enviara ayuda económica a costa de su mesada y solicitó a los mexicanos con recursos su respaldo para colaborar en la manutención papal.²⁹⁰ El 12 de mayo de 1871 Labastida regresó a México gracias a la autorización expresa del presidente Juárez. Ese gesto de buena voluntad en medio de una álgida campaña política tuvo seguramente la intención, por parte del presidente, de atraerse simpatías entre los católicos tradicionalistas, ya que su reelección no estaba asegurada y el regreso del arzobispo fue muy bien recibido.²⁹¹ Por su parte, Labastida adoptó una actitud discreta y evitó toda confrontación con el gobierno. Recién llegado al país publicó una carta pastoral que incluía el discurso del Pío IX con motivo del 25 aniversario de su pontificado. El documento señalaba el sufrimiento del

²⁸⁹ José Ignacio Arciga, *Segunda carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos, con motivo de las encíclicas expedidas por S. Santidad el Sr. Pío IX, en 15 de mayo y 4 de junio del presente año*, Morelia, Mich., Tip. de I. Arango, 1871, pp. 1-19.

²⁹⁰ García Ugarte, *Poder político...*, Tomo II, pp. 1410-1415.

²⁹¹ El 3 de marzo de 1871 *La Voz de México* publicó una nota en su “Gacetilla” que informaba el regreso de Labastida y Dávalos con las siguientes palabras: “El Ilustrísimo Señor Arzobispo de México. Varios colegas dan la noticia de que el Supremo Gobierno ha concedido permiso al Sr. Labastida para que regrese a la patria. Así es, en efecto; en la tarde del sábado 24 del pasado, fue remitido del ministerio respectivo el salvoconducto a la familia del Sr. Arzobispo. Por nuestra parte, tributamos un voto de gracias al Sr. Presidente, que pudiendo, conforme a la ley, prolongar indefinidamente la expatriación de nuestro Prelado, le ha abierto las puertas de México, para que regrese al seno de su grey y goce de la amnistía de que fue excluido”. *La voz de México*, México, 3 de marzo de 1871.

papa por la “criminal usurpación” padecida y su preocupación por que una vez “destruido su poder temporal”, también quisieran anular su “potestad espiritual” y “el reino de Jesucristo en la tierra.”²⁹²

Como es evidente, a diferencia de lo que ocurrió en Alemania y de la oposición que mostraron algunos obispos de otras latitudes a la declaración del dogma de la infalibilidad, los miembros de la jerarquía mexicana no pusieron ninguna objeción y apoyaron decididamente al pontífice, ya que seguramente se sentían identificados con la situación que estaba viviendo Pío IX y que era similar al clima de persecución del que acusaban al régimen desde que se habían promulgado las Leyes de Reforma. Por otra parte, el hecho de que los obispos hayan aceptado la centralización del poder papal muestra que la jerarquía mexicana estaba dispuesta a obedecer los mandatos de la Santa Sede porque a ellos también les convenía fortalecer la autoridad eclesiástica. La ortodoxia de la mayoría de los obispos mexicanos contrasta con la actitud de muchos sacerdotes –miembros del bajo clero– que, según se verá más adelante, no necesariamente obedecían a pie juntillas los preceptos de la Iglesia católica.

3.2 La voz del episcopado y las nuevas estrategias pastorales

A partir de la restauración de la República, y de acuerdo con las directrices del papa Pío IX, se puso en práctica un proyecto que incluía novedosas estrategias pastorales, entre ellas la atención a la educación de los jóvenes y niños en escuelas confesionales y el fomento e impulso de actividades devocionales por parte de los fieles. La intención de unificar a los católicos bajo el manto de nuevas devociones que incluyeran a toda la cristiandad, comenzó a rendir frutos en 1854 con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, ya que esa advocación de la Virgen María era la imagen de la lucha contra las herejías y contra las ideas revolucionarias que provocaban el desorden de

²⁹² Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, *Carta pastoral del Illo. Sr. Dr. d. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en que publica la encíclica dirigida por nuestro santísimo padre Papa Pío IX el día 4 del último junio a todos los patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás ordinarios que están en gracias y comunión con la silla apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversario*, Diócesis de México, México, Imprenta a cargo de M. Rosello, 1871, p. 6.

las pasiones.²⁹³ Después de la desintegración de los Estados Pontificios en 1870, el pontífice decidió proclamar a San José como Patrono de la Iglesia con el fin de mostrar al mundo la renovación espiritual de la institución eclesiástica y su prevalencia no obstante los obstáculos por los que atravesara.²⁹⁴

De manera que los ministros de lo sagrado también debieron promover las nuevas devociones o fortalecer el culto a los santos y a la Virgen, política que Labastida y Dávalos siguió fielmente. En 1868, desde Roma, dirigió un discurso con motivo de la celebración de la Santa Cruz y expresó la necesidad de una renovación social, pero no referida al “laberinto de teorías presuntuosas y aplicaciones falsas en que se [había extraviado] tantas veces el genio de la política”. Tampoco relativa a “eso que los modernos [habían] llamado sistema constitucional”, sino que hablaba de “las grandes verdades, cuyo menosprecio u olvido [había] traído a la sociedad a sus últimas crisis, perpetuado el desorden, y dado nuevos y poderosos impulsos a ese gigante de cien brazos que se [llamaba] la Revolución”. El arzobispo afirmó que “la restauración social y política del mundo hubiera sido imposible sin la Cruz [y que] la vuelta al paganismo [era] cosa en extremo fácil de realizarse abandonando la Cruz”.²⁹⁵ De modo que la forma de resistir los embates de la modernidad y llevar una vida acorde con los preceptos morales del catolicismo era mediante la devoción y la guía de los pastores de almas, es decir, de los sacerdotes.

Ya en México, en septiembre de 1871, en torno a la celebración del vigésimo quinto aniversario del pontificado de Pío IX, Labastida publicó una carta pastoral con la encíclica papal y algunas palabras de su autoría para los fieles mexicanos. Si bien el prelado no se

²⁹³ Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 64-65. En cuanto a las razones del papa para promulgar el dogma de la Inmaculada Concepción, ésta obedeció a que Pío IX consideró que su salvación después de su huida de Roma en 1848 se debía a la Virgen María, y se creyó en la obligación de promover su veneración. Así, pidió su opinión a los obispos sobre la posibilidad de declarar que la concepción de María había sido sin pecado original. El 75% de los consultados dieron su aprobación y el 8 de diciembre de 1854 se proclamó el artículo de fe. *Vid.* J. Lenzenweger, *et. al., op. cit.*, p. 519. Por otra parte, Díaz Patiño asegura que la Inmaculada Concepción fue “un símbolo fuerte que permitiría afirmar la autoridad del pontífice como cabeza de la Iglesia católica”. Díaz Patiño, *op. cit.*, p. 64.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 77-78.

²⁹⁵ *Sermón predicado por el Excmo. Señor Doctor Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Arzobispo de México, el día 2 de febrero de 1868, en la solemnisima función que la Hermandad de la Quinta Angustia celebra anualmente en honor de la Santa Cruz*, Sevilla, Imprenta y Librería de D. José M. Geofrin, 1868, p. 16.

refirió en ningún momento a la política mexicana, sí destacó que, entre las grandes obras que había llevado a cabo el pontífice, estaba “el establecimiento de la jerarquía eclesiástica y condenación solemne de los errores opuestos a la buena razón y buenas costumbres, extendidos con daño de la sociedad religiosa y civil”, en clara alusión al enfrentamiento que el papa sostenía contra “los errores” del liberalismo y al proceso centralizador de su jurisdicción espiritual. La intención de “unir con lazo indisoluble las dos potestades”, expresaba también la idea que compartían los jerarcas sobre la necesidad de que los regímenes civiles tuvieran un vínculo con el catolicismo por el bien de sus gobernados.²⁹⁶ Más allá de lo que había sufrido la Iglesia, la mayor preocupación del pontífice, a decir del arzobispo, era la salvación de los católicos, que estaba en peligro por “la rebeldía de un crecido número de sus hijos [...] que no [hacían] caso de la multitud de censuras en que [habían] incurrido”.²⁹⁷ Así, sin mencionar al gobierno mexicano ni hacer ninguna alusión directa a los acontecimientos que se estaban sucediendo en México, Labastida dejaba ver su desacuerdo con la política liberal, aunque de una manera velada y sutil.

En septiembre de 1873, mientras se discutía el decreto que elevaba a rango constitucional la legislación reformista, Labastida publicó otra carta pastoral con una alocución que Pío IX dictó en el Palacio Vaticano en julio de ese año. Estaba dedicada a hablar de “las vejaciones siempre crecientes contra la Iglesia”, ya que en Italia, tal como estaba sucediendo en México, el “cuerpo Legislativo” había emitido una ley que suprimía las comunidades religiosas e iba a “subastar los bienes eclesiásticos”. El pontífice había declarado que por su imprescindible deber “de vindicar los derechos de la Iglesia” no podía menos que

hacer saber a los que no temieron proponer aquella ley inicua, o la aprobaron, o la sancionaron; a los que dieron órdenes acerca de ella, o de algún modo la favorecieron, o la aconsejaron, o se adherieron a ella, o la ejecutaron; así como a los compradores de bienes eclesiásticos, que no solamente [era] írrito, nulo y de

²⁹⁶ *Carta pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. de Labastida y Dávalos en que publica la Encíclica dirigida por Ntro. Smo. Padre Pío IX, con motivo del vigésimo quinto aniversario de su pontificado, el día 4 de julio del presente año, México, Imprenta a cargo de M. Roselló, 1871, pp. 11-12.*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

ningún valor cuanto [hubieran] hecho o llegaren a hacer en este sentido; sino que además [quedarían] todos sujetos a la excomunión mayor y a las otras censuras y penas eclesiásticas, fulminadas por los sagrados cánones, constituciones apostólicas y decretos de los concilios generales, especialmente del Tridentino, e [incurrirían] en la severísima indignación divina, y [vivirían] en peligro manifiesto de condenación eterna.²⁹⁸

La condena del papa a lo que estaba sucediendo en Italia con respecto al destino de los bienes eclesiásticos y la supresión de las comunidades religiosas se extendía a cualquier parte del mundo católico. Lo que podía salvar a los creyentes, a decir del pontífice, era “la *unión perfecta de todos los obispos con [la] Santa Sede*, [su] noble firmeza contra las leyes inicuas y la usurpación de los derechos sagrados [y] la vigorosa tendencia de toda la familia católica hacia este centro de unidad”.²⁹⁹ En otra manifestación de su potestad religiosa, Pío IX dejaba en claro que sólo la alianza en torno a la autoridad episcopal bajo las directrices de la Santa Sede podría salvar a los católicos de los ataques de la política liberal. Y no es gratuito que dicha arenga se haya publicado precisamente en el momento en que los debates sobre la constitucionalización de las Leyes de Reforma y la expulsión de varios clérigos y de las Hermanas de la Caridad ocupaban las páginas de la prensa mexicana y avivaban la polémica en torno al jacobinismo del gobierno de México.

El arzobispo Labastida se hizo eco de lo dicho por el papa y en su carta pastoral enfatizó que quienes suprimieran las comunidades religiosas y dispusieran de sus propiedades serían sancionados con terribles penas espirituales. La única manera de salvarse “de la tempestad [era] acudir al que es rico en misericordias, y que no abandona a sus siervos en el tiempo de la tribulación”. Así, “*en la unión perfecta de todos los obispos con la Santa Sede*, en su noble firmeza contra las leyes inicuas y contra la usurpación de los derechos sagrados” se veía la mano de la Providencia.³⁰⁰ Si bien el arzobispo de México

²⁹⁸ *Carta pastoral que el Illmo. Sr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos Arzobispo de México, dirige al venerable clero y fieles de este arzobispado con motivo de la alocución pronunciada en el Palacio Vaticano por nuestro Santísimo Padre Pío Papa IX el 25 de julio de 1873*, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1873, pp. 4-5.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 5. Las cursivas son mías (N. de la A.).

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 10. Las cursivas son mías (N. de la A.).

expresó su desacuerdo con la política italiana y de manera velada con los sucesos mexicanos, no incitó a los fieles a rebelarse, sino a rezar para que terminaran los males que afligían a la Iglesia. Y para que quedara claro que quienes apoyaban esas medidas se harían acreedores a penas severas desde el punto de vista religioso, con la carta pastoral de Labastida se incluyó el *Syllabus*, por si había dudas de cuáles eran los “errores del mundo moderno”, condenados por el pontífice.³⁰¹

Una de las voces más críticas y abiertamente combativas en contra de la política lerdistista fue la del obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, que en contraste con la suavidad del arzobispo de México, publicó una *Exposición* en contra del proyecto de adiciones a la Constitución. Decía que como mexicano y como católico era su deber elevar su “débil voz [...] para hacerla resonar en los oídos del Supremo Gobierno de la Nación” y de ese modo defender la causa “del sacerdocio altamente ultrajado en la legislación”.³⁰² Los protestantes, los “seudofilósofos, deístas y socialistas” pretendían eliminar el “principio católico de la sociedad”, y por eso defendían la prohibición de que el sacerdocio católico participara en la vida pública. Sin embargo, al pretender enajenar al clero de la política se referían en realidad a la “seudopolítica, la del embuste y del fraude, la de las arterías y maquinaciones tenebrosas siempre inicuas, mas nunca jamás de la verdadera y sana política”. Ésta última, en cambio, era la que constituía las sociedades y era la personificación de “la moral aplicada en la escala más alta y más trascendental”.³⁰³ Es decir, era lícito que el clero participara en política porque sería siempre para lograr un mayor bienestar social.

Díez de Sollano argüía, tal como lo habían hecho los católicos tradicionalistas desde la década de los cincuenta, que el único lazo de unión, el único “elemento estable, social y político” en el país era el catolicismo, en el que estaba cifrada la vida moral y civil de la nación. Las reformas legislativas querían “desapropiar el catolicismo de México” y según el obispo, al tratar de imponer la tolerancia religiosa “las autoridades hacían verter

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 23-34.

³⁰² *Exposición del Obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las Leyes de Reforma*, León, Imprenta de José María Monzón, 1873, pp. 1-2.

³⁰³ *Ibid.*, pp. 7, 12-14.

amargas lágrimas a la generalidad de los habitantes que [miraban] con sumo dolor la proscripción de los actos externos del culto católico [y lamentaban] la desaparición de las prácticas más dulces para su corazón”. A decir del prelado, lo que había detrás de las reformas era la intención de “abrirle la puerta a las sectas disidentes y falsas religiones”.³⁰⁴ El obispo de León recurrió a la victimización de la Iglesia en un momento en que la legislación reformista ya tenía varios años de vigencia, lo que indica que las disposiciones no se cumplían cabalmente o Díez de Sollano pertenecía al grupo de los decepcionados por la política de Lerdo. No obstante, cabe reflexionar que en ese momento la institución no podía perder más de lo que ya había perdido, es decir, la nacionalización de bienes era un hecho, como también lo eran la libertad de cultos y la independencia de la Iglesia y el Estado. Es evidente que existía entre los católicos tradicionalistas el miedo de que las disposiciones gubernamentales se endurecieran más.

Por ello, Díez de Sollano afirmó que “el desquiciamiento casi universal de la sociedad por la descatalogización sistemática con que se [quería] dizque regenerar reformándola, o [...] deformándola”, hacía necesaria no sólo la predicación desde los púlpitos, sino también la fundación de escuelas de primeras letras en las parroquias mientras se impulsaba la fundación de colegios confesionales.³⁰⁵ De esa manera, si los espacios públicos estaban vedados para los católicos tradicionalistas, harían una labor de difusión de los principios religiosos desde las bases sociales, ya no en las cúpulas políticas. Y esa fue la estrategia que la jerarquía católica apoyó en los años del gobierno lerdistas; mientras la educación liberal buscaba reemplazar los valores y creencias católicas tradicionales, las asociaciones católicas se propusieron fundar colegios que difundieran los valores cristianos y que brindaran una alternativa a la instrucción laica que ofrecía el Estado.³⁰⁶

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 89-90.

³⁰⁵ *Décima cuarta Carta Pastoral del Illmo. Sr. Obispo de León, a su venerable clero y fieles diocesanos sobre la enseñanza católica*, León, Imprenta de M. Monzón, 1874, pp. 7-8.

³⁰⁶ La Sociedad Católica de México, por ejemplo, comenzó ofreciendo clases de religión, francés y aritmética y fue ampliando sus actividades, de manera que en 1874 era responsable de la mayoría de las escuelas católicas del país. En 1877 la Sociedad informó que se hacía cargo de 44 escuelas gratuitas, 16 secundarias, tres escuelas de leyes y ocho escuelas dominicales y vespertinas para adultos, como lo afirma Beatriz

Knapp afirma al respecto que la intención del presidente fue que las leyes se cumplieran “al pie de la letra” y cuando vio que “estaba en juego el prestigio de su régimen, [...] lejos de mostrarse conciliador, pareció disfrutar del conflicto por cuanto ofrecía un ejemplo perfecto para demostrar a la nación que no se podía pasar por alto con impunidad al gobierno federal”.³⁰⁷ Por su parte, las voces que se levantaron en contra de las medidas lerdistas y expresaron su descontento sobre todo en las páginas de la prensa, se dedicaron a revivir los argumentos utilizados casi dos décadas antes sobre las intenciones del gobierno de atacar de manera inclemente a la Iglesia y de impedir el ejercicio del culto católico.

Una vez que se promulgaron los decretos Díez de Sollano afirmó que eso significaba el “despojo” de la Iglesia y la violación de sus inmunidades con la intención de “enmudecer la predicación católica”.³⁰⁸ Además, la obligación de todos los empleados de gobierno de rendir protesta de jurar guardar y hacer guardar la Constitución y las Leyes de Reforma so pena de perder el trabajo también fue motivo de encono y preocupación, ya que implicaba, desde el punto de vista de los católicos, aceptar “leyes ímprobos e injustas”.³⁰⁹ Sin embargo, y a diferencia de lo sucedido en 1857 cuando se decretó la excomunión para los empleados que no juraran la Carta Magna, en esta época sólo se les pidió que quienes se vieran obligados a prestar el juramento lo hicieran con una excepción de conciencia.

Con las encomiendas a los fieles sobre la actitud que debían seguir frente a la política de Lerdo de Tejada, los arzobispos emprendían acciones para combatir al Estado de una manera totalmente distinta a lo que había sucedido antes, ya que recomendaban no oponerse, no enfrentar de manera agresiva al gobierno y buscar la difusión de la fe mediante la educación y los actos de misericordia. La instrucción pastoral en torno a las nuevas disposiciones del gobierno lerdistas, dictada por los tres arzobispos a nombre de

Zepeda, *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de la nación en el México de la Reforma (1855-1876)*, México, FCE, Conaculta, 2012, pp. 159-160.

³⁰⁷ Knapp, *op. cit.*, pp. 364-365.

³⁰⁸ *Manifestación que hace el Obispo de León con todo su clero y diocesanos católicos contra la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales*, León, Tip. de Monzón, Casa de la Condesa, 1874, p. 5.

³⁰⁹ Archivo Secreto Vaticano, facs. 665; pos. 652, en Ramos, *op. cit.*, p. 509.

todos los prelados del país, buscaba “corroborar la fe de los pueblos, e impedir que la susceptibilidad religiosa los [arrastrara] a demostraciones y conatos hostiles [...] que [estaban] muy lejos de desear y que positivamente [reprobaban] como contrarios a la paz y al orden público, y por lo mismo a la doctrina de la Iglesia y de la religión”.³¹⁰ Los jerarcas declararon que aun cuando no estaban de acuerdo con las disposiciones dictadas por el gobierno, habían decidido abstenerse “de toda amarga queja” y pedían a los católicos mexicanos que recibieran “con humildad y resignación enteramente cristianas” las pruebas que el cielo les enviaba.³¹¹ A decir de los mitrados, “la ansiedad religiosa de un pueblo eminentemente católico” se había exacerbado por cuatro cuestiones principales: la prohibición absoluta de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, las trabas impuestas al ejercicio del culto católico, la prohibición de coleccionar limosnas fuera de los templos y la supresión de las Hermanas de la Caridad, con lo que muchos establecimientos de educación y de caridad iban a sufrir un “intenso mal”.³¹²

En cuanto al primer punto, para evitar que la educación pública sin instrucción religiosa desembocara en la desaparición de la fe cristiana en un país “tan católico”, pidieron a los fieles que hicieran peticiones pacíficas. Ese sería el medio lícito de manifestar sus sentimientos religiosos sin usar dicterios, recriminaciones, sarcasmos y desacatos contra el gobierno y las “autoridades constituidas”.³¹³ La Constitución garantizaba la libertad de enseñanza y existían escuelas privadas en las que se impartía educación religiosa, a las que sin embargo no podían asistir los niños de escasos recursos. Por ello, los prelados pidieron a las personas acomodadas que se reunieran por parroquias o por barrios y eligieran a un preceptor que fuera adecuado para educar a la niñez de forma gratuita, para que se pudiera dar “a los hijos de los pobres la enseñanza religiosa, tan necesaria e indispensable para formar y morigerar sus costumbres”.³¹⁴ Los arzobispos sabían que atender la educación de la niñez era la manera más afectiva de conservar y

³¹⁰ *Instrucción Pastoral que los Illmos. Señores Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara...*, op. cit., p. 4.

³¹¹ *Ibid.*, p. 5.

³¹² *Ibid.*, pp. 7-8.

³¹³ *Ibid.*, p. 11.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

acrecentar la instrucción católica y por tanto la influencia del catolicismo en la sociedad, así que comenzaron a plantear una estrategia para tener presencia entre las comunidades más necesitadas mediante la fundación de escuelas parroquiales.

A pesar de que en México la católica era la religión mayoritaria, los arzobispos consideraron que se multiplicaban “las trabas impuestas al ejercicio del culto católico”. Según ellos, hasta antes de esa ley las autoridades locales habían otorgado permisos especiales para que se llevaran a cabo ceremonias fuera de los templos, ya que esa disposición había sido con un afán de venganza en tiempos de la guerra civil y no para contrariar “los sentimientos religiosos de la nación”. En cambio, con las nuevas disposiciones, se quería hacer más dura la vida del creyente al impedirle que hiciera manifestaciones públicas de su fe. Con un afán pacificador, los jerarcas pedían a los fieles que cerraran sus oídos “a sugerencias [...] de parte de algunos hombres deseosos de la revolución armada”.³¹⁵ Las encomiendas de los arzobispos para los sacerdotes eran seguir predicando la palabra de Dios y exhortar a la oración y a la penitencia sin hacer alusiones que dieran pie a acusaciones de incitar a la violencia; para los creyentes, se recomendaba que fueran constantes en frecuentar los lugares sagrados, que asistieran a misa, que practicasen la oración en familia, que santificaran las fiestas y que se cuidaran “con escrupulosidad” de no leer folletos, periódicos y opúsculos que atacaran de cualquier manera a la religión.³¹⁶

De ese modo, los prelados pretendían que los fieles se acercaran a la Iglesia de un talante piadoso, sin inmiscuirse en asuntos políticos y sin retar al gobierno. Esas disposiciones eran totalmente distintas a las que se habían tomado años antes y que desembocaron en la guerra civil. Y es que así como el país vivía una transformación en todos los órdenes, así también la Iglesia católica en voz de Pío IX y de sus jerarcas buscaba un nuevo camino, dado que el enfrentamiento no había hecho sino acarrear mayores males a la institución que para la séptima década de la centuria estaba tratando de

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 19-25.

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 26-28.

recuperar espacios perdidos mediante la concertación y la búsqueda de nuevas estrategias pastorales.

En lo que respecta a la prohibición de recolectar limosnas fuera de los templos, la pastoral afirmaba que frente a la segura decadencia de la Iglesia por la falta de donativos, sería necesario que los fieles acudieran en su auxilio, ya que las iglesias estaba en ruinas, los ministros sufrían escasez y era inminente el peligro de que el culto cesara por completo. Esa visión catastrófica de lo que le esperaba a la otrora rica y próspera institución, según los arzobispos, buscaba fomentar la piedad y mediante la victimización, asegurar la entrega de dádivas que habían disminuido en las décadas recientes. De manera que ofrecieron indulgencias por cada limosna que se destinara al fomento de las celebraciones sacras, a la ayuda a los sacerdotes y a la restauración de los santuarios.³¹⁷ El cuarto punto, relativo a la supresión de las Hermanas de la Caridad, dio pie a los prelados para pedir a las señoras que continuaran las obras de misericordia que habían llevado a cabo las vicentinas. Decían que era indispensable que practicaran la compasión hacia las miserias del prójimo, el espíritu de oración, la piedad y la misericordia.³¹⁸ El lugar de las católicas en las nuevas estrategias pastorales debía ser en la enseñanza y el cuidado de los enfermos. Con esas bases se fundaron institutos de caridad en diversos pueblos del arzobispado con el fin de alentar la acción social de las mujeres, aunque de acuerdo con las costumbres de la época, siempre en un sitio marginal con respecto a los varones.

El tono de la pastoral fue conciliador y en todo punto opuesto al enfrentamiento con el gobierno. Incluso, los arzobispos recomendaron a los fieles apartarse de toda violencia y no participar en los levantamientos que ya estaban ocurriendo en diversas zonas del país. También recomendaron aprovechar la libertad que la ley otorgaba para usarla en su favor y desde ahí, trabajar para que el catolicismo mexicano siguiera creciendo y recuperara espacios perdidos; se trataba de evitar los enfrentamientos con el gobierno. Cecilia Bautista afirma, en ese sentido, que la constitucionalización de las Leyes

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 33-40.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 41-55.

de Reforma no dio pie a una conciliación, sino a una concertación clero-gobierno en la que la sociedad civil desempeñó un papel central, lo que se manifestó claramente en el tono empleado por los prelados y en la fundación de institutos y organizaciones católicas que buscaron nuevos espacios de acción.³¹⁹ Después del fracaso del proyecto conservador que terminó con la caída del segundo Imperio y frente a los hechos consumados, lo que le quedaba a la jerarquía eclesiástica era explorar un nuevo camino que se alejara de una confrontación abierta para tratar de poner en práctica un proyecto centralizador con los jerarcas como eje y los sacerdotes como punta de lanza.

Ese tono pacificador no fue compartido por el obispo de León, Díez de Sollano, quien publicó una manifestación en la que afirmó que no podía condescender ni guardar silencio cuando se consumaba “el despojo de la Iglesia, la violación de sus inmunidades, la disolución última de las comunidades religiosas, la intervención de la policía dentro del templo [...]” con el fin de hacer enmudecer la predicación católica. Afirmó también que esa ley ponía a los prelados “en la alternativa de obedecer a Dios o al César, y en la triste necesidad de elegir entre la infidelidad al evangelio o el destierro, las persecuciones y aun la muerte.”³²⁰ Al comentar las disposiciones del gobierno, Díaz de Sollano denunciaba la contradicción de la ley que asentaba la independencia y libertad de la Iglesia y del Estado, y al mismo tiempo imponía a la primera la observancia de las leyes, “pretendiendo llevar su autoridad hasta el altar”. El obispo aprovechó para recordar que las instituciones políticas habían sido reprobadas por la Iglesia como constaba en el *Syllabus*.³²¹ La reacción del obispo de León fue congruente con su actitud de no avenirse “con ningún género de conciliaciones ni de medias tintas [por lo que] no pudo entenderse con ningún gobierno liberal”.³²²

³¹⁹ Bautista García, *Las disyuntivas...*, pp. 231-232.

³²⁰ *Manifestación que hace el Obispo de León con su clero y diocesanos católicos, contra la ley orgánica de las adiciones y reformas constitucionales*, León, Tipografía de Monzón, 1874, pp. 5-6.

³²¹ *Manifestación que hace el Obispo de León a su venerable clero, fieles y diocesanos y a todo el mundo católico, contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso general*, León, Tip. de José Ma. Monzón, 1874, pp. 36, 58. Sobre la actitud de Díez de Sollano frente al liberalismo, *vid.* Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 139-141.

³²² Victoriano Agüeros, “El Illmo. Señor Sollano, primer Obispo de León”, en *Obras literarias de D. Victoriano Agüeros I. Artículos sueltos*, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, 1897, p. 411. A decir de Luis Fernando Bernal, Díez de Sollano no sólo se enfrentó a Juárez y a Lerdo, sino que mantuvo una disputa constante con

Esa contradicción en el sentir de los prelados mexicanos es otra muestra de que ni aun la Iglesia jerárquica hablaba con una sola voz y de que los desacuerdos en el seno del catolicismo respondían a la complicada situación de la institución eclesiástica en el mundo occidental, cuya cabeza se había declarado prisionero del Vaticano y enemigo del liberalismo. Según afirma Luis Fernando Bernal, cuando el papa daba directrices sobre la política a seguir en el caso italiano, eran asumidas como líneas de acción para todos los movimientos católicos del mundo, lo que no evitó que hubiera desacuerdos entre sus filas.³²³ Es evidente que la actitud combativa de Díez de Sollano no fue secundada por el resto del episcopado mexicano. La mayoría de los prelados publicaron la pastoral colectiva en sus respectivas diócesis y recomendaron seguir al pie de la letra sus disposiciones.³²⁴ En ese momento al episcopado le convenía más reunir a los católicos en torno a una política conciliadora que azuzarlos para provocar un nuevo conflicto armado cuyo resultado sería nuevamente la pérdida de control sobre la feligresía. La confrontación no debía ser el camino a seguir.

Para reforzar la idea de que las directrices la jerarquía mexicana seguían los criterios de la Santa Sede, un año después de la promulgación de la carta pastoral colectiva Pío IX envió a México una misiva en la que, a decir de Labastida y Dávalos, otorgaba una “explícita aprobación” a la pastoral de los arzobispos.³²⁵ El pontífice afirmaba que no sólo estaba conforme con la manera en que Labastida se había opuesto “a las leyes perniciosas

Cecilio Estrada, jefe político de León, cuyo anticlericalismo puso en peligro la vida del obispo. *Vid.* Bernal Tavares, *op. cit.*, p. 141. Otra muestra de su celo religioso y su negativa a transigir con el liberalismo es lo que aconsejó a una mujer que pretendía contraer matrimonio civil en 1862. Díez de Sollano, entonces párroco del Sagrario Metropolitano, le dijo que “era malo estar en concubinato [...], pero que era mejor que presentarse al registro civil, porque así, en artículo de muerte, [les] podrían dar las manos”, en alusión a que era más factible que alcanzaran el perdón religioso por vivir en unión libre, que por casarse civilmente. AHAM, “Sobre divorcio entre Francisca Escobar y Margarito Moctezuma”, Sección Provisorato, Serie *Causas matrimoniales*, caja 82, exp. 6, 1873-1875.

³²³ Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 101-102.

³²⁴ El arzobispo Labastida envió una circular con la instrucción de distribuir la carta pastoral colectiva entre todos los párrocos de las respectivas diócesis. Dicho documento se envió a las diócesis de Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Tulancingo, Chilapa, Tamaulipas, Baja California, Morelia, Durango, Monterrey, Zacatecas y Sonora. García Ugarte, *Poder político y religioso...*, tomo II, p. 1512.

³²⁵ *Carta pastoral que el Illmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de una nueva carta de nuestro santísimo padre Pío, Papa IX, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y Compañía, 1876, p. 3.*

a la Religión”, sino también con la firmeza en que trabajaba para “infundir valor a los fieles [...] uniendo sus fuerzas en defensa de la justicia y guardando el debido respeto a la autoridad”. Por su parte, el arzobispo ofreció otorgar indulgencias a todo aquel que pagara las cuotas para mantener escuelas gratuitas, a quienes enseñaran en esos establecimientos, a los que dieran limosnas, a los niños que asistieran a la escuela con empeño y aplicación, a quienes frecuentaran ejercicios piadosos, ofrecieran ofrendas para el culto o se inscribieran en asociaciones de caridad. Así, con el aval pontificio, la política eclesiástica de ahí en adelante se alejaría de la confrontación abierta y optaría por la propagación de actos de fe y de piedad, para ganar almas para la Iglesia y promover “la custodia y progresos de [la] augusta religión, tan combatida por sus enemigos en [ese] siglo de vértigo y de errores groseros”.³²⁶

En cuanto a la educación, el papa recomendó que se pusiera especial atención en la juventud, ya que “la reforma radicalmente católica de la enseñanza [era] el *único medio humano* de evitar [...] verdaderas catástrofes”. Según las indicaciones del pontífice, los autores griegos y latinos debían ser purgados de toda enseñanza que se apartara de la doctrina católica. Jan Joseph Gaume, a nombre de Pío IX, afirmaba que existían dos religiones: la del respeto, que era el catolicismo verdadero y la del desprecio, es decir, el catolicismo liberal. Los discípulos de la primera obedecían, creían “todo lo que cree el Papa” y respetaban a todas las autoridades. En cambio los seguidores de la segunda despreciaban el principio de autoridad por imponer la razón a la fe, lo que los llevaba a caer en errores condenables: censura, herejía e incredulidad. La recomendación para contrarrestar los errores que el liberalismo había traído consigo era formar a las nuevas generaciones con “una educación sólidamente cristiana, completamente cristiana, en los hombres y en los libros, cristiana bajo todos aspectos”. De otra manera, habría “un desquiciamiento general de creencias y costumbres”.³²⁷ Así, la esperanza de la Iglesia estaba en la educación, y de ahí que se hiciera hincapié en la importancia de enseñar los

³²⁶ *Ibid.*, p. 5-11.

³²⁷ Jan Joseph Gaume, *Pío IX y los estudios clásicos, dedicado a los padres de familia y a la instrucción de la juventud*, México, Imp. y Lit. de la Biblioteca de Jurisprudencia, 1879, pp. 14-25. En cursivas en el original (N. de la A.).

valores católicos a las nuevas generaciones. A ese programa respondieron los colegios que se fundaron en México en esos años, aunque es preciso decir que los jóvenes que podían acudir a la escuela constituían una minoría, tanto los que asistían a colegios públicos como los que iban a establecimientos privados. Los alcances del proyecto educativo católico, entonces, no pudieron ser tan exitosos como se esperaba en las filas eclesiásticas.³²⁸

Los desvelos del arzobispo Labastida no se limitaron a recomendar la fundación de colegios, sino también a apoyar la publicación de escritos religiosos y la creación de nuevas órdenes. Financió la Biblioteca Religiosa, una colección de “obras de controversia, dogmático morales, de piedad y de religión” dirigida por José María Vilaseca, y recomendó a los preladados, curas párrocos y fieles de la arquidiócesis que aprovecharan “tan útiles y convenientes publicaciones” y se suscribieran a una obra “de tanta trascendencia [...] para el bien de las almas, conservación y propagación de la única religión verdadera, que con poquísimas excepciones profesan todavía todos los mexicanos”.³²⁹ Dichas publicaciones no sólo pretendían difundir el culto católico, sino también refutar los “folletos protestantes, cuyas inmundas páginas [hablaban] contra la Virgen Inmaculada”. El éxito que tuvieron les permitió financiar las obras josefinas,

³²⁸ En cuanto al alcance que tuvo la educación en esos años, fue una minoría la que pudo tener una educación básica, ya fuera en escuelas públicas o privadas. Por ejemplo, en 1874 había en la ciudad de México 223 escuelas primarias públicas y 127 privadas. En las primeras había 16,345 alumnos, mientras que en las segundas se atendía a 4,315. Los niños que asistían a la escuela no llegaban al veinte por ciento del total de la población en edad escolar. La mayoría de las escuelas privadas eran católicas, predominantemente urbanas y estaban dirigidas a las clases altas. Además del currículo oficial ofrecían materias como historia sagrada, doctrina cristiana e instrucción religiosa y lenguas extranjeras. Por lo que toca a las escuelas privadas (la mayoría católicas), hay variaciones importantes en el número de establecimientos de acuerdo a las regiones del país. Por ejemplo, en Aguascalientes, Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Querétaro las escuelas privadas eran entre cuarenta y cincuenta por ciento del total. En contraste, en estados como Guerrero, Hidalgo, Sinaloa y Yucatán, las escuelas privadas eran entre el quince y el cinco por ciento del total de establecimientos educativos. Vid. Zepeda, *op. cit.*, pp. 156-183.

³²⁹ La Biblioteca Religiosa también editó el *Propagador de la devoción al Señor San José*, publicación mensual que incluía el boletín *El Sacerdocio Católico*. Vid. José María Vilaseca, *Pequeña historia sobre los hechos que motivaron la fundación del Instituto de los Hijos de María del Señor San José y el de las Hijas de María Josefinas, así como de la marcha de ellos hasta el 19 de abril de 1891*, México, Imprenta Religiosa, 1891, pp. 8-13. El padre Vilaseca nació en España en 1831 y se formó como seminarista en el Seminario Conciliar de Barcelona. Llegó a México en marzo de 1853 y se ordenó sacerdote en 1856. Fundó la Biblioteca Religiosa en 1869 y en 1872 el Colegio Clerical del Señor San José, cuna de los Misioneros Josefinos de México. Asimismo, fundó con Cesárea Ruiz de Esparza la Congregación de las Hermanas Josefinas. Vid. Edi González, *Biografía del Padre Vilaseca*. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/70169460/Biografia-del-padre-vilaseca>

especialmente el Colegio Clerical del Señor San José y la congregación Hijas de María Josefinas, ambos fundados en 1872 y también apoyados económicamente por el arzobispo de México, de acuerdo con la política pontificia de fomentar la devoción al padre putativo de Jesús.³³⁰ Por otra parte, el permiso concedido por el gobierno lerdistista para el regreso del padre José María Vilaseca, superior de los josefinos, nos da indicios de que la pastoral de los arzobispos fue bien recibida por el presidente, ya que si bien las Hermanas salieron del país, con el apoyo de Labastida y Dávalos se permitió que las Hijas de María Josefinas vivieran en comunidad e incluso ocuparon las instalaciones de la que había sido la casa central de la orden de San Vicente. De manera que Labastida puso en práctica todo un proyecto pastoral avalado por la Santa Sede, para contrarrestar el anticlericalismo del gobierno de Lerdo, pero nunca se enfrentó a él abiertamente. Si consideró que a la larga esa estrategia traería mayores beneficios que la confrontación abierta es algo que al menos por lo que toca a las fundaciones josefinas, fue un hecho. Por su parte, en esos años comenzó a poner en práctica una clara política de control sobre el bajo clero y de adoctrinamiento de los feligreses mediante la fundación de escuelas y asociaciones católicas en todo el territorio arzobispal.

3.3 El Arzobispado de México en la República restaurada

Los años en que se pusieron en práctica las nuevas estrategias pastorales bajo la guía espiritual de Pío IX coincidieron con varias transformaciones en el arzobispado de México, ya que su territorio y su administración cambiaron a raíz de las reformas que el pontífice decretó en 1863.³³¹ Al iniciar la República restaurada, la jurisdicción arzobispal

³³⁰ Vilaseca, *op. cit.*, pp. 21-25. El padre Vilaseca fue expulsado en 1873 junto con los otros sacerdotes extranjeros, como se mencionó en el capítulo 2 (*vid. supra* nota 219), pero regresó en 1875, al mismo tiempo que fueron expulsadas las Hermanas de la Caridad. *Ibid.*, pp. 27-37.

³³¹ *Vid.* Capítulo 1, pp. 43-45. Antes de la reforma eclesiástica decretada por Pío IX, el territorio del arzobispado de México abarcaba un área que iba de costa a costa, desde Tampico en el noroeste hasta Acapulco en el suroeste. El norte de Veracruz, el oriente de San Luis Potosí, el nororiente de Guanajuato, el oriente y suroeste de Querétaro, Hidalgo, Estado de México, Distrito Federal y buena parte de Guerrero eran parte del arzobispado. Al finalizar el siglo XVIII, tenía cerca de un millón, cien mil habitantes. *Vid.* Taylor, *op. cit.*, vol. I, pp. 51- 55. *Vid.* las Figuras 1 a 3 para comparar el territorio del Arzobispado de México antes y después de la reforma pontificia de 1863.

comprendía a los cabildos de la Catedral de México y de la Colegiata de Guadalupe, así como varios colegios o seminarios y ciento sesenta y cuatro parroquias ubicadas tanto en la ciudad de México como en los pueblos pertenecientes al territorio arzobispal. Además había cincuenta y nueve iglesias filiales de algunas parroquias, en donde residía un vicario con el título de auxiliar o fijo.³³² A raíz de la nueva división diocesana hubo una notable disminución en el número de religiosos y de sacerdotes pertenecientes al arzobispado ya que, a más de la exclaustración, cerca de noventa parroquias fueron asignadas a los nuevos obispados de Querétaro, Tulancingo y Chilapa, y dejaron de depender directamente de México.³³³ Para la séptima década del siglo XIX, el Arzobispado de México tenía 1'328,000 feligreses distribuidos en las parroquias antes mencionadas, lo que significaba aproximadamente un quince por ciento de la población total del país, estimada en casi nueve millones de habitantes.³³⁴ El número total de sacerdotes que habitaban en el territorio arzobispal en la década de los años setenta era de seiscientos, de los cuales trescientos cincuenta y tres eran miembros del clero secular y doscientos cuarenta y siete pertenecían al clero regular.³³⁵ Es decir que cada eclesiástico debía atender, en promedio, a dos mil doscientos feligreses.

Las parroquias se dividían en parroquias de capital, de cordillera – que eran todas las que estaban fuera de la ciudad de México – y vicarías, que fueron establecidas en 1818 y podían ser fijas o foráneas.³³⁶ Las vicarías foráneas ejercían fuera de la ciudad episcopal

³³² Fortino Hipólito Vera, *Guía eclesiástica del Arzobispado de México para el año de 1873*, México, Imprenta de Félix Márquez, 1873, pp. 17-18. Las diez vicarías foráneas fueron: Pachuca, Amecameca, Chimalhuacán, Chalco, Cuernavaca, Tenancingo, Tejupilco, Almoloya, Tenango del Valle, Jilotepec y Huichapan. Fortino Hipólito Vera, *Catecismo geográfico-histórico-estadístico de la iglesia mexicana*, México, Colegio Católico, 1881, p. 18. *Vid.* Tabla 1.

³³³ Vera, *Colección...*, pp. XI-XII; Vera, *Guía eclesiástica...*, p. 6. Para un mapa actualizado del Arzobispado de México, *vid.* Figura 4.

³³⁴ Robert McCaa afirma que la población total del país era de 8'749,775 habitantes. *Vid.* Robert McCaa, "El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado", en *El poblamiento de México. Una visión histórico demográfica. México en el siglo XIX*, México, Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, 1993, Tomo III, p. 94. *Vid.* Tabla 2.

³³⁵ "Índice alfabético del venerable clero secular y regular del Arzobispado de México, siendo Arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos", en AHAM, sección Secretaría Arzobispal, serie *Eclesiásticos*, caja 2, exp. 192, 1875.

³³⁶ Las doctrinas de regulares pasaron a la jurisdicción del clero secular cuando se ordenó la secularización de las órdenes en 1754, excepto Toluca y Texcoco que siguieron a cargo de los franciscanos; Cautla y Azcapotzalco de los dominicos y Malinalco y Mextitán de los agustinos. A raíz de la promulgación de las

alguna función otorgada por el obispo y su residencia estaba en los pueblos más notables del arzobispado; sus titulares debían velar sobre los curas y demás sacerdotes de su distrito, visitar las iglesias según la orden del obispo y cuidar las parroquias vacantes.³³⁷ Las vicarías fijas eran iglesias atendidas por un cura vicario sufragáneo de una parroquia. De la arquidiócesis de México dependían el Seminario Conciliar, establecido en el convento de San Camilo; el Colegio Clerical del Señor San José; el Clerical de Nuestra Señora de Guadalupe; el de San Gregorio, establecido en Tenancingo; el Colegio Católico de Amecameca; el Clerical de Alfajayucan; el Josefino de Huichapan y el Colegio Católico de Toluca.³³⁸ La sede arzobispal estaba en la ciudad de México, en donde residían los poderes federales y era, desde entonces, la mayor y más poblada concentración urbana de la república con casi un cuarto de millón de habitantes.³³⁹ Es decir que en la década del presente estudio, además de los que vivían en la capital, más de un millón de habitantes se distribuían en los alrededores en ciudades más pequeñas, villas, pueblos, congregaciones, haciendas y ranchos que en conjunto integraban el territorio total del arzobispado.³⁴⁰

El tribunal diocesano estaba conformado por una Secretaría Arzobispal –que emitía los documentos del prelado y su secretario– y un juzgado eclesiástico llamado Provisorato, que se encargaba de dar seguimiento a las causas promovidas por los fieles y sacerdotes que demandaban ante el provisor la reparación de daños materiales o

Leyes de Reforma, los regulares fueron exclaustrados y desaparecieron las doctrinas. Vera, *Catecismo...*, p. 17-18.

³³⁷ *Id.*; *Diccionario de Derecho Canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1853, pp. 1074-1084.

³³⁸ Vera, *Catecismo...*, pp. 19-20.

³³⁹ En 1869 la ciudad de México tenía 230 mil habitantes, un gran cambio con respecto a 1852, cuando vivían en la capital del país 170 mil personas. El aumento se debió sobre todo a la migración por la situación de guerra del país. Entre abril de 1863 y junio de 1867 “ocurrieron 1020 batallas y encuentros armados en los cuales quedaron fuera de combate 73 547 republicanos y 12 209 imperialistas mexicanos”. Muchos campesinos que querían evitar las penurias de la guerra migraron a la ciudad de México. *Vid.*, Richard E. Boyer, “Las ciudades mexicanas. Perspectivas de estudio en el siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, vol. 22, núm. 2, octubre-diciembre 1972, pp. 142-159.

³⁴⁰ En total pertenecían al arzobispado de México cuatro ciudades, dos villas, 143 pueblos, nueve congregaciones, 48 haciendas y 62 ranchos en el Distrito Federal; cinco ciudades, 21 villas, 601 pueblos, 138 barrios, 170 rancherías, 389 haciendas y 259 ranchos en el estado de México; cinco ciudades, doce villas, 105 pueblos, 48 haciendas y 53 ranchos en Morelos; en Hidalgo más de cien poblaciones. *Vid.* Vera, *Catecismo...*, p. 20.

espirituales. Al tribunal tocaba resolver, entre otros asuntos, las demandas contra los eclesiásticos, casos de conflictos conyugales, cuestiones de disputas entre párrocos y feligreses, querellas con las autoridades civiles, solicitudes de partidas de bautismos y matrimonios y problemas de deudas de los ministros. Las funciones del arzobispo consistían en regular la vida de seminaristas y eclesiásticos sujetos a su jurisdicción; emitir la correspondencia dirigida a autoridades civiles y eclesiásticas; promover las prácticas devocionales de los fieles y dar seguimiento a trámites matrimoniales.³⁴¹

Durante el exilio de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos los gobernadores de la Mitra de México se hicieron cargo del control de los asuntos arzobispales y atendieron los casos que se presentaron el tribunal. Con el fin de conocer la situación de cada parroquia, incluso el comportamiento de los párrocos y el estado general de los libros y archivos para poder elaborar el proyecto pastoral que quería poner en práctica el arzobispo, entre 1869 y 1871 los gobernadores de la Mitra encomendaron a algunos vicarios foráneos y miembros del cabildo metropolitano que llevaran a cabo visitas pastorales, en espera del retorno del titular de la arquidiócesis. De acuerdo con los informes obtenidos, los problemas que encontraron los visitantes fueron, entre otros, que los párrocos no llevaban los libros de manera adecuada, había templos y casas curales en muy malas condiciones y ya se notaba la presencia de ministros protestantes en algunos lugares del arzobispado, tema que fue central en las preocupaciones expresadas por el arzobispo Labastida.³⁴² Como resultado de las visitas se elaboró un cuestionario para que los curas declararan si había protestantes en sus pueblos y en caso afirmativo, se les conminó a que informaran cuáles eran las actividades y la influencia de los grupos disidentes en las comunidades. Los gobernadores también pidieron informes sobre los jueces del registro civil y todo lo relativo a la ocupación de bienes eclesiásticos y con base

³⁴¹ Watson, Bravo y Pérez, *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁴² Los visitantes fueron Luciano Martínez, vicario foráneo de Tecozautla; Atenógenes María Lombardini, canónigo de la Catedral Metropolitana; Miguel García, vicario foráneo de Almoloya; Félix Muñoz de la Vega, cura propio de Asunción Malacatepec, vicario foráneo de Tenango del valle y juez eclesiástico de Toluca; Juan Gerón; Atenógenes Silva; Rafael Venegas, provincial de San Diego; Vito Cruz, vicario foráneo de Cuernavaca; José María García y Álvarez, párroco de Xochimilco y vicario foráneo de Chimalhuacán-Chalco y Juan Terán. García Ugarte, *Poder...*, tomo II, pp. 1328-1329.

en el resultado de dichas visitas, de acuerdo con Labastida se implementó una estrategia de reforzamiento de la enseñanza de la doctrina católica con la intención de fortalecer la fe de los feligreses.³⁴³ Cuando el arzobispo volvió a México el 22 de mayo de 1871, con base en los informes recibidos, decidió visitar él mismo los pueblos de la arquidiócesis para vigilar el buen funcionamiento de los curatos y ver por sí mismo el estado que guardaban los templos; esa tarea le llevó siete años.³⁴⁴

De ahí en adelante, a diferencia de lo sucedido durante los años del segundo Imperio, Labastida mantuvo una actitud discreta y evitó las fricciones con el gobierno y con las autoridades civiles, como se mencionó más arriba.³⁴⁵ Sus propósitos al llevar a cabo las visitas personales a los pueblos de la arquidiócesis fueron

remediar no tanto los males temporales como los espirituales; la reparación de los escándalos públicos; excitar a los fieles para que se [acercaran] a los sacramentos; administrar el sacramento de la confirmación, que si no era absolutamente necesario para ganar la vida eterna, sí lo era en tiempos de persecución para confesar la fe en Cristo aún en presencia de sus enemigos.³⁴⁶

De esa manera, el arzobispo de México puso en práctica no sólo desde los púlpitos, sino personalmente, las estrategias pastorales que pretendían que la fe de los mexicanos no decreciera frente a las inmoralidades y el ateísmo que ganaba terreno día a día, siempre desde el punto de vista del mismo Labastida, quien encontró en las parroquias visitadas no sólo que había algunos lugares en los que el protestantismo había ganado terreno, sino que entre la población no se manifestaba la devoción ni la fe que él esperaba de sus feligreses. Por ello mandó que se llevaran a cabo misiones mediante el envío de religiosos de órdenes como los paulinos, cuya labor era predicar y confesar a los fieles en preparación para la visita apostólica. Además, también recomendó que se abrieran

³⁴³ AHAM, "El encargado de Jatetelco informa sobre los puntos que expresa", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, 1870.

³⁴⁴ *Ibid.*, tomo 2, pp. 1424-1425.

³⁴⁵ García Ugarte, "Pelagio Antonio Labastida y Dávalos...", pp. 68-69. José Trinidad Basurto, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de "El Tiempo", 1901, pp. 137-151. Sobre la actitud de Labastida frente a la política lerdista, *vid. supra* pp. 116-120.

³⁴⁶ Visita del arzobispo Labastida al Santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1426.

escuelas católicas y se fundaran sociedades mutualistas que reforzaran la fe de la población del arzobispado.³⁴⁷

Las finanzas eclesiásticas también fueron un asunto de vital importancia para Labastida, quien encabezó un proyecto de modernización financiera que incluyó un presupuesto anual y la división de la renta decimal en tres partes: la asignación mensual del arzobispo, fondos para el culto y dinero para mejoras materiales en los templos y cualquier gasto que no tuviera que ver con lo espiritual. En vista de la penuria generalizada y el empobrecimiento de la iglesia diocesana por la desaparición de rentas provenientes de las capellanías y las obras pías, el arzobispo decidió cancelar las deudas que hubieran contraído él mismo y los miembros del cabildo catedralicio hasta 1867 y se fijó un monto fijo anual para los gastos de la Iglesia. Por supuesto que todos esos gastos debían ser cubiertos con el ingreso derivado del pago del diezmo, lo que en muchos casos se convirtió en un problema debido a que los feligreses no siempre cubrían el pago de ese impuesto, algunos por las condiciones de penuria económica en los pueblos y otros porque ya no se sentían obligados a ello. De cualquier manera, el arzobispo puso en práctica la reforma que le permitió controlar la administración diocesana y poner orden en las finanzas de la arquidiócesis.³⁴⁸

A pesar de sus desvelos, en 1885, casi dos décadas después de su regreso al país, no parecía satisfecho con los resultados obtenidos, y frente a un auditorio de jóvenes misioneros josefinos expresó su desaliento por la falta de vocaciones, por la ausencia de las Hermanas de la Caridad y por la escasez de centros de educación superior de orientación católica. Así se expresó:

En vez de tantos elementos para el bien, sólo hallamos en todas partes la irreligión, la impiedad, el ateísmo, el indiferentismo por un lado; la depravación de las costumbres, la diatriba, la maledicencia y la infame calumnia por otro; llegando a tal punto el descaro, que se está cumpliendo, en nuestra infeliz época

³⁴⁷ Para conocer con detalle los resultados de algunas visitas de Labastida a los pueblos del arzobispado, *vid. ibid.*, tomo II, pp. 1426-1440.

³⁴⁸ *Ibid.*, tomo 2, pp. 1440-1453.

al pie de la letra el dicho de San Agustín: “Es tan grande la multitud de los que pecan, que casi se ha quitado ya la vergüenza de pecar”.³⁴⁹

No obstante el desaliento que se adivina en las palabras de Labastida, los años del gobierno de Porfirio Díaz fueron una época de concertación en la que la Iglesia católica creció, sus colegios se extendieron por todo el país y las estrategias pastorales que comenzaron a instrumentarse en la década de los años setenta se consolidaron.³⁵⁰ Pero al parecer todo ello no era suficiente desde el punto de vista del arzobispo de México, que sabía que el ideal de un México católico y creyente se estrellaba con la realidad de un país mayormente rural, en el que la religiosidad estaba muy lejos de los ideales de la jerarquía y en el que la pervivencia del catolicismo no dependía tanto de las estrategias pastorales, cuanto de la pervivencia de prácticas comunitarias y tradiciones populares.

*Los ministros de lo sagrado en la primera mitad del siglo XIX*³⁵¹

Para comprender el proceso de control y centralización que puso en práctica la Santa Sede en el último tercio del siglo XIX, abiertamente apoyado por los obispos mexicanos, es preciso hacer un breve recuento del papel de los curas párrocos en las décadas anteriores. Después de la reforma de los Borbones a mediados del siglo XVIII, que incluyó la secularización de las parroquias administradas por las órdenes mendicantes, comenzó un proceso de centralización que modificó la relación de los curas con los feligreses.³⁵² Como

³⁴⁹ *Discurso del Ilustrísimo...*, op. cit., p. 5.

³⁵⁰ Para analizar un caso de reforma eclesial en el arzobispado de Guadalajara en las últimas décadas del siglo XIX, vid. Camacho, op. cit., pp. 58-78.

³⁵¹ Se utiliza la expresión de William Taylor: los sacerdotes o ministros de lo sagrado.

³⁵² A fines del siglo XVIII los administradores reales buscaron reducir la autoridad política de los párrocos; también se les limitó la cantidad y número de servicios parroquiales que podían cobrar, así como las contribuciones en efectivo que hacía la Corona. De igual manera, restringieron los gastos de las fiestas religiosas y la inmunidad eclesiástica con el fin de que hubiera una mayor supervisión real sobre los asuntos parroquiales. Esas medidas se endurecieron aún más con la expedición de varios decretos que mandaban la secularización de las doctrinas administradas por el clero regular; se ordenó que los curas que no conocían la lengua nativa de sus feligreses fueran destituidos y se redefinió la propiedad pública y eclesiástica con el fin de aumentar la jurisdicción real a costa de los párrocos. Así, en las postrimerías del periodo virreinal los curas párrocos fueron sometidos a mucha presión para cumplir con las exigencias superiores y evidentemente, “para algunos [de ellos] fue cada vez más difícil lograr la obediencia” de sus feligreses. Vid. “Los curas párrocos ante el absolutismo ilustrado”, en William B. Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM

es natural, el programa de reformas que emprendió el estado borbónico fue apoyado por la jerarquía eclesiástica, porque implicó un mayor control sobre los sacerdotes, pero no fue necesariamente aceptado ni asumido por los curas párrocos, que vieron decrecer sus antiguos privilegios, y aumentar sus obligaciones, tal como lo explica William Taylor.³⁵³ Ello es un indicio de que la Iglesia no presentó un frente común de cara a la política reformista de los Borbones, al igual que más adelante con las medidas liberales puestas en práctica a mediados del siglo XIX. Las divisiones entre el alto clero, representado por la jerarquía eclesiástica, y el bajo clero al que pertenecían los párrocos, no sólo no terminaron, sino que se hicieron más profundas.

Después de declarada la Independencia, la Iglesia católica sufrió un proceso de desgaste. Uno de los problemas fue que las sedes episcopales quedaron vacantes por la indefinición en el ejercicio del patronato.³⁵⁴ Debido a que la Santa Sede, al igual que la Corona española, no reconocían al nuevo país, no se nombraron nuevos obispos sino hasta la cuarta década de la centuria.³⁵⁵ En las parroquias pasaba algo similar: la mayoría no tenían curas propietarios –es decir, designados por los obispos– y eran atendidas por sacerdotes con nombramientos temporales, lo que les restaba autoridad frente a los feligreses. Además, en esos años hubo una disminución en el número de clérigos, que

Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 358-371; Connaughton, “La nueva historia política y la religiosidad”, p. 63.

La secularización desde el punto de vista del derecho canónico es “el acto por el que un beneficio regular se hace secular, o un religioso queda colocado en la clase de clérigo y aún de lego”. Se afirma que hay dos clases de secularización: la personal y la real; la primera se refiere al sacerdote o fraile que abandona la vida religiosa; la segunda habla del cambio de estado en el monasterio por necesidad de la Iglesia: “Por las bulas de secularización el papa suprime y extingue la regla de la orden que profesaba el monasterio, todo estado y esencia regular en el convento, claustro, iglesia, oficios claustrales y otras porciones monacales, prioratos y beneficios; de modo que dejan de ser regulares, y quiere que todas las cosas y bienes que dependan de la Iglesia secularizada sean también seculares”. *Diccionario de derecho...*, *op. cit.*, pp. 1024-1025.

³⁵³ A decir de Taylor, “a pesar de la labor de varios obispos regalistas, los funcionarios borbónicos tendían a ver en los sacerdotes a usurpadores de la autoridad real y a la Iglesia como un obstáculo para el progreso material, un bastión de riqueza sujeta a vínculo e improductiva, así como el agente de la revelación y de la tradición más que de la razón y la eficiencia.” Taylor, *Los ministros...*, vol. 1, p. 31.

³⁵⁴ *Vid supra* notas 43 y 44.

³⁵⁵ La Arquidiócesis de México estuvo vacante hasta 1840, ya que Pedro José de Fonte, su titular, abandonó el país en 1820 y no regresó. José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974. p. 239; Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, p. 248.

eran escasos para la totalidad de habitantes del país y muchos dejaban abandonadas sus labores ministeriales por problemas administrativos o de salud.³⁵⁶

Algunos miembros del clero regular, que habían sufrido el embate de la secularización de sus doctrinas, vieron cómo en 1820, a raíz de la restauración de la Constitución de Cádiz, se suprimieron nuevas órdenes monásticas y se prohibió que los novicios se ordenaran. El naciente gobierno mexicano recibió solicitudes de derogación de esas leyes y de restitución de algunas órdenes, pero esas peticiones no fueron atendidas porque había problemas más urgentes.³⁵⁷ De las siete corporaciones religiosas que había en 1826, se extinguieron los camilos, casi desaparecieron los carmelitas y mercedarios y el resto de las órdenes disminuyó;³⁵⁸ aunque las órdenes religiosas se recuperaron y para 1849 pertenecían a la jurisdicción del Arzobispado de México diez provincias de religiosos.³⁵⁹ Por lo demás, como afirma Connaughton, “un buen número de sacerdotes vio en la constitucionalidad no sólo obligaciones ciudadanas, sino también posibilidades personales”.³⁶⁰ Algunos solicitaron al nuevo gobierno que se les otorgaran curatos y empleos y otros pidieron que se les pagara su intervención en la lucha insurgente; muchos participaron como representantes en congresos locales y en el federal, e incluso, los curas de algunas parroquias exigieron que se les reconociera la “propiedad” de sus parroquias.³⁶¹ Aquéllos que ocuparon algún puesto público, a la par de lo que sucedía

³⁵⁶ Anne Staples afirma que en 1825 había aproximadamente ocho millones de habitantes en México. Los sacerdotes eran tres mil cuatrocientos sesenta y tres, de los cuales sólo mil doscientos cuarenta se dedicaban al ejercicio de su ministerio; el resto estaban enfermos o retirados o servían como capellanes. Otros, se dedicaban a labores administrativas o al magisterio. Además, las vocaciones sacerdotales descendieron en esa época, ya que los sacerdotes ordenados en 1825 apenas llegaron a ser la cuarta parte de los ordenados en 1808. El motivo, a decir de Staples, pudo ser la mayor cantidad de opciones que tenían los jóvenes, que ya no sólo se dedicaban a la carrera de las armas o a la eclesiástica, sino que podían ser empleados de gobierno o servir en la diplomacia. Anne Staples, *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SepSetentas, 1976. pp. 21-27.

³⁵⁷ Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, pp. 28-31.

³⁵⁸ Gutiérrez Casillas afirma que al consumarse la Independencia había 3112 religiosos; en 1826, 1987; en 1851, 1043. Las religiosas eran 1968 en 1826, y en 1851, eran 1484. Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, p. 246.

³⁵⁹ *Vid.* Tabla 1.

³⁶⁰ Connaughton, “La nueva historia...”, p. 80.

³⁶¹ *Id.*.

con los hombres de Estado, no se empeñaron en impulsar una restauración del orden eclesiástico preborbónico, ni defendieron colectivamente los intereses de la Iglesia.³⁶²

La inestabilidad política, el desorden administrativo y las dificultades de todo tipo que vivió México en las décadas posteriores a la Independencia no fueron ajenos a lo que sucedió en las filas eclesiásticas. La Iglesia también sufrió de problemas similares: debilidad, dispersión y falta de claridad en el camino a seguir, porque los miembros del clero no presentaron un frente común respecto a los vaivenes políticos de esos años. Así, más allá de las relaciones Iglesia-Estado, como lo señala Antonio Annino, se suscitaron problemas por el divorcio entre la devoción popular y la alta jerarquía eclesiástica, ya que en los pueblos se ejerció una autonomía religiosa que les permitió mantener el culto y la relación con los sacerdotes en términos muy distintos a lo que manejó el discurso eclesiástico.³⁶³ Es decir, pusieron en práctica “un catolicismo barroco que acentuaba su apego a prácticas rituales populares que recreaban la solidaridad y la autonomía de los pueblos, sin una sumisión igualmente clara a los clérigos”.³⁶⁴ Los pleitos entre los curas y la jerarquía eclesiástica a lo largo de la primera mitad de la centuria muestran que hubo una clara oposición a un mando único. La inestabilidad del país en esos años afectó también a una Iglesia que necesariamente se veía envuelta en los conflictos de los diversos gobiernos, ya que fue muy frecuente que se recurriera a los bienes eclesiásticos cuando el Estado enfrentaba problemas de liquidez. De esa manera, las dificultades económicas contribuyeron a una escisión interna de la institución eclesiástica, que también enfrentó frecuentes conflictos con la feligresía.³⁶⁵

³⁶² Connaughton, “Transiciones...”, p. 462. Brian Connaughton afirma que ya “en 1833 el canónigo Miguel Ramos Arizpe sirvió de secretario de Justicia y Negocios Eclesiásticos para el gobierno del vicepresidente Valentín Gómez Farías y el padre José María Luis Mora sirvió de asesor durante 1833 y 1834; en 1847, el gobierno de Valentín Gómez Farías recurrió el nombramiento del cura Andrés López Nava en el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos para llevar a cabo una virtual desamortización de los bienes del clero por valor de quince millones de pesos”. Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, p. 257.

³⁶³ Antonio Annino, “Pueblos, liberalismo y nación en México”, en Antonio Annino y François Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003. pp. 421-430.

³⁶⁴ Connaughton, “La nueva historia política...”, p. 79.

³⁶⁵ Connaughton, “El ocaso del proyecto de nación católica”, pp. 171-202.

Por su parte, en la sociedad decimonónica de mediados de siglo se presentaron distintos modos de interpretar lo que significaba ser un buen sacerdote: debía ser apolítico, vivir lejos de las tentaciones del mundo y practicar la caridad.³⁶⁶ Sin embargo, de acuerdo con Connaughton, la realidad estaba muy lejos de ese ideal. Fueron muy comunes las tensiones entre la jurisdicción civil y la eclesiástica, en especial en los casos de conflictos locales, en los cuales los feligreses acudían a los curas y también a las autoridades para que las pugnas se dirimieran según el interés de los grupos contendientes. Esa doble jurisdicción se agravaba por las divisiones étnicas y sociales que habían existido en los pueblos desde la época virreinal y que se ahondaron a medida que avanzó el siglo XIX.³⁶⁷

A mediados de la centuria los sacerdotes sufrieron las tensiones derivadas de la falta de control y de autoridad por parte del episcopado, las indefiniciones jurisdiccionales, los conflictos con autoridades civiles y la escasez de recursos que en algunos casos los orilló a llevar a cabo actos ilícitos para financiarse. La imagen que queda, a decir de Connaughton, es la de

[...] un clérigo acosado, cuyas tareas le rebasaban. Lidiaba con astucia para defenderse frente a sus feligreses, por un lado, y la curia diocesana, por el otro. Si a esta imagen aunamos la de un cura batallando asimismo por cumplir con sus compromisos políticos y salvar simultáneamente sus derechos a su curato, sin ofender en demasía ni a la feligresía local ni al obispo apolítico y provisor, encargados jurídicamente de la diócesis, podemos ver por qué el cura se hallaba cada vez más en un predicamento insostenible de mantener su autoridad en la sociedad mexicana.³⁶⁸

Es evidente que los curas, como afirma Pérez Iturbe, no eran líderes locales que tuvieran una gran influencia sobre los feligreses; al contrario, enfrentaron disputas por el ejercicio

³⁶⁶ De acuerdo con el *Discurso sobre los deberes de los párrocos*, de Alfonso de Lamartine, "el párroco es el único ciudadano que tiene el derecho y la obligación de permanecer neutral en las causas, en los odios y en las luchas de los partidos que dividen las opiniones de los hombres, porque antes que todo es ciudadano del reino eterno, padre común de los vencedores y vencidos, varón de amor y de paz que sólo debe predicar la paz y el amor...", citado por Connaughton, "Los curas y la feligresía...", p. 264.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 255-256.

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 271.

de la autoridad y se vieron en la imposibilidad de sancionar a los fieles que no cumplían con los preceptos religiosos. Su debilidad también derivó de la falta de pago del diezmo, una tendencia que se manifestó desde los años treinta de la centuria. De modo que mientras las autoridades municipales se fortalecieron, si los feligreses no estaban de acuerdo con la manera de actuar de sus ministros, los hacían expulsar de los pueblos.³⁶⁹

Hacia fines de la década de los cincuenta, como ya se mencionó, se promulgaron las distintas leyes que decretaban la separación entre la Iglesia y el Estado.³⁷⁰ Desde el punto de vista de los liberales, esas leyes proclamaban la emancipación del poder civil y eran una segunda declaración de independencia nacional.³⁷¹ Para la jerarquía, en cambio, significaba un ataque directo a la institución eclesiástica; específicamente el decreto que incluyó en sus provisiones la nacionalización de todas las propiedades administradas por el clero secular y regular y la supresión de las órdenes de religiosos y otras corporaciones eclesiásticas —aunque se permitió que algunas iglesias de los monasterios quedaran abiertas al culto—. Las disposiciones reformistas permitían que las órdenes femeninas siguieran existiendo, pero las monjas que lo desearan podrían abandonar el convento. Además, la ley nacionalizó todo el capital conventual que no fuera indispensable para su mantenimiento, y ofreció devolver a las monjas las dotes que habían pagado al ingresar a la orden religiosa. Los miembros del clero regular quedarían bajo la autoridad del clero secular y recibirían una cantidad de dinero por concepto de la “separación”. Todos los noviciados serían clausurados y las novicias no podrían tomar los votos finales. Lo anterior llevaría, más adelante, a la extinción de las órdenes. La razón de que se respetaran los conventos femeninos, a decir de Jan Bazant, se debe a que eran un refugio tradicional para las mujeres solteras.³⁷²

Por la secularización de los religiosos —con el fin de dejar libres las casas conventuales para que los terrenos que ocupaban fueran vendidos— los que vivían en

³⁶⁹ Marco Antonio Pérez Iturbe, “Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular...”, *op. cit.*

³⁷⁰ *Vid. supra* pp. 33-37.

³⁷¹ Ralph Roeder, *Juárez y su México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 311.

³⁷² Bazant, *op. cit.*, pp. 184-185.

regiones bajo control liberal tuvieron que abandonar los edificios.³⁷³ Cuando los soldados franceses ocuparon la ciudad de México en junio de 1863, las monjas regresaron a sus conventos, los clérigos volvieron a usar sus trajes talares, se reabrieron las iglesias cerradas a raíz de la guerra de Reforma y se reanudaron las procesiones públicas.³⁷⁴ Y los miembros del clero, por su parte, indicaron a los inquilinos que debían dejar de pagar la renta a los nuevos propietarios y entregar el dinero a la Iglesia, que era la legítima poseedora. Incluso amenazaron con que de no hacerlo así, serían excomulgados.³⁷⁵ No obstante, las medidas adoptadas por el gobierno imperial fueron contrarias a los intereses eclesiásticos, y la esperanza de regresar al estado previo a la nacionalización de bienes no fue más que una infructuosa ambición.

En los años del Imperio se emitieron instrucciones sobre derechos parroquiales con el fin de reducir los cobros por concepto de bautismos, matrimonios y defunciones, y se exigió a los curas que antes de administrar los sacramentos pidieran la entrega del acta del Registro Civil. La medida obligó al arzobispo Labastida a enviar una circular a los párrocos para que estuvieran prevenidos y supieran cómo proceder; les explicó que no debían exigir la constancia de registro, pero que sí era menester dar tiempo a los feligreses para que hicieran las gestiones necesarias ante la autoridad civil, tanto en los casos de matrimonios como en los de entierros.³⁷⁶ Es evidente que esas medidas no hicieron sino agravar la situación de los sacerdotes, ya que no sabían bien a bien cómo proceder en medio de circunstancias tan adversas que no sólo incluían la ratificación de las Leyes de Reforma, sino el estado de guerra que agobiaba al país, además de la pobreza generalizada y magras cosechas, de tal manera que muchos curas del arzobispado de

³⁷³ García Ugarte, *Poder político...*, pp. 835-841.

³⁷⁴ Niceto de Zamacois, *Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, vol. XVII, pp. 512-513, citado en Tamayo, *op. cit.*, tomo 7, pp. 707-708.

³⁷⁵ Knowlton, *op. cit.*, pp. 162-163.

³⁷⁶ Circular del arzobispo Labastida dirigida a los párrocos el 27 de diciembre de 1865. Citada por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1184-1185.

México solicitaron que se les permitiera conservar el monto de los diezmos durante un año para hacer frente a los gastos de la administración parroquial.³⁷⁷

Las postrimerías del segundo Imperio vieron el surgimiento de una tendencia centralizadora por parte de las autoridades eclesiásticas, de acuerdo con los preceptos de Roma, mientras los mandos civiles, a su vez, comenzaron un proceso de consolidación del poder político. Los sacerdotes y fieles, por su parte, se siguieron enfrentando, tal como lo venían haciendo desde décadas anteriores: los primeros, por cuestiones económicas y por el control de los feligreses; los segundos, por evadir el cumplimiento de las obligaciones religiosas y por evitar el pago de los aranceles parroquiales. Es decir, fue un tiempo en que la Iglesia católica, en todas sus instancias, vivió un periodo de crisis que ya venía arrastrando desde fines de la centuria anterior; los cambios políticos sólo agravaron ese proceso.

Los sacerdotes en el arzobispado de México: obligaciones y responsabilidades

El arzobispado de México tenía en los clérigos seculares a sus colaboradores para ejercer las funciones ministeriales; a su vez, éstos estaban subordinados a la autoridad del arzobispo.³⁷⁸ Los sacerdotes de la arquidiócesis se formaban en el Seminario Conciliar, que a partir de 1866 estuvo bajo la administración de la Compañía de Jesús a petición del arzobispo Labastida.³⁷⁹ En 1867 el seminario se estableció en el ex convento de San Camilo

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 1190-1196. El estudio sobre los curas del arzobispado de México en los años del segundo Imperio es un vacío historiográfico que hace falta llenar. De ahí la escasez de información sobre las actividades parroquiales en esos años.

³⁷⁸ En el siglo XVI, los encargados de las parroquias eran miembros del clero regular que se convertían en párrocos de facto, porque administraban los sacramentos aunque no hubieran sido nombrados por los prelados. A partir de 1541 las parroquias fueron proveídas por el cardenal Fray García de Loiza, gobernador de España en nombre del rey Carlos V, entonces ausente. De los 158 clérigos que había en la arquidiócesis de México en el último cuarto del siglo XVI, la mitad habían llegado de España y los otros ya habían nacido en tierras novohispanas, ya que a partir de la fundación de la Universidad, en 1553, muchos futuros sacerdotes estudiaron en sus aulas. ³⁷⁸A decir de Mariano Cuevas, en 1575 había en la arquidiócesis 158 sacerdotes seculares, 78 nacidos en Nueva España y 71 en España y 9 extranjeros. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México. Tomo II*, 6ª. ed., México, Porrúa, 1992, pp. 130-138.

³⁷⁹ El Seminario Conciliar de México comenzó a construirse en las inmediaciones de la Catedral a fines del siglo XVII: la primera piedra se colocó el 4 de diciembre de 1689 y para su construcción se pidió el apoyo de los eclesiásticos regulares, de los seculares, de los hospitales, cofradías y obras pías de la arquidiócesis.

y a sus aulas acudían novicios regulares y seculares, dado que los primeros habían sido exclaustros. Los alumnos recibían una instrucción que incluía disciplinas como Teología, Gramática, Filosofía y Jurisprudencia.³⁸⁰ Los estudiantes del seminario obtenían el grado de diáconos al aprobar las materias principales. Después de comprometerse a llevar una vida honesta, avalada por dos clérigos de conocida probidad, se les daba fecha de ordenación como presbíteros. Entre sus obligaciones estaba cumplir con el sacramento de la confesión, asistir a las cátedras de teología moral y pedir permiso si querían ausentarse de la ciudad.³⁸¹

Respecto al proceder que debían observar los curas, tenían una serie de obligaciones que habían sido establecidas desde la época virreinal y que continuaban vigentes, según una tradición eclesiástica incólume al paso del tiempo. Desde su apariencia y sus tratos con su familia hasta la forma en que se esperaba que se comportaran frente a los feligreses, todo estaba regulado por las normas establecidas en el Tercer Concilio Mexicano³⁸², que asentaba que los clérigos no sólo debían

Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, Tomo I, pp. 95-151.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 636-653. En 1868 en el seminario había 68 alumnos internos y 102 externos. Los primeros se formaban como sacerdotes y los segundos eran laicos que acudían al seminario a estudiar pero no tenían intenciones de dedicarse a la carrera sacerdotal.

³⁸¹ Daniela Traffano, "Indios, curas y nación. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX", Tesis de doctorado de Historia, El Colegio de México, 2000, pp. 78-81.

³⁸² El tercer concilio provincial mexicano fue convocado por Pedro Moya de Contreras, entonces arzobispo de México y virrey de la Nueva España. Si bien se celebró un IV concilio, éste no obtuvo la ratificación real ni la pontificia, por lo que los decretos del tercer concilio mantuvieron su vigencia hasta 1896 en la arquidiócesis de México, cuando se celebró el V concilio provincial mexicano. Al concilio fueron convocados los once obispos novohispanos, aunque sólo asistieron siete. También fueron convocados representantes de los cabildos catedralicios. Se inauguró el 20 de enero de 1585 y su objetivo fue adecuar los decretos de los dos primeros concilios mexicanos de 1555 y 1565 a las normas del Concilio de Trento y ajustar la legislación a los cambios de la Iglesia novohispana. Entre sus resoluciones principales estaban la consolidación de la jurisdicción ordinaria del modelo diocesano para la Iglesia novohispana, es decir, la supeditación de las órdenes religiosas en la administración de los sacramentos y predicación al examen y supervisión episcopales; la reforma del clero, que según las normas tridentinas abarcaba su formación, ministerio, sostenimiento, disciplina, modo de vida y costumbres ejemplares; la predicación e instrucción en la doctrina cristiana mediante la pastoral, catequesis y confesión, además de la obligatoriedad del conocimiento de las lenguas indígenas; la erradicación de la idolatría y supersticiones; la decencia, esplendor y magnificencia del culto y decoro en las iglesias; la uniformidad de doctrina y de los ritos y ceremonias, regulación de los días de ayuno y festivos y una fuerte disciplina eclesiástica; instrumentos para facilitar la instrucción del clero y su labor pastoral; el combate a prácticas simoníacas, abusos en el cobro de aranceles y derechos parroquiales o en las causas eclesiásticas; la impartición de sacramentos, la exención de los indios del pago del diezmo y la regulación de penas y censuras eclesiásticas. *Vid.*, María del Pilar Martínez López-Cano,

arreglar interiormente su alma, sino que aun con el traje exterior [debían manifestar] honestidad y modestia, para que no [sirvieran] de escándalo a los hombres que no juzgan sino lo externo, y para que no [expusieran] a desprecio su estado y ministerio [...]. El hábito exterior de todos los clérigos iniciados con el sagrado orden [debía manifestar] virtud, honestidad y gravedad de costumbres como conviene al estado clerical.

Además, evitarían los lujos y aunque poseyeran bienes patrimoniales, no podrían invertirlos en “adornos superfluos y vanos”.³⁸³

En cuanto a la familia, según el Concilio antes citado, especialmente aquellos que vivieran en pueblos indígenas, tenían prohibido tener “por criada a mujer alguna de edad sospechosa, ni por largo tiempo, ni por meses, ni por semanas, sino que [debían valerse] para el servicio, o de algún hombre, o de alguna mujer de tal edad que no [diera] lugar a ninguna sospecha”. El eclesiástico sólo podría vivir con mujeres de su propia familia, tales como madre, hermanas o tías, si éstas no tuvieran “mala fama”. También se recomendaba que los ministros no compartieran el fruto de las limosnas con su familia, “sino de la misma manera que socorrerían a un pobre”, y debían evitar que “las parientas gast[aran] con exceso [...] en superfluidades y lujo, lo que no debiera gastarse sino en objetos piadosos”. Si bien los pueblos tendrían “obligación de mantener a sus curas y sobrellevarlos, no la [tendrían] respecto de sus parientes”.³⁸⁴

Las ocupaciones de los sacerdotes, entonces, debían ser “el prójimo, los libros y un crucifijo”, ya que al elegir su vocación, no debían buscar “pasarla mejor, ni proporcionar[se] con más facilidad las comodidades de la vida, sino únicamente ser útiles al prójimo en la salvación de su alma, sacrificar[se] en el ejercicio del sagrado ministerio, y mejor servir al mismo Dios”. Cualquier ocupación que no fuera el servicio, el estudio y la oración, sería contraria al espíritu eclesiástico. También era obligación de los ministros

Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 1-12.

³⁸³ Lázaro de la Garza y Ballesteros, “Costumbres eclesiásticas”, en Fortino H. Vera, *Colección...*, Tomo I, pp. 374-375.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 377-378.

practicar el sacramento de la penitencia cada ocho días, pero vistas las dificultades para encontrar con quien confesarse cuando los curas estaban en lugares remotos, se les concedía el permiso de hacerlo una vez al mes, para lo que podían buscar un curato colindante con el fin de “conservar por medio de la penitencia la pureza que exige [su] ministerio, con tal de que no [faltaran a sus] parroquias ningún domingo, día festivo ni jueves del año”.³⁸⁵ Tenían la obligación de leer la Sagrada Escritura para poder interpretarla para sus feligreses y debían exhortar a los fieles a estudiar los fundamentos de la religión y a aprender el catecismo.³⁸⁶

Por su parte, los obispos fijarían a los sacerdotes una iglesia de adscripción, ya que éstos tenían que trabajar “en bien de la Iglesia y en la santificación de los fieles”. Además, era su deber asistir a conferencias sobre “Religión, Teología Moral, Liturgia y demás puntos cuyo conocimiento es indispensable a un eclesiástico para el mejor desempeño de su sagrado ministerio”. Los prelados, por su parte, cuidarían que “sus súbditos viv[ieran] con el arreglo de costumbres correspondiente a la santidad de su estado”. Para impartir el sacramento de la confesión, los curas tenían licencia hasta por un año y debían acudir a las conferencias o ejercicios espirituales; si no asistían por estar muy alejados del lugar en que éstas se llevaban a cabo, era su obligación conocer las materias de estudio para que fueran examinados sobre el particular.³⁸⁷ El cura debía procurar “el bien espiritual de las almas por medio de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos”, de ahí la frase “cura de almas”.³⁸⁸ Celebrarían el oficio de la misa todos los domingos y días festivos, cuando lo exigiera alguna obligación de su ministerio, en la bendición matrimonial y en los entierros. Sólo el día de Navidad podría celebrarse más de una misa, pero no debía exceder de tres; también se permitía celebrar si fuera necesario administrar el viático a un enfermo y no hubiera hostia consagrada, así como para bendecir un matrimonio en caso de urgencia. Si un párroco tenía a su cargo dos iglesias y los feligreses

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 379-380.

³⁸⁶ Garza y Ballesteros, *Varias cartas...*, pp. 63-66.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp. 135-139.

³⁸⁸ Dominique Bouix, *Tratado del párroco, de los vicarios parroquiales, de los capellanes de monjas, militares y hospitales*, Puebla, Isidro Boclar, 1868, p. 191.

no podían asistir a la ceremonia por quedar muy alejadas una de otra, podía decir dos misas en un día. El lugar para celebrar el sacramento de la Eucaristía debía ser únicamente en iglesias o lugares consagrados, a menos que hubiera algún peligro grave –como epidemias, guerra, persecuciones–, en cuyo caso podría celebrarse en lugares “honestos”.³⁸⁹

Los párrocos también tendrían el deber de impartir instrucción religiosa a los niños de su feligresía al menos los domingos y días festivos, para lo que los convocarían los domingos por la tarde en la iglesia para enseñarles los fundamentos de la religión, “con la debida separación de sexos”; además, no autorizarían los matrimonios de quienes ignoraran los preceptos y dogmas religiosos. Asimismo, era su deber predicar la palabra divina a sus feligreses y en caso de que dejaran de hacerlo estarían incurriendo en un pecado mortal. También les estaba vedado exigir limosna por la predicación, aunque alegaran pobreza y malas condiciones de vida para obtener algún beneficio de lo que era una obligación. Por lo demás, había muchas restricciones a los temas de los que podían tratar, ya que estaba prohibido hablar mal de los obispos en presencia del pueblo, no podían reprender o corregir a nadie diciendo su nombre públicamente, no propondrían “cuestiones difíciles al pueblo rudo [...] ni [predicarían] cosas dudosas como ciertas, ni cosas apócrifas o cuentos de viejas, ni obscenidades o especies que [movieran] a risa”.³⁹⁰

Los obispos podían asignar coadjutores a los párrocos que estuvieran impedidos para el ejercicio de su ministerio “por vejez, enfermedad, ausencia [o] insuficiencia”. El beneficio que obtendría el coadjutor por su labor como auxiliar del párroco dependía del arbitrio del obispo. Aquél podía ser perpetuo o temporal, y en el primer caso, si el párroco moría, el coadjutor sería el heredero del curato. El obispo sólo podía asignar coadjutor temporal, ya que el perpetuo sólo sería designado por el sumo pontífice.³⁹¹ Lo dicho antes

³⁸⁹ Justo Donoso, *Manual del párroco americano, o instrucción teológico-canónico-legal, dirigida al párroco americano, sus derechos, facultades y deberes, y cuanto concierne al cabal desempeño del ministerio parroquial. Obra útil a los párrocos, confesores y demás eclesiásticos*, París, Librería de Rosa, Buret y Cía., 1852, pp. 35-41.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 56-65.

³⁹¹ Según Justo Donoso, las causas por las que se podía poner coadjutor a un párroco aun contra su voluntad eran las siguientes: 1º Enfermedad perpetua e incurable como la demencia, la lepra, la parálisis u otras semejantes. 2º La mutilación que le impida el ejercicio del ministerio, o aunque no lo inhabilite, si es tal que cause horror por la excesiva deformidad. 3º La ancianidad, o la edad de sesenta años según unos, o de

es sólo una parte de la amplísima gama de obligaciones que tenía un párroco con respecto a su comportamiento público, sus deberes, su trato con la feligresía, en suma, el cumplimiento de su ministerio. En teoría la vida del sacerdote estaba normada por obligaciones de todo tipo y el obispo era el encargado de vigilar que cumpliera cabalmente con lo que se esperaba de él. Cuando un cura párroco cometía alguna falta o dejaba de cumplir con sus obligaciones, era acusado ante la autoridad y se le podía seguir un proceso e imponer castigos por sus fallas. La vida sacerdotal, entonces, no era sencilla y sí implicaba una serie de deberes que los curas no siempre cumplían.

Por lo que toca a los vicarios, eran nombrados como auxiliares en las labores pastorales y en algunos casos sustituían al párroco principal si éste no podía ejercer las funciones parroquiales. También se nombraban vicarios para que ejercieran labores sacerdotales en las parroquias anexas a los cabildos o catedrales, colegiadas o monasterios.³⁹² Asimismo fungieron como delegados especiales en los pueblos lejanos a la capital de la diócesis, de ahí el nombre de “vicarios foráneos”. Fue a partir de 1818 que la arquidiócesis de México vio la necesidad de que estos sacerdotes se encargaran de vigilar el buen funcionamiento de los templos alejados de la sede arzobispal y la correcta anotación de las partidas de bautismo, matrimonio y entierro. Los vicarios foráneos tenían a su cargo varias parroquias y sobre ellas ejercían facultades administrativas; también podían solicitar al párroco informes sobre el estado material de las iglesias, capillas, vasos sagrados y ornamentos; acerca de los libros parroquiales y obras pías; debían vigilar el cumplimiento de las providencias diocesanas y orientar a los curas en el caso de que éstos no pudieran acudir directamente a la Mitra. Asimismo tenían la facultad de renovar las

setenta, según otros, aunque lo más acertado es computarla por la mayor o menos robustez o actividad, y no tanto por los años. 4º Si la feligresía fuese tan numerosa que no pudiese el párroco bastar por sí solo para la administración de sacramentos, y muriesen por esta causa muchos enfermos sin confesión, bien que en este caso solo se le debería poner coadjutor cuando se negase a pagar uno o dos tenientes o capellanes, que le auxiliasen en el ministerio. 5º Si el párroco fuese iliterato, o imperito, y por lo tanto inepto para el cabal desempeño del ministerio. 6º Si dilapidase los bienes de la Iglesia, o no fuese de arreglada conducta, o por negligencia y abandono cometiese faltas graves en el ministerio, sin haber bastado para su enmienda las amonestaciones y correcciones del prelado. 7º La larga ausencia del curato por causa necesaria, o el haber sido desterrado o hecho prisionero por los enemigos. *Ibid.*, pp. 412-413.

³⁹² Bouix, *op. cit.*, p. 243.

licencias de los curas hasta por dos meses si aquéllos no podían acudir a la sede arzobispal a renovarlas, así como de informar al arzobispo si algún sacerdote llevaba una vida “relajada”.³⁹³

En resumen, los ministros de lo sagrado, los vicarios y los obispos eran parte de una compleja cadena de mando que comenzaba en las lujosas salas arzobispaes y terminaba en las humildes parroquias. Es claro que el peso de la atención a la feligresía recaía en los curas, que a su vez eran vigilados por sus superiores y se les exigía no sólo un comportamiento intachable, sino también que enseñaran a los fieles los fundamentos religiosos y que además recaudaran limosnas para ayudar a sostener el culto. Podemos pensar que la vida de un sacerdote en el siglo XIX no era sencilla, como no lo había sido nunca. Más allá de las cuestiones políticas que afectaron las relaciones de la Iglesia y el Estado y que cambiaron el régimen de propiedad de los bienes eclesiásticos, la vida cotidiana de los ministros de lo sagrado no se transformó radicalmente, como no lo hicieron tampoco las normas de conducta que regían su comportamiento y el ejercicio de su ministerio.

Organización política en el arzobispado de México

El poder político que surgió a partir de la implementación del nuevo orden liberal en la segunda mitad del siglo XIX dio origen a la institucionalización de grupos de poder. En la Constitución de 1857 se estipuló que la soberanía “reside esencialmente y originalmente en el pueblo”, que la ejerce al delegarla en los poderes estatales. De ese modo, los procesos electivos en los municipios, la celebración de asambleas regionales y la elección de gobernadores fueron prácticas comunes en los pueblos, lo que fortaleció a las autonomías regionales a costa de un poder central débil. En cambio, durante los años de la República restaurada se buscó la centralización política para dar mayor fuerza a la federación a costa de la autonomía de los estados y las regiones.³⁹⁴ Los habitantes de ciudades, pueblos,

³⁹³ Pedro José de Fonte, “Edicto”, en Vera, *Colección...*, tomo III, pp. 582-586.

³⁹⁴ Marcello Carmagnani, “Federación y estados: espacios políticos y relaciones de poder en México (siglo XIX)”, en Marcello Carmagnani, *Economía y política. México y América Latina en la contemporaneidad*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 147-169.

villas y rancherías, por su parte, no siempre aceptaron o se sometieron a ese proceso centralizador.

En términos de organización política, el territorio del Arzobispado de México comprendía parte del estado de Hidalgo, el Estado de México, Morelos y la ciudad de México; estaba constituido por municipalidades, municipios y pueblos que eran unidades políticas, sociales, económicas y administrativas. Éstos a su vez se formaban por barrios, rancherías, haciendas y ranchos. En las municipalidades residía la cabecera municipal y tanto éstas como los municipios y pueblos dependían de los legisladores, los prefectos y subprefectos y más adelante de las jefaturas políticas, que se convirtieron en el medio de control que utilizaron los poderes ejecutivo y legislativo para centralizar el dominio sobre municipios y pueblos, lo que a decir de Romana Falcón fue un obstáculo para que resolvieran sus problemáticas particulares de manera autónoma.³⁹⁵

En la década de los años sesenta se estipuló que los jefes políticos serían nombrados según las leyes secundarias en la materia, y se definieron sus atribuciones como “puramente gubernativas y municipales”. No obstante, las jefaturas políticas, llamadas así a partir de 1861, contradecían el ideario federalista apoyado en el municipio libre, ya que concentraban el poder y acumulaban funciones, lo que iba en contra del sistema político liberal. En el caso específico del Estado de México – cuyo territorio coincidió con los límites arzobispales hasta el año de 1869, cuando se crearon los estados de Hidalgo y Morelos³⁹⁶ –, la “Ley orgánica para el gobierno y administración interior de los distritos políticos del estado” expedida en 1868 estipuló lo siguiente:

³⁹⁵ Romana Falcón, *El jefe político: un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México, 1856-1911*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, CIESAS, El Colegio de Michoacán, 2015, pp. 156-157. Hay que puntualizar que si bien el estudio de Falcón se centra en los pueblos del Estado de México, hasta la década de los sesenta Morelos e Hidalgo también pertenecían a dicha entidad federativa, por lo que las funciones de los ayuntamientos eran las mismas aún después de la desmembración del Estado de México.

³⁹⁶ En 1862 el Estado de México fue dividido en tres distritos militares que dieron origen a la posterior división en tres estados. El 16 de enero de 1869 se erigió el estado de Hidalgo y quedó dividido en catorce distritos; el 17 de abril de 1869 se erigió el estado de Morelos, que se dividió en siete distritos. El 14 de octubre de 1870 se publicó la primera Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México y éste quedó dividido en 16 distritos. A partir de 1917, el Estado de México, al igual que Morelos e Hidalgo se han regido por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. El estado de Hidalgo promulgó su primera constitución estatal en mayo de 1869. Morelos la promulgó en 1870. *Vid. División territorial de los*

[Los jefes políticos] debían cuidar que se cumpliesen las leyes y ordenanzas, podían asistir a todas las sesiones del cabildo e incluso presidirlas; admitían y rechazaban las renunciaciones y licencias de alcaldes y regidores; vigilaban a los ayuntamientos, y también podían suspender a alguno de sus miembros “de forma justificada y de acuerdo con el consejo de distrito”. Revisaban gastos municipales, presupuestos, obras públicas y bienes, y normalmente formaban las llamadas *juntas revisoras* de los arbitrios municipales (art. 17, I al X). Otras facultades redondeaban su control sobre instancias inferiores: podían revocar las decisiones de alcaldes y ayuntamientos. La facultad que refleja mejor el intento por someter a las unidades político-administrativas menores era que podían declarar legalmente disuelto y reemplazar a cualquier ayuntamiento “en estado de rebelión contra el gobierno o las instituciones con actos positivos” (art. 15).³⁹⁷

Los jefes políticos, entonces, interactuaban con los habitantes de los pueblos y se disputaban el control con las autoridades locales. Ellos eran quienes estaban pendientes de la buena marcha del registro civil, revisaban que las actas fueran correctamente llenadas y vigilaban las listas de los empleados públicos, de alumnos y maestros en las escuelas, de nombramientos y remociones de alcaldes de las cárceles y otras labores administrativas.³⁹⁸

Por su parte, en los pueblos se llevaban a cabo procesos electivos para designar a las autoridades que integraban el ayuntamiento y que ejercían funciones de gobierno: alcaldes, regidores y síndicos, que duraban en el cargo un año, aunque podían ser reelectos. Al ser una corporación cuyos miembros se elegían por voto popular, el

Estados Unidos Mexicanos de 1810 a 1995, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1995, pp. 75-76; 77-79; 81; Juana Patricia Sanabria Vargas, “Matrimonio y familia en Tulancingo durante la segunda mitad del siglo XIX”, tesis de Maestría en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 26; *Expediente sobre división del Estado de México y formación de uno nuevo con el nombre de Hidalgo del que fue segundo distrito militar del expresado estado*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1868.

³⁹⁷ Falcón, *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 173.

ayuntamiento actuaba en representación de la población.³⁹⁹ En el caso del Distrito Federal, los concejales podían llegar a veinte regidores y dos síndicos, pero en otras municipalidades de la ciudad de México, podían ser entre seis y doce regidores y un síndico.⁴⁰⁰ A decir de Fausta Gantús, el cargo no era remunerado, por lo que los miembros del ayuntamiento no dejaban sus labores para ocupar esos puestos, que si bien no implicaban obtener mayores ingresos, sí otorgaban prestigio y control sobre las decisiones de la población.⁴⁰¹ En los pueblos del arzobispado de México fue muy común el enfrentamiento entre las autoridades políticas y las religiosas, ya que ambas instancias se disputaban la obediencia y el respeto de los habitantes. Ello fue causa de conflictos, pero también de alianzas, como se verá más adelante.

Los feligreses

A mediados del siglo XIX, después de décadas de conflictos y de una caída permanente en los ingresos, la economía mexicana se caracterizaba por estar dividida en dos grandes sectores: una de mercado, que subsistía en las grandes ciudades como México y algunas de provincia, y una de autosubsistencia. Los juzgados de capellanías habían ejercido la función de bancos rurales que prestaban dinero a pequeños propietarios agrícolas, la mayoría de origen indígena. Con la desaparición de dichos juzgados a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma, los pueblos se quedaron sin crédito y se empobrecieron, de manera que hacia la década de los años sesenta la situación del campo

³⁹⁹ Fausta Gantús, "La traza del poder político y la administración de la ciudad liberal (1867-1902)", en Ariel Rodríguez Kuri (coord.), *Historia política de la Ciudad de México (desde su fundación hasta el año 2000)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013, pp. 287-362.

⁴⁰⁰ Alicia Salmerón, "¿Quién gobierna la ciudad? De los ediles del Ayuntamiento de México", en Alicia Salmerón y Fernando Aguayo (coords.). *"Instantáneas" de la ciudad de México. Un álbum de 1883-1884*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2013. Tomo I, pp. 211-236. Se habla únicamente de la ciudad de México porque no he podido localizar estudios sobre la función de los ayuntamientos en los pueblos, ni tampoco sobre los procesos electorales. Sin embargo, podemos suponer que las elecciones locales seguían una dinámica similar a la de la ciudad de México en cuanto a la conformación de los ayuntamientos.

⁴⁰¹ Gantús, *op. cit.*, pp. 306-307.

distaba de ser boyante, al igual que sucedía en las ciudades cuya población disminuyó en esos años.⁴⁰²

El México independiente tuvo un bajo crecimiento demográfico debido a los conflictos armados que se sucedieron en esos años, “la guerra de Independencia, la guerra civil, la guerra de castas, la invasión de Estados Unidos y, posteriormente, la guerra con Francia”,⁴⁰³ así como por las epidemias y migraciones, de modo que entre 1810 y 1870 el crecimiento poblacional fue de 0.5 por ciento anual. Hasta 1870 habían muerto por causas de guerra aproximadamente dos millones y medio de personas. En especial el periodo de la Reforma y el segundo Imperio fue desastroso para los habitantes de los estados centrales y algunas regiones del norte del país. A partir de 1867 comenzaron varias décadas de crecimiento demográfico.⁴⁰⁴

En cuanto a los habitantes de los pueblos que pertenecían al territorio arzobispal, la mayoría eran campesinos de origen indígena, de escasos recursos y cuya vida transcurría en medio de las penurias propias de su condición en una época en que el país comenzó un periodo de recuperación demográfica después de décadas de conflictos políticos, problemas fiscales y guerras intestinas. En el México de entonces las vías y veredas, cuando las había, eran precarias; los servicios de transporte eran ineficaces y la atención médica era muy deficiente; tampoco las escuelas eran suficientes para atender a todos los niños. Además, algunos pueblos no tenían un cura que atendiera sus necesidades espirituales. Los sacerdotes que vivían en las parroquias de la sede

⁴⁰² Jaime Rodríguez, “La crisis de México en el siglo XIX”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 10, 1986, pp. 85-107. Robert McCaa afirma que por más de un siglo no se llevó a cabo un censo como el que hizo el virrey Revillagigedo entre 1789 y 1793. Y a partir de la creación del Registro Civil, el sistema fue poco efectivo para revelar las cifras de crecimiento poblacional. De ahí que el estudio demográfico de la época decimonónica se haya hecho con base en materiales dispersos. Robert McCaa, “El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado”, en *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica. México en el siglo XIX*, México, Secretaría de Gobernación, Consejo nacional de Población, 1993, tomo III, p. 91.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁰⁴ Puebla, Distrito Federal, Zacatecas, Aguascalientes, Querétaro, Guanajuato y el Estado de México fueron los más afectados por la guerra de Reforma y la Intervención Francesa. McCaa, *op. cit.*, p. 94-98. *Vid.* Tabla 3.

archiepiscopal, por su parte, debían enfrentarse a problemas que iban desde la misma subsistencia hasta las disputas por la autoridad sobre las conciencias.

En las ciento sesenta y cuatro parroquias y las cincuenta y nueve iglesias filiales pertenecientes al territorio del arzobispado de México, la lengua común era el castellano. En las iglesias de la ciudad de México era el único idioma. En cambio, en el resto del territorio también se hablaban lenguas vernáculas.⁴⁰⁵ La mayor parte de los feligreses eran indígenas, sobre todo en los pueblos más alejados de los centros urbanos, que convivían con población de habla hispana y de origen mestizo. Como indica la diversidad lingüística de los pobladores, eran comunidades multiculturales, según lo observó Pérez Iturbe en su estudio sobre el Arzobispado durante la Reforma.⁴⁰⁶

La generalidad se dedicaba a la agricultura y a la práctica de oficios diversos: curtiduría de pieles, elaboración de sombreros de palma y metates, cultivo de maguey y fabricación de pulque, cría de ganado, arriería, herrería, carpintería, tejido de rebozos, alfarería, elaboración de aguardiente de caña y minería. Los productos que se cultivaban eran caña de azúcar, alfalfa, cebada, frijol, haba, maíz, papa y trigo.⁴⁰⁷ Muchos trabajaban como peones en haciendas de los alrededores, especialmente en la zona del actual estado de Morelos, y en algunos casos emigraban a la ciudad de México en donde se empleaban como trabajadores domésticos o en la venta de productos agrícolas.⁴⁰⁸

En síntesis, en los años de la República restaurada sin duda hubo cambios significativos por la aplicación de la legislación reformista, sobre todo en cuanto al proceso de nacionalización de los bienes que habían pertenecido a la Iglesia, así como en torno a la secularización de cementerios, la prohibición del cobro de obvenciones parroquiales y la libertad de cultos. No obstante, la vida cotidiana no cambió radicalmente para los feligreses del Arzobispado de México; éstos tuvieron que seguir luchando por la

⁴⁰⁵ Los porcentajes son aproximaciones de acuerdo con la información de Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880, pp. 3-83. Vid. Tabla 4.

⁴⁰⁶ Pérez Iturbe, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁰⁷ *Memoria presentada a la H. Legislatura del Estado de México por el c. Gobernador Constitucional, General Juan N. Mirafuentes, correspondiente al segundo año de su administración*, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1879, pp. 96-102.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 85-158.

sobrevivencia y por alcanzar mejores maneras de vivir, lo que no siempre se consiguió en un país tan desigual como lo era México desde esa época.

Los habitantes del arzobispado eran, en su mayoría, gente dedicada a labores agrícolas, de escasos recursos y en su mayor parte analfabetas. Esa población desarrolló vínculos estrechos con los curas párrocos, pero también se enfrentó a ellos y las denuncias y los conflictos fueron numerosos, lo que nos habla de una realidad compleja y diversa. Se puede afirmar que hubo problemas severos entre los fieles del arzobispado y sus pastores, así como entre éstos y las autoridades civiles que, en muchos casos, abusaban de sus atribuciones y aplicaban la legislación reformista con criterios discrecionales.⁴⁰⁹ Igualmente, los mismos sacerdotes se enfrentaron entre sí y con miembros de órdenes regulares y en muchos casos se negaron a acatar las disposiciones de las autoridades religiosas. El variopinto conglomerado que formaban los pueblos del territorio arzobispal, en donde se desarrollaron las actividades de curas y feligreses en esos años, demuestra que la aplicación de la legislación reformista y el desenvolvimiento de la política centralizadora de la Iglesia católica chocaron con resistencias comunitarias y viejas prácticas que hicieron muy arduo el camino de la centralización, tanto desde el punto de vista político como eclesiástico.

⁴⁰⁹ García Ugarte, *Poder político...* tomo II, pp. 1322-1324.

CAPÍTULO 4. EL REGISTRO CIVIL Y LA LIBERTAD DE CULTOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Que esta institución, tácita pero efectiva, de la libertad de cultos que contiene el decreto del 12 de julio, es un atentado enormísimo contra la Ley de Dios: que el gobierno de un pueblo exclusivamente católico, lejos de tener libertad ninguna en este punto, está obligado por la divina Ley a proteger y conservar íntegra la Religión Católica, Apostólica, Romana; y por tanto comete un horrible crimen contra Dios cuando abre las puertas de la Nación y promete protección a todos los cultos falsos.

Lázaro de la Garza y Ballesteros *et. al.*,
Manifiesto, México, 30 de agosto de 1859

El actual gobierno ha restablecido una disposición odiosa sobre el registro civil, e impone obligación a los curas para que no bauticen, ni casen, sino después que lo hayan hecho los del registro. Esto se opone a las mismas leyes de reforma y a la independencia del Estado y de la Iglesia, de que tanto se blasona, y produce conflicto e impone gravámenes al pueblo de que poco se ocupan sus representantes, con tal de que opriman a la Iglesia.

La Voz de México, México, 25 de mayo de 1871

A pesar de que la creación del registro civil fue una de las innovaciones más importantes que trajo consigo la legislación reformista, ya que pretendió dotar al Estado del control sobre las estadísticas de nacimientos, matrimonios y defunciones, es bien sabido que en el México decimonónico la religión católica tuvo un papel central como guía moral, facilitadora de espacios de convivencia, reguladora de la conducta humana y como medio de control social. De ahí que no obstante el proceso secularizador que se puso en marcha a mediados de la centuria, los tribunales eclesiásticos siguieron ocupando un papel central en los bautismos, los matrimonios y los entierros. La instrumentación del registro civil fue un proceso largo y complejo, ya que en un principio no fue bien aceptado por los habitantes del país, además de que fue combatido por la jerarquía eclesiástica y sus

ministros, que consideraron que invadía espacios que antes les habían pertenecido, de manera que los conflictos entre párrocos y funcionarios del registro fueron numerosos.

La libertad de cultos, por su parte, representó más que nada el enfrentamiento entre el catolicismo y el protestantismo, que se manifestó como una disputa pública por los casos de sacerdotes conversos que se dieron a conocer en esos años, así como la rivalidad privada que se suscitó entre los habitantes de los pueblos, los párrocos y los ministros protestantes que quisieron fundar nuevas congregaciones, pero cuya estrategia no tuvo el éxito esperado en esos años. Los dos apartados de este capítulo buscan dilucidar cómo vivieron los habitantes del arzobispado de México los cambios que trajo consigo la instrumentación de dos aspectos clave de la legislación reformista: el registro civil y la libertad religiosa.

4.1 El registro civil

La instrumentación del registro civil significó para la Iglesia católica el despojo de un derecho que había detentado a lo largo de varias centurias. Los archivos parroquiales dejaron de ser la única fuente para conocer el número de habitantes del país y los documentos que éstos expedían, como los certificados de bautismo y de matrimonio, poco a poco dejaron de utilizarse como títulos de identidad, válidos en juicios civiles. Asimismo, la prohibición de la coacción civil para el cobro de obvenciones parroquiales contribuyó a que los ingresos eclesiásticos, ya de por sí mermados por la venta de bienes, siguieran disminuyendo. Por lo demás, como desde el punto de vista católico el bautismo y el matrimonio eran sacramentos que sólo podían ser impartidos por un sacerdote, el registro civil fue visto como una parodia de los actos confesionales. En un catecismo publicado en 1877 se afirmó que el gobierno había querido “hacer las veces de Iglesia en México”, que el régimen había hecho lo posible para “despojar a la Iglesia de su poder soberano y espiritual en la administración de los sacramentos” y había pretendido que “ante la ley, [aparecieran] iguales los actos sacramentales de los católicos y las

extravagantes y ridículas exterioridades de algunos aventureros”, en clara alusión a las celebraciones protestantes.⁴¹⁰

Desde el punto de vista plasmado en otro catecismo de la época, el liberalismo había puesto al Estado por encima de la religión al haber sujetado “la moral a la ley civil”, ya que “las naciones y las leyes, lo mismo que los individuos, si no obedecen a Dios, obedecen al demonio, pues no hay medio entre uno y otro. Las leyes, para que lo sean, deben sujetarse a la moral. No es ley y sólo usurpa ese nombre, la que se opone a la ley de Dios”.⁴¹¹ No debe extrañar, entonces, que la independencia de la Iglesia y el Estado y la creación del registro civil hayan sido motivo de confrontación entre las instancias civiles y eclesiásticas, además de una fuente de tensión y de problemas de conciencia entre los feligreses y sus pastores.

Mientras que la Iglesia enfrentaba los retos que implicaba disputar con el poder civil el control sobre los habitantes de México, el cinco de diciembre de 1867 el presidente Juárez expidió un decreto en el que se declararon válidos los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones que se hubieran llevado a cabo, ya fuera conforme a las reglas establecidas “por la intervención o el llamado imperio” o frente a algún ministro de cualquier culto. Para hacerlas válidas debían comprobarse mediante las constancias fehacientes, tanto civiles como religiosas. De esa manera, se asentarían en los libros de los “jueces del estado civil” para que ellos expidieran a su vez los documentos correspondientes.⁴¹² Esas medidas buscaban responder a las inquietudes de los funcionarios que pedían orientación sobre si debían dar por válidos y registrar los

⁴¹⁰ José Ramón Arzac, *Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del protestantismo con el catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado a México contra la Iglesia católica*, Guadalajara, Antigua Imprenta de Rodríguez, 1877, pp. 151-153.

⁴¹¹ Ramón Valle, *Catecismo del liberalismo para uso de las escuelas católicas*, 2ª. ed., León, Imprenta de Francisco Verdayes, 1896, pp. 11-12.

⁴¹² Benito Juárez, “Decreto. Declara revalidados los matrimonios celebrados en tiempo del imperio”, en *Dublán y Lozano, op. cit.*, tomo X, p. 209.

nacimientos y matrimonios que se habían llevado a cabo en los lugares que habían estado bajo el dominio del gobierno imperial.⁴¹³

Cecilia Bautista menciona que hay dos versiones sobre la actitud de la Iglesia frente al registro: una que afirma que se opuso y ejerció presión sobre los fieles para que no lo utilizaran y otra que asevera que el Estado logró la secularización de la sociedad y se impuso sobre la institución eclesiástica.⁴¹⁴ Sin embargo, en la práctica la instrumentación del registro y su adopción por parte de los habitantes de México fue un proceso largo y lleno de altibajos, como asentó el ministro de Gobernación de Benito Juárez, José María del Castillo Velasco, quien en su informe al Congreso presentado en 1871 afirmó que el registro civil había tenido que chocar “con hábitos inveterados” y había debido combatir “preocupaciones hábilmente explotadas”, por lo que no había tenido el éxito que se esperaba. Castillo se refería veladamente a la influencia de los sacerdotes, a quienes acusaba de impedir que la población acudiera a registrar sus actos civiles.⁴¹⁵

No obstante las imputaciones a los curas, no todo se debía a su influencia, ya que tampoco el gobierno juarista había logrado que todos los juzgados funcionaran debidamente a lo largo y ancho del país. En algunos casos, los estados se negaban a dar noticias sobre el número de registros que había en sus demarcaciones, y a pesar de que estaban obligados a entregar informes mensuales sobre los actos civiles “registrados ante ellos”, no todos cumplían con ese deber.⁴¹⁶ Para fomentar que los ciudadanos reconocieran los nacimientos de sus hijos, el gobierno juarista dispuso que fueran servicios gratuitos y se exigió también que bajara el costo de las inhumaciones.⁴¹⁷

⁴¹³ “Registro civil”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Sexto Congreso Constitucional*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1871, pp. 11-12.

⁴¹⁴ Bautista García, *Las disyuntivas...*, p. 169.

⁴¹⁵ “Registro civil”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación, op. cit.*, pp. 11-12.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 11. El ministro del Castillo Velasco afirmó en su informe al Congreso que el número de juzgados existentes en el Distrito Federal había variado según “lo ha aconsejado la experiencia o lo ha exigido la necesidad”. En 1871 había cuatro juzgados en la capital y otros cuatro en Tlalpan, Tacubaya, Guadalupe Hidalgo y Xochimilco, que a su vez eran los encargados de vigilar el funcionamiento de los juzgados de las municipalidades que dependían de esas prefecturas.

⁴¹⁷ Los precios de los servicios que cobraban los jueces del registro civil eran \$1.00 por el matrimonio en el juzgado y \$35.00 fuera de él; actas de nacimiento en el domicilio, \$5.00. Los entierros variaban según el lugar. Por ejemplo, en San Fernando costaba \$50.00 en nicho particular; \$40.00 en nicho común; \$25.00

Las funciones que ejercían los jueces fueron motivo de quejas continuas porque se les acusó de invadir espacios religiosos, ya que exigían a los curas que no llevaran a cabo ningún bautismo, matrimonio o entierro si antes los feligreses no les mostraban la boleta de inscripción en el registro civil. En la legislación no se especificaba que fuera un requisito registrar a los infantes, contraer matrimonio civil o solicitar el certificado de defunción para que se pudiera proceder a la respectiva ceremonia religiosa, ya que los ritos tradicionales habían dejado de ser competencia del gobierno. De hecho, la creación del registro, según lo declarado por el presidente Juárez, buscaba “perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia”, por lo que aquél ya no podía encomendarle a ésta “el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos [habían sido] los únicos que [habían servido] para establecer [...] el estado civil de las personas”.⁴¹⁸

No obstante lo que marcaba la ley, los gobernadores de la Mitra denunciaban que no pocas veces los clérigos habían sufrido cárcel, multa o destierro de la parroquia por desobedecer a los funcionarios. Los gobernadores se quejaron porque esa conducta era

un ataque a la libertad del párroco, a quien se [quería] hacer depender de la autoridad civil en el ejercicio de las funciones de su ministerio: lo [colocaba] en la posición de agente de la misma autoridad exigiéndole que [vigilara] a los fieles en el cumplimiento de sus deberes civiles en esta materia; lo [constituía] en la calidad de delator de aquellos a quienes [dispensaba] el pasto espiritual obligándolo a denunciarlos en las noticias que les [pedían] y lo [hacían] odioso a sus mismos feligreses ante quienes [era] presentado por parte del juez como un hombre vicioso y acreedor al desprecio, enajenando así las voluntades de la gente sencilla e ignorante.⁴¹⁹

debajo del portal y \$8.00 fuera del mismo. En Santa Paula, \$20.00 el nicho, \$8.00 debajo del portal, \$12.00 en la crujía, \$3.00 en pavimento y \$1.00 en camposanto. *Vid.* Reglamento de los juzgados del estado civil del Distrito Federal, en “Documento número 7”, *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación, op. cit.*, pp. 76-78.

⁴¹⁸ “Sobre el estado civil de las personas”, en *Leyes de Reforma que afectan al clero, op. cit.*, p. 104.

⁴¹⁹ AHAM, “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre el registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, *Serie Correspondencia*, caja 38, exp. 2, 1867-1868.

Como decían los preladados, esas pretensiones violaban la libertad eclesiástica y la autoridad civil se inmiscuía en asuntos que no le competían.

De modo que el 31 de enero de 1868 el secretario de la curia, Tomás Barón, expidió una circular en la que explicaba que a pesar de “las terminantes prevenciones acordadas por el supremo gobierno” en los años de 1861 y 1862 – que seguían vigentes – para que los encargados del registro civil dejaran en libertad a los párrocos para ejercer los actos de su ministerio sin tener que presentar las boletas, seguían “interrumpiendo con esas exigencias la libre administración de los santos sacramentos” y además impedían que se asentaran en los templos las partidas de entierros e incluso imponían multas a los curas, por lo que fue preciso que los gobernadores de la Mitra pidieran al gobierno federal su intervención para detener tales abusos. Sebastián Lerdo de Tejada, en su calidad de ministro de Gobernación y a nombre del presidente Juárez, expidió un decreto en el que exigía a los jueces que se abstuvieran de llevar a cabo tales actos, y ordenó que se limitaran a cumplir estrictamente “con el fervor y espíritu de las leyes de reforma”, que en ningún caso incluían ese tipo de medidas en contra de los sacerdotes.⁴²⁰

El documento de 1862 fue expedido por el gobierno para aclarar que los jueces no debían exigir a los párrocos que dieran cuentas sobre las personas que recibían el bautismo y la bendición nupcial, ni mucho menos que tuvieran la obligación de informar “el presupuesto de sus gastos y la cuenta de inversión de sus emolumentos”, como sucedía con los conventos que habían sido nacionalizados. A decir del oficial mayor del ministerio de Gobernación

[...] algunas autoridades animadas de la muy laudable intención de superar las dificultades que los hábitos inveterados y los intereses ilegítimos oponen al planteo y desarrollo del registro civil, dictan varias disposiciones que evidentemente contrarían el espíritu de las leyes de reforma y que tienden a perpetuar esa mutua y anómala dependencia en que permanecían la Iglesia y el estado antes de la última revolución.⁴²¹

⁴²⁰ Tomás Barón, “Circular”, en Vera, *Colección...*, t. III, pp. 231-232.

⁴²¹ Juan de Dios Arias, “Circular”, en *ibid.*, t. III, p. 233.

La circular antes citada indica que en esos años el gobierno juarista no mantuvo una política oficial de acoso a los sacerdotes, ni había emitido ninguna disposición en el sentido de obligar a los curas a rendir cuentas con respecto a las ceremonias religiosas. Al parecer, eran las autoridades locales las que se tomaban esas atribuciones, con la anuencia de algunos feligreses que querían aprovechar la coyuntura apoyados en una interpretación muy personal de las disposiciones reformistas. Esto es indicio de que tanto la jerarquía eclesiástica y sus ministros, como el gobierno liberal estaban buscando consolidar su autoridad y trataban de adaptarse a las difíciles circunstancias que habían tenido lugar en esos años.

Pero en 1868 las críticas y el encono de unos y otros aumentaron en medio del descontrol por tener que adoptar medidas que eran novedosas para todos los habitantes del país. Así, desde las páginas de la *Legislación Mexicana*, se criticó a los ministros de culto al afirmar que “como el clero está tan mal avenido con la reforma y no cesa de hostilizarla por cuantos medios encuentra; fecundo en recursos ha abusado de la libertad que la ley le deja en el ejercicio de su ministerio”.⁴²² En algunas partes, decían, los clérigos habían llegado al extremo de excomulgar a quienes obedecían la ley y acudían a registrar “sus actos civiles”, además de que negaban el matrimonio canónico a quien había celebrado el civil. Se dejó asentado, como ya se había mencionado en el capítulo 2 de este trabajo⁴²³, que la legislación castigaba con “la expulsión de la república, o con las penas de los conspiradores a los que directa o indirectamente se [opusieran] o de cualquiera manera [enervaran] el cumplimiento mismo de esa ley” y se pedía que los sacerdotes que “excitaren el odio o el desprecio contra las leyes o contra el gobierno, se [castigaran] con la pena de uno a tres años de prisión”.⁴²⁴ Tanto los funcionarios públicos como la autoridad eclesiástica, según se ve, buscaban fijar los límites de su jurisdicción, ya que si por un lado los sacerdotes que obstaculizaran las labores de los jueces del registro civil

⁴²² Ministerio de Gobernación, “Circular. Excita a los gobernadores a que cuiden del cumplimiento de las leyes de reforma”, en *Legislación Mexicana*, 20 de julio de 1868. Véase también Dublán y Lozano, *op. cit.*, tomo X, pp. 396-398.

⁴²³ *Vid. supra* pp. 51-52.

⁴²⁴ “Circular. Excita a los gobernadores a que cuiden del cumplimiento de las leyes de reforma”, *op. cit.*, pp. 396-398. *Vid. supra* pp. 62-63

eran amenazados con la cárcel, de igual manera quienes acudieran a dicho tribunal civil podrían ser excluidos de los sacramentos. En medio estaban los creyentes que se veían en posiciones comprometidas si actuaban como ciudadanos, ya que obedecer las disposiciones del gobierno les causaba problemas de conciencia.

En medio de la polémica y para dejar en claro que los registros parroquiales seguían siendo fundamentales para conocer los movimientos demográficos de la población a pesar de las pretensiones de la autoridad civil, en las páginas de la *Revista Universal* se publicó un artículo en noviembre de 1869 que destacó el papel histórico de la Iglesia en la elaboración de “las constancias de la población”. En dicho artículo se señaló que la institución nunca se había negado a entregar esa información al gobierno civil y que en cambio, en los tiempos que corrían, el mismo Estado no respetaba la independencia y la libertad de la Iglesia al exigir que “a la celebración de matrimonios y bautizos solemnes [precediera] el certificado del registro civil”, lo que significaba subordinar a aquélla a la “potestad secular”.⁴²⁵ Como una muestra de que el registro había sido una imposición innecesaria que venía a sustituir lo que Iglesia siempre había hecho bien, la *Revista Universal* mencionó que el mismo gobierno sabía que para hacer una estadística fidedigna tenía que investigar en las parroquias el número de nacimientos, porque las cifras oficiales de defunciones la superaban con mucho, lo que indicaba la renuencia de la gente a registrar a los recién nacidos.⁴²⁶ Al analizar las respectivas circulares y las opiniones vertidas en la prensa, es evidente que tanto desde las filas eclesiásticas como desde las trincheras del gobierno se acusaban mutuamente de invadir espacios que pertenecían al otro. Así, frente a los señalamientos de que los jueces del registro civil se inmiscuían en asuntos eclesiásticos, el ministerio de Gobernación acusaba a los curas de invadir espacios del Estado al impedir que se llevaran a cabo los matrimonios civiles y el registro de nacimientos y defunciones.

⁴²⁵ “Registro civil”, en *Revista Universal de religión, política, variedades y anuncios*, 13 de noviembre de 1869.

⁴²⁶ “Registro civil”, en *Revista Universal de religión, política, variedades y anuncios*, tomo IV, núm. 710, 13 de noviembre de 1869, pp. 1-2.

En los pueblos del arzobispado de México, por otra parte, hubo dificultades para encontrar fieles que quisieran hacerse cargo de los juzgados, ya que temían ser excomulgados si aceptaban poner en práctica leyes que desde el punto de vista religioso atacaban directamente a la Iglesia. Aunque también es cierto que los jueces del registro civil no siempre se enfrentaron con la población ni hubo encono con los sacerdotes, sino que en ocasiones hubo acuerdos tácitos entre ellos. Así consta en la carta que el cura de Chilcuautla escribió a los gobernadores de la Mitra para preguntarles cómo proceder en caso de que uno de sus feligreses aceptara ser juez del registro, a lo que le respondieron que podía aconsejar que alguna persona de su confianza aceptara el cargo para “actuar en beneficio de la Iglesia”.⁴²⁷

En las altas esferas, por otra parte, el titular de Gobernación afirmó en 1871 que el gobierno no podía obligar con “medidas violentas” a los habitantes del país a acudir al registro civil. Mencionó que si en algunos estados se habían impuesto penas muy severas a los sacerdotes que bendijeran un matrimonio o administraran un bautismo “sin la previa certificación de estar registrado el acto civilmente”, eso no podía sostenerse a la luz de la justicia. Las sanciones que la misma ley imponía a los omisos, como la nulidad del matrimonio, la ilegitimidad de los hijos y la pérdida de los derechos paternos eran suficiente castigo que el tiempo pondría en su justa dimensión.⁴²⁸ Vemos que ni el registro era respetado cabalmente ni los ciudadanos acudían a él como el gobierno hubiera deseado. Las iniciativas de algunas autoridades con respecto a los curas tampoco eran una política oficial del Estado liberal, que en cambio enfrentó un reto mayor: luchar contra costumbres, creencias y prácticas religiosas que se oponían a muchas de las innovaciones que el liberalismo había tratado de introducir en la vida pública de México, es decir, al proceso de secularización con todos los cambios que trajo consigo.

⁴²⁷ AHAM, “Chilcuautla. El encargado respecto del Registro Civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 52, exp. 27, 1870, citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1367.

⁴²⁸ “Registro civil”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Sexto Congreso Constitucional*, *op. cit.*, p. 12.

Antecedentes: un sacerdote que fue juez del registro civil

En los años en que se promulgó la legislación reformista no todos los sacerdotes se opusieron a su instrumentación. Un caso paradigmático, si bien aislado, fue el del fraile carmelita José Ma. de Jesús Pinzón, quien como el resto de los miembros de las órdenes regulares, a raíz de la promulgación de las Leyes de Reforma quedó bajo las órdenes del clero secular y tuvo que abandonar su convento en 1861.⁴²⁹ Cuando intentó regresar al que hasta entonces había sido su hogar, lo encontró cerrado; además, a los criados les habían dado órdenes de no darle ni un centavo, lo que es indicio de que había tenido algún enfrentamiento con su superior. Entonces, según él mismo afirmó, ofendido porque no se le permitía regresar al convento y al ver “tanta ingratitud sin haber dado motivo”, decidió unirse a las filas liberales bajo el mando del general José María Arteaga y declaró su sujeción a las Leyes de Reforma.⁴³⁰

Al quedar “secularizado” aceptó el nombramiento de capellán de la tropa liberal y publicó varios escritos a favor de las instituciones liberales y del registro civil y en contra del clero de Querétaro, como consta en su artículo publicado en *La Idea Progresista* en marzo de 1861. Pinzón defendió “la sabia ley de bautismos, entierros y matrimonios civiles” y afirmó que la población estaba infundadamente escandalizada a causa de “la falta de civilización en que [yacían] sumergidos todos los pueblos de la República, dominada tanto tiempo por la ambición y el fanatismo [...] que por todas partes [habían] sembrado los ministros de la Iglesia, por conservar y defender sus viles intereses [...]”.⁴³¹

⁴²⁹ Los carmelitas descalzos fueron una de las órdenes mendicantes que llegaron a la Nueva España en el siglo XVI; el convento de Santa Teresa del Carmen de Querétaro se fundó en 1661 y fue cerrado en 1861 a raíz de la expedición de las Leyes de Reforma en julio de 1859. El decreto de promulgación decía en su artículo 5º: “Se suprimen en toda la república las órdenes de religiosos regulares que existen, cualquiera que sea la denominación o advocación con que se hayan erigido, así como también todas las archicofradías, congregaciones o hermandades anexas a las comunidades religiosas, a las catedrales, parroquias, o cualesquiera otras iglesias.” *Vid. Leyes de reforma que afectan al clero, op. cit.*, p. 35. En el caso específico de los carmelitas “la secularización acelerada impidió la observancia del recogimiento [...] y hubo religiosos que andaban muy gustosos sin saber de clausuras”. Desde entonces se fragmentó la comunidad que de por sí ya era reducida”. *Vid. Ethel Correa Duró y Roberto Zavala Ruiz, Recuento mínimo del Carmen Descalzo en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 87. (Colección Divulgación).

⁴³⁰ AHAM, “Sobre el padre José del Corazón de Jesús Pinzón, religioso profeso y predicador”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 10, 1869.

⁴³¹ José María de Jesús Pinzón, “Registro Civil”, en *El Presbítero Don José María de Jesús Pinzón*, Querétaro, Imprenta del Gobierno a cargo de Quirino Olvera, 1861. La nota en cuestión fue reproducida por *El Monitor*:

Según él, en los tribunales del registro civil se trataría a las personas “con dulzura y caridad, no [se les exigirían] los derechos gravosos que [les] pedían los curas según su ambicioso arancel, sino unos derechos bastante equitativos, y a los muy pobres, ni un solo centavo”. Decía que en esos juzgados se les daría a los ciudadanos un “boleto” para que se presentaran ante el cura, quien celebraría el bautismo, entierro o casamiento de manera gratuita.⁴³² Esta aseveración muestra que Pinzón no tenía muy claras las labores que debían ejercer los jueces del registro civil. El fraile terminaba su artículo haciendo una profesión de fe católica, pero renegando de los curas:

Yo confieso antes Dios y los hombres que soy católico, apostólico, romano, que acato, obedezco y respeto las leyes de la Santa Iglesia, pero no los caprichos de sus ministros: adoro profundamente todos los dogmas sagrados que nos enseña la Religión Cristiana, pero jamás doblegaré mi cerviz a las leyes de la ambición, tiranía y despotismo. Soy católico y como católico repito con toda seguridad de mi conciencia que la ley de registro civil es una ley sabia, prudente y caritativa, lo probaré cuando y como gusten, y pueden objetarme todos los que quieran, pues tendré la mayor satisfacción en responder sus argumentos”.⁴³³

El escrito de Pinzón fue respondido por un sacerdote de nombre Luis G. Borja, quien se propuso defender al clero católico de “las injurias” vertidas por aquél. Además de rebatir todas las ideas del carmelita sobre la inmoralidad de los sacerdotes, refutó su afirmación de que los jueces no casaban a nadie, y lo acusó de contradecir las leyes que él mismo trataba de defender. Borja aprovechó su escrito para denunciar que el nombramiento de nuevos funcionarios del gobierno y la creación de más empleos sería oneroso para el erario, cuando para saber cuántos nacimientos, matrimonios y

“El Presbítero D. José María de Jesús Pinzón. Se ha publicado en Querétaro el siguiente impreso suelto: ‘Como las ideas de que abunda el artículo que nos han remitido para su publicación son en todo conformes a las doctrinas democráticas, nos apresuramos a dar a luz dicha producción, para que el público no carezca de tan precioso documento, reservándonos el reproducirlo en el próximo número de *La Idea Progresista*. Digno es de elogio el Presbítero D. José María de Jesús Pinzón, que comprendiendo bien el cumplimiento de sus deberes, procura difundir las luces de una sana moral, así como las máximas puras del evangelio. Recomendamos por lo mismo la lectura de este artículo’. Los redactores de *La Idea Progresista*”. “El Presbítero D. José María de Jesús Pinzón”, en *El Monitor Republicano*, 12 de marzo de 1861.

⁴³² Pinzón, *op. cit.*

⁴³³ *Ídem.*

defunciones se habían llevado a cabo bastaba con acudir a los registros parroquiales, como se había hecho desde tiempos inmemoriales. Además, afirmó que “los mismos liberales [habían] visto con bastante desagrado, el que siendo sacerdote [ofendiera], [vituperara] y [calumniara] a su clase de una manera tan soez e indecente”.⁴³⁴

El apoyo que Pinzón dio al registro civil rindió frutos pues, efectivamente, fue designado juez, no obstante la opinión del padre Borja que afirmaba que el escrito de aquél no había caído bien ni a los liberales. Para la opinión liberal, por su parte, Pinzón representaba a esa nueva clase sacerdotal de corte progresista que estaba de acuerdo con las críticas que en esos años se hacían al clero. Entre 1862 y 1867 el fraile carmelita tuvo tratos con Manuel Doblado, entonces gobernador del estado de Guanajuato, quien lo nombró capellán del tercer batallón; fue juez del registro civil en Tancítaro; vivió en Los Reyes; practicó la medicina y siguió escribiendo panfletos contra la intervención y el Imperio, por lo que fue sentenciado a muerte por los conservadores. Para salvarse de la sentencia, huyó a la costa y durante un tiempo ejerció funciones sacerdotales a pesar de no tener las licencias necesarias para ello. Fue redactor del periódico *La Paz*, editado en Chilpancingo.⁴³⁵ Finalmente se estableció en Chilapa, en donde en 1868 el obispo Ambrosio Serrano “sabio y virtuosos prelado” a decir de Pinzón, le concedió el perdón por sus pecados contra la Iglesia.⁴³⁶

En mayo de 1869 este fraile exclaustro se puso en contacto con las autoridades del arzobispado de México.⁴³⁷ Al buscar la absolución eclesiástica, declaró que su arrepentimiento era verdadero y que deseaba con ansia estar en el seno de la Iglesia, de quien se había apartado por su ingratitud y sus errores. También pedía perdón a todos

⁴³⁴ Luis G. Borja, *Contestación en defensa del clero católico, al presbítero D. José M. de Jesús Pinzón*, Querétaro, Tip. de Mariano R. Velázquez, 1861.

⁴³⁵ Dicho periódico se publicaba todavía en 1870, como consta en la siguiente nota: “El gobierno del general Francisco O. Arce, que se había trasladado de Tixtla a Chilpancingo en 1870, continúa aquí la publicación del periódico *La Paz*, órgano oficial que se editaba hasta 1869 en la cuna del general Vicente Guerrero”. Recuperado de: “El periodismo”, <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultural-general/1268-periodismo-el?showall=1&limitstart>.

⁴³⁶ AHAM, “Sobre el padre José del Corazón de Jesús Pinzón, religioso profeso y predicador”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 10, 1869.

⁴³⁷ AHAM, “Sobre el padre José del Corazón de Jesús Pinzón, religioso profeso y predicador”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 10, 1869.

sus hermanos “por el escándalo y mal ejemplo que les [había dado] con [su] apostasía”.⁴³⁸ Por su parte, Joaquín Díaz, Provisor de la Mitra de Chilapa, afirmó que si bien Pinzón había sido juez del registro civil en Michoacán por espacio de seis meses, “ninguno de sus escritos [habían tocado] punto alguno de religión”. Es decir, no había cometido herejías, pero sí había desobedecido flagrantemente las órdenes de sus superiores con sus “extravíos”.⁴³⁹ La experiencia de fray José de Jesús es útil para ilustrar no sólo las peripecias de un personaje que vivió en carne propia los desajustes y los vaivenes políticos de la época, sino también para comprender en qué medida el conflicto que se vivió en la quinta y sexta décadas de la centuria afectó la vida de los habitantes de México y dividió opiniones, incluso entre los miembros de la institución eclesiástica, lo que demuestra que la idea de que todos los sacerdotes se opusieron a las Leyes de Reforma y apoyaron al segundo Imperio es falso. José de Jesús Pinzón volvió al seno de la institución eclesiástica después de haber apoyado de manera irrestricta las medidas liberales decretadas por Juárez. Pinzón afirmó que “como otro hijo pródigo” pedía la absolución de sus crímenes y ser admitido de nuevo “en el seno de la Santa Iglesia”, ya que como cristiano no quería morir fuera de ella. Dijo que estaba dispuesto a sujetarse a todas las pruebas de su arrepentimiento que fueran necesarias, y a las penas canónicas que le fueran impuestas.⁴⁴⁰ El arrepentimiento de Pinzón muestra que cuando las aguas regresaron a su cauce, la única opción que le quedaba como miembro de una orden religiosa era acogerse al perdón de su prelado y volver a las filas de la Iglesia.

De los problemas para llevar el registro civil en el arzobispado de México

En los años que se puso en práctica el registro civil, las disputas que se suscitaron entre funcionarios y párrocos en los pueblos del arzobispado evidenciaron que en ambas trincheras existía la intención de controlar a los feligreses y de atraerlos hacia su respectiva

⁴³⁸ AHAM, “El Señor Provisor de la Sagrada Mitra de Chilapa, Lic. Don José Joaquín Díaz”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, Caja 41 exp. 10, 1869.

⁴³⁹ AHAM, “El Señor Provisor de la Sagrada Mitra de Chilapa, Lic. Don José Joaquín Díaz”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, Caja 41 exp. 10, 1869.

⁴⁴⁰ AHAM, “El Señor Provisor de la Sagrada Mitra de Chilapa, Lic. Don José Joaquín Díaz”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, Caja 41 exp. 10, 1869.

esfera de influencia. Y tanto los jueces del registro civil como los sacerdotes utilizaron los argumentos que les daba la legislación reformista para defenderse y atacar a los contrarios. Así, la discusión que se llevaba a cabo en la arena política fue distinta a la realidad que enfrentaron los habitantes del territorio arzobispal, pues los mismos párrocos hacían uso de los argumentos que se publicaban en los periódicos para justificar sus acciones, dirimir problemas con otros miembros del clero o defenderse de las acusaciones de los feligreses. A su vez, los fieles acudían al registro civil cuando lo consideraban más conveniente que ir con las autoridades canónicas; en algunos casos, sirvió de pretexto para no cumplir con los mandatos religiosos y en otras ocasiones lo usaron como una opción frente al disgusto que les causaban las acciones de algunos ministros de lo sagrado.

Una evidencia de que los párrocos no sabían cómo actuar con los fieles que acudían al registro civil es el conflicto que se suscitó en 1868 en Tequisquiac. El cura Justo Talonia pedía a los gobernadores de la Mitra que debido a la cercanía de las celebraciones religiosas por la cuaresma, le dijeran lo que debía hacer si el juez del registro civil le solicitaba el sacramento de la confesión, ya que había aconsejado a futuros esposos que “casándose civilmente quedaban tan bien casados como si los hubiera casado el Santo Padre de Roma [y] que no [era] necesario ocurrir al párroco”. Lo mismo pasaba con respecto al secretario del registro, quien además les había dicho a los fieles que no debían asentar en la parroquia las partidas de entierros y matrimonios. Por “ese entrometimiento”, decía el padre Talonia, el archivo de la parroquia carecía de la información sobre los enlaces civiles y las inhumaciones, lo que no le permitía saber cuántos de sus feligreses se habían casado por lo civil ni cuántos habían muerto. A pesar de que les había explicado el significado del sacramento del matrimonio, sabía que algunos acudían al juez y pensaban que el matrimonio civil era tan válido como el religioso. Temía que esas personas quisieran confesarse, y no sabía si podría darles la

absolución si habían acudido al registro civil; por ello solicitaba al tribunal diocesano que lo orientaran sobre cómo debía actuar.⁴⁴¹

Los gobernadores de la Mitra escribieron a Lerdo de Tejada, entonces ministro de Gobernación, para hacerle saber que el juez del registro civil de ese pueblo aconsejaba a los vecinos que no se casaran por la Iglesia y que tampoco registraran los entierros. Como esas actitudes iban en contra de “la ley y la libertad en que ella dejaba a los fieles para la práctica de los actos religiosos”, solicitaban que remediara ese mal que “se estaba haciendo sentir en mucho curatos de ese arzobispado con infracción de las órdenes expresas del supremo gobierno”. Lerdo respondió de inmediato que le haría saber al gobernador del Estado de México la conducta del juez de Tequisquiac, para que tomara cartas en el asunto,⁴⁴² lo que demuestra que dichos funcionarios iban más allá de sus atribuciones y cometían abusos de autoridad que el gobierno federal no mandaba ni aprobaba.

El caso del presbítero Bernardo Campuzano, cura de Oaxtepec, es ejemplo del uso del registro civil como argumento frente a las acusaciones que enfrentó por no pagar sus deudas. En 1867, el cura había tenido que alejarse de su parroquia por varios meses; la enfermedad lo atacó cuando la ciudad de México estaba sitiada por las tropas liberales y se había quedado sin dinero, y al volver a Oaxtepec no había encontrado “ni qué comer”, como les sucedía a los curas de los pueblos en la época de siembra, ya que los campesinos – que estaban en espera de las cosechas – tampoco tenían un exceso de capital. Por todo ello, alegaba el cura, había tenido que “contraer deudas sin posibilidad de pagarlas”. Fue entonces cuando acudió a la Mitra la señora Rosa Machuca que demandó al padre Campuzano por un adeudo de ciento treinta pesos.⁴⁴³

El párroco Campuzano fue citado por el tribunal diocesano para que explicara por qué no había hecho los pagos a la señora Machuca, a lo que adujo que no había podido

⁴⁴¹ AHAM, “Tequisquiac. El Señor Cura con relación al registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 37, exp. 34, 1868.

⁴⁴² AHAM, “Tequisquiac. El Señor Cura con relación al registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 37, exp. 34, 1868.

⁴⁴³ AHAM, “Rosa Machuca contra el Presbítero Bernardo Campuzano, de Oaxtepec, sobre pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 31, exp. 3, 1869-1871.

cubrir el adeudo porque “*las leyes de reforma [estaban] muy estrictas* y por eso los curas no [tenían] para los gastos de las parroquias”. Afirmó que hacía más de un año que en Oaxtepec no se celebraban matrimonios ni se les daba un centavo para los entierros; que por los bautizos se les pagaba cualquier cosa “*porque todos los feligreses se [habían] apegado al Registro Civil*” y en vez de recibir limosnas por la administración de los Sacramentos, recibían “insultos y vejaciones”.⁴⁴⁴ La parroquia era de las más pobres porque no tenía “ningún pie de altar” ni limosnas piadosas para el sostenimiento del culto; Campuzano debía hacer frente a sus gastos y celebrar misa diariamente sin recibir estipendio alguno, según él, y ni siquiera había administrado los Santos Óleos porque no tenía “ni seis pesos para cera”. Según él, de seguir así las cosas tendría que separarse de la parroquia.⁴⁴⁵

Si bien es difícil saber si es cierto lo que afirmó el padre Campuzano sobre la escasez de fondos en el curato debido al registro civil, lo que sí se puede deducir es que el cura había contraído deudas por motivos muy personales, que no tenían por qué ser cubiertas con los ingresos de la parroquia. Es posible que la alusión a la legislación reformista fuera un pretexto para la insolvencia, pero es significativo que Campuzano lo mencionara, porque eso justificaba el mal uso de los recursos parroquiales. Si los ingresos no eran muy abundantes, ello no necesariamente tenía que ver con la instrumentación del registro civil, ya que como se mencionó antes, los feligreses fueron renuentes a utilizarlo por lo menos hasta finales de la centuria; es mucho más probable que Campuzano simplemente no quisiera pagar sus deudas.

El argumento de la pobreza en que vivían los párrocos por la escasez de recursos en los curatos fue recurrente, y muchos atribuyeron al registro civil la falta de pago de los derechos parroquiales. José Apolinar Estrada, cura interino de Jilotepec, informó en 1867 que a dos meses de haber tomado posesión del cargo no tenía recursos de ninguna clase, ya que “en [esa] cabecera de partido se [llevaba] el registro civil con tanto rigor que el cura no [tenía] absolutamente libertad para poder exigir a los fieles lo que por costumbre

⁴⁴⁴ Las cursivas son mías (N. de la A.).

⁴⁴⁵ AHAM, “Rosa Machuca contra el Presbítero Bernardo Campuzano, de Oaxtepec, sobre pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 31, exp. 3, 1869-1871.

[tenían] que pagar, y [había] algunos de tanta mala fe, que ni aun [pasaban] al curato a apuntar las partidas de las defunciones [...] y [era] necesaria mucha vigilancia para que el cura [tuviera] conocimiento de ellas”.⁴⁴⁶

En el caso del cura encargado de Atlatlahucan, en ese mismo año informó a la Mitra que la escasez en la parroquia era terrible, ya que a pesar de los “derechos de indios de pueblo que [debían pagar]”, no alcanzaba para nada. A eso “se agregaba la casi ninguna entrada por lo que toca a entierros, ocasionada parte por lo que tienen que exhibir por licencia de sepultura en el registro civil y lo más por la desmoralización general”. Además, no era posible obligar a los fieles a pagar, ya que estaban “entendidos de la ley de reforma que [hablaba] sobre la materia”.⁴⁴⁷ Por su parte, cuando en 1867 se le exigió a Francisco Ochoa, párroco de Tecozautla, el pago de la tercia episcopal, escribió a la Mitra que “por la ley de desamortización quedaron las parroquias sin el grande auxilio de lo que producían los bienes raíces, y por la del Registro Civil, derogados parte de los derechos parroquiales, quedando reducidos éstos a lo que voluntariamente quisieran dar los feligreses”. Por ello, decía el cura, sus entradas eran “demasiado mezquinas” y apenas alcanzaban para su subsistencia y para “conservar el culto”.⁴⁴⁸ De manera que el argumento de la escasez de ingresos en los curatos debido al registro civil fue recurrente en esos años, aunque desde mi punto de vista lo que más influyó en la falta de pago de los derechos parroquiales no fue la instrumentación del registro, sino la eliminación de la coacción civil para el pago de los aranceles; ello sirvió a la feligresía para no pagar cuando no había suficientes recursos.

Por su parte, los fieles también apelaban al registro civil en casos de pugnas con los curas, como sucedió en 1868 en Tenango del Valle, pueblo cuyo párroco fue cuestionado por un grupo de feligreses por no llevar a cabo las ceremonias que se le solicitaban. El cura Francisco de Orive fue acusado de cobrar sumas excesivas por la celebración de los

⁴⁴⁶ AHAM, “Jilotepec. El señor Cura sobre que se le disminuya la pensión conciliar y la tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 24, 1867-1868.

⁴⁴⁷ AHAM, “Atlatlahucan. El encargado sobre que se le dispense el pago de la pensión conciliar y tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 57, 1867.

⁴⁴⁸ AHAM, “Tecozautla. El encargado sobre que se le condone lo que adeuda de tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 62, 1867.

sacramentos, lo que incidía en el bajo número de niños bautizados; si las cosas seguían así, amenazaban los fieles, seguirían alejándose de la parroquia, lo que ya estaba sucediendo porque el párroco no cumplía con su deber.⁴⁴⁹ Para sostener sus dichos, 72 feligreses que demandaron al padre Orive entregaron a la Mitra un certificado expedido por Felipe Gloria, juez del registro civil de Tenango del Valle, en el que se daba constancia de que desde el primero de marzo de 1868 se habían registrado 316 nacimientos de habitantes de cinco pueblos aledaños y de la cabecera. Decían que si una cuarta parte de los nacimientos no se registraba, eso quería decir que se habían llevado a cabo 395 bautizos, de los que el cura no había hecho “ni diez”, ya que todos los había celebrado el vicario. Además, el cura se tomaba atribuciones que no le correspondían, pues según los feligreses, había reclamado a las autoridades civiles del pueblo su falta de apego a la legislación reformista porque habían permitido que se realizaran peregrinaciones públicas. Los vecinos afirmaron que pese a “tener el recurso que las leyes civiles les conced[ían]” preferían acudir a la Mitra a presentar sus quejas.⁴⁵⁰

En este caso, las estadísticas del registro civil tuvieron la función de demostrar que el cura no cumplía con sus obligaciones, lo que es prueba de que los habitantes de Tenango del Valle recurrieron a la autoridad para exigir a la Iglesia que destituyera al sacerdote con el que no estaban satisfechos. Esto causó molestia en el tribunal eclesiástico, que pidió a los denunciantes que siguieran un procedimiento canónico y demostraran que el párroco había reclamado el cumplimiento de las Leyes de Reforma. Además, los gobernadores de la Mitra solicitaron a la autoridad civil del pueblo que exigiera a los feligreses que ratificaran formalmente sus dichos. Entonces Gabino Garduño, miembro de ayuntamiento, respondió que

declarada por las leyes la independencia entre la Iglesia y el Estado, las autoridades civiles nada tienen que ver en los negocios de aquélla, que los vecinos de esta villa según han manifestado no se han constituido acusadores

⁴⁴⁹ AHAM, “Los vecinos y pueblos de Tenango del Valle, contra el Sr. Cura Lic. don Francisco de Orive”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 13, 1868-1869.

⁴⁵⁰ AHAM, “Los vecinos y pueblos de Tenango del Valle, contra el Sr. Cura Lic. don Francisco de Orive”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 13, 1868-1869.

del Señor Cura Orive, pues en este caso hubieran ocurrido al Gobierno; y solo han referido los hechos que constan en su ocurno, para fundar la petición que hacen de que se remueva a dicho señor cura y remplace con el señor doctor Castillo, que los hechos referidos son bastante públicos y le constan a la autoridad y finalmente, que si han ocurrido a la Sagrada Mitra a pedir lo que solicitan ha sido por evitar un escándalo, pues no se les oculta el modo de proveer la parroquia nombrando los Ministros del culto católico que profesan y haciendo uso de la libertad que para ello les conceden las leyes.⁴⁵¹

En virtud de lo anterior, Garduño afirmó que no podría acceder a lo que le pedía el tribunal diocesano. De manera que la autoridad civil invocó la legislación reformista para no intervenir en un asunto que competía a la esfera eclesiástica. Lo que es digno de destacar en este caso es la falta de límites claros entre ambas instancias, ya que los mismos feligreses acudieron a la autoridad civil; el párroco, por su parte, invocó las Leyes de Reforma para impedir que los habitantes del pueblo hicieran procesiones públicas no por cumplir con la ley, sino porque estaba enfrentado con ellos. Así, unos y otros usaron los argumentos legales en torno a asuntos religiosos para defender sus posiciones a pesar de la supuesta independencia de Iglesia y Estado.

Otro caso en que salió a relucir el registro civil en una disputa religiosa sucedió en San Pedro Atocpan, cuando en 1873 se enfrentaron algunos vecinos con el vicario foráneo, Francisco Azoños, a quien acusaban de haberse coludido con las autoridades del pueblo y de tener una conducta pública que daba motivo para sospechar que no era “católico, apostólico, romano”. Los feligreses decían que en las elecciones que se habían llevado a cabo para representantes en el Congreso, en vez de elegir a “un diputado cristiano verdadero”, el cura había ido contra el sentir de la mayoría y “acompañando a los verdugos del pueblo [había sacado] electores que [habían nombrado] diputado a don Guillermo Prieto, que la Sagrada Mitra [sabía] muy bien quién [era]”.⁴⁵² En medio de

⁴⁵¹ AHAM, “Los vecinos y pueblos de Tenango del Valle, contra el Sr. Cura Lic. don Francisco de Orive”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 13, 1868-1869.

⁴⁵² AHAM, “Los vecinos de esta vicaría contra el señor Vicario Fray Francisco Azoños”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 51, 1873-1876.

dimes y diretes entre grupos de vecinos respectivamente liderados por autoridades del lugar, el Provisor ordenó que se llevara a cabo una investigación. Como el padre Azoños no fue removido como pedían sus acusadores, éstos amenazaron con que no le darían “ni un centavo de derechos, porque para todos los actos en que debiera intervenir como nuestro cura, [ocurrirían] al registro civil”, lo que implicaba dejar al vicario sin recursos.⁴⁵³ En este caso tenemos a un sacerdote de simpatías liberales, como es evidente por su apoyo a Prieto, y unos feligreses que usaban muy bien los argumentos de la Iglesia contra el registro civil para presionar al ministro que, desde su perspectiva, no actuaba como un buen católico. Tanto en el caso del padre Campuzano en Oaxtepec, como en el del conflicto entre el vicario Azoños y los pobladores de San Pedro Atocpan, es claro que el tema del registro civil se volvió un argumento para justificarse o para presionar a las autoridades eclesiásticas.

De bautismos y legitimidad

En cuanto a la importancia que se le daba al acta de nacimiento como documento oficial, no existía la costumbre de utilizarla, dado que hasta 1859 el registro de bautismo había sido el documento que se utilizaba para todos los trámites, ya fueran religiosos o civiles. Así, en la época que nos ocupa, los feligreses del arzobispado preferían solicitar la fe de bautizo antes que acudir a registrar a sus hijos.⁴⁵⁴ Incluso para recibir una pensión del gobierno, el registro parroquial era el documento que se solicitaba para comprobar la identidad de una persona. Así, la señora Soledad Reyes Veramendi acudió a la Mitra para solicitar una copia de su fe de bautismo que no estaba en los archivos de la parroquia de San Miguel en la ciudad de México, por lo que no podía cobrar la pensión gubernamental que su padre, el coronel Manuel Reyes Veramendi, le había dejado asignada según un decreto expedido en 1850 y firmado por el entonces presidente José Joaquín Herrera.⁴⁵⁵ El

⁴⁵³ AHAM, “Los vecinos de esta vicaría contra el señor Vicario Fray Francisco Azoños”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 51, 1873-1876.

⁴⁵⁴ AHAM, “Sobre la partida de bautismo de doña Josefa Montaña”, Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 34, exp. 33, 1868.

⁴⁵⁵ El documento firmado por José Joaquín de Herrera dice lo siguiente: “El presidente de los E. U. Mexicanos a los habitantes de la República sabed: que el Congreso general ha decretado lo siguiente. Se

gobierno había solicitado a Soledad que presentara la fe de bautismo como documento oficial para legitimar su origen, pero para que se inscribiera en los libros parroquiales su partida de bautismo, ella presentó en el tribunal diocesano copia del documento que contenía el decreto de Herrera, firmado también por los representantes del Congreso. Así, Soledad fue registrada como hija natural y obtuvo el documento parroquial que necesitaba para poder cobrar la pensión. El Provisor de la Mitra dejó asentado que “los señores diputados que [habían firmado] el documento se [convertían] en testigos del hecho y del reconocimiento de su padre”, ya que para expedir dicho decreto, seguramente habían recabado todas las pruebas necesarias.⁴⁵⁶ En este caso es claro que la autoridad eclesiástica, tanto como la civil, se necesitaban mutuamente para llevar a cabo actos de la vida cotidiana, como era resolver un asunto de una pensión a una huérfana. Por lo demás, un documento oficial era perfectamente aceptado como prueba en un juicio eclesiástico y viceversa, tal como había ocurrido antes de la creación del registro civil.

El registro de bautismo también servía para proporcionar un documento de identidad que tenía la función de asentar la legitimidad de los hijos de una pareja, y se utilizaba para todos los trámites legales desde la época virreinal. Así, aun cuando ya existía el registro civil, pasaron muchos años antes de que las actas de nacimiento hicieran las funciones que hasta entonces habían cumplido las partidas de bautismo. Es el caso de una niña huérfana cuyo padre adoptivo solicitó la partida de bautismo, pero en la Mitra se la negaron porque no se había acreditado debidamente como tutor de la niña, por lo que debió presentar varios testimonios de gente conocida que certificaban su “buena conducta y moralidad”, entre ellos el del diputado Antonio del Corral. Finalmente, le entregaron la

legítima para todos los efectos civiles a la menor Doña Gumersinda Eulalia Soledad, hija natural del Coronel D. Manuel Reyes Veramendi, y para que al fallecimiento de éste pueda disfrutar el montepío correspondiente a su empleo. José Ma. Cuevas, Diputado Presidente. F. Elorriaga, Presidente del Senado. José R. Abalo, Diputado Secretario. Tirso Viejo, Senador Secretario. Por tanto mande se imprima, publique, circule y se le dé el debido cumplimiento. Palacio del Gobierno General en México a 30 de abril de 1850. José Joaquín de Herrera. D. Mariano Arista. Y lo inserto a usted para su conocimiento y fines consiguientes. Dios y Libertad. México, abril 30 de 1850”, en AHAM, “Que se asiente en la Parroquia de San Miguel la partida de bautismo de Doña Soledad Reyes Veramendi”, Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 34, exp. 38, 1868.

⁴⁵⁶ AHAM, “Que se asiente en la Parroquia de San Miguel la partida de bautismo de Doña Soledad Reyes Veramendi”, Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 34, exp. 38, 1868.

partida de bautismo, para lo que el testimonio del miembro del Congreso fue determinante.⁴⁵⁷

Hasta 1870, la legislación vigente en México se basaba en las Siete Partidas, que asentaban las diversas filiaciones de los hijos de una pareja. Éstos podían ser legítimos, es decir, nacidos de matrimonio e ilegítimos, o sea, nacidos fuera de matrimonio. Los ilegítimos serían, a su vez, naturales, cuando eran hijos de una mujer soltera, amante del hombre pero no su esposa y fornecinos, es decir, “hechos contra ley o razón natural”.⁴⁵⁸ En las discusiones para redactar el Primer Código Civil para el Distrito Federal y Territorio de Baja California, redactado en 1870 y publicado en 1872, se estipuló que

Respecto de los [hijos] ilegítimos, la comisión creyó que el respeto a la familia y a la tranquilidad y armonía de los matrimonios exigían que no se pudiese el nombre de los padres, sino en el caso de que éstos lo pidiesen, prohibiéndose absolutamente que consten el nombre del casado si el hijo fuere adulterino, y el del padre soltero, si la mujer es casada y vive con su marido. Respecto a los hijos de parientes, la comisión creyó, que no asentándose más que el nombre de uno de los padres, se logrará evitar el escándalo [...]. Ciertamente es que se corre el peligro de que parezcan como simplemente naturales los hijos adulterinos o incestuosos: pero este mal no tiene remedio [...]. Entonces constará no más: que el presentado es hijo de padres desconocidos. La Ley no puede ir más allá; y en tal delicada materia, hay necesidad de escoger entre males, el que sea menor.⁴⁵⁹

Así que la ley civil, como sucedía con la legislación eclesiástica, distinguía a los hijos legítimos y a los ilegítimos, que no recibían el mismo trato ni socialmente ni desde el

⁴⁵⁷ AHAM, “Juana Elguea sobre que se mande asentar una partida de bautismo en la Parroquia de San Sebastián”, Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 34, exp. 39, 1868-1872.

⁴⁵⁸ Los hijos fornecinos se dividían a su vez en “adulterinos, incestuosos (fechos de parienta), sacrílegos (mujeres de Orden), mánzeres (de prostitutas), espurios (de barraganas infieles), notos (de mujer casada adúltera que vive con su marido y hace pasar al hijo como de él)”. Esa legislación también comprendía como ilegítimos a los hijos nacidos de matrimonio que había sido contraído a sabiendas de que había impedimentos para realizar la unión. Esos eran llamados hijos putativos, de matrimonio declarado ilícito. Los hijos habidos de tales uniones no podían legitimarse aunque muriese la esposa del hombre casado previamente. *Vid.* Sara Montero Duhalt, “Evolución legislativa en el tratamiento a los hijos extramatrimoniales (México independiente)”, recuperado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/700/29.pdf>

⁴⁵⁹ *Idem.*

punto de vista legal. Por su parte, para legitimar a los descendientes, el Código de 1870 estipulaba que sólo se concedería ese beneficio a los hijos naturales, y únicamente por matrimonio subsiguiente. Si éste se anulaba, la legitimación subsistiría si hubiera buena fe; solamente podrían ser legitimados los hijos naturales reconocidos.⁴⁶⁰

El interés que existía en demostrar el origen de los descendientes, como es evidente, tenía que ver con sus derechos sucesorios y con el estatus que tenían en una sociedad en la que los hijos naturales se consideraban inferiores a los legítimos. Según el derecho canónico, el nacido fuera del sacramento matrimonial, por adulterio, incesto o por matrimonio contraído contra las leyes eclesiásticas, se consideraría bastardo. Sin embargo, podrían ser dispensados de esa “irregularidad” en tres situaciones: si eran legitimados; si se les dispensaba de la ilegitimidad si se demostraba que su comportamiento era intachable a pesar de su origen y si pretendieran seguir la vocación religiosa, en cuyo caso se les permitiría ordenarse como sacerdotes o religiosas previa licencia papal.⁴⁶¹ Se podía legitimar a los hijos mediante un matrimonio subsiguiente, a menos que alguno de los padres hubiera estado casado con alguien más; pero dicha legitimación no se extendía a los hijos nacidos de incesto o adulterio. La mayor consecuencia de la falta de reconocimiento de los hijos ilegítimos era que no tendrían los mismos derechos sucesorios que los descendientes reconocidos. De cualquier modo, aún si hubieran sido reconocidos legalmente como hijos naturales, el porcentaje de herencia sería menor que aquél al que tendrían derecho los legítimos.⁴⁶² Es claro que los ámbitos civil y eclesiástico coincidían en la forma en que eran tratados los hijos según su origen.

De manera que las solicitudes de corrección de partidas de bautismo que se presentaron en la Mitra en los años de este estudio buscaban que los hijos tuvieran derecho a pensiones o herencias. Así, en 1868 Gregoria Ramírez acudió al tribunal para solicitar que se corrigiera su partida de bautismo, pues había sido anotada como hija de

⁴⁶⁰ En el caso de los hijos extramatrimoniales no naturales, aunque hubieran sido reconocidos previamente, ocultando su calidad de incestuosos o adulterinos, perderían sus derechos adquiridos una vez declarada su calidad mediante sentencia judicial. *Vid. idem.*

⁴⁶¹ *Diccionario de Derecho Canónico...*, *op. cit.*, pp. 115-117.

⁴⁶² *Ibid.*, pp. 719-720.

padres no conocidos porque en 1838, fecha de su nacimiento, sus progenitores no estaban casados; había sido diez años después cuando contrajeron matrimonio. Sin embargo, se supo por declaraciones de un testigo que Gregoria había sido concebida cuando su padre estaba casado con otra mujer, lo que la dejaba en calidad de hija adulterina y por ese motivo no se corrigió su partida de bautismo.⁴⁶³ Otro caso fue el de Antonia Recio, quien acudió a la Mitra en 1868 a solicitar que se reformaran las partidas de los cinco hijos que había tenido con José Ignacio Pérez, con quien contrajo matrimonio en artículo de muerte. En los certificados de bautismo de los tres mayores aparecía como madre legítima la abuela paterna. Antonia debió llevar testigos para demostrar que los cinco hijos eran de ella y finalmente, en 1876, consiguió que se anotara en las partidas que eran hijos legitimados por subsecuente matrimonio, es decir, porque se había casado después del nacimiento de sus vástagos.⁴⁶⁴

Según consta en los documentos antes citados, en esa época había gran número de hijos ilegítimos y las mujeres eran mayoría con respecto a los varones, lo que fue un factor que favoreció las uniones informales.⁴⁶⁵ Cuando los hijos se registraban como naturales, sólo aparecería el nombre del padre o de la madre si lo pedían expresamente; si ninguno de los padres quería que sus nombres constaran en el acta, el infante se podía registrar como hijo de padres no conocidos.⁴⁶⁶ De manera que la tradición pesó en el hecho de que en el Código Civil del Distrito Federal permaneció la distinción entre unos y otros, como se mencionó líneas arriba.⁴⁶⁷ Las similitudes de los requisitos que exigía el Estado con lo que ocurría en el ámbito católico no podían ser mayores, aunque desde el punto de vista

⁴⁶³ AHAM, "María Gregoria Ramírez sobre enmienda de partida de bautismo", Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 31, exp. 7, 1867-1868.

⁴⁶⁴ AHAM, "Antonia Recio, que se asienten las partidas de bautismo de sus hijos José María, Miguel, Margarita, Luisa y Raimundo Pérez", Sección Provisorato, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 34, exp. 41, 1868-1876.

⁴⁶⁵ Sobre las mujeres abandonadas y los hijos ilegítimos en la ciudad de México en esos años, *vid.* Ana Lidia García Peña, "Madres solteras, pobres y abandonadas: ciudad de México, siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. LIII, núm. 3, enero-marzo, 2004, pp. 647-692.

⁴⁶⁶ Francisco de Paula Ruanova, *Lecciones de Derecho Civil. Formadas de las doctrinas de varios autores, y anotadas con el texto de todas las leyes respectivas*, Puebla, Imprenta de Narciso Bassols, dirigida por Isidoro Boclar, 1871, tomo 1, pp. 94-96.

⁴⁶⁷ *Vid. supra* p. 173.

legal los matrimonios religiosos tendrían por fruto hijos naturales, ya que la unión no estaba reconocida por las leyes. Por lo demás, en los años del presente estudio aún se acudía a los tribunales eclesiásticos para legitimar el origen de la descendencia, a pesar de que el Estado ya no considerara el matrimonio religioso como legalmente válido, aunque sí reconociera a los descendientes cuyos padres los hubieran registrado en los archivos parroquiales. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, con todos los cambios que trajo consigo la Reforma, la familia legal se convirtió en la base de una sociedad laica y secularizada. Las uniones informales y por consiguiente los hijos ilegítimos fueron vistos como una desviación social, tal como desde el punto de vista religioso se consideraron equivalente a extravíos morales; así lo demuestra el hecho de que fuera un requisito legal dejar estipulado en el acta de nacimiento si un hijo era legítimo o natural, tal como había que asentarlos en el certificado de bautismo.⁴⁶⁸

De acuerdo con la cantidad de solicitudes de enmienda de las partidas de bautismo que existen en el archivo arzobispal, resulta evidente la importancia que tenía el origen de una persona en la sociedad decimonónica. Un ejemplo es la petición que hizo en 1867 Severo Millán, padre de José Eduardo Calixto, cuya partida de bautismo asentaba que era hijo de padres no conocidos. Millán pidió que se registrara debidamente al niño y explicó que cuando lo fueron a bautizar él había llegado tarde y no pudo estar presente, por lo que no podía explicar, como tampoco la madre, por qué habían asentado así el origen del infante. Al parecer había sido un error del párroco, porque en el tribunal se dio la orden de corregir la partida de bautismo para que no apareciera “con esa nota que indebidamente [llevaría] en la sociedad”, lo que confirma que el origen era causa de discriminación y desigualdades en la sociedad decimonónica.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Esa visión no fue exclusiva de la sociedad mexicana del último tercio de la centuria, ya que en países hispanoamericanos como Colombia, la situación de los hijos ilegítimos fue muy similar. *Vid.* Dalin Miranda Salcedo, “Hijos naturales y legítimos: la fluidez de la vida familiar en Barranquilla: 1880-1930”, en *Revista Amaunta*, núm. 18, julio-diciembre 2011, pp. 53-72.

⁴⁶⁹ AHAM, “Enmienda de partida de bautismo de José Eduardo Calixto”, Serie *Enmiendas de partidas de bautismo*, caja 31, exp. 8, 1867. Entre 1863 y 1877 se presentaron 156 solicitudes de corrección de las partidas de bautismo en la curia, de las cuales la mayoría era para cambiar la información sobre los padres de los niños o sobre su legitimidad. En algunos casos, los menos, era para corregir algún error en el nombre del bautizado o de alguno de sus padres.

Tan comunes eran los casos de descendencia ilegítima, que en 1873 la prensa mexicana se hizo eco del pleito sucesorio que entabló Tereso Juárez, quien demandó su parte correspondiente de la herencia de Benito Juárez, de quien decía ser hijo natural. La sentencia falló en contra del supuesto hijo natural del Benemérito porque no pudo demostrar fehacientemente que aquél lo hubiera reconocido como tal. A pesar del testimonio de 25 testigos que dijeron haber presenciado el cariño con el que siempre lo trató su padre y no obstante que incluso la familia legítima lo veía como hijo de Juárez, se adujo que como no había sido legitimado, y debido a que los mayores de edad no podían investigar la paternidad sino en vida de los padres, no se le podía dar la parte correspondiente de la herencia a la que aspiraba.⁴⁷⁰

Más allá de los problemas de legitimidad de la descendencia y del número de uniones informales, Luis González y González afirma que en esos años se pudo “recoger un número muy bajo de nacimientos y matrimonios”.⁴⁷¹ Como aseguraba un juez de Morelos, los archivos del registro civil no podían

[...] servir de base para estudiar el movimiento de la población, porque pasan inadvertidos multitud de nacimientos y un gran número de matrimonios, por carecer la ley de medios coercitivos que impidan la ocultación, y sólo quedan consignadas en su totalidad las defunciones, no tanto en cumplimiento de las prescripciones reglamentarias, cuanto en virtud de las exigencias naturales, que obligan a los vivos a dar sepultura a los muertos, cuyo acto no podrían verificar sin conocimiento de la autoridad que expide la boleta de inhumación.⁴⁷²

En esa circunstancia era muy difícil hacer estadísticas de población y por ello prevaleció la idea de que el número de habitantes decrecía, ya que los registros de defunciones superaban en gran número a los de nacimientos. En una nota de *La Sociedad* sobre la oficina del registro civil se afirmaba que según los datos de los libros, en el primer semestre de 1866 se habían registrado ciento quince matrimonios, ciento noventa y ocho

⁴⁷⁰ “El intestado del Señor Juárez”, en *La Iberia*, 26 de febrero de 1873.

⁴⁷¹ Luis González y González, “La República Restaurada. La vida social”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia Moderna de México*, vol. 3, México, Buenos Aires, Editorial Hermes, 3ª ed., 1973, p. 15.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 16.

nacimientos y cuatro mil ciento veinte fallecimientos.⁴⁷³ Ello se debía a que para llevar a cabo los entierros era obligatorio presentar una boleta de defunción expedida por el juez de registro civil; la gente no registraba a sus hijos, pero sí estaba obligada a informar de la muerte si quería enterrar a sus difuntos.⁴⁷⁴ Unos años después no había muchos adelantos en la materia, de acuerdo con el informe que el ministro de Gobernación, José María del Castillo Velasco, entregó al Congreso en 1871.⁴⁷⁵

Tres años más tarde, el ministro interino de la misma cartera, Cayetano Gómez y Pérez, informó que el número de registros no crecía significativamente porque la población tenía una gran resistencia a acatar las leyes del registro civil “por las preocupaciones religiosas, y la incuria con que se [ejecutaba] en los estados la vigilancia de su aplicación”. Decía que “el clero católico no [había] dejado un momento de luchar por abrogarse el registro de esos actos que constituía una de sus rentas más pingües” y que a pesar de que el Estado marchaba “inflexible en su abstención sobre las materias que [estaban] fuera de su órbita civil [...], los particulares, cómplices de esta reacción, [oponían] sería resistencia a las leyes de registro”.⁴⁷⁶ En 1875 el gobernador de Coahuila aseguró que los ciudadanos no se habían acostumbrado todavía a registrar a los recién nacidos, “más bien por indolencia que porque se los [impidiese] alguna preocupación”.⁴⁷⁷ Esa situación continuó igual hasta fines de la centuria, cuando el registro civil alcanzó

⁴⁷³ “Oficina del registro del estado civil”, en *La Sociedad. Periódico científico y literario*, tomo V, núm. 1332, 6 de marzo de 1867, p. 1.

⁴⁷⁴ *La Sociedad* informaba en febrero de 1867 sobre el número de fallecimientos en el año anterior, y decía que no era posible saber si habían disminuido los nacimientos con respecto a los fallecimientos porque “no acostumbrada todavía la población a dar cuenta de los nacimientos al registro civil, los asientos de esta oficina son extremadamente incompletos [...]”. “Memoria de los trabajos del Consejo Central de Salubridad durante el año de 1866”, en *La Sociedad. Periódico político y literario*, tomo V, núm. 1319, 21 de febrero de 1867, p. 1.

⁴⁷⁵ Entre el segundo semestre de 1870 y el primero de 1871, Castillo informó que en la capital hubo 1,959 nacimientos y 372 matrimonios. Vid. “Documento número 8”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación, op. cit.*

⁴⁷⁶ En su informe, Cayetano Gómez destacó que en 1872 hubo 2,577 nacimientos y 378 matrimonios. Entre julio de 1873 y junio del siguiente año en la oficina central del registro civil de la ciudad de México se consignaron 2,113 nacimientos y 525 matrimonios. Vid. *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Séptimo Congreso Constitucional*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1874, pp. 30-31.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 16.

algunos progresos con respecto a décadas anteriores.⁴⁷⁸ La adopción de la práctica de registrar a los hijos tuvo que luchar contra costumbres inveteradas y por ello debieron pasar años para que se entendiera la importancia de registrar a los hijos, así como de tener un documento de identidad para llevar a cabo trámites judiciales. Lo que es digno de destacar es que las instancias civiles atribuyeron a la perniciosa influencia de la religión y del clero lo exiguo de los registros de población; por su parte, los curas culparon al registro civil por la escasez de fondos en las parroquias. Los feligreses, por su lado, utilizaron los argumentos de unos y otros según convino a sus intereses, pero tampoco acudieron a registrar “los actos del estado civil” como el gobierno liberal hubiera deseado, mientras que dejaron de pagar derechos parroquiales porque eran conscientes de que ya no estaban civilmente obligados a ello. Es evidente que la indolencia y la apatía fueron obstáculos claros en el funcionamiento del registro civil, pero las creencias religiosas también jugaron un papel central en el poco éxito que se alcanzó en esos años. Los fieles aprovecharon la coyuntura para pagar menos a los párrocos, independientemente de que tampoco acudieron al registro civil.

Del bien morir: cementerios y otras dificultades

Desde fines del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX se buscó regular el uso de los panteones o camposantos que tradicionalmente habían estado en los atrios de los templos. Las razones para ello fueron, sobre todo, de índole sanitario, ya que se atribuyó a los cadáveres la propagación de enfermedades, por lo que la ubicación de los sitios para enterrar a los muertos debía ser en lugares ventilados y alejados de las zonas habitacionales. De cualquier manera, los atrios se siguieron destinando a sepultar a los difuntos a pesar de las disposiciones de los diversos gobiernos que se sucedieron en esos años. La Iglesia mantuvo el control sobre los cementerios y su administración estuvo a

⁴⁷⁸ Moisés González Navarro afirma que el registro civil “despertó una desconfianza general, y a ignorar sus beneficios contribuyó en gran medida la incultura y la apatía de extensos sectores populares. La población del país, dispersa en localidades lejanas y mal comunicadas, dificultaba sobremanera la buena marcha de las inscripciones”. Moisés González Navarro, “El Porfiriato. La vida social” en Cosío Villegas, *op. cit.*, vol. 4, p. 12; Alfredo Stamatío López, *El registro civil mexicano a través de la historia*, México, Secretaría de Gobernación, 1986, pp. 165-213.

cargo de los párrocos hasta mediados de la centuria.⁴⁷⁹ Los primeros cambios administrativos llegaron el 30 de enero de 1857, fecha en que se promulgó la *Ley para el establecimiento y uso de los cementerios* por órdenes de Ignacio Comonfort, entonces presidente sustituto de México. Ese documento estableció la obligación de que se informara a la autoridad la muerte de cualquier habitante, así como las causas de la misma. También se incluyó en dicha ley un artículo que decía que “cualquiera persona [podía] presentar a la autoridad civil proyectos de cementerios para que se [adoptara el que creyera] más conveniente”. Igualmente se prohibieron de manera terminante “las inhumaciones en los templos, ermitas, capillas, santuarios y lugares cerrados, dentro del recinto de los pueblos y fuera de los cementerios” y se estableció la posibilidad de construir panteones especiales para extranjeros que no profesaran la religión católica. En cuanto a su administración, la ley disponía que estuviera a cargo de un “agente municipal”, mientras que respecto a los actos religiosos, debían estar a cargo de un “eclesiástico capellán”;⁴⁸⁰ es decir que esa legislación no contemplaba todavía convertir a los cementerios en lugares laicos ni tenía un carácter antirreligioso.

En 1859, en cambio, se publicó una nueva ley que normaba las inhumaciones y que ya tenía un marcado tono anticlerical. En su artículo 1º decía:

Cesa en toda la República la intervención que en la economía de los cementerios, campos-santos, panteones y bóvedas o criptas mortuorias ha tenido hasta hoy el clero así secular como regular. Todos los lugares que sirven actualmente para dar sepultura, aun las bóvedas de las iglesias Catedrales y de los monasterios de señoras, quedan bajo la inmediata inspección de la autoridad civil, sin el conocimiento de cuyos funcionarios respectivos no se podrá hacer ninguna inhumación. Se renueva la prohibición de enterrar cadáveres dentro de los templos.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Alma Victoria Valdés Dávila, “Tumbas y cementerios en el siglo XIX mexicano”, en *Boletín de Monumentos Históricos. Tercera época*, núm. 19, mayo-agosto 2010, pp. 74-80.

⁴⁸⁰ Decreto del gobierno. *Sobre establecimiento de cementerios*, 30 de enero de 1857. Recuperado de: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1857DEC.html>

⁴⁸¹ Benito Juárez, “Ley sobre los Cementerios”, en *Colección de leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones, y a la reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la Iglesia*, tomo II, Imprenta de Abadiano, 1861, p. 231.

Dicha legislación incluía observaciones sobre el sitio en que debían estar los cementerios, la participación de los ministros de culto, no necesariamente católicos, el pago de aranceles y las medidas de salubridad de esos lugares. Además, se estipulaba expresamente que no podría hacerse ninguna inhumación “sin autorización escrita del juez del estado civil, o conocimiento de la autoridad local en los pueblos en donde no haya aquel funcionario”.⁴⁸² De ahí que a pesar de la renuencia de la población, no tenía más remedio que informar cuando alguien moría, pero en cambio ocultaba a la autoridad civil los nacimientos.⁴⁸³

El uso de los cementerios fue motivo de disputas entre autoridades civiles y religiosas, ya que si bien a partir de 1859 dejaron de estar bajo la administración clerical, las situaciones conflictivas se suscitaron por la injerencia del gobierno sobre lo que antes había sido una prerrogativa exclusivamente católica. En 1866 fray Manuel Rivero, cura de Texcoco, acudió a la Mitra para hacer saber “un acontecimiento sobremanera desagradable que [afectaba] el honor del clero y [su] responsabilidad de párroco”; pidió al arzobispo Labastida su orientación sobre un asunto que tenía que ver con la muerte del feligrés suizo Santiago Pachoud. A decir del cura, por las noticias que le habían llegado sobre ese señor, se había hecho a la idea de que “sus creencias religiosas no eran las que [profesaban] los hijos de la Iglesia católica, apostólica, romana”. En su agonía, Pachoud no había pedido los auxilios espirituales del clero, por lo que había muerto sin confesión. Los familiares del difunto habían solicitado el entierro según el rito católico, a lo que el cura encargado de la parroquia se negó aduciendo que el difunto no profesaba el catolicismo.⁴⁸⁴

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 231-239.

⁴⁸³ En cuanto a las cifras de defunciones, en 1871 se informó que habían fallecido en números redondos ocho mil quinientas personas; en 1872 la cifra fue de once mil quinientas y en 1874 de casi ocho mil. En ese sentido, Cayetano Gómez atribuyó eso al hecho de que los panteones de la ciudad dependían “de la inmediata vigilancia de la autoridad política, [y no podía] hacerse inhumación alguna en ellos sin las inscripción de la defunción en el registro civil, en tanto que los nacimientos [iban] a registrarse únicamente a las parroquias. *Memoria que el Oficial Mayor...*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸⁴ AHAM, “Texcoco. El Reverendo Padre Cura sobre haberse sepultado en sagrado el cadáver de un protestante”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 92, exp. 59, 1866-1875.

Los deudos del señor Pachoud habían acudido, entonces, “a la autoridad política del Distrito” para que obligara al cura encargado a practicar “las ceremonias que la Iglesia católica tiene determinadas para la inhumación de los cadáveres de sus hijos”. El subprefecto ordenó, por su parte, que se hiciera una investigación entre ciudadanos franceses residentes en Texcoco, quienes testificaron que Pachoud era católico, por lo que la autoridad volvió a exigir al párroco que celebrara los funerales, a lo que éste explicó que existía un impedimento canónico para ello, dado que el difunto había adquirido bienes que habían pertenecido a la Iglesia “y que los conservaba en virtud de las leyes de desamortización”. Acudieron a otro ministro que también se negó a celebrar el funeral, por lo que ambos sacerdotes fueron arrestados y el subprefecto mandó traer “con algunos agentes de policía” a otro clérigo al que obligaron a celebrar el funeral y “a bendecir el sepulcro en el que fue colocado” el difunto. Además, el celebrante tuvo que firmar un documento en el que constaba que al señor Pachoud se le había dado “sepultura eclesiástica”. El padre Rivero pedía orientación sobre lo que debía hacer, ya que desde su punto de vista “el cementerio de San Juan de Dios [estaba] violado por la inhumación del cadáver que tan malos ratos [le había] ocasionado”, tanto como el templo en donde había permanecido el cadáver de un “impenitente [...] hecho escandaloso y humillante [para] los católicos”. No sabía cómo debía proceder con respecto al uso del cementerio y había decidido cerrar el templo al culto mientras le daban instrucciones.⁴⁸⁵

Este caso quedó inconcluso por los sucesos políticos que ocurrieron en México en 1867, y no se resolvió sino hasta el año de 1875, pero permite ver algunos conflictos derivados del uso que ya entonces se les daba a los cementerios. Si bien parece ser un asunto exclusivamente religioso, la intervención de las autoridades civiles y el hecho de que hubieran obligado a los sacerdotes a celebrar la ceremonia católica a pesar de su renuencia, evidencia que la autoridad del pueblo se sintió con derecho a obligar a los ministros a llevar a cabo una ceremonia religiosa antes de enterrar el cadáver. Y a pesar de que el cura Rivero ya no podía oponerse a que se enterrara en el cementerio de San

⁴⁸⁵ AHAM, “Texcoco. El Reverendo Padre Cura sobre haberse sepultado en sagrado el cadáver de un protestante”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 92, exp. 59, 1866-1875.

Juan de Dios, sí podía negar la bendición por razones de índole litúrgico. No obstante, si la ley de cementerios ya había estipulado que éstos serían administrados por las autoridades civiles, sin injerencia de la Iglesia, el párroco de Texcoco no tenía por qué aducir la supuesta violación del sitio, lo que indica que en esos años no se comprendía muy bien el uso que debía darse a los lugares destinados a enterrar a los muertos. Otro inconveniente no menor en este caso es la acusación, a todas luces inexacta, que se le hizo a Pachoud sobre su supuesto protestantismo por el hecho de haber adquirido bienes eclesiásticos, lo que estaba apoyado en la circular que el entonces arzobispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, había emitido en 1857. En ésta, el prelado explicaba los casos en que los adjudicatarios de bienes eclesiásticos no debían recibir cristiana sepultura a menos que se retractaran mediante el sacramento de la penitencia. Ese documento estipulaba que no se podía “recibir limosnas por [sus] almas [...], ni hacerse oficios ni oraciones en la iglesia y mucho menos si la autoridad civil o militar, usando de su poder, dieran sepultura a los cadáveres en lugar sagrado”.⁴⁸⁶

Para evitar problemas como el sucedido en Texcoco, en agosto de 1867 la autoridad municipal de Cuautitlán informó que “no se [podría] hacer ninguna inhumación ni otro acto de los prevenidos por la ley de la materia, sin conocimiento previo del [jefe del estado civil]”. Igualmente se dispuso que no se podría sepultar cadáver alguno en el cementerio de esa parroquia, ni en el camposanto o panteón. También se explicó que mientras se designaba un lugar adecuado, seguiría usándose para tal fin el que ya existía en la iglesia del Barrio de San José. El cura, por su parte, esperaba que la autoridad eclesiástica le indicara cómo proceder en ese caso, a lo que el gobernador de la Mitra sólo respondió que obrara “prudencialmente”, es decir, que no se opusiera a que la autoridad interviniera y normara el uso del camposanto.⁴⁸⁷

El uso de los cementerios, no obstante, siguió siendo fuente de conflictos, y en 1869 el párroco de Jonacatepec informó al tribunal diocesano que después de que un grupo de

⁴⁸⁶ Clemente de Jesús Munguía, “Circular. México, Noviembre 13 de 1857”, en Vera, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁸⁷ AHAM, “El cura de Cuautitlán sobre Registro Civil”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 34, exp. 5, 1867.

gente armada había atacado el poblado, murieron doce vecinos que habían combatido a los atacantes. Cuando solicitaron al cura José Apolinar Estrada que les diera sepultura, éste se negó porque eran adjudicatarios de bienes eclesiásticos, aunque terminó por acceder frente a la amenaza de informar al gobernador de su negativa. Como se sentía muy inquieto por haber celebrado los funerales de personas que no tenían derecho a ello, pedía la orientación de la autoridad eclesiástica para tranquilizar su conciencia. El gobernador de la Mitra le aconsejó que actuara con prudencia la próxima vez que se presentara un caso semejante, y que había hecho lo correcto al negarse a celebrar la ceremonia a gente que por sus actos estaba excluida de ese derecho.⁴⁸⁸ Y es que de acuerdo con las disposiciones de la Santa Sede, emitidas en junio de 1868, los adjudicatarios de bienes de la Iglesia debían ser excomulgados a menos que confesaran su pecado y se arrepintieran de sus malas acciones.⁴⁸⁹ Desde el punto de vista de los párrocos, quienes habían adquirido bienes eclesiásticos eran personas indignas de acercarse a los sacramentos. A eso se agregaba la convicción de que el control de los cementerios por parte del Estado, era “un ataque a los sagrados e imprescriptibles derechos de la Iglesia”.⁴⁹⁰ Los ingresos de los curatos, por su parte, sí disminuyeron significativamente a raíz de la promulgación de la ley de cementerios, ya que los fieles ni siquiera tenían que acudir con los párrocos si no lo consideraban necesario porque la constancia de defunción la otorgaba el juez.⁴⁹¹

En esa época de ajustes es evidente que tanto autoridades civiles como eclesiásticas tenían que irse adaptando a una realidad que incluía novedades en cuanto al uso que darían a los terrenos que hasta entonces habían servido como cementerios. De modo que

⁴⁸⁸ AHAM, “El vicario foráneo sobre las ocurrencias habidas en el curato de Jonacatepec, debido a la división del pueblo”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 53, exp. 70, 1869, citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1317.

⁴⁸⁹ “Resoluciones de la Sagrada Penitenciaría Romana, tomadas de la *Civiltá Cattolica*”, en Vera, *Colección de documentos...*, tomo I, pp. 25-28.

⁴⁹⁰ AHAM, “Tecámac. El encargado respecto a la comunicación de camposantos que le pasó el juez del registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 44, exp. 39, citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1327.

⁴⁹¹ El cura interino de Jilotepec denunció que en diciembre de 1867 los fieles sólo pagaron dos pesos por concepto de derechos de entierros. *Vid.* AHAM, “Jilotepec. El señor Cura sobre que se le disminuya la pensión conciliar y la tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 24, 1867-1868.

siguieron presentándose conflictos, como lo ilustra la disputa que sostuvieron en 1870 el cura de Tacubaya, Manuel Darío Hernández Orihuela, y el custodio de la capilla del Señor del Claustro, fray Lázaro de Jesús María, que había dejado de dar la parte correspondiente de las limosnas que recibía como capellán. Lo que parecía una disputa por cuestiones económicas ocultaba un asunto más complicado, que tenía relación con el uso del cementerio aledaño a la parroquia.⁴⁹² Todo comenzó cuando los vecinos del barrio de Tacuba se quejaron porque el párroco cerraba las puertas del cementerio sin avisarles, lo que para ellos era inaudito ya que “desde tiempos inmemoriales” habían estado abiertas desde las seis de la mañana hasta la misma hora de la tarde y por ahí pasaban los niños que acudían a la escuela que estaba en el mismo sitio. Por esa puerta también entraban los feligreses que querían visitar la capilla del Señor del Claustro, cuyas limosnas eran escasas “por las circunstancias”. Las disposiciones del cura habían sido cuestionadas por el ayuntamiento de Tacuba, y los feligreses amenazaron a las autoridades de la Mitra con presentar una demanda judicial para resolver el asunto. Sin embargo, decían, “antes de quejarnos a la autoridad política por la infracción de las Leyes de Reforma, antes de emprender un pleito con nuestro párroco, ocurrimos a la justificación de ustedes suplicándoles muy encarecidamente se sirvan remediar este mal con su prudencia acostumbrada”.⁴⁹³

Por su parte, el padre Hernández Orihuela afirmó que había sido necesario cerrar el acceso al cementerio porque lo habían convertido en “un albañal”, ya que el profesor de la escuela que estaba frente al cementerio sacaba a los niños a hacer ahí “sus necesidades”; también aseguraba que los caballos pastaban en esos terrenos y salían por el curato, y que noche y día el lugar era escenario de desórdenes sin fin. Así, a pesar de la “injusta” oposición del capellán, había tenido que impedir el acceso al lugar. Decía haberse quejado con el juez de registro civil que estaba encargado del cementerio hasta

⁴⁹² AHAM, “Manuel Darío Hernández Orihuela, cura de Tacuba sobre que el custodio de la Capilla del Señor del Claustro le pague la cuota a que está obligado”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 19, 1870-1871.

⁴⁹³ AHAM, “Manuel Darío Hernández Orihuela, cura de Tacuba sobre que el custodio de la Capilla del Señor del Claustro le pague la cuota a que está obligado”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 19, 1870-1871.

que se prohibió sepultar a la gente ahí.⁴⁹⁴ En medio de las disputas por el espacio que había sido eclesiástico y ahora era civil, el párroco se quejó del presidente del ayuntamiento por el tono despótico con el que le había enviado un escrito en el que le exigía tener abierto el cementerio porque era un lugar público que los niños tenían derecho a cruzar libremente. Otro motivo de molestia para el párroco era que se le acusara de no respetar la “supuesta absoluta independencia de la Iglesia y el Estado”, cuando en realidad el local en el que estaba la escuela pertenecía al curato, y “una escuela de gobierno no debía estar allí”. Es decir, quienes debían sacar de ahí la institución de enseñanza eran los miembros del Ayuntamiento, y no era justo exigirle a él que respetara la independencia que el mismo gobierno no acataba. Para Hernández Orihuela, más allá de todo el asunto público, estaba el hecho de todos “eran católicos por el beneficio de Dios [...] y debían [considerarlo] y [respetarlo] por ser su párroco y superior”.

No obstante los argumentos del cura, el regidor Carlos Ortiz se presentó en el curato e insistió en que el cementerio debía permanecer abierto todo el día; el padre Hernández le respondió que no había quedado en eso “con los señores del Ayuntamiento”. También afirmó que el verdadero problema era que el capellán del Señor del Claustro había estado hablando mal de él y había predisposto los ánimos de los feligreses y de las autoridades en su contra, al grado de hacerlos invocar las Leyes de Reforma “despreciando las censuras de la Iglesia confirmadas de nuevo por la Silla Apostólica el año pasado contra los que lleven a las personas eclesiásticas ante algún tribunal civil”. Finalmente, el párroco pidió a los gobernadores de la Mitra que le enviaran a un vicario que le ayudara a administrar la capilla, debido a que los capellanes siempre eran un problema. De esa manera, las puertas del cementerio no tendrían que estar

⁴⁹⁴ La primera concesión para construir un cementerio civil en la ciudad de México fue otorgada en 1871 para el Panteón General de la Piedad, un año más tarde se concedió la del Panteón Francés de la Piedad y en 1874 se concesionó el de Dolores. *Vid.*, Ethel Herrera Moreno, “El Panteón de Dolores y sus inicios”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 2, 2004, p. 78. En julio de 1872 apareció una nota en *La Voz de México* que anunciaba que se abriría próximamente el de la Piedad, por lo que el ministro de Gobernación había dicho que “ya no se sepulte en los antiguos cementerios”. “Gacetilla. Panteones”, en *La Voz de México*, 1 de julio de 1872, t. III, núm. 6, p. 3.

abiertas “todo el día”.⁴⁹⁵ Las tribulaciones del cura Hernández Orihuela y sus problemas con el capellán, que además era fraile exclaustrado, son indicio de las rivalidades que mantenían los miembros del clero por las limosnas, por la atención de los feligreses y por el control de los espacios religiosos. Y la intervención de los miembros del ayuntamiento agregaba más problemas a una situación de por sí conflictiva: un cementerio que era paso natural de escolares y de la gente que lo utilizaba para ir a la capilla aledaña a la parroquia, y cuya jurisdicción ya no pertenecía al clero. El ingrediente que resalta más en este enredo es el hecho de que se amenazara al párroco con hacer efectivas las Leyes de Reforma para obligarlo a abrir el cementerio, pero ese argumento no era de las autoridades, sino del capellán. Una vez más podemos ver cómo los mismos eclesiásticos apelaban a la legislación reformista para defenderse o atacar a sus pares.

Otro conflicto en el que salió a relucir el uso de tierras que habían estado destinadas a servir como cementerio ocurrió en San Martín Alfajayucan, en el estado de Hidalgo. El problema se originó cuando en julio de 1875 el gobierno del estado de Hidalgo ordenó por medio del Ministerio de Hacienda que se rematara el terreno aledaño a la parroquia conocido como “El cementerio”, mismo que había servido como tal hasta hacía algunos años y que estaba reportado como atrio del templo. Por lo mismo, la autoridad consideraba que ese terreno debía nacionalizarse y sacarse a remate. Cuando el presbítero Talonia recibió el oficio respectivo en el que se le informaba de la inminente venta, pidió autorización al arzobispo Labastida para “defender el cementerio de la parroquia de Alfajayucan”, a lo que éste respondió que obrara en consecuencia y “prudencialmente”. El padre Talonia pagó sesenta y un pesos en parcialidades a lo largo de ese año de 1876 y la parroquia no perdió el atrio ni el terreno aledaño que había servido como cementerio.⁴⁹⁶

Como consta en el caso antes mencionado, la nacionalización de los cementerios incluyó terrenos que habían formado parte de los templos y su venta fue vista como un

⁴⁹⁵ AHAM, “Manuel Darío Hernández Orihuela, cura de Tacuba sobre que el custodio de la Capilla del Señor del Claustro le pague la cuota a que está obligado”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 19, 1870-1871.

⁴⁹⁶ AHAM, “El cura propio de Alfajayucan Don Joaquín Martínez de la Rosa contra su encargado Don Justo Talonia, sobre tercera parte”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, Caja 103, exp 35, 1876-1877.

despojo. De ahí que ese asunto haya sido una fuente de conflicto y de problemas de conciencia, pero también una manera de no perder los terrenos que antes habían pertenecido a la Iglesia, aunque para hacerse de ellos se tuvo que invertir los recursos eclesiásticos y muy frecuentemente recurrir a prestanombres. Esa práctica fue muy común, como lo indica el comentario que en 1870 hizo el gobernador de la Mitra, Tomás Barón, al cura de Santa María de la Asunción cuando éste informó que la huerta del curato había sido denunciada y se le indicó que se valiera “de personas de confianza [para] que la [adjudicara] por cuenta de la parroquia, para salvarla en beneficio de la misma”.⁴⁹⁷

Pero no todo fueron problemas y enfrentamientos con respecto a la adjudicación de cementerios, ya que hubo casos de curas que incluso llegaron a acuerdos con la autoridad que fueron beneficiosos para las poblaciones. Así sucedió en Amanalco, cuando en 1871 el párroco José Teófilo Fonseca avaló la petición que le hizo al arzobispo Labastida el presidente municipal, Fabián Salgado, quien pedía que una parte del cementerio de la iglesia se anexara a la plaza del pueblo, ya que los domingos y los días de mercado llegaban muchos pobladores a comprar y necesitaban más espacio. Para el párroco era una buena decisión ceder esa propiedad, ya que además de que ya no se utilizaba, consideraba que la población profanaba el terreno los días de tianguis. Labastida mandó a hacer una investigación y cuando se le confirmó que lo dicho por el cura era cierto, cedió al ayuntamiento la parte del cementerio que se le había solicitado.⁴⁹⁸ Otro caso sucedió en Popotla, cuando en el mismo año de 1871 los vecinos informaron al arzobispo que una comisión de la Sociedad de Mejoras Materiales estaba pidiendo que se le cediera una parte del atrio de la iglesia, precisamente la que había servido de cementerio. A cambio, ofrecían hacer arreglos en el templo, componer el terreno que lo rodeaba y convertir en jardín, plaza o estación el viejo cementerio. Los feligreses solicitaron al arzobispo que accediera a la solicitud sólo hasta que dicha Sociedad hubiera hecho los arreglos prometidos, a lo

⁴⁹⁷ AHAM, “Cuernavaca. Sobre haber sido denunciada la huerta del curato”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 52, exp. 29, citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1366-1367.

⁴⁹⁸ AHAM, “Amanalco. El Ayuntamiento sobre que se le ceda parte del cementerio de la Parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 62, exp.61, 1871. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1439.

que Labastida accedió.⁴⁹⁹ Los casos anteriores son evidencia de la amplitud de respuestas que se presentaron frente a las disposiciones relativas al uso de los cementerios, y dejan ver que hubo desacuerdos y enfrentamientos, pero también complicidad y apoyo entre feligreses, curas y autoridades.

El matrimonio civil, el matrimonio eclesiástico y el divorcio. Los desafíos de la vida privada

El proceso secularizador que se puso en marcha en México a mediados del siglo XIX, en el que la creación del registro civil fue una parte fundamental, también significó la separación de lo político y lo religioso. La institucionalización del matrimonio como un contrato civil fue una expresión clara de ese proceso, ya que el registro civil tuvo la intención de legitimar las relaciones maritales desde el punto de vista legal. Sin embargo, ese intento secularizador chocó con una sociedad en la que la tradición pesaba mucho y al igual que sucedía con los registros de nacimiento, no fue sencillo convencer a la población de los beneficios del matrimonio civil.⁵⁰⁰ Además, a pesar de las ideas imperantes en la época sobre la importancia del matrimonio como base de la sociedad, a lo largo del siglo XIX hubo pocos matrimonios –tanto religiosos como civiles– con

⁴⁹⁹ AHAM, “El señor cura con relación al cementerio del pueblo de Popotla”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 64, exp.76, 1871. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1439-1440.

⁵⁰⁰ Hasta antes de la promulgación de las Leyes de Reforma, los matrimonios fueron normados por la Pragmática de Matrimonios, dada por Carlos III en 1776 y que comenzó a aplicarse en los virreinos en 1778. Con esa legislación se buscó sistematizar los modelos familiares que habían sido comunes en la sociedad virreinal, como es el caso de las uniones no legitimadas pero reconocidas como parejas estables. Incluso, en la práctica se permitió que los sacerdotes tuvieran mujer, llamada legalmente barragana; por su parte, los hombres casados podían tener otra mujer, siempre que ésta fuera soltera. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, no hubo un código básico que rigiera el matrimonio. *Vid.* Carmen Ramos Escandón, “Cambio jurídico y jerarquía familiar en el México decimonónico. Género y generación en el control de la patria potestad”, en Magdalena Barros y Rosario Esteinou (eds.), *Análisis del cambio sociocultural*, México, CIESAS, 2005, pp. 203-213. Sobre los diversos modelos de relaciones y las transgresiones en la sociedad virreinal, *vid.* María Victoria Montoya Gómez, “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII”, en *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, vol. 2, enero-diciembre 2010, pp. 155-175.

respecto al número de habitantes del país, y fueron mucho más comunes el amancebamiento, el concubinato y el adulterio.⁵⁰¹

Los matrimonios religiosos se llevaban a cabo en la parroquia a la que pertenecían los contrayentes, dado que si acudían a una que no fuera la que les correspondía, podrían ser anulados. Los enlaces entre mujeres jóvenes y hombres mayores fueron frecuentes, así como las uniones entre personas con lazos de consanguinidad, aunque otro impedimento era por lazos de afinidad, es decir, por ser cuñados o compadres por haber bautizado a algún hijo. En esos casos, era preciso solicitar la autorización de la Mitra para que se emitiera la dispensa correspondiente.⁵⁰² Tal fue el caso de Francisco Revilla y Concepción Domínguez, que solicitaron la dispensa porque eran cuñados, él de 44 años y ella de 42. Querían casarse porque ella profesaba gran cariño a los hijos de su difunta hermana, al igual que éstos a ella. Además, por su edad, “era difícil que en una ciudad como esa se [presentara] persona de su clase con quien enlazarse”.⁵⁰³ Es evidente que para las mujeres era más difícil contraer matrimonio y se llevaban a cabo pocos enlaces con respecto al número de habitantes del país.

⁵⁰¹ Ana Lidia García Peña afirma que en la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX se llevaron a cabo un promedio de 976 matrimonios por año. Vid. Ana Lidia García Peña, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 19-23. Si se toma en cuenta que en la capital habitaban aproximadamente doscientas treinta mil personas, no llegaban ni siquiera a un punto porcentual el número de matrimonios. Según la base de datos de la *Guía del Archivo Episcopal de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. 1863-1891*, entre 1863 y 1891 hubo 65 solicitudes de nulidad matrimonial, 116 solicitudes de divorcio y 22 juicios de conciliación. Es decir que las solicitudes de divorcio con respecto a los matrimonios en un periodo de treinta años, que son los que comprende la base de datos del arzobispado, fue de menos de medio punto porcentual.

⁵⁰² Fue el caso del enlace entre Manuel Mendoza Cortina, de 44 años, que contrajo matrimonio con su sobrina Dolores Cortina, de 22 años. AHAM, “Información matrimonial de Don Manuel Mendoza Cortina y Doña Dolores Cortina e Icaza”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Diligencias matrimoniales*, caja 15, exp. 79, 1867.

⁵⁰³ Una solicitud como esta debía hacerse directamente al Sumo Pontífice, pero el pretendiente alegó que no podía costear los \$100.00 que costaba el trámite. Por ello solicitaba la autorización del arzobispo Labastida, ya que no contaba con los recursos para hacer ese pago y además mantenía a 16 personas. En esos casos, cuando se trataba de gente “verdaderamente pobre”, el arzobispo podía emitir la dispensa. AHAM, “Con relación al matrimonio que pretenden contraer Don Francisco Revilla y Doña Concepción Domínguez”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Diligencias matrimoniales*, caja 32, exp. 93, 1867. Gabino Fernández Bustamante y María Bravo también eran cuñados y solicitaron que se autorizara su matrimonio, aunque ellos sí tenían las dispensas de la Santa Sede. AHAM, “Información matrimonial de Don Gabino F. Bustamante y Doña María Bravo”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Diligencias matrimoniales*, caja 33, exp. 41, 1867.

¿Contrato contra sacramento?

La creación del matrimonio civil fue una de las disposiciones de la legislación reformista; de ahí en adelante se definió como un contrato que debía formalizarse ante la autoridad política y que sería indisoluble, tal como lo era el matrimonio eclesiástico. Si bien existía la posibilidad de la separación física de los cónyuges, éstos quedaban impedidos para contraer nueva unión hasta la muerte de alguno de los miembros de la pareja. La ley prohibía la poligamia y que se casaran menores de catorce años en el caso de los hombres y de doce en el de las mujeres. Para quienes aún no cumplían veintiún años era necesario el consentimiento expreso de los padres de los contrayentes. También estaba vedado el matrimonio entre parientes directos. Aquellos que aspiraran a contraer matrimonio civil debían presentarse ante el juez respectivo y éste les pediría que frente a dos testigos expresaran su libre voluntad de unirse en matrimonio. La ley también incluía las palabras que el juez debía dirigir a los contrayentes, y que tenían un marcado sentido moralista y de diferencias entre géneros, es decir, los hombres habrían de ser proveedores, benevolentes, magnánimos y pacientes. Las mujeres tendrían que ser obedientes, debían asistir y consolar al marido en todo momento y procurarían evitar su enojo. Ambos serían padres íntegros, con cuyo ejemplo darían a la sociedad hijos responsables y bien formados.⁵⁰⁴ Las causas que se consideraban legítimas para el divorcio eran el adulterio, excepto si los dos cónyuges lo habían cometido; que el esposo prostituyera a la esposa; el concubinato público del marido; la crueldad excesiva; la enfermedad grave y contagiosa de alguno de los dos, y la demencia. La denuncia de divorcio sería presentada por cualquiera de los miembros de la pareja y en el caso de la mujer, podría ser “amparada por sus padres o abuelos”.⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Las palabras que el juez debía decir a los casados durante la ceremonia nupcial son atribuidas a Melchor Ocampo y se incluyeron en el artículo 15 de la ley de matrimonio civil. Hasta la fecha se conocen como “Epístola de Melchor Ocampo”. El texto destaca que el matrimonio “es el único medio moral de fundar la familia [...] Los casados deben ser y serán sagrados el uno para el otro, aún más que lo que es cada uno para sí”. Las palabras de Ocampo destacaban los roles que debían cumplir cada uno de los miembros de la pareja, y dicen mucho sobre la concepción social del género en el siglo XIX. Para conocer el texto completo de la Ley, *vid.* Pascual García, *op. cit.*, pp. 203-239.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp. 233-239.

En los códigos civiles de 1870 y 1884 a los hombres se les reconoció el deseo sexual y se les otorgó margen para satisfacerlo, mientras que a las mujeres se les limitó al papel reproductivo en el ámbito familiar y se castigó con severidad el adulterio femenino. La mayor permisividad que había en cuanto a las conductas de los varones frente a las relaciones extramaritales se debía, según las concepciones de la época, a que si la mujer tenía relaciones ilícitas, el riesgo de que tuviera un hijo bastardo pondría en peligro los derechos sucesorios de los hijos legítimos. Paradójicamente, la legislación liberal no favoreció a las mujeres sino al contrario: se estipuló que el marido sería el administrador de los bienes matrimoniales, así como el representante legal de la mujer y ésta no podría actuar por cuenta propia.⁵⁰⁶ Más allá de si las relaciones de pareja tenían un componente amoroso, en la práctica las mujeres debieron subordinarse y obedecer al marido, así como aguantar en silencio sus infidelidades mientras se encargaban del cuidado de sus descendientes.

Es evidente que la promulgación de la ley de matrimonio civil fue motivo de conflicto para los miembros de la Iglesia católica, que consideraban que la unión conyugal sólo era válida como sacramento, celebrada necesariamente en un templo, sancionada por un sacerdote y a la vista de dos testigos. Ello no obstante las similitudes evidentes en las concepciones sobre el matrimonio en los ámbitos civil y religioso. Así, en una circular dirigida a los curas en 1859, el entonces arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, declaró:

[...] Ha llegado a nuestras manos un periódico de esta capital, en que se refiere un nuevo atentado de D. Benito Juárez [...] declarando que lícita y válidamente se contrae el matrimonio con solo que los que quieran unirse en él, lo manifiesten así ante el comisionado del registro civil y dos testigos; y no puede darse a semejantes declaraciones otro nombre que el de atentado, aun cuando el señor Juárez tuviera la autoridad que no tiene, porque tratándose de lugares en que se ha publicado, recibido y observado constantemente el Santo Concilio de Trento,

⁵⁰⁶ Juana Patricia Sanabria Vargas, "Matrimonio y familia en Tulancingo durante la segunda mitad del siglo XIX", Tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, pp. 34-36.

como sucede en todas las iglesias de la República, si algunos, sean los que fueren, contrajeran matrimonio sin las formalidades previas que el mismo Concilio establece, lo contraerán ilícitamente; y si su celebración no fuere ante el párroco y dos testigos, el matrimonio sería enteramente nulo.⁵⁰⁷

Desde el punto de vista eclesiástico el matrimonio civil era nulo y sin valor, no serviría “ni como contrato” y los esposos serían “concubinarios y no verdaderos casados”.⁵⁰⁸

A pesar de la oposición católica, sin embargo, no hubo marcha atrás y en 1866 se promulgaron las *Instrucciones acerca del matrimonio civil*, dadas a conocer por la Sagrada Penitenciaría Apostólica a nombre de Pío IX, con la intención de fijar el comportamiento que debían seguir los párrocos frente al nuevo orden de cosas. En dicho documento se dejó asentado que debido a que el poder civil no tenía autoridad para unir en matrimonio a los católicos, tampoco la tendría para anular un enlace ya celebrado, de modo que si un cónyuge casado en “legítimo matrimonio” se divorciaba en un tribunal civil y “se atreviera a unirse con otra persona, sería un verdadero adúltero”. Quienes se casaran solamente por lo civil serían “indignos de la absolución mientras no hicieran penitencia y se sometiesen a las prescripciones de la Iglesia”. Pero con el fin de evitar “vejaciones y penas y por el bien de la prole que de otro modo no sería reconocida como legítima por la autoridad laica” se aconsejaba que después de celebrado el sacramento se presentaran a la potestad civil “para llenar el requisito impuesto por la ley”. En caso de que la autoridad impusiera la obligación de invertir ese orden, los casados civilmente debían contraer matrimonio religioso de inmediato y mientras no lo hicieran, tendrían que estar separados.⁵⁰⁹ De ese modo, la autoridad eclesiástica trataba de ponerse a la altura de los tiempos y normar lo que ya era un hecho, es decir, la existencia del matrimonio civil.

De cualquier manera en esos años fueron numerosos quienes tomaron la pluma para describir las bondades de la unión sacramental frente a los peligros del “concubinato civil”. Así, en su novela *La Quinta Modelo*, José María Roa Bárcena presentó un escenario

⁵⁰⁷ Lázaro de la Garza y Ballesteros, “Circular 2ª, 18 de agosto de 1859”, en Fortino H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887, tomo II, pp. 516-517.

⁵⁰⁸ Lázaro de la Garza y Ballesteros, “Circular 3ª, 29 de diciembre de 1860”, en *ibid.*, tomo II, p. 517.

⁵⁰⁹ “Instrucciones acerca del matrimonio civil. 15 de febrero de 1866”, en *ibidem*, tomo II, pp. 522-524.

en el que el dueño de una hacienda, liberal convencido y seguidor de las ideas políticas de “la demagogia”, ponía en práctica algunas de las “teorías democráticas” entre sus trabajadores, después de expulsar de su quinta al sacerdote. Los trabajadores, entonces, “se casaron civilmente [...] sin el acompañamiento ni las oraciones de la Iglesia”, con lo que ganó poco “la felicidad doméstica, pues los casados civilmente, abandonaron a pocos días a sus mujeres de un modo muy incivil, y roto [...] el lazo religioso, es decir, lo único que puede hacer marchar a los hombres por el sendero recto, cada cabaña se convirtió en un infierno de prostitución y de miseria”.⁵¹⁰ Las ideas predominantes entre los escritores clericales era que al poner en práctica la legislación reformista la sociedad caería en un estado de impiedad y ateísmo imposibles de controlar. El matrimonio, entonces, estaba en peligro porque al no ser sancionado por un sacerdote y no estar revestido de la solemnidad sacramental, sería fácilmente roto y ello traería como consecuencia la disolución social.

El arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros y cinco obispos publicaron en agosto de 1859 una extensa carta pastoral comentando cada una de las disposiciones del código reformista, en la que se refirieron específicamente a la unión conyugal como indisoluble, base y fundamento de la civilización, lo más “augusto, respetable y sagrado en una sociedad bien constituida”. Los Mitrados condenaron que “la validez y firmeza del matrimonio [dependieran] de las disposiciones de la ley”, lo que era “no sólo falso y absurdo, sino monstruoso, atroz, horrible: [...] una red astutamente tendida para que [desapareciera] de la familia toda su moralidad”. Para ellos, el futuro de la institución matrimonial sería incierto, dado que al dejar que la ley fuera el “fundamento radical de las obligaciones morales del matrimonio”, éste correría el riesgo de ser indisoluble si un cuerpo legislativo lo decidía, para convertir al divorcio en un derecho si otro congreso lo sancionaba de esa manera. Esa ley, afirmaban los clérigos, era “un puñal oculto entre flores para hundirle en el seno de la sociedad mexicana”.⁵¹¹ Desde el punto de vista de los

⁵¹⁰ José María Roa Bárcena, “La Quinta Modelo”, en *Obras del señor don José María Roa Bárcena. Tomo IV. Novelas cortas*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1910, pp. 204-205.

⁵¹¹ Lázaro de la Garza y Ballesteros, Clemente de Jesús Munguía, Francisco de P. Vereá, Pedro Espinosa, Pedro Barajas y Francisco Serrano, “Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina

prelados, el matrimonio civil daría pie a mayor inmoralidad y menor compromiso entre los casados, que podrían separarse sin problemas de conciencia y dejarse llevar por pasiones sin control.

El presbítero Agustín de la Rosa criticó que se subordinara la unión conyugal “a las leyes y autoridades civiles”. Afirmó que “el verdadero católico nunca miraría al matrimonio como un simple negocio de conveniencia; ni podría jamás desentenderse de su santidad, ni hacer a un lado las leyes a que Dios lo ha sujetado”. La institución matrimonial emanaba “directamente de Dios”, por lo que sería un “crimen” atentar contra ella. La “ley del amor” debía ser tan grande que “aún *deje el hombre a su padre y a su madre [...] y se unirá a su mujer y serán dos en una carne*”.⁵¹² Por su parte, otro sacerdote abordó el tema de la indisolubilidad del vínculo matrimonial y el divorcio, y afirmó que todo católico estaba obligado a creer que “el matrimonio cristiano es un Sacramento, que imprime a la unión del hombre y de la mujer un sello de perpetuidad que no puede levantar ningún poder, ni aún el de la Iglesia; y que el vínculo conyugal, que es indisoluble por derecho divino, no puede romperlo más que la muerte”.⁵¹³

En cuanto al éxito que tuvo el matrimonio civil con respecto al eclesiástico, por el escaso número de uniones que se registraron civilmente, es claro que la población se hacía eco de las opiniones católicas, ya que se celebraban muy pocos enlaces en las oficinas del registro civil. De manera que en el informe que el ministro de Gobernación presentó al Congreso en 1874 se consignó que se habían llevado a cabo en un año únicamente quinientos veinticinco matrimonios en la ciudad de México. Sin embargo, el ministro confiaba en que las familias ya comenzaban a “comprender [...] aún las más reacias contra las Leyes de Reforma, que el matrimonio religioso no [bastaba] ya para la sanción del contrato, y que si el sacramento [era] suficiente para satisfacer la creencia religiosa no lo [era] para llenar los requisitos que [debía] tener ante la ley, para que el pacto conyugal

católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz”, en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989, pp. 54-56.

⁵¹² Rosa, *op. cit.*, pp. 5-9. En cursivas en el original.

⁵¹³ R. P. Félix, *La indisolubilidad del vínculo conyugal y el divorcio. Discurso pronunciado en Nuestra Señora de París. Edición del “Círculo Católico” de México*, (México, Imprenta de José Ma. Sandoval, 1883), 5.

[surtiera] todos sus efectos de validez”. Cayetano Gómez decía, con gran optimismo, que la sociedad mexicana marchaba hacia el progreso y por ello los jefes de familia preferían el matrimonio civil para sus hijas, no obstante que las evidencias indicaban lo contrario dado el escaso número de uniones que se llevaban a cabo.⁵¹⁴

Para los creyentes, el matrimonio era una institución bendita por el mismo Dios a partir de la creación del mundo y las leyes civiles no podían sancionar lo que ya se había santificado desde su origen. Sin embargo, las concepciones sobre el matrimonio en los dos ámbitos –civil y religioso– coincidían mucho más de lo que sus representantes aceptaban, y como se mencionó antes, en ambas instancias el divorcio sólo se aceptó en casos extremos y no fue vinculante, es decir, no había posibilidad de celebrar una nueva unión. No obstante, existieron diferencias, ya que si para la Iglesia el matrimonio era un sacramento y la sociedad se originaba en la familia, para el pensamiento liberal “la familia se centró en el individuo y en el respeto absoluto a su voluntad para celebrar libremente el contrato matrimonial”.⁵¹⁵

El divorcio

Desde la perspectiva religiosa, se sostuvo la idea de que el divorcio era algo “contradictorio”, “absurdo”, “cobarde” e “inhumano”. La unión conyugal, que debía “hacer la felicidad de los esposos, y responder a los votos de la naturaleza, [supondría] en los dos seres que se unen, la condición indispensable en toda unión, es decir, el amor”. El matrimonio sin amor sería “una burla completa de la ley que lo ratifica, de la religión que lo consagra y, sobre todo, de la naturaleza que lo invoca”. El sacramento matrimonial no podía ser contraído con la idea de que algún día podría ser disuelto, ya que “el amor que al tiempo de hacer donación de sí mismo se reserva[ra] la facultad de volver a recobrase algún día, [ofrecía] una demostración incontestable de que no [era] verdadero”.⁵¹⁶ Así, los cónyuges debían perseverar y mantenerse juntos a pesar de las

⁵¹⁴ *Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado...*, op. cit., p. 32.

⁵¹⁵ García Peña, *El fracaso del amor...*, pp. 44-45.

⁵¹⁶ Félix, op., cit., pp. 19-22.

dificultades y los retos que la vida imponía, ya que su unión sería el baluarte de la familia y de la sociedad.

Frente a los argumentos de que era cruel “obligar a dos esposos que se aborrecen y desprecian a permanecer juntos hasta la muerte, llenos de disgustos y en la mayor discordia”, se afirmó que “su crimen” era, precisamente, “aborrecerse y odiarse”, lo que era consecuencia de sus vicios y de su negativa a corregirse. Debían, a pesar de todo, aprender “a estimarse y amarse”. Atentar contra la indisolubilidad del matrimonio era consecuencia de la corrupción causada por el ansia de libertad, “es decir la independencia, la licencia, el libertinaje”. Así, “cuando las costumbres de una nación toca[ban] al más alto grado de depravación”, era cuando hacían falta “las trabas y las cadenas”.⁵¹⁷ Al aceptar la posibilidad de la disolución matrimonial, la sociedad liberal de la segunda mitad del siglo XIX representaba para los miembros de la Iglesia católica el vicio y el mal llevado hasta sus últimas consecuencias.

No obstante, aunque el matrimonio se consideraba indisoluble desde el punto de vista eclesiástico, existieron casos en que podía declararse nulo, como sería aquél que se hubiera contraído sin la presencia de cura y testigos; cuando no se hubiera llevado a cabo la ceremonia tal como lo estipulaba la Iglesia; si los contrayentes eran parientes en línea directa ascendente o descendente; si alguno de los cónyuges hubiera atentado contra la vida de la primera esposa del hombre o el primer marido de la mujer o hubiera cometido adulterio con su futura pareja si ésta estaba casada; la diferencia de religión; la violencia; un primer matrimonio subsistente; la impotencia; la clandestinidad y el rapto.⁵¹⁸ En el ámbito civil, por su parte, también existieron causas de nulidad, entre éstas que el matrimonio contraviniera la libre voluntad de los cónyuges; que se hubiera celebrado por poderes; la impotencia incurable, que debía ser anterior al enlace y tendría que comprobarse legalmente; el parentesco de consanguinidad no dispensado por autoridad competente; la violencia entre los miembros de la pareja o un matrimonio previo existente

⁵¹⁷ Abate Bergier, *Diccionario de Teología*, París, Librería de Garnier Hermanos/México, J. M. Andrade, 1854, t. II, pp. 108-109.

⁵¹⁸ *Diccionario de derecho canónico...*, *op. cit.*, pp. 600-615.

al momento de contraer nuevo enlace. En caso de que la mujer fuera menor de doce años y el hombre menor de catorce, sólo podrían anular el matrimonio si no hubieran tenido hijos.⁵¹⁹

No obstante la convicción de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, se presentaron demandas de divorcio tanto en el ámbito civil como en el religioso, aunque es preciso decir que esos casos no fueron muy numerosos por las tradiciones imperantes en la época. La mayoría de las parejas se mantenían juntas a pesar de los problemas, ya que el divorcio era el último recurso frente a una situación las más de las veces insostenible. En el caso de los expedientes de divorcio del arzobispado de México, fueron promovidos tanto por hombres como por mujeres, y se hizo hincapié en que se recurría a ello porque ya no había solución posible.⁵²⁰ Muchos de esos juicios quedaban inconclusos y si los demandantes perseveraban, la mayoría de los casos llevaban años hasta su sentencia final.

Los juicios de divorcio que se celebraron en el tribunal del arzobispado de México fueron promovidos por consortes que demandaban al contrario la culpabilidad del rompimiento. Primero se presentaba la demanda ante el juez o Provisor del arzobispado de México, el siguiente paso era nombrar un defensor de matrimonios y citar al cónyuge demandado. En caso de que fuera la esposa quien presentaba la solicitud, era depositada en alguna institución o una casa que garantizara el resguardo de su honra. Siempre se intentaba un juicio conciliatorio y si no había arreglo, la parte demandaba respondía defendiéndose o contrademandando. Se seguía el proceso de acusaciones y defensas, se publicaban las pruebas y finalmente el Provisor decretaba la sentencia ante los dos esposos. El divorcio podía ser temporal, por un término fijo o indefinido, o perpetuo. Si

⁵¹⁹ *Código de la Reforma...*, *op. cit.*, pp. 447-452.

⁵²⁰ A decir de García Peña, en la ciudad de México a lo largo del siglo XIX (entre 1800 y 1900) se promovieron 380 juicios, que incluyen los eclesiásticos hasta 1859 y civiles a partir de esa fecha. García Peña, *El fracaso...*, p. 74. A pesar de la afirmación de esta autora que asegura que a partir de 1859 todos los juicios de divorcio fueron civiles, entre 1863 y 1891 se promovieron 116 juicios de divorcio eclesiástico en el arzobispado de México.

finalmente se dictaba la sentencia de divorcio, siempre se declaraba un culpable del rompimiento.⁵²¹

En el caso de que ambos propusieran el divorcio, la causa debía “sustentarse con el defensor de matrimonios”, que era el encargado de analizar los alegatos y disuadir a la pareja de sus intenciones de romper el vínculo matrimonial. En cuanto comenzaba el litigio, era indispensable que se presentaran más pruebas, ya que la declaración jurada de ambos cónyuges no era suficiente. Así, se admitía el testimonio de “domésticos y demás dependientes”.⁵²² Por otra parte, el depósito de las esposas fue una práctica a la que se recurría mientras se llevaba a cabo el juicio de divorcio. Se utilizó como una manera de controlar a las señoras, pero también como medida de protección en caso de que la mujer manifestara que no podía permanecer “sin peligro” con el esposo mientras se llevaba a cabo el proceso judicial, en cuyo caso se le debía “depositar” “en un monasterio o en casa honesta y segura, prohibiendo al marido el inquietarla”.⁵²³ Así, fue común que las mujeres regresaran con los padres o vivieran en alguna casa de religiosas. A partir de las leyes de excomunión que se promulgaron en 1874, el lugar en donde debía depositarse a las mujeres se convirtió en un problema mayor, ya que las casas de asistencia no siempre las aceptaron y ya no había conventos en donde encerrarlas. El depósito podía concluir con la fuga de las mujeres, la reconciliación de las parejas, al desistimiento de los juicios de divorcio o porque las esposas cambiaban su domicilio sin autorización legal. No obstante, esta práctica siempre fue ambigua y los términos en que debía llevarse a cabo eran inciertos: no se sabían sus condiciones ni su duración, ni se establecieron las situaciones en que debía darse por terminada.⁵²⁴

⁵²¹ Silvia Arrom, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, pp. 16-17.

⁵²² *Diccionario de Derecho Canónico*, op. cit., p. 459.

⁵²³ *Idem*. Vid Ana Lidia García Peña, “El depósito de las esposas. Aproximaciones a una historia jurídico-social”, en Gabriela Cano y Gerogette José Valenzuela (coords.), *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 27-69. García Peña señala que la práctica del depósito de las esposas tuvo cambios a lo largo del siglo XIX, cuando dejó de ser una institución al servicio de los maridos y se convirtió en una medida de protección que las mismas mujeres solicitaban para alejarse de hombres violentos o para obtener beneficios en casos de separación conyugal.

⁵²⁴ García Peña, *El fracaso del amor...*, pp. 134-135.

El depósito de esposas no fue privativo del ámbito religioso y tal como sucedía con las concepciones sobre el matrimonio y el divorcio, en las que lo religioso coincidía en la mayoría de sus postulados con la esfera pública, también en los juicios de divorcio civil se siguió “depositando” a las mujeres, aunque a decir de García Peña, sí hubo ciertos cambios a partir de la promulgación de la ley de matrimonio civil, que en su redacción no mencionó esa práctica, aunque sí estipuló, como se mencionó antes, que las mujeres que solicitaran el divorcio podían ser amparadas por sus padres o sus abuelos. Así, en los códigos civiles se convino que cuando la mujer no fuera la causante de la ruptura matrimonial no sería depositada obligatoriamente, excepto si ella lo solicitara. A la esposa culpable, si el marido lo solicitara, se le depositaría en alguna casa de buenas costumbres.⁵²⁵ En cambio, los maridos, fueran culpables o no, siempre gozaron de mayor libertad y a pesar de que la mujer demostrara que había sido objeto de malos tratos o de abandono, ellos podrían seguir con sus actividades cotidianas sin ningún problema o requerimiento especial. Sólo en caso de que se fallara el juicio y resultaran culpables estaban obligados a seguir manteniendo a la mujer y a los hijos del matrimonio. En casos excepcionales, fueron castigados por adulterio. En el caso del matrimonio, tanto civil como eclesiástico, vemos que fueron mayores las coincidencias que las divergencias entre los dos ámbitos, y que la legislación liberal no favoreció a la mujer ni significó un cambio social. A pesar del intento secularizador de los políticos liberales, el contrato matrimonial estuvo más cerca de las concepciones religiosas de lo que sus creadores estuvieron dispuestos a reconocer.

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 135-136. Como ejemplo de lo anterior, Sonia Calderón analiza diversos casos de divorcio civil en Nuevo León entre 1890 y 1910, en la mayoría de los cuales a las mujeres se les asignaban sitios de depósito como medida de protección para ellas frente a la violencia de sus maridos. *Vid.* Sonia Calderón Bonleux, “ ‘Haciendo públicos actos de nuestra vida privada’. El divorcio en Nuevo León, 1890-1910”, en Anne Staples (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo IV: Bienes y vivencias. El siglo XIX*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 463-498.

4.2 Libertad de cultos y protestantismo

Uno de los temas que más preocupó a la jerarquía eclesiástica a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma fue el de la libertad religiosa decretada en 1860, ya que no sólo significó que la religión católica dejaría de ser la única permitida en el país, sino que se abrió la puerta a que pudieran practicarse otros cultos.⁵²⁶ Esa libertad, de la mano de la independencia de la Iglesia y el Estado, fue vista como un peligro para la supervivencia no sólo del catolicismo, sino incluso de la nación mexicana y significó para muchos miembros de la institución eclesiástica un “germen de discordia [...] y una persecución sistematizada y tiránica del culto nacional [...] injusta, porque [hería] a la nación en su unidad católica [...], antisocial [...] reprobada, proscrita y condenada por el supremo jerarca de la Iglesia”.⁵²⁷ Según Francisco Pascual García, lejos de ser una “separación serena y tranquila, [fue] un divorcio violento, ruptura de antiguos y sagrados vínculos, efecto de sangrientas luchas, germen de otras nuevas y principio de funestos antagonismos”.⁵²⁸ La promulgación de la libertad de cultos o libertad religiosa no fue bien recibida por la feligresía mexicana, que se opuso casi en su totalidad a que en los pueblos del arzobispado se instalaran grupos protestantes. Por otra parte, fue la base sobre la cual se apoyó el movimiento de los Padres Constitucionales, que buscaron formar una “Iglesia Mexicana” en los años cincuenta de la centuria.⁵²⁹ Si bien ese proyecto no tuvo el éxito esperado, sí fue la semilla de la fundación de diversas iglesias reformadas en el país, ya que tanto Juárez como Lerdo apoyaron la llegada de ministros protestantes a México, y en muchos casos fueron secundados por sacerdotes católicos que decidieron renunciar al catolicismo para unirse a las nuevas confesiones. Esos movimientos disidentes ocuparon las páginas de la prensa de la época, tanto de tendencia liberal como abiertamente confesional, y fueron vistos como el germen de discordia que tanto habían temido los católicos tradicionalistas.

⁵²⁶ *Vid. supra* p. 27.

⁵²⁷ Arzac, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁵²⁸ Pascual García, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁵²⁹ *Vid. supra* pp. 39-43.

La libertad de cultos y la expansión del protestantismo en el arzobispado de México

La llegada de ministros protestantes a los pueblos del arzobispado de México fue causa de preocupación desde la década de los sesenta, aunque fue con el triunfo de la República y la política de libertad religiosa que se emprendió en esos años, que comenzaron a establecerse congregaciones protestantes en diversas zonas del país.⁵³⁰ Esa inquietud se manifestó más ampliamente a partir de 1870, cuando los gobernadores de la Mitra decidieron aplicar a los párrocos un cuestionario en el que les pedían que informaran si en los pueblos se había establecido alguna “secta llamada protestante”, qué actividades llevaban a cabo y qué hacían los curas para evitar la difusión de esas enseñanzas.⁵³¹ Una de las estrategias que implementó Labastida y Dávalos para contrarrestar la difusión del protestantismo fue el envío de misioneros que tenían la encomienda de profundizar en la enseñanza de los dogmas católicos. Así, a la par que llegaban ministros de otras confesiones a distintas regiones del arzobispado, eran enviados los misioneros con catecismos católicos y diversos impresos que distribuían entre la feligresía.⁵³²

Los párrocos, por su parte, recibieron la instrucción de informar a la Mitra cuando llegaran grupos protestantes a los pueblos, lo que comenzó a ser más frecuente en el último año de la presidencia de Juárez, lo que coincidió también con la conversión del sacerdote dominico Manuel Aguas, ex cura interino de Azcapotzalco, y la gran repercusión que tuvo en la sociedad de ese tiempo. Algunos párrocos informaron que en sus curatos había partidarios de la Iglesia de Jesús, encabezada por aquél, como fue el

⁵³⁰ Con la palabra “protestantismo” se denominó a los diversos grupos cristianos que llegaron a México a partir de la independencia, aunque su presencia se hizo más fuerte después de la promulgación de las Leyes de Reforma. Evangélicos, metodistas, adventistas y constitucionalistas fueron algunas de las iglesias que se fundaron o se establecieron en el país, conocidas indistintamente como iglesias protestantes. La mayoría de los ministros que llegaron al país procedían de Estados Unidos. *Vid.* Trejo, *op. cit.*, pp. 164-166; Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México*, México, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992, pp. 5-18; Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 164-168.

⁵³¹ García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1347-1348. Por ejemplo, el párroco encargado de Jantetelco informó en 1870 que sí habían llegado protestantes, que había mandado misiones para difundir la palabra, que llevaba a cabo ejercicios dominicales y que no dejaba de predicar “la divina palabra”. AHAM, “El encargado de Jantetelco informa sobre los puntos que expresa”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 32, 1870.

⁵³² *Ibid.*, tomo II, pp. 1363-1365.

caso de la parroquia de Tepexoxuca, cuyo titular informó que “con la defección y separación de la comunión católica del padre Aguas, [los feligreses se habían] insolentado de un modo extraordinario, poniéndose de acuerdo con él: quien les [había] proporcionado recursos, muchas biblias e innumerables cuadernitos llenos de errores, cartas y papeles seductores, y por último les [había] mandado un comisionado que los [instruyera y arreglara] en los actos de sus sectas”.⁵³³ El padre José María Benhumea participó también que se habían llevado a cabo dos bautismos y que habían abierto una escuela particular y otra pública “para educar a sus hijos”. La entrega de insumos para la agricultura, terrenos, atención médica e impresos eran, asimismo, parte de la estrategia que llevaron a cabo esos grupos para difundir el culto de la Iglesia de Jesús. Frente a las preguntas del cura sobre lo que debía hacer si los protestantes reclamaban alguno de los templos católicos para llevar a cabo sus servicios, o si querían entrar a misa o ser sepultados en el cementerio católico, el arzobispo Labastida recomendó enviar una misión de los padres paulinos y reforzar los trabajos para conservar la fe de los fieles.⁵³⁴

La llegada de protestantes no fue bien recibida en algunas regiones del arzobispado de México, como informó a la Mitra en 1870 Rafael Ramírez, cura de Jantetelco, quien aseguró que se habían instalado en el pueblo dos familias que se decían protestantes y había pasado por el lugar “uno que otro transeúnte o desconocido que repartían Biblias y cuadernillos emanados de la Sociedad de Nueva York”. En cuanto a los primeros, el cura informó que los integrantes de una de las familias habían muerto en un incendio “accidentalmente” y el jefe de la otra había sido asesinado por personas que en un primer momento se creyó que eran plagiaros, pero como no le habían robado nada, fue una hipótesis poco creíble;⁵³⁵ es más probable que hayan sido asesinados por la población. El

⁵³³ AHAM, “Santa Cruz y Soledad. El señor cura sobre los bautizos que administran los protestantes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 69, exp. 24, 1870-1871. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1352-1353.

⁵³⁴ AHAM, “Santa Cruz y Soledad. El señor cura sobre los bautizos que administran los protestantes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 69, exp. 24, 1870-1871. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, p. 1353.

⁵³⁵ AHAM, “El encargado de Jantetelco informa sobre los puntos que expresa”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 32, 1870. En los pueblos del arzobispado de México hubo enfrentamientos tan graves como lo sucedido en el pueblo de Ahualulco, Jalisco, en donde los pobladores, azuzados por su

padre Ramírez afirmaba que esos acontecimientos habían llenado de temor a los que “se gloriaban de incrédulos” y por otra parte, gracias a las advertencias de los párrocos en contra de las “doctrinas erróneas o impías” que se difundían en los cuadernos que repartían los “enemigos del catolicismo”, se había evitado su difusión y su progreso. No obstante, el párroco decía que en los pueblos se notaba mucho el “indiferentismo religioso”, para lo que se había propuesto junto con el cura de Zacualpan, hacer misiones en las parroquias y poblados de los alrededores para “reanimar la fe con la palabra”.⁵³⁶ Los gobernadores de la Mitra respondieron al padre Ramírez que no debía escatimar esfuerzos para combatir las malas doctrinas, y no hicieron ninguna referencia a la forma en que habían muerto los protestantes a los que se refirió aquél.⁵³⁷ Como es evidente, la fanatismo con que se conducían algunos feligreses respondía al clima de persecución de que eran objeto los protestantes desde los púlpitos. Eso no quiere decir que los curas aconsejaran los actos de violencia como tales, pero la prédica sobre los errores del protestantismo y el peligro que representaba para la religión católica caían en suelo fértil entre los habitantes de los pueblos cuya inmensa mayoría profesaba el catolicismo.

En septiembre de 1871 el cura de Tlalmanalco informó al vicario de Amecameca que “el apóstata D. Agustín Palacios” visitaba los pueblos “sembrando en ellos sus erróneas doctrinas”. Lo acusaba de haber instalado una sociedad evangélica y de reunirse con gente de los alrededores que profesaba la misma religión. Todo ello había “reanimado a los disidentes [y había] llenado de consternación a los buenos católicos”.⁵³⁸ De manera que tanto Aguas como Palacios, a juzgar por los informes de los párrocos, mantuvieron una actividad destacada en algunas regiones del arzobispado, especialmente aquellas en donde había presencia previa de protestantes, ya fuera porque habían llegado de países anglosajones –como fue el caso de la fábrica de Miraflores en el Estado de México, o de

párroco, asesinaron en su casa al ministro protestante y a un ayudante. Los culpables fueron condenados a muerte. *Vid.* “Documento 7,” en *Memoria que el Oficial Mayor...*, *op. cit.*, pp. 15-20.

⁵³⁶ AHAM, “El encargado de Jantetelco informa sobre los puntos que expresa”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 32, 1870.

⁵³⁷ AHAM, “El encargado de Jantetelco informa sobre los puntos que expresa”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 57, exp. 32, 1870.

⁵³⁸ AHAM, “Amecameca. El encargado pide una misión”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 64, exp. 73, 1871. Citado por García Ugarte, *Poder político...*, pp. 1354-1355.

Real del Monte en Hidalgo – o porque las condiciones de pobreza y marginación de los habitantes de los pueblos los hacían susceptibles de recibir con buen ánimo la prédica cristiana, que les prometía bienes celestiales sin necesidad de confesarse para ganar el cielo. No obstante, cuando se enteraban de que igual tendrían que mantener a sus ministros, asistir al templo los domingos, dejar la bebida y cumplir con preceptos religiosos tanto o más exigentes que los católicos, muchos se arrepentían y volvían al seno de la Iglesia.⁵³⁹

Desde el punto de vista del gobierno, por su parte, el principio de libertad religiosa era un hecho y “la Iglesia católica, lo mismo que las sectas evangélica y protestante, [tenían] sus templos en donde sus afiliados [podían] hacer las prácticas [...] de sus cultos respectivos”. El ministro de Gobernación afirmaba que lo único de lo que se encargaba era de cuidar que ni unos ni otros violaran las leyes ni turbaran la tranquilidad pública. No obstante, no habían podido impedir que en algunos poblados hubiera disturbios o francos episodios de violencia.⁵⁴⁰ De las rivalidades que hubo entre protestantes y católicos hablan casos como el del cura de Cuernavaca, Vito Cruz, que en 1875 informó a la Mitra que “los sectarios” tenían “sus altas y bajas”, pero que recientemente se habían reunido “cosa de sesenta, aunque muchos no eran conocidos en la población”. También comentaba que habían solicitado al gobierno que se les adjudicara “el curato, la Capilla de los Dolores con sus anexos y el Tercer Orden con la Sacristía y el cuadrante” y si bien la jefatura política había dicho que no podían acceder a esa petición porque tanto el curato como las capillas estaban abiertas al culto católico, el párroco decía haber recibido “un golpe mortal que por tres o cuatro días [lo había tenido] lleno de amargura”. El padre Vito Cruz solicitó a la Mitra que con base en la Ley de Adiciones y Reformas a la Constitución, que asentaba la necesidad de que se manifestara a la autoridad política la existencia de lugares de culto, se informara al gobierno que el curato estaba destinado al servicio de la Iglesia católica. El arzobispo respondió que trabajara “para impedir cuanto esté en su

⁵³⁹ Ruiz Guerra, *Hombres nuevos...*, pp. 56-57. Sobre las estrategias pastorales de grupos metodistas en México a partir de 1872, *vid. ibid.*, pp. 23 y ss.

⁵⁴⁰ *Memoria que el Secretario de Estado...*, *op. cit.*, pp. 63-64.

mano la propagación de los errores protestantes, dándonos cuenta cada dos meses de cuanto ocurra en pro o en contra”.⁵⁴¹

Pero no únicamente se dieron casos de conversiones al protestantismo, sino que también hubo quienes pidieron ser admitidos en el catolicismo. En 1868 la británica Helena Henderson presentó su caso ante la Mitra, ya que sentía “deseos vehementísimos de entrar a la religión católica”. Si bien había sido bautizada, no sabía si la ceremonia que se había llevado a cabo era válida para la Iglesia. Sin embargo, le respondieron que “el bautismo conferido por los que profesan la religión anglicana, y por los luteranos y calvinistas, se [juzgaba], con razón, dudoso; y por consiguiente se [debía] reiterar [...] porque como aquellos herejes no [admitían] la necesidad del bautismo para los hijos de padres cristianos, [eran] menos solícitos en la observancia de las cosas sustanciales para su valor”. De modo que decidieron que debía bautizarse *sub conditione*, ya que no había forma de saber si había sido bautizada correctamente, lo que efectivamente se llevó a cabo.⁵⁴² También se presentó otro compatriota de la señora Henderson, Samuel Naidés, que igualmente buscaba ser bautizado como católico. Hijo de padres protestantes, decía que había estado en contacto con el catolicismo desde niño y que estaba convencido de que creía los misterios de la fe católica. Al igual que había sucedido con Henderson, se recomendó bautizarlo *sub conditione*.⁵⁴³ Tal como ellos, hubo otras solicitudes de bautismo para protestantes en el arzobispado de México, lo que habla de la diversidad religiosa que comenzaba a ser admitida en el país.⁵⁴⁴ Sin embargo, desde el punto de vista católico los protestantes vivían en el error. Así, cuando se presentaron solicitudes de matrimonios mixtos, para llevar a cabo la ceremonia se exigía que los no católicos se confesaran y

⁵⁴¹AHAM, “Cuernavaca. El Señor Cura sobre protestantismo”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 89, exp. 39, 1875.

⁵⁴² AHAM, “Doña Elena Henderson. Sobre que sea admitida en el gremio de la Iglesia Católica”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Bautismo de adultos*, caja 37, exp. 75, 1868.

⁵⁴³ AHAM, “El Señor Presbítero D. José María Conde de Orsoni, sobre Bautismo del inglés Mr. Samuel Naidés”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Bautismo de adultos*, caja 38, exp. 84, 1868. Acerca de si era lícito repetir el bautismo, siempre que hubiera certeza de que el bautismo dado antes hubiera sido nulo, o existiera duda sobre su nulidad, se podría bautizar una segunda vez *sub conditione*. Vid. Francisco Larraga, *Prontuario de teología moral*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1854, pp. 71-72.

⁵⁴⁴ Entre 1868 y 1876 se solicitó autorización en el arzobispado para llevar a cabo 27 bautismos para extranjeros protestantes y uno para un japonés. Vid. *Guía del Archivo...*, *op. cit.*

comulgaran no sin antes haber abjurado “de sus errores públicamente” y con la obligación de someterse “a las reglas de la Iglesia”. En caso de que se negaran, era preciso acudir a la Santa Sede para que se les concediera la dispensa de *disparitas cultus*.⁵⁴⁵ Es evidente que la libertad religiosa nunca tuvo cabida entre las filas de la Iglesia, ya que los protestantes eran vistos como herejes y sólo si se arrepentían de sus errores podrían ser admitidos como católicos.

De la importancia que se le daba al cuidado del culto y la prevención que había con respecto al crecimiento de los grupos protestantes habla la satisfacción que tuvo el arzobispo Labastida cuando el cura de Chalco le informó que en la Semana Mayor del año de 1875 “el que se reputaba [...] por jefe de la sociedad Evangélica, o como Obispo, él y toda su familia [habían] cumplido con el precepto de nuestra madre la Santa Iglesia, sometiéndose al cumplimiento de todos sus preceptos”.⁵⁴⁶ Por su parte, el cura de Tepexoxuca rindió un informe sobre lo que ocurría “con los sectarios de Joquicingo”, que no tenían muchos adeptos, e incluso se le había presentado “uno de los principales entre los indígenas [...] convencido de la falsedad de lo que llamaban religión los protestantes” y arrepentido de haberse dejado seducir por “sus embustes”, pedía que la Iglesia lo admitiera de nuevo en su seno y estaba dispuesto a hacer una retractación pública para “cortar el mal ejemplo que había dado a sus hermanos”.⁵⁴⁷ El párroco Benhumea también dijo que le habían llevado “una criatura bautizada por los protestantes” para la que su madre pedía el bautismo católico, ya que su marido, mediante actos violentos, la había obligado a asistir a la casa de culto en donde el ministro le echó en la cabeza el agua y como no escuchó bien lo que decían porque todos cantaban oraciones, no estaba segura de que su hijo hubiera tenido un bautismo legítimo. Como no concordaba con las creencias del marido, había decidido solicitar que se bautizara a su vástago con el rito católico. Asimismo, el cura informó a Labastida sobre las estrategias que había adoptado

⁵⁴⁵ AHAM, “Chimalhuacán Atenco. El encargado respecto al matrimonio de un protestante”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 89, exp. 85, 1869.

⁵⁴⁶ AHAM, “Coatepec Chalco. El encargado participa la conversión de unos protestantes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 90, exp. 29.

⁵⁴⁷ AHAM, “Tepexoxuca. El Señor Cura con relación a un bautismo administrado por los protestantes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 90 exp. 32, 1875.

para “unir a los católicos en la fe y caridad cristianas”, para lo que fundó una Sociedad Católica para enseñar a la juventud la “sana y divina doctrina de Jesucristo y las máximas morales del catolicismo por el Padre Ripalda”, para cuidar y sostener el culto. Asimismo, solicitó que le enviaran ejemplares de dos obras de Juan Perrone: el *Catecismo sobre el protestantismo* y el *Catecismo para uso del pueblo*. La respuesta del arzobispo fue que se le siguiera informando de todo lo relativo a los protestantes y expresó su gran satisfacción por la fundación de la sociedad católica y por el entusiasmo de la gente que participaba en dicha sociedad, en cuya perseverancia confiaba.⁵⁴⁸

La fundación de sociedades católicas en el arzobispado había sido una estrategia que se puso en práctica a instancias de Labastida y Dávalos, apoyada en la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, fundada en 1868 en la ciudad de México. Sus armas fueron la publicación de periódicos, la fundación de colegios y la defensa del culto católico frente al avance del protestantismo. Por su parte, la impresión de catecismos y su distribución en los pueblos también fue una estrategia pastoral apoyada e impulsada por el arzobispado de México. Es el caso de las obras del jesuita italiano Juan Perrone, que se tradujeron e imprimieron en México en 1874. La dedicada al protestantismo hablaba del surgimiento de la disidencia, del origen de los diversos cultos protestantes, de los “errores” en que incurría su doctrina y de los medios de los cuales se valían “los sectarios” para desacreditar al catolicismo, como llamar a la Iglesia “partido clerical, corte de Roma”, o calificar de idolatrías el culto a la Virgen y a los santos. También se criticaban las estrategias de divulgación de los grupos protestantes, como la creación de escuelas y la distribución de “Biblias falseadas y mutiladas”. A quienes abrazaban el protestantismo los llamaban en esa obra “la escoria de los bribones y la gente más desmoralizada [...], sacos de podredumbre y de vicios”.⁵⁴⁹ Era muy clara la intención de Labastida al fomentar la lectura de obras que explicaran a la gente los errores en que podrían incurrir si se acercaban a alguna “secta” protestante.

⁵⁴⁸ AHAM, “Tepexoxuca. El Señor Cura con relación a un bautismo administrado por los protestantes”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 90 exp. 32, 1875.

⁵⁴⁹ Juan Perrone, *Catecismo sobre el protestantismo para uso del pueblo*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1874, pp. 56-59.

Frente a esa visión sobre los cultos distintos al católico, no es extraño que cuando en octubre de 1875 llegó a la Mitra una solicitud para autorizar un matrimonio mixto entre Ana Gumara Baric y Adolfo de Chapearnege, se le aconsejara al párroco del Sagrario Metropolitano que tratara de disuadir a la mujer, explicándole “el peligro que [había] en esa especie de matrimonio que siempre [había] reprobado la Iglesia”. En caso de que no lograran convencerla, se pusieron varias condiciones al matrimonio: que ella se comprometiera a trabajar “de cuantos modos le [fuera] posible” para convencer a su esposo de convertirse al catolicismo y a él, que debía firmar un documento en el que aseguraría que siempre la dejaría practicar el catolicismo y que bautizaría a sus hijos en la misma religión. Para ello debía presentar dos fiadores católicos que avalaran el escrito firmado por el señor Chapearnege. El párroco del Sagrario informó que la señorita Baric había sido imposible de disuadir, pero que sí se había comprometido a lo demás que le exigía la Iglesia, por lo que el matrimonio fue celebrado conforme a lo dicho por la Mitra.⁵⁵⁰

Conversiones al protestantismo. El caso de Manuel Aguas

En 1871, durante el gobierno de Juárez antes de su última reelección, hubo sonados casos de conversiones de sacerdotes católicos al protestantismo. Hay que insistir en que fueron hechos aislados en medio de la gran mayoría que siguió siendo católica, pero vale la pena hacer un recuento de ellos porque son fiel reflejo de las divisiones y la fragmentación que se vivió en esos años a pesar de la pretendida uniformidad de la Iglesia católica frente a la Reforma liberal.⁵⁵¹ Uno de los asuntos que obtuvo mayor difusión fue el de Manuel Aguas, cuya actitud combativa en contra de la institución eclesiástica fue ampliamente difundida en la prensa liberal y mediante la publicación de sus escritos. El padre Aguas nació en Chihuahua en 1830 y a los veinte años ingresó a la orden de los dominicos. En

⁵⁵⁰ AHAM, “Doña Ana Victoriana María Andrea Gumara Baric y Badillo, sobre dispensa del impedimento *cultus disparitas*”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Diligencias matrimoniales*, caja 94, exp. 59, 1875.

⁵⁵¹ Entre los sacerdotes que decidieron convertirse al protestantismo en esos años, Marta Eugenia García Ugarte menciona a Rafael Díaz Martínez, Manuel Aguilar, Francisco Domínguez, Ramón Lozano y José María González. Vid. García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, p. 1350.

1857, después de la excomunión del clero regular, estudió homeopatía; entre 1863 y 1865 volvió a las funciones sacerdotales como cura de Cuautla.⁵⁵² Al dejar ese curato, anunció la apertura del Colegio Guadalupano, “un nuevo establecimiento de educación primaria y secundaria para niños” que se abriría el 16 de enero de 1865.⁵⁵³ Sin embargo tuvo que abandonar ese proyecto educativo porque en 1867 se hizo cargo del curato de Azcapotzalco, ya que el cura propietario, Manuel Subeldía, pidió una licencia de seis meses. Las razones de la separación de Subeldía habían sido los conflictos con algunos feligreses, quienes pidieron que fuera sustituido por otro eclesiástico. Por lo mismo, el padre Aguas se enfrentó al rechazo de parte de la población del lugar que quería el regreso de su párroco. Ante la Mitra afirmó que los miembros del nuevo Ayuntamiento estaban promoviendo el regreso del padre Subeldía de una manera “anticatólica”, ya que el Prefecto del pueblo había reunido a los barrios de la población para que se pronunciaran al respecto, a pesar de la pretendida independencia de la Iglesia y el Estado. También afirmó que los pobladores lo preferían a él, a lo que el Prefecto sugirió que se hicieran manifestaciones por escrito para determinar quién debía quedar al frente del curato. El padre Aguas decía sentirse muy afligido “por el temor que [tenía] de ver envueltas en un cisma a las ovejas que se [le habían] confiado”.⁵⁵⁴

El conflicto entre Aguas y Subeldía lejos de atenuarse se agudizó y los feligreses de Azcapotzalco que apoyaban al segundo, escribieron varias cartas a la Mitra en las que acusaban al padre Aguas de que no iba a los barrios a decir las misas que le correspondían porque ellos no tenían dinero para pagar las celebraciones y les tenía “mucha desconfianza”. Cuando los vecinos del Barrio de San Martín buscaron a otro padre para

⁵⁵² Carlos Martínez García, “Manuel Aguas, el Lutero de México (1)” en *Protestante Digital.com*. Recuperado de: http://protestantedigital.com/magacin/12178/Manuel_Aguas_el_Lutero_de_Mexico_I. 26 de enero de 2016. La revista *Protestante Digital* tiene varios artículos de Martínez García en los que habla de Manuel Aguas y de su conversión al protestantismo. Sobre la difusión del protestantismo y la conversión de Manuel Aguas, así como sobre las actividades que llevó a cabo en esos años, *vid.* Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 164-222.

⁵⁵³ En el anuncio del nuevo establecimiento se aseguraba que el futuro director, Manuel Aguas, tenía “la experiencia que [había] adquirido en la educación de la juventud, a la cual se [había] dedicado en varias épocas”. Entre las asignaturas obligatorias que debían cursar los alumnos, estaban la “Doctrina cristiana” y la “Historia profana y sagrada”. “Colegio Guadalupano”, en *La Sociedad*, 18 de enero de 1865.

⁵⁵⁴ AHAM, “Relativo al R.P. Fr. Manuel Subeldía”, Sección Provisorato, Serie Parroquias, caja 19, exp. 13, 1868.

que les dijera misa, Aguas los regañó acusándolos de protestantes y también les dijo que aunque se quedaran un año sin ceremonias litúrgicas no tendrían por qué buscar a un sacerdote distinto, sino que podían ir a otra parroquia.⁵⁵⁵ Este caso prueba que en los pueblos del arzobispado eran comunes los problemas entre curas y feligreses, en los que también intervenían las autoridades de los pueblos. Pero en especial, es evidencia de que en 1868 Manuel Aguas cumplía puntualmente con sus deberes sacerdotales. Como ejemplo de ello, entre las recomendaciones que se le hicieron estaba que debía entregar una tercera parte de los ingresos al padre Subeldía, lo que hizo puntualmente. No obstante, a causa de las graves divisiones entre los feligreses, tuvo que marcharse de Azcapotzalco en septiembre de 1868. En esa época aún no había pensado separarse del rito católico, o al menos así lo demuestra la acusación contra los fieles sobre su supuesto protestantismo.⁵⁵⁶ Él mismo, en una carta abierta que escribió en abril de 1871 a fray Nicolás Arias, superior de la orden de Santo Domingo de México, lo aseguró:

Contesto vuestra apreciable de fecha 12 del presente, en la que me preguntáis si soy protestante, diciéndoos: que siempre había seguido la religión tal como Roma la enseña; de manera que todavía hace tres años era cura de Azcapotzalco, combatía el protestantismo con todas mis fuerzas, y aun hice que algunos protestantes se reconciliaran con la Iglesia Romana. Creía entonces que profesaba la verdadera religión.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ AHAM, "Relativo al R.P. Fr. Manuel Subeldía", Sección Provisorato, Serie Parroquias, caja 19, exp. 13, 1868. El escrito de los feligreses que acusaban al padre Aguas decía literalmente: "Entonces fuimos haber (*sic*) el padre fray Luisito para que nos viniera a dar la Santa Misa y porque el mencionado Padre pasó a decirla, nos mandó a llamar, nos regañó y nos dijo: que por qué habíamos tenido el atrevimiento de buscar otro Padre para que nos dijera la misa *que si éramos protestantes*, para que el Padre F. Luisito nos dirigiera la misa que masque nos quedáramos sin misas un año que no nos habíamos de meter a buscar Padre porque podíamos bajar a la Parroquia para que la oyéramos, o que podíamos oírla en otra parte." Las cursivas son mías. N de la A.

⁵⁵⁶ "Relativo al R.P. Fr. Manuel Subeldía", AHAM, Sección Provisorato, caja 19, exp. 13, Serie parroquias, enero-agosto 1868.

⁵⁵⁷ Manuel Aguas, "Viniendo a la luz", 16 de abril de 1871, sin pie de imprenta. Agradezco a Rubén Ruiz Guerra que me haya facilitado el documento y sus atinadas observaciones sobre el tema. Carlos Martínez García menciona que la carta abierta del Padre Aguas se publicó en *El Monitor Republicano* el 26 de abril de 1871, y se reprodujo en otros periódicos del país, causando gran conmoción. *Vid.* "Manuel Aguas, del romanismo a la verdadera religión". Recuperado de:

http://protestantedigital.com/magacin/12576/Manuel_Aguas_del_romanismo_a_la_verdadera_religion
Consulta: 12 de enero de 2016.

Los motivos que llevaron al padre Aguas a convertirse al protestantismo no son claros. Según afirma Carlos Martínez García, en algún momento de 1870 Manuel Aguas comenzó a asistir a una iglesia protestante cuyo ministro era Henry C. Riley, misionero de la Iglesia episcopal que había llegado a México en 1869. A través de Matías Romero, a la sazón encargado de la cartera de Hacienda en el gobierno de Juárez, Riley compró los templos de San José de Gracia y el convento de San Francisco, que se transformaron en lugares de culto del cristianismo evangélico.⁵⁵⁸ En la carta antes citada, Aguas afirmaba que “vinieron a mis manos algunos trataditos de aquellos a quienes combatía [...] comencé a estudiar varias clases de obras, aun las de los racionalistas, creyendo no incurrir en la excomunión mayor, porque, como pastor, tenía que satisfacer las dudas de mis ovejas”. La lectura de textos protestantes y de la Biblia lo llevaron, dijo, a encontrar una paz que “nunca [tuvo] cuando era romanista; [porque] siempre estaba lleno de temores y ansiedades”. En su misiva no sólo expresó los motivos íntimos de su conversión, también criticó a la Iglesia romana, como él la llamaba, y se permitió ironizar sobre la infalibilidad pontificia.⁵⁵⁹

La carta abierta del padre Aguas causó gran agitación en la prensa católica, pero también fue vista con complacencia por los periódicos liberales, que apoyaron con entusiasmo la conversión del dominico y afirmaron que si esa noticia era verídica, “los

En 1875, el folleto del padre Aguas fue incluido en una lista de escritos prohibidos para los católicos. *Vid. Décima sexta Carta pastoral que el obispo de León dirige a su Illmo. Cabildo, v. clero y fieles diocesanos sobre la doctrina de la Iglesia Católica acerca de los escritos perniciosos y su funesta lectura; y además sobre la consagración de la diócesis al Sagrado Corazón de Jesús y establecimiento en ella del Apostolado de la Oración en honra del mismo Sacratísimo Corazón*, León, Tipografía de Monzón, 1875, pp. 6-7.

⁵⁵⁸ Martínez García, *op. cit.* Según se menciona en el artículo de H. H. Fairall, “Manuel Aguas, the Mexican Reformer”, cuando Riley llegó a México había aproximadamente una treintena de cristianos evangélicos, que se reunían con regularidad bajo la batuta del ex sacerdote católico y fundador del movimiento de los “Padres Constitucionalistas” —quienes recibieron apoyo del gobierno de Benito Juárez para formar una iglesia católica reformista independiente, como ya se mencionó antes—, Manuel Aguilar Bermúdez. En *The Ladys' Repository: a monthly periodical, devoted to Literature, Arts and Religion*, vol. 3, núm. 5, may 1876, p. 392. Sobre los “padres constitucionalistas”, *vid.* Kirk Crane, *Op. cit.*; Díaz Patiño, *op. cit.*, p. 167. Aguilar murió en 1867 y Riley se hizo cargo de continuar con la labor que había iniciado aquél. *Vid.* Carlos Martínez García, “Sóstenes Juárez y los principios del protestantismo en México”, en *Protestante Digital*. Recuperado de: <http://protestantedigital.com/magacin/35741/sostenes-juarez-y-los-principios-del-protestantismo>
Consulta: 19 de enero de 2016.

⁵⁵⁹ Aguas, *op. cit.*

evangélicos [contaban] con un ilustrado pastor”.⁵⁶⁰ Al respecto, *La Voz de México* aseguró que efectivamente, Aguas había dejado “la religión única verdadera, que es la católica, apostólica romana, y [había] ingresado a una de las infinitas sectas en que se divide el protestantismo”. En la misma nota se daba a conocer que el ex presbítero hacía “el papel de primer predicador en la iglesia de San José de Gracia, arrebatada a los católicos y profanada [...] por los enemigos jurados del catolicismo”.⁵⁶¹ Por su parte, en cuanto la carta de Aguas salió a la luz, el veinte de abril el arzobispado de México envió una circular a todas las parroquias de la capital para que no lo dejaran “ejercer acto alguno del ministerio eclesiástico”.⁵⁶²

Una vez que Aguas dio a conocer sus razones para convertirse al protestantismo, efectivamente inició su prédica en el templo de San José de Gracia, de lo que dio cuenta una nota firmada por Ignacio Manuel Altamirano en *El Federalista*, en la que además de no escatimar elogios a favor del recién convertido, también aprovechó para criticar a la Iglesia católica:

Este ilustrado sacerdote, antiguo fraile dominico, que había ocupado muy buena posición en el clero romano, que había estado encargado de los primeros puestos de su orden y de magníficos curatos, y desempeñado el importante encargo de director espiritual de muy elevados personajes del clero, se ha convertido últimamente al protestantismo, y es hoy una de las columnas de la Iglesia evangélica reformada.

[...] Esta conversión habla muy alto contra la secta romana, que esta vez no tendrá manera de calumniar al presbítero Aguas, cuyas virtudes evangélicas son harto conocidas en México, así como su profunda instrucción, que le ha valido, lo repetimos, ocupar los primeros puestos en la orden de Santo Domingo a que perteneció.

⁵⁶⁰ “Gacetilla. El presbítero D. Manuel Aguas”, *El Monitor Republicano*, año XXI, núm. 86, martes 11 de abril de 1871, p. 2.

⁵⁶¹ “El presbítero fray Manuel Aguas”, *La Voz de México*, tomo II, núm. 96, martes 25 de abril de 1871, p. 3.

⁵⁶² AHAM, “Circular a las iglesias sobre no permitir celebrar al Dominico Fray Manuel Aguas”, Sección Provisorato, Serie *Circulares*, caja 69, exp. 238, 1871.

El conocido liberal afirmó que la antigua iglesia de San José de Gracia, había sido redecorada con la sencillez cristiana que caracterizaba a los tiempos de “la religión reformada”. A su decir, “la concurrencia era inmensa, hasta el punto de llenar completamente la nave del templo durante todo el día” y hacía constar que “seguramente el protestantismo [hacía] progresos rápidos en México”.⁵⁶³ En este mismo sentido, en su informe al Congreso de la Unión en 1871, José María del Castillo Velasco afirmó que “los habitantes de la República [estaban] a la altura de los hombres más libres de la tierra en sus manifestaciones religiosas”, ya que a la sombra de la protección que el gobierno daba a las asociaciones de “protestantes y [...] libre pensadores”, se había establecido y desarrollado en el país “la llamada secta evangélica, que si se [había] de creer a lo que [anunciaba], [contaba] ya por millares sus adeptos”. El Ministro también informaba que los fieles se reunían pacíficamente en el templo de San José de Gracia.⁵⁶⁴

La difusión que tuvo el caso de Manuel Aguas afectó a algunos sacerdotes que fueron obligados a hacer profesión pública de fe católica y desmentir que hubieran tenido intenciones de unirse al cisma provocado por aquél. Fue el caso del presbítero Gabriel Godínez, que publicó en *La Voz de México* una “Protesta solemne” para desmentir a “personas malignas” que lo habían acusado de ser cómplice de Aguas.⁵⁶⁵ El veintinueve de abril de ese mismo año, por otra parte, comenzó a publicarse en las páginas de *La Voz* una refutación contra la carta abierta en la que el ex dominico había hecho pública su conversión. El autor anónimo, que firmó como “Un sacerdote católico”, señaló los errores

⁵⁶³ Ignacio Manuel Altamirano, “Gacetilla. El Presbítero D. Manuel Aguas”, *El Federalista. Periódico político y literario*, 24 de abril de 1871. La simpatía de Altamirano por el protestantismo y sus ministros queda patente en su novela *La Navidad en las montañas*, en la que el cura del pueblo, sin bien católico, es un ejemplo de ministro cuyas actitudes y valores recuerdan el ideal de pastor protestante. Al respecto *vid.* Rubén Ruiz Guerra y Guadalupe Gómez-Aguado, “Instituciones eclesiásticas y prácticas de fe en la conformación del México moderno”, en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro 3. El poder*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional, Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2010, pp. 57-60.

⁵⁶⁴ “Libertad de cultos y su policía”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Sexto Congreso Constitucional, op. cit.*, p. 14.

⁵⁶⁵ *La Voz de México*, 28 de abril de 1871.

en los que aquél había incurrido en su escrito.⁵⁶⁶ Entre muchas otras cosas, se refirió a las recomendaciones que había hecho Aguas sobre la conveniencia de que los sacerdotes tuvieran esposa e insinuó que ese era el verdadero motivo de la apostasía del ex dominico, quien de hecho al renunciar a la Iglesia católica se había casado con una viuda y había adoptado a su hijo.⁵⁶⁷ En cuanto a las críticas que Aguas había hecho sobre la inutilidad de confesar los pecados, el “sacerdote católico” afirmaba que “en las sagradas escrituras verdaderamente se [mandaba] recibir, entre otros, los sacramentos de la Eucaristía y de la penitencia”, por lo que Aguas había traicionado el mandato bíblico al negar la necesidad de la confesión.⁵⁶⁸ La *Refutación* terminaba diciendo que el amor a los mexicanos los había hecho salir a la palestra a parar las amenazas proferidas contra la religión, y afirmaba que seguirían “pidiendo a Jesús que [iluminara su] mente y [fortaleciera] su voluntad”.⁵⁶⁹

Ese escrito tuvo una respuesta contundente por parte de Ignacio Manuel Altamirano, quien comentó que la “polvareda atroz” levantada por Aguas entre sus antiguos correligionarios, había hecho que el antes encomiado y distinguido clérigo fuera objeto de calumnias por parte de los “periódicos romanos que se [habían] soltado como fieras contra el nuevo pastor protestante”. El documento contra el ex dominico fue calificado como un “libelo inmundo [...] en el que atacaban el sagrado de su vida privada [...] con vilísimas calumnias”, y a decir de Altamirano, “escritos como este solo [deshonraban] a quien los [autorizaba]”.⁵⁷⁰ Dos días después, *La Voz de México* respondió que, efectivamente, la polvareda levantada por la conversión de Aguas era solo eso,

⁵⁶⁶ “Gacetilla”, *La Voz de México*, 30 de abril de 1871. La respuesta anónima de “Un sacerdote católico” a la carta del padre Aguas se publicó en *La Voz de México* y también como libro a fines de 1871. Gabriela Díaz Patiño menciona que ese texto apareció a fines de aquél año, pero no dice que ya había sido publicado antes. Díaz Patiño, *op. cit.*, p. 179. El 7 de mayo apareció una nota en *La Voz* que hacía mención a la conversión de Aguas, a la respuesta a su carta y auguraba una futura excomunión. “Editorial. El Padre Aguas”, *La Voz de México*, 7 de mayo de 1871.

⁵⁶⁷ Un sacerdote católico, *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Presbítero D. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*, México, Edición de *La Voz de México*, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871, pp. 24-33. La cita en cuestión era de la primera carta a Timoteo, capítulo 2, versículos 2 al 12, que según Aguas decía que debía haber “una moral, tanto para el clero como para los seglares, la del Evangelio, que recomienda a los obispos y diáconos tener cada uno ‘una esposa’”. Aguas, *op. cit.* Sobre el matrimonio de Aguas, *vid.* Kirk Crane, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁶⁸ Un sacerdote católico, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁷⁰ “El presbítero Aguas y sus enemigos”, *El Federalista*, 1 de mayo de 1871.

“polvo [...] que se arrojaba a los ojos de los incautos para alucinarlos unos cuantos días; mas en breve aquel polvo se [disiparía] y [volvería] a lucir como antes el sol de la verdad”. Decían que los elogios que se habían dedicado antaño al ex sacerdote, se habían convertido en dicterios y encono porque éste se había pasado a las filas del enemigo. Y afirmaron que era lo mismo que ocurría en la vida política del país, pues los enemigos de los Señores Juárez o Lerdo, eran los mismos “que antes les tributaban encumbradísimos elogios”.⁵⁷¹ *El Federalista*, por su parte, respondió a *La Voz* que precisamente lo que se había criticado eran los ataques a la vida privada del ahora ministro protestante; si lo hubieran acusado de “impío, apóstata, infiel” no hubieran dicho nada.⁵⁷² Las críticas de *La Voz* a la veleidad de los políticos y las alusiones disimuladas a las disputas entre los grupos liberales son evidencia de que el debate religioso se llevaba a la arena política porque se trataba de cuestiones de principios ideológicos: el padre Aguas era defendido por liberales connotados, mientras era atacado por la prensa católica.

El presbítero Agustín Palacios

Poco antes de que se hiciera pública la conversión del padre Aguas y se llevara a cabo un amplio debate en los diarios de la capital, el quince de marzo de 1871 apareció una pequeña nota en *La Orquesta* que a la letra decía:

En gracia de Dios se puso en días pasados el cura Presbítero D. Agustín Palacios, quien se enlazó con Doña Adelaida Mendoza. Los casó legalmente el otro guapo cura llamado en el siglo Sabás García, y fueron sus padrinos el C. Tereso Juárez y la señora Doña Agustina Flores de Gracida. Mil felicidades, y siquiera una docenita de *nenes* para la patria, que buena falta le hacen. Pero por Dios, ¡que nada más una vez sean *hijos del cura!*...⁵⁷³

La ironía de la noticia habla por sí misma. Sus redactores no sólo hacían alusión al matrimonio de un presbítero, sino que ironizaban también sobre la paternidad de los

⁵⁷¹ “Gacetilla”, *La Voz de México*, 3 de mayo de 1871.

⁵⁷² *El Federalista*, 3 de mayo de 1871.

⁵⁷³ En cursivas en el original. “En gracia de Dios”, *La Orquesta. Periódico omniscio, de buen humor y con estampas*. Tercera época, 15 de marzo de 1871.

supuestos hijos de los curas. Además, el padrino del matrimonio era nada menos que el hijo no reconocido de Benito Juárez, que posiblemente se había convertido también al protestantismo. Como es evidente, esto causó gran preocupación en el arzobispado de México y cuando la nota de prensa llegó a conocimiento de la Mitra, el Provisor ordenó que se hiciera una investigación para comprobar que lo dicho por el semanario era verdad.

Agustín Palacios, nacido en 1826 en Tlalmanalco, se desempeñaba desde 1862 como cura interino de Tetela del Volcán. Antes de que se diera a conocer la noticia sobre su matrimonio se le había seguido en 1869 un caso en la Curia por acusaciones de mantener relaciones ilícitas con mujeres, de tener hijos y de solicitar favores sexuales a una inquilina que lo denunció en el tribunal eclesiástico por ese motivo. Elena Martínez, la denunciante, afirmó que cuando ella aludió a la investidura sacerdotal de Palacios, éste le había dicho que “él no [pertenece] a la religión católica, sino a un templo cuyo nombre no [recordaba] la declarante; que si [decía] misa [era] solamente porque se la paga[ban]” y afirmó también que ofreció llevársela a un rancho en donde viviría como su sobrina mientras contraía matrimonio con ella. Cuando el sacerdote fue interrogado, aseguró que las acusaciones eran falsas y que no se podía tomar en cuenta lo dicho por Elena dado que era una mujer que se dedicaba a la prostitución. Sin embargo, cuando se mandó a ampliar la investigación sobre Palacios, también fue denunciado por expresarse con “todo descaró” incitando a los fieles a que educaran a sus familias con “los catecismos nuevos y no por el del Padre Riplada”. Afirmaba no creer en el Sacramento de la Eucaristía, que en la consagración el pan no se transformaba en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, sino en “un pan bendito” igual al que repartían los protestantes a los feligreses y que era una conmemoración de la Última Cena. También decía que el sacramento de la confesión no era válido, que los sacerdotes no tenían la facultad de perdonar los pecados porque ésta solo la tenía Jesucristo y que por lo tanto la confesión que hacían los protestantes era válida “porque se [dirigían] al que [tenía] facultad de perdonar”. El acusador de Palacios

aseguraba que “como esto en boca de un eclesiástico [era] muy notable y [podía] ocasionar mucho mal, [se veía] precisado de comunicarlo”.⁵⁷⁴

Esas declaraciones prueban que desde el año de 1869 Palacios se había acercado a las reuniones que se llevaban a cabo con el ministro Riley y que ya estaba pensando abandonar el catolicismo. Sin embargo, no fueron tomadas en cuenta por el tribunal porque el denunciante no regresó a ratificar la demanda. Sobre su conducta privada, por otra parte, es destacable que en el expediente del arzobispado no se hace mención alguna a sus relaciones ilícitas con mujeres. Y es preciso comentar que fue muy común que ese tema se pasara por alto en las acusaciones que se hacían llegar al tribunal eclesiástico, lo que indica que era una conducta tolerada mientras no fuera oficial, es decir, mientras el sacerdote no contrajera matrimonio y cumpliera con las funciones propias de su ministerio.

En cuanto al citatorio que se le envió a Palacios en 1871, un día después de que apareció la nota publicada en *La Orquesta*, respondió que efectivamente se había unido en matrimonio “según la ley del estado civil, y el 12 siguiente conforme al rito de la Iglesia de Jesús establecida en México; y que por consiguiente, no perteneciendo ya a la jurisdicción eclesiástica romana, no [podía] obsequiar el emplazamiento que se [le hacía], cualquiera que [fuera] su objeto”. El tribunal eclesiástico procedió a acusar al ex sacerdote de apostasía, de afiliarse “a una secta herética” y de “atentar una unión impura, a la que se [había] atrevido a dar el nombre de matrimonio, con una mujer que se [había] hecho su cómplice”. Por ello se pedía contra el apóstata la excomunión mayor y que se notificara a todas las iglesias de la arquidiócesis “del escandaloso acontecimiento a fin de que se evit[aran] los males que de la ignorancia podrían resultar”. Sobra decir que Palacios, al igual que después sucedería con Manuel Aguas, quedó “impedido para ejercer todo acto del ministerio”.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ AHAM, “Doña Elena Martínez contra el Presbítero Agustín Palacios”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 74, exp. 57, 1869.

⁵⁷⁵ AHAM, “Relativo al presbítero D. Agustín Palacios”, Sección Provisorato, caja 74, exp. 57, 1871.

En la investigación que se llevó a cabo para conocer el comportamiento de Palacios, se interrogó a un sacristán de Jesús Nazareno y a un fraile agustino que declararon que el presbítero iba “con mucha frecuencia al llamado templo protestante que antes era templo católico de San José de Gracia y el mismo declarante vio al referido padre acompañado del Padre Don Manuel Aguas cerca de la puerta de dicho templo”. También se confirmó que había contraído matrimonio con Adela Mendoza y que “desde hace algún tiempo estaba vacilante en la fe católica [y] no admitía la autoridad del Sumo Pontífice, ni la obligación del celibato eclesiástico, y que por eso él vivía amancebado. El sacristán también afirmó que Palacios era denunciante y adjudicatario de los bienes de la Iglesia. Es decir, a sus pecados como apóstata, hereje e inmoral, se agregaba el haber despojado a la institución eclesiástica de sus bienes. Asimismo, se le acusó de asistir a reuniones en casa del padre Francisco Gracida, que había sido excomulgado en marzo de 1868 por

el hecho escandaloso de haber extraído a la joven Da. Agustina Flores de la casa de D. Cresencio Flores, padre de ésta, ocultándose con ella por espacio de varios días; y después por el hecho todavía más escandaloso de haberse presentado públicamente al juzgado 2º del estado civil el llamado matrimonio civil con la referida [...]; estando plenamente probados ambos crímenes, el primero por la información de testigos que se practicó, y el segundo con la certificación expedida por el mencionado juzgado, de la que parece haberse verificado tan monstruoso acto el día 17 de febrero [...].⁵⁷⁶

Gracida fue declarado inhabilitado perpetuamente para ejercer el sacerdocio, y fue privado de los sacramentos por haber contraído matrimonio civil.⁵⁷⁷ De la relación que existía entre Palacios y Gracida habla el hecho de que en la boda del primero, según *La Orquesta*, fungió como testigo del matrimonio la esposa del sacerdote excomulgado. Y precisamente la excomunión le esperaba también a Palacios por iguales motivos que a Francisco Gracida.

⁵⁷⁶ “Sentencia pronunciada en el tribunal eclesiástico contra el Presbítero Lic. D. Francisco Gracida. México. Marzo 2 de 1868”, en Vera, *Colección de documentos...*, tomo III, pp. 223-224.

⁵⁷⁷ *Id.*.

En *El Monitor Republicano*, por otra parte, se publicó una nota en la que se hacía referencia al enlace de Palacios y se aseguraba que “el Supremo Gobierno le [iba] a dar la dirección de un establecimiento nacional de beneficencia”. Decían que dado que el alto clero cerraba los recursos de su profesión a quienes abrazaban las leyes civiles, el nuevo ciudadano reemplazaría a un eclesiástico que no había demostrado su “amor y cumplimiento a las leyes de reforma”. Llamaban a Palacios *nuevo ciudadano* porque al haber contraído matrimonio, y por lo tanto, haberse separado de la Iglesia católica, había adquirido los derechos de ciudadanía de los que antes carecía, por lo que podría ser electo para todos los cargos de elección popular.⁵⁷⁸ Así, mientras el arzobispado preparaba la excomunión de Palacios, la prensa liberal aplaudía el comportamiento del sacerdote, quien era un ejemplo a seguir por su apoyo a la legislación reformista y especialmente al matrimonio civil tan criticado por la Iglesia católica.

Las excomuniones de Aguas y Palacios

Después de la polémica que enfrentó al padre Aguas con el tribunal eclesiástico y debido a que la decisión del ex sacerdote era inamovible, el Provisorato emitió la sentencia de *excomunión mayor* en contra de aquél el día veintitrés de junio de 1871, lo que significaba que sería excluido de los sacramentos de por vida.⁵⁷⁹ Entre los argumentos del tribunal eclesiástico estaban “el crimen de plena apostasía, así del sacerdocio y de los votos monásticos, como de la fe católica; y por el gravísimo escándalo con que de palabra y por escrito ha propagado sus herejías [...] por medio de la enseñanza que por sí mismo emprendió de esos mismos errores en el templo que ha sido del convento de San José de Gracia”. También se hizo referencia a su negativa a comparecer en el tribunal eclesiástico a responder las acusaciones y se consideró que sus “crímenes” eran ofensas directas a la institución eclesiástica, a su moral y autoridad. Lo que más pesaba en el ánimo del

⁵⁷⁸ “Protección a los eclesiásticos que aceptan la ley del matrimonio civil”, en *El Monitor Republicano*, 31 de marzo de 1871. Las cursivas son mías (N. de la A.).

⁵⁷⁹ La excomunión mayor es “la que separa a un pecador del cuerpo de la Iglesia, y le priva de toda comunión eclesiástica; de modo que no puede recibir, ni administrar los sacramentos, ni asistir a los oficios divinos, ni ejercer ninguna función eclesiástica. Se debe comprender en esta definición la separación de los fieles”. *Diccionario de Derecho Canónico*, op. cit., p. 516. Las cursivas son mías (N. de la A.).

tribunal era que había hecho “pública manifestación de sus errores y perniciosas doctrinas [así como su] rebelde obstinación en sostener sus herejías y ganar prosélitos”. La sentencia implicó la privación del ejercicio ministerial y se ordenó que fuera colocada en las sacristías y en la puerta principal de cada templo para que fuera públicamente conocido.⁵⁸⁰

Unos días después de emitida esta sentencia, el padre Juan Enríquez Orestes publicó un impreso titulado *Juicio sobre la conversión del padre Aguas*.⁵⁸¹ Este texto es digno de mención porque Enríquez formó parte del movimiento de los “Padres Constitucionalistas”. A su decir, nunca se sintió atraído por el protestantismo, sino que, liberal convencido, pugnaba por una Iglesia tolerante y respetuosa de los preceptos constitucionales. Sin embargo, existen evidencias de la cercanía de Enríquez con grupos evangélicos en la década anterior.⁵⁸² Sus diatribas contra Aguas coincidieron casualmente con la resolución del tribunal eclesiástico que decidió concederle el perdón por sus pasadas acciones en contra de la Iglesia, como se vio líneas arriba.⁵⁸³ En febrero de 1871, unos meses antes de que se diera a conocer la conversión del padre Aguas, se publicó en *El Ferrocarril* una nota que daba a conocer la situación de Enríquez y se denunciaba que el gobierno lo había abandonado a su suerte, ya que “ni en una oficina de beneficencia e

⁵⁸⁰ “Sentencia pronunciada en el tribunal eclesiástico contra el religioso Fray Manuel Aguas. Provisorato de México. México, 23 de junio de 1871” en Vera, *Colección de documentos...*, tomo III, pp. 225-227. Antes de que fuera dictada la sentencia de excomunión en contra del padre Aguas se llevó a cabo otro debate en la prensa, porque el sacerdote Javier Aguilar y Bustamante invitó al nuevo ministro protestante a discutir sus ideas. Aguas pidió que el debate fuera público y se llevara a cabo en el templo de San José de Gracia, lo que finalmente no se realizó porque el Promotor Fiscal de la Curia lo prohibió a instancias del arzobispo Labastida y Dávalos. Para más detalles sobre esa polémica, *vid.* Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 173-175.

⁵⁸¹ En *La Voz de México* apareció el siguiente anuncio: “Aviso importante: Juicio sobre la conversión del padre Aguas, escrito por el padre Enríquez y Orestes. Se vende a 20 centavos el ejemplar en la librería de la Sra. Viuda de Murguía, Portal del Águila de Oro; en la del Sr. Aguilar y Ortiz, Santo Domingo núm. 5; y en la agencia de libros de D. Ignacio Rivera, Santa Clara núm. 12”, t. II, vol. 184, 8 de agosto de 1871, p. 4. Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁵⁸² Kirk Crane afirma que en 1864 Rafael Díaz Martínez, Francisco Domínguez y Juan Enríquez Orestes fueron enviados a Nueva York para establecer contacto con la Iglesia Episcopal y formar una alianza religiosa. Fue en ese viaje cuando Enríquez conoció a Henry C. Riley, quien sería después el mentor del padre Aguas. *Vid.*, Kirk Crane, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁵⁸³ *Vid. supra* pp. 40-43.

instrucción pública se le [había] dado lugar”.⁵⁸⁴ Después, cuando aún no se había dictado sentencia en su caso, defendió el catolicismo de los peligros que representaba la difusión protestante y atacó públicamente a Aguas, lo que pudo haber acelerado la resolución del tribunal. De su reconciliación con la Iglesia habla la nota de prensa que escribió en noviembre de aquel año, en la que afirmó que debido al carácter “conciliador y benigno, [de] genial benevolencia e ilimitada generosidad” del arzobispo de México, había sido admitido de nuevo en las filas eclesiásticas.⁵⁸⁵

Enríquez regresó a las filas del catolicismo y se volvió un defensor a ultranza de la doctrina católica a pesar de sus anteriores críticas y diatribas contra el clero y no obstante sus abiertas simpatías hacia los postulados liberales. Cuando el padre Manuel Aguas decidió convertirse al protestantismo, el otrora disidente lo confrontó y defendió al arzobispo Labastida de las críticas de aquél. La razón de ese cambio de opinión puede estar en el desamparo en el que quedó una vez que triunfó la República, ya que el proyecto en el que había puesto sus esperanzas fracasó y la ayuda prometida por el gobierno juarista se quedó en promesa incumplida. El único camino que le quedaba como clérigo era volver a las filas de la Iglesia católica. En cuanto a su opinión sobre el padre Aguas y el escándalo de su conversión, Enríquez afirmó que debido a que algunos clérigos mexicanos “sin conocimiento de lo que [era] el protestantismo, incautamente subordinados a unos extranjeros, [trataban] de extraviar las creencias de los católicos ignorantes o inadvertidos”, era tiempo de hablar sobre esos extravíos que se manifestaban muy claramente en la persona de Manuel Aguas. Las intenciones del presbítero no eran contener los avances del protestantismo ni de alguna otra religión por respeto a “las creencias de todos”, sino “evitar el engaño de los ignorantes”. Aguas, afirmaba Enríquez, estaba desorientado y confuso por lo que se podía deducir de sus actos.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ “El Señor D. Juan Enríquez Orestes”, en *El Ferrocarril*, 28 de febrero de 1871. *El Ferrocarril* fue un periódico porfirista que comenzó a publicarse el 6 de noviembre de 1867; su último número apareció el 31 de octubre de 1872. Sus editores fueron Manuel María de Zamacona y José Rivera y Río. Se editó en la Imprenta de J. Rivera, hijo y Cía.

⁵⁸⁵ “Otro mentís al padre D. Manuel Aguas”, en *La Voz de México*, tomo II, núm. 291, 11 de diciembre de 1871, pp. 2-3.

⁵⁸⁶ Juan Enríquez Orestes, “Juicio sobre la carta y conversión del padre D. Manuel Aguas”, en *La Razón del Pueblo. Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de Yucatán*, 26 de junio de 1871.

En cuanto a Agustín Palacios, el nueve de agosto de ese mismo año fue pronunciada la sentencia “por el crimen de apostasía y por haber contraído el llamado matrimonio civil”. Se le acusó también de asistir regularmente “a las reuniones de los protestantes en el templo que ha sido del convento de San José de Gracia”, de haber admitido su deserción mediante el escrito que él mismo hizo llegar al tribunal eclesiástico, y dado que se había negado a comparecer a pesar de los repetidos citatorios que se le enviaron, y por su voluntad de unirse “a la herejía y los funestos errores del protestantismo”, se declaró que quedaba inhabilitado para llevar a cabo cualquier oficio canónico y que merecía la excomuniación mayor.⁵⁸⁷

La respuesta de Manuel Aguas a lo sucedido no se hizo esperar, y publicó un folleto dirigido irónicamente al “Señor obispo de la secta romana establecida en México, Don Antonio Pelagio de Labastida”, al que no llamaba arzobispo porque era un título indebido, ya que “en la Santa biblia sólo [veía] Obispos, Presbíteros y Diáconos, [las demás eran] dignidades todas inventadas por el hombre, y muy contrarias a la palabra de Dios”.⁵⁸⁸ Aguas refutó todas las acusaciones vertidas en su contra y criticó a la Iglesia por lo que él consideraba sus prácticas idolátricas, que se manifestaban en la adoración a los santos, tanto que en algunos altares de la catedral, según él, parecía que se seguía rindiendo culto a Huitzilopochtli. También hizo referencia a lo absurdo que era decir las misas en latín cuando en México se hablaba castellano y los fieles no entendían una palabra de lo que decía el sacerdote; refutó la conveniencia del celibato sacerdotal al afirmar que era una disposición irracional cuando una de las “más altas miras de Dios [era] la propagación de la especie”, y criticó abiertamente a los sacerdotes que procuraban “tener sus hijos, aunque de una manera ilícita y sacrílega, cuya conducta siempre [había] permitido la Iglesia Romana, la que [toleraba] la mancebía de sus ministros”.⁵⁸⁹ Tal como lo había hecho Martín Lutero en el siglo XVI, Aguas también criticó la confesión y abogó

⁵⁸⁷ “Sentencia pronunciada en el tribunal eclesiástico contra el presbítero D. Agustín Palacios. Provisorato de México. México, 9 de agosto de 1871” en Vera, *Colección de documentos...*, tomo III, pp. 227-228.

⁵⁸⁸ AHAM, “Escrito impreso por el protestante Manuel Aguas atacando al Arzobispo de México y que comienza con las palabras Señor Obispo de la secta Romana establecida en México, Don Antonio Pelagio de Labastida”, Sección Provisorato, Serie Censura, caja 216, exp. 43, p. 3.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, pp. 4-8.

por la salvación por la fe y no por las obras. Además, calificó la creencia en el purgatorio como un “cuento de viejas” que no estaba en las Escrituras. La causa para inventar eso, según el ex sacerdote, era para “explotar a los pueblos y [hacerse] ricos”. Calificó como graves vicios del catolicismo la venta de reliquias sagradas que se llevaba a cabo en Roma, así como la prohibición de leer la Biblia directamente, sin intermediarios.⁵⁹⁰

Aguas también acusó a *La Voz de México* de ser, en realidad, la “Voz de Roma”, que se había esforzado por publicar “muchos escritos casi todos calumniosos en [su] contra” y que gracias a ello toda la República sabía que en el templo de San José de Gracia ahí celebraban “sus cultos” los domingos a las once de la mañana los “verdaderos discípulos del Señor”.⁵⁹¹ Aguas también afirmó que el arzobispo de México, lejos de atraer a la oveja extraviada, le lanzaba excomuniones y excitaba a las demás ovejas a odiar y perseguir a aquélla. Reprochaba que el prelado no hubiera dado “ni un solo paso” para convencerlo ni para sacarlo del supuesto error en el que estaba. Y con un tono retador, pedía a Labastida que después de una discusión “benévola y caritativa” lo convenciera de que la Iglesia católica no era idólatra y que no había contrariado las Escrituras, en cuyo caso él se humillaría y pediría perdón por sus yerros. Sin embargo, exigía lo mismo a Labastida: que en caso de ser vencido por sus argumentos, mandara destruir las imágenes y se separara de Roma “valerosamente”. Sólo así, decía el padre Aguas, el arzobispo sería feliz y haría “la felicidad de la patria”.⁵⁹²

Al cargo de traidor y anexionista respondía que más traidores habían sido quienes apoyaron un gobierno extranjero, en clara alusión al papel que Labastida jugó como regente del segundo Imperio:

[...] es un antiguo invento con que los romanistas exagerados desde muy atrás, han venido calumniando a nuestro gran partido liberal, sólo porque ha sabido conservar buenas relaciones de amistad con aquella nación. Pero los liberales nunca han sido traidores a nuestra patria; al contrario, han expuesto sus vidas por conservar la independencia nacional; han luchado con denuedo por

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 9-18.

⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁵⁹² *Ibid.*, pp. 35-36.

hacernos verdaderamente felices, libres y dichosos, y nunca se les podrá echar en cara, hermano Obispo, la fea mancha que cayó sobre muchos sectarios romanos al traer la intervención francesa y al doblar la rodilla delante del Archiduque Maximiliano [...].⁵⁹³

Las imputaciones de Aguas fueron muy duras, ya que también acusó a la institución eclesiástica de no ser mexicana, “sino esclava de un déspota extranjero” al que debía obedecer ciega y servilmente, y a quien no le gustaba que en parte alguna triunfara “el partido liberal”. Pedía también que “el Supremo Gobierno de la Nación” abriera los ojos y se convenciera de que mientras Roma dominara en el país, nunca podría mandar sobre la gente “ignorante y fanática que no [conocía] sus derechos, ni los beneficios que [venían] con la Constitución liberal”.⁵⁹⁴ Para el padre Aguas el catolicismo, lejos de ser un lazo de unión, era fuente de discordia.⁵⁹⁵ Así, un sacerdote que había sido modelo de comportamiento cuando estaba en las filas de la Iglesia hizo públicos sus desacuerdos y sus dudas sobre los dogmas católicos. Su optimismo al pensar que las confesiones protestantes crecían cada día y que el movimiento estaba teniendo éxito en el país, sin embargo, no tuvo asidero en la realidad.

La respuesta de Manuel Aguas a la excomunión no mereció ninguna contestación oficial por parte de la Mitra ni mucho menos del arzobispo. Pero los periódicos de todo signo siguieron ocupándose del caso. El nueve de julio, *La Voz de México* hizo referencia a una nota del *Correo del Comercio* que mencionaba que un católico había entrado al templo “profanado” de San José de Gracia con la intención de degollar al presbítero que predicaba ahí porque era un hereje; que cuando uno de los asistentes trató de sacarlo, aquél lo apuñaló. Los editores de *La Voz* afirmaban que si bien el hecho era lamentable, era resultado “de la implantación repentina de un culto extraño en un pueblo que [había] sido únicamente católico; que [sentía] por lo mismo la herida en sus creencias, en sus sentimientos religiosos, con la invasión de una secta que públicamente [practicaba] sus ritos en un templo elevado y consagrado a la religión que él [tenía] por única y

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

verdadera". Por su parte, en un tono bastante burlón, en *Las Tijeras* apareció otra nota que hacía mención de la polémica religiosa provocada por el padre Aguas: "El arzobispo fulminó una excomunión contra el padre Aguas, y a su vez el padre Aguas excomulgó al arzobispo. Pero esto no [era] lo raro: lo que [sorprendía], lo que [admiraba], es que uno y otro [estuvieran] a estas fechas gordos y buenos. Para los que [creyeran] en excomuniones".⁵⁹⁶

En octubre del mismo año Aguas escribió una carta a un ministro norteamericano en la que le contó los detalles de su conversión y aseguró que tenían una gran congregación en el Templo de San José de Gracia. También mencionó que habían logrado establecer la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y daban clases para preparar a los jóvenes alumnos como ministros. Afirmó que en el centro del país había varias congregaciones cristianas que aumentaban rápidamente, incluso en poblados pequeños, a pesar de las terribles persecuciones de que eran objeto por parte de los católicos "fanáticos" que habían quemado las casas de algunos feligreses protestantes. El optimismo de Aguas lo llevaba a afirmar que los liberales mexicanos habían abandonado a la Iglesia católica y que su congregación cada día ganaba adeptos. Finalmente, pedía fondos para sostener su ministerio, ya que la institución romana era defendida por gente muy rica y poderosa, que invertía mucho dinero en notas de prensa que lo atacaban constantemente, así como al protestantismo en general.⁵⁹⁷

Por su parte, Enríquez Orestes mantuvo una actitud de crítica constante hacia el padre Aguas y respondió con gran virulencia a su carta de refutación, ya que éste lo mencionó como uno de los sacerdotes con los que tenía relación y que habían mostrado simpatía hacia el protestantismo. Incluso, Aguas aseguró que Enríquez Orestes se había ofrecido como miembro de la Iglesia Episcopal Protestante para fundar la Iglesia

⁵⁹⁶ *Las Tijeras. Periódico retozón, zumbador y de tal filo, que ha de hacer sudar el quilo a todo bicho bribón*, t. I, núm. 17, 27 de agosto de 1871, p. 3.

⁵⁹⁷ Manuel Aguas, *Letter from Manuel Aguas*, T. Whittaker, Bible House, New York, 1871. Recuperado de: <http://anglicanhistory.org/mx/aguas1871.html>.

Primitiva de Jesús en México.⁵⁹⁸ Además, incluyó una carta como prueba de las intenciones de Enríquez, lo que éste negó acusando a Aguas de falsificar dicho documento.⁵⁹⁹ A esas alturas del debate, Enríquez ya había vuelto al seno de la Iglesia católica y su intención de negar todo vínculo con el protestantismo es evidente.

Manuel Aguas fue nombrado obispo de la Iglesia de Jesús a fines de 1871 y siguió realizando sus labores como ministro protestante a pesar de las críticas y de la oposición católica. Agustín Palacios, por su parte, lo acompañó en sus labores pastorales.⁶⁰⁰ Aguas no vio el desarrollo de su congregación, ya que murió el dieciocho de octubre de 1872, pero a pesar del breve tiempo que ejerció sus labores al frente de la Iglesia de Jesús es considerado una figura central en el protestantismo mexicano, e incluso el ministro Riley afirmó que “en Manuel Aguas, México tenía su Lutero”.⁶⁰¹ A decir de Díaz Patiño, con Aguas inició verdaderamente el proyecto de reforma religiosa, ya que su manera de enfrentar públicamente a la jerarquía católica y a la opinión conservadora “fue modelo para otros predicadores del protestantismo en esos años”.⁶⁰²

Por su parte, la prensa católica combatió denodadamente a las comunidades protestantes, tanto que publicó anuncios en los que se alertaba a los padres de familia sobre las “brujas [...] que por un miserable mendrugo de pan [habían] vendido su conciencia a los propagadores del protestantismo en México”. Afirmaban que una de esas señoras había insultado a un joven que se había negado a entrar al “templo profanado de

⁵⁹⁸ Ricardo Pérez Monfort, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez”, en Laura Espejel y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995, p. 71.

⁵⁹⁹ Enríquez Orestes publicó una carta en *La Voz de México* en la que afirmó que Aguas mentía al acusarlo de haber simpatizado con el protestantismo; negó conocer a Aguas y afirmó que las acusaciones de éste sobre el dinero que recibió Enríquez para difundir el protestantismo en México eran falsas y malintencionadas. *Vid.* “Remitido. Otro mentís al padre D. Manuel Aguas”, en *La Voz de México*, 11 de diciembre de 1871. De la reconciliación que tuvo Enríquez Orestes con la Iglesia católica habla el hecho de que fue cura de Tacubaya hasta tres meses antes de su muerte, acaecida el 18 de agosto de 1892 como consta en la siguiente nota: “El día 18 del actual falleció en Tacubaya el ex cura de aquella localidad y Teniente Coronel en Depósito, Sr. Juan N. Enríquez Orestes. El 10º Regimiento le hizo los honores de Ordenanza”, en *La Vanguardia*, 23 de agosto de 1892.

⁶⁰⁰ Gabriel Ponce de León, “El comunismo predicado por los episcopales”, en *La Voz de México*, 8 de junio de 1872.

⁶⁰¹ Fairall, *op. cit.*, p. 392.

⁶⁰² Díaz Patiño, *op. cit.*, p. 182.

San Francisco". Llegaron, incluso, a amenazar a esas *bruja*s con "doblarlas a palos" si seguían con ese comportamiento.⁶⁰³ Así que el avance del protestantismo en México fue muy complicado en esos años porque la mayoría católica siempre combatió a las comunidades cristianas. De cualquier manera, en los pueblos del arzobispado de México se establecieron algunas iglesias protestantes, aunque sus simpatizantes siempre fueron una minoría con respecto a los católicos. Agustín Palacios, por su parte, dejó la Iglesia de Jesús después de la muerte de Aguas y se unió a los Presbiterianos, para acabar abandonando también esa confesión en 1873. Terminó sus días como ministro metodista.⁶⁰⁴

Los casos más representativos de conversos al protestantismo en el arzobispado de México permiten ver que fueron una minoría que concitó algunos aplausos de destacados liberales, como es el caso de Altamirano, pero en general fueron denostados y criticados incluso por algunos sectores de la opinión liberal. Una cosa era criticar el poder de la institución y a sus altos prelados y otra era abandonar las filas de la religión católica para unirse al protestantismo. Los grupos protestantes, sin embargo, pretendían tener mayores prerrogativas y más presencia en el país, y a fines de agosto de 1872 presentaron al ministerio de Gobernación una petición para que el gobierno les cediera la iglesia de Santo Domingo para sus prácticas religiosas. En la carta de solicitud comentaron que era "público y notorio [que] los protestantes de [la] capital aumentaban diariamente y [practicaban] sus cultos en los templos de San José de Gracia y San Francisco, pero como éstos eran de propiedad particular, le pedían al presidente dicho templo porque estaba en "un punto céntrico y por lo mismo a propósito para facilitar al acceso a todos los concurrentes de por aquellos rumbos". Solicitaban al gobierno que distribuyera los templos "entre romanos y protestantes mexicanos, [...] para que los romanos no sean como lo son en la actualidad, dueños de todos los templos, con grave perjuicio de las leyes y de los protestantes mexicanos." Decían también que en caso de que el templo ya

⁶⁰³ "Aviso a los padres de familia", en *El Defensor católico*, 5 de julio de 1872.

⁶⁰⁴ Kirk Crane, *op. cit.*, pp. 112-113.

estuviera enajenado, aceptarían cualquier otro que el gobierno quisiera asignarles.⁶⁰⁵ La respuesta del entonces ministro interino de Gobernación fue que dado que Santo Domingo estaba “conforme a las leyes dedicado al culto católico” no podría asignarse a los protestantes para sus prácticas religiosas ya que todos los cultos, según la ley del 4 de diciembre de 1860, merecían la protección del Estado. También se les informó que el gobierno no poseía ningún templo que pudiera cederles.⁶⁰⁶ Así, a pesar de la política de los gobiernos de Juárez y Lerdo con respecto al protestantismo, tampoco se despojó a los católicos de sus iglesias, como se pretendía. Ello pudo obedecer a que entre la población eran más numerosas las críticas que el apoyo a dichas comunidades.

En conclusión, la libertad de cultos y su aplicación en los años de la República restaurada conllevó intolerancia católica frente a los grupos protestantes que se establecieron en México. Si bien en algunos lugares lograron penetrar en el ánimo de la población y formar comunidades cohesionadas en torno a su doctrina, la reacción de los pobladores en la mayoría de los casos fue de rechazo, de modo que en algunos lugares del país hubo choques que terminaron en actos violentos. Por su parte, desde el punto de vista del gobierno, el apoyo a los protestantes se daba por la coincidencia de los preceptos de esas congregaciones con los valores liberales. El ideal de la práctica de una fe más racional, alejada del fanatismo, es lo que llevó a Juárez y a Lerdo a apoyar a esos grupos. Para los católicos tradicionales, en cambio, la libertad religiosa acrecentó uno de sus más profundos temores: el abandono de los fieles de la fe en la que habían nacido y que les aseguraba la salvación de su alma, frente a la amenaza de perderse si seguían los preceptos de las iglesias reformadas. La estrategia del arzobispo Labastida fue guardar silencio público frente a las conversiones al protestantismo y combatir lo que para los católicos eran herejías mediante la comunicación con los párrocos, la difusión de la doctrina entre los fieles, el celo sacerdotal y la distribución de textos canónicos. Del éxito

⁶⁰⁵ “Carta dirigida al C. Gobernador del Distrito Federal. Firma Pedro Rodríguez García, 30 de agosto de 1872”, en “Documento 9”, *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁶⁰⁶ “”En vista del ocurso... Firma Cayetano Gómez y Pérez, Oficial mayor, 6 de septiembre de 1871”, en “Documento 9”, *ibid.*, p. 20.

que alcanzó en su cometido, habla el hecho de que las comunidades protestantes en esos años fueron escasas y no comenzaron a expandirse sino a partir de los años ochenta de la época decimonónica. La fuerza de la tradición católica, más allá de las estrategias pastorales, fue lo que mantuvo fieles en la fe de sus padres a la mayoría de los habitantes de arzobispado hasta fines de la centuria.

CAPÍTULO 5. CURAS Y FELIGRESES: VIVENCIAS Y REPRESENTACIONES EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Ser cristiano es la dignidad mayor del hombre, y el título del que más debe gloriarse. Si no es cristiano, importa poco que sea rico, que sea noble o que sea rey. Todos estos títulos son humanos. Sólo ser cristiano da al hombre un título divino, porque lo hace hijo de Dios y heredero de su gloria.

*El catecismo de la doctrina cristiana explicado*⁶⁰⁷

La Iglesia tiene necesidad de ministros; sin ellos, ¿qué sería de sus hijos? Como ovejas descarriadas, bien pronto serían presa de los lobos, pero recordemos que no necesita principalmente sacerdotes, sino buenos sacerdotes.

*Meditaciones para uso de los eclesiásticos*⁶⁰⁸

Ya se ha visto que el proceso de instrumentación de las reformas liberales durante los gobiernos de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada fue muy complejo y no estuvo exento de problemas. Si desde el punto de vista ideológico y en la voz de los actores políticos los cambios fueron exitosos y México parecía estar en camino de convertirse en una sociedad moderna, en la vida cotidiana las cosas no siempre marcharon de acuerdo a lo que dictaba el discurso público de las élites. La pretendida independencia de la Iglesia y el Estado, tanto como la creación del registro civil y la promulgación de la libertad de cultos, enfrentaron a los habitantes de las ciudades y de los pueblos que formaban parte del territorio arzobispal. La religión católica, que había sido la única permitida hasta los años cincuenta de la centuria, no dejó de ocupar un lugar fundamental en la vida cotidiana. Las relaciones de los feligreses con sus párrocos y de éstos con las autoridades de los pueblos siguieron siendo muy estrechas, mientras que las prácticas religiosas jugaron un papel fundamental en las comunidades. Por ello no es posible separar lo

⁶⁰⁷ Santiago José García Manzo, *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, o explicaciones del Aslete que convienen también al Riplada*, 13ª ed., París, Librería de Garnier Hermanos-México, J. M. Andrade, 1853, p. XVI.

⁶⁰⁸ *Meditaciones para uso de los eclesiásticos y especialmente para los que se preparan a recibir los sagrados órdenes*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859, pp. 1-2.

político de lo religioso si queremos tener un cuadro completo de cómo se vivieron los cambios de esos años y qué tan efectivos fueron en la vida diaria de los habitantes del arzobispado de México.

En el primer apartado de este capítulo se hace un análisis de la organización diocesana en los años de la República restaurada, de la formación de los sacerdotes y de las normas de conducta que debían observar frente a sus feligreses. También se estudian las dificultades que enfrentaron los párrocos para subsistir en un entorno de escasez y de pobreza generalizada, ya que los años de guerra que había vivido el país en la década anterior y los enfrentamientos que desplazaron a muchas personas de sus pueblos afectaron también a los ministros de lo sagrado. Tanto curas como feligreses vivieron penurias que incidieron necesariamente en sus relaciones y en la marcha de la economía eclesiástica.

En el segundo apartado se revisan las relaciones personales que los párrocos establecieron con la feligresía, la importancia de la figura sacerdotal entre los fieles y las alianzas y disputas que se suscitaron entre unos y otros. Asimismo, se examinan casos de rivalidad entre sacerdotes, que se enfrentaron entre sí por la atención de los fieles. Se estudian también las tentaciones de la vida cotidiana, para acercarnos a la dimensión humana de los clérigos.

En la tercera parte del capítulo se estudian las relaciones entre curas y autoridades, que en algunos casos sostuvieron enfrentamientos, pero también hicieron alianzas frente a la feligresía. Los ayuntamientos constitucionales fueron motivo de discordia en algunos casos, así como de apoyo para los curas y vicarios, lo que deja ver que la independencia de la Iglesia y el Estado no fue tal en el terreno de las vivencias. La jerarquía eclesiástica quería sacerdotes comprometidos con su ministerio y alejados de las pasiones humanas, pero las relaciones entre clérigos, autoridades civiles y pobladores incidieron tanto en el ejercicio del poder como en el tipo de religiosidad que se puso en práctica en el México de aquellos años. Todo ello se analizará en las páginas que siguen.

5.1 La organización diocesana

Las funciones sacerdotales, la administración de los sacramentos, el manejo de las finanzas eclesiales y cualquier asunto que tuviera que ver con el gobierno de la Iglesia católica estaban regidas por la Sagrada Congregación del Concilio de Trento y la de Ritos y Sagradas ceremonias y sus resoluciones debían ser tomadas “como regla de conducta en todo lo que [prescribían y mandaban]”.⁶⁰⁹ Los obispos, por su parte, tenían potestad sobre todo lo necesario a “la conservación de la fe, reforma de las costumbres y extirpación de los vicios, incremento de las virtudes y tantas otras cosas encomendadas a su celo pastoral”. La autoridad episcopal se extendía a toda la diócesis y sus mandatos debían observarse por todos los que vivieran en ella.⁶¹⁰ Para la provisión de curatos, el obispo debía fijar edictos públicos durante diez días para convocar a un concurso de oposición. Los sacerdotes que se presentaran serían examinados por el prelado o su vicario general y al menos tres examinadores. Para calificar la idoneidad de un candidato se tomaría en cuenta su conocimiento teológico y de materias sagradas, su edad, prudencia, costumbres “y demás calidades oportunas para el oficio pastoral”.⁶¹¹ Cuando un cura era asignado a alguna parroquia, no podía separarse de ella a menos que su prelado le otorgara el permiso correspondiente.⁶¹² Los clérigos que no tenían beneficio

⁶⁰⁹ Francisco Gómez Salazar, *Manual eclesiástico*, Madrid, Librería de D. Miguel Olamendi, 1872, pp. 8-20. Las congregaciones eran asambleas formadas por los cardenales elegidos por el papa para resolver asuntos relativos a casos específicos del gobierno eclesiástico. Se dividían en congregación del Consistorio, del Santo Oficio, de Obispos y regulares, de Inmunidad eclesiástica, del Concilio, de Ritos, de Fábrica de San Pedro, del Índice, de *Propaganda Fide*, de las Limosnas y de Negocios extraordinarios. Excepto esta última, cada congregación tenía atribuciones determinadas y reuniones periódicas y eran dirigidas por un prefecto, a excepción de la del Santo Oficio cuya dirección correspondía al sumo pontífice. Las decisiones de las congregaciones eran consultivas y no adquirían el título de decretos a menos que recibieran la sanción y aprobación pontificia. *Vid. Diccionario de Derecho Canónico, op. cit.*, pp. 327-331.

⁶¹⁰ Gómez Salazar, *op. cit.*, pp. 38-44.

⁶¹¹ Justo Donoso, *Manual del párroco americano, o instrucción teológico-canónico-legal, dirigida al párroco americano, sus derechos, facultades y deberes y cuanto concierne al cabal desempeño del ministerio parroquial, obra útil a los párrocos, confesores y demás eclesiásticos*, París, Librería de Rosa y Bournet, 1852, p. 17.

⁶¹² Con el aumento de los feligreses las catedrales resultaron insuficientes para atender a todos los fieles, por lo que fue preciso crear lugares apropiados para administrar los sacramentos y así nacieron las parroquias. Para que una iglesia se considerara parroquia debía haber sido erigida con la autorización del papa o del obispo y tendría adjudicado un territorio determinado en donde el párroco ejerciera las funciones de cura de almas y la jurisdicción sobre la conciencia de los fieles. *Vid. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 14.

eclesiástico, es decir, que no eran titulares de algún curato, podían ser empleados como auxiliares en una iglesia y tampoco se les permitía abandonar su puesto sin consentimiento de su obispo, bajo pena de suspenderles de su ministerio. En caso de que los curas no estuvieran adscritos al servicio de algún templo, podían dejar su diócesis aunque su obispo no les diera autorización. Si éste les asignaba alguna otra actividad, tendría que asegurar la *congrua* sustentación del eclesiástico.⁶¹³

La movilidad de los sacerdotes estaba determinada por su formación. Del total de estudiantes que ingresaban al seminario diocesano, la mayoría obtenía el grado de bachiller, requisito mínimo para tener un beneficio parroquial. Los que obtenían el título de licenciatura o el grado de doctor eran una minoría. Los miembros del clero regular estaban sujetos a las autoridades diocesanas, por lo que los frailes también pudieron ser titulares de parroquias, pero siempre y cuando se sometieran a los exámenes correspondientes. Para obtener un curato los aspirantes debían antes ordenarse como presbíteros. Los más jóvenes, a decir de Pérez Iturbe, cumplieron funciones como sacristanes, tenientes y vicarios de cabecera o pie fijo siempre bajo la supervisión de un párroco o dedicados al culto en cabildos eclesiásticos, colegios y hospitales. Por su parte, los párrocos titulares podían ser propietarios, encargados o coadjutores.⁶¹⁴ De los párrocos que había en los años del presente estudio en el arzobispado de México —ya fueran curas propios, vicarios, encargados o interinos—, ciento cuarenta eran bachilleres; once eran licenciados; seis tenían el grado de doctor y cincuenta y uno eran miembros de alguna orden regular. Los licenciados y doctores, en su mayoría, eran titulares de parroquias ubicadas en la ciudad de México o de vicarías foráneas que supervisaban los curatos adscritos a su territorio. Los miembros del Cabildo Metropolitano, de la Colegiata de

⁶¹³ *Ibid.*, pp. 50-53. La *congrua* o *porción congrua* era la retribución que se le pagaba a un cura o vicario para su “decente manutención” y era “una especie de hipoteca en los frutos y rentas de los curatos”. *Vid. Diccionario de Derecho Canónico, op. cit.*, p. 333.

⁶¹⁴ Pérez Iturbe, “Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular...”, p. 103. Los curas propietarios podían pasar toda su vida en una misma parroquia. El cura interino era suplente del propietario por muerte o promoción de aquél. El cura coadjutor era asignado por el arzobispo para que ayudara a un cura que por enfermedad o vejez ya no pudiera cumplir con su ministerio. Los coadjutores y los propietarios compartían los ingresos del curato. Agradezco a Marco Pérez Iturbe su información sobre este tema.

Guadalupe, de la Secretaría Arzobispal y del Provisorato de la Mitra de México eran en su mayoría licenciados y doctores.⁶¹⁵

El grado de estudios y las funciones encomendadas tenían mucha relación con los antecedentes familiares y el estatus social de los clérigos. Para los de origen humilde y una formación elemental eran las parroquias más alejadas, las de difícil acceso y menores ingresos. En cambio, los mejores destinos se reservaban a los miembros de familias prominentes que contaran con recursos propios.⁶¹⁶ Los presbíteros podían ordenarse a título de administración, de capellanía, de patrimonio o de idiomas.⁶¹⁷ En los años de la Reforma, la mayoría se había ordenado a título de administración. Los que lo hacían a título de idiomas eran enviados a los curatos de población indígena.⁶¹⁸ En el arzobispado de México también había capellanes, aunque en escaso número por la supresión de las capellanías, así como eclesiásticos que no tenían asignado un curato y que estaban adscritos a alguna parroquia. Ciertos curas propietarios estaban retirados de sus parroquias por enfermedad o por ser muy ancianos. Otros carecían de asignación parroquial y algunos habían sido inhabilitados por haber quebrantado la disciplina eclesiástica. Como se mencionó antes, para que a un presbítero le fuera asignado un curato debía participar en un concurso de oposición cuando hubiera alguna sede vacante, pero el arzobispo tenía la facultad de nombrar curas interinos cuya asignación sería temporal.⁶¹⁹

⁶¹⁵ De los miembros de la Mitra, entre los que estaban los integrantes de la Secretaría Arzobispal, del Provisorato, los Defensores de Matrimonios, los examinadores sinodales, los censores y los teólogos, tres eran bachilleres, nueve eran licenciados, uno era maestro, veinte eran doctores y dos eran frailes. *Guía eclesiástica...*, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁶¹⁶ Desde el siglo XVIII hay evidencias de la poca movilidad social que había en las filas eclesiásticas. Al respecto, *vid.* Taylor, *Ministros de los sagrado...*, pp. 147-151; Pérez Iturbe, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular...", pp. 106-107.

⁶¹⁷ El título de administración se refería al beneficio que se daría al sacerdote para administrar un curato y cobrar los aranceles asignados por las ceremonias religiosas. Él sería el encargado de administrar los ingresos de la parroquia. La ordenación a título de capellanía, como su nombre lo indica, sería para los sacerdotes que fueran asignados al cuidado y administración de los bienes de una capellanía. El título de patrimonio se otorgaba a los presbíteros que tuvieran un patrimonio personal y no necesitaran los emolumentos parroquiales para su subsistencia. El título de idiomas se otorgaba al sacerdote que supiera una o varias lenguas indígenas.

⁶¹⁸ Pérez Iturbe, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁶¹⁹ *Vid. supra* p. 202; Pérez Iturbe, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular...", pp. 109-114; AHAM, "Relación de los señores eclesiásticos residentes en las Parroquias de Tacubaya, Tepotzotlán, Chimalhuacán

De licencias canónicas y sus usos

Cuando un sacerdote se ordenaba se le otorgaban licencias para celebrar los actos de su ministerio, tales como bautismos, matrimonios y defunciones, así como administrar el sacramento de la penitencia y la extremaunción. Dichas licencias se expedían por un tiempo determinado y el sacerdote debía renovarlas según el lapso de tiempo por el que se le hubieren otorgado. Para la renovación de las licencias los sacerdotes debían presentarse a sínodo, es decir, eran examinados por sinodales que debían dar constancia de que el eclesiástico cumplía los requisitos necesarios para predicar e impartir los sacramentos. Además, para ser evaluados era menester que entregaran un documento que certificara que habían frecuentado el sacramento de la penitencia. Si no cumplían con los requisitos o reprobaban el examen sinodal, se les suspendían sus licencias hasta que fueran evaluados satisfactoriamente.⁶²⁰ Una vez que eran otorgadas, se les extendía un documento en el que se expresaba de qué tipo serían las licencias. Sobre el sacramento de la confesión, del que pendía “la dirección de las conciencias, reformación de las costumbres y salvación de las almas”, se hacían muchas especificaciones, entre las que estaban la prohibición de que los sacerdotes confesaran en casas particulares, a menos que fuera necesario por enfermedad; debían informarse si el penitente conocía los misterios de la fe católica y en caso de ignorarlos, instruirlo en ellos. Si fuera necesario, se les negaría la absolución y se procuraría que los fieles se abstuvieran de “pecados públicos y escandalosos”.⁶²¹

En el arzobispado de México se tenía sumo cuidado en investigar siempre que un eclesiástico solicitaba licencias para abandonar su parroquia, para lo que era menester pedir un certificado al vicario capitular para comprobar que el presbítero que pedía una licencia no fuera prófugo, suspenso o excomulgado, ni tuviera impedimentos en el

Atenco, Teotihuacán, Cuajimalpa, Texcoco, Coyoacán, Ixtacalco, Tlalnepantla, Amatepec Tlatlaya y Santa Fe”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Circulares*, caja 225, exp. 16, 1868.

⁶²⁰ Las solicitudes para examinar a los sacerdotes decían que serían evaluados en “materias morales y predicables”. Vid. AHAM, “Sobre licencias despachadas en el mes de julio de 1867”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Licencias*, caja 32, exp. 2, 1867.

⁶²¹ AHAM, “Licencias ministeriales de Mateo González. Incluye sus documentos de sagradas órdenes de 1834”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Licencias*, caja 237, exp. 79.

ejercicio de su ministerio. Además, si sus licencias estaban vencidas, debían solicitar la renovación de las mismas para poder officiar.⁶²² Un sacerdote sólo podía decir una misa en la jornada y en ocasiones excepcionales –por ejemplo, que estuviera en un lugar alejado que careciera de ministro– podía celebrar hasta dos en un mismo día. Desobedecer esa disposición sin permiso expreso de la Mitra tendría como consecuencia la suspensión de las licencias.⁶²³

Después de la ordenación, a los presbíteros se les asignaba una parroquia de la que sólo se separarían previa autorización de su prelado. Los sacerdotes que no ocupaban un curato y dependían de determinada jurisdicción parroquial en la capital tenían el compromiso de avisar al cura si pretendían ir a radicar a otro lado y asimismo, informar al titular de la parroquia del lugar al que llegaran a vivir. Si se ausentaban más de ocho días de la ciudad, era preciso pedir permiso por escrito a la Mitra. Si cometían alguna falta era menester que llevaran a cabo las penitencias asignadas por el provisor. En todos los casos en que se quebrantaran estas disposiciones, los sacerdotes eran despojados de sus licencias para impartir los sacramentos.⁶²⁴

El arzobispo Labastida tuvo mucho cuidado en que sus sacerdotes tuvieran sus papeles en regla y para ello mandó levantar un informe anual de todos los eclesiásticos que servían en el territorio arzobispal. A cada párroco correspondía mandar la información detallada de cuántos sacerdotes habitaban en su demarcación, el sitio en que residían y la vigencia de sus licencias; también debían especificar si pertenecían a alguna orden religiosa. Era común que los curas tuvieran auxiliares que los ayudaban a confesar y a decir misa en las rancherías y villas más alejadas de las cabeceras, sobre todo los

⁶²² AHAM, “El presbítero Don Antonio Zamudio pide licencia para ir a la Diócesis de Querétaro”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 78, 1867.

⁶²³ AHAM, “Sobre licencia de binación del Presbítero don José Manuel Mata”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 74, exp. 12, 1872.

⁶²⁴ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Varias cartas sobre diversas materias que el Ilmo. Sr. Dr. Don Lázaro de la Garza y Ballesteros, arzobispo de México, siendo obispo de Sonora, dirigió al clero de aquella diócesis, y hoy dedica al de la Iglesia mexicana, incluyéndose en ellas la que expidió en 18 de abril de 1851*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859, pp. 131-135.

domingos y días festivos, en Semana Santa y en Navidad.⁶²⁵ Con frecuencia los curas que estaban solos en una parroquia solicitaban el apoyo de algún eclesiástico, muchas veces miembro del clero regular.⁶²⁶ Los clérigos debían asistir regularmente a tandas de ejercicios espirituales, a los que eran convocados por la Mitra a instancias del arzobispo Labastida. Dichos ejercicios, inspirados en los de San Ignacio de Loyola, se impartían a lo largo de ocho días y se consideraba conveniente que asistieran al menos una vez al año. Su objetivo era que mediante lecturas y reflexiones se promoviera la oración, la meditación y la devoción para que los sacerdotes cumplieran mejor con sus deberes ministeriales.⁶²⁷

Cuando un párroco se separaba de su parroquia por enfermedad o por ser llamado a la Mitra, debía nombrar un coadjutor que tendría la obligación de enviarle la tercera parte de lo que se recaudaba, lo que no siempre se llevaba a cabo porque los párrocos coadjutores generalmente se quejaban de la escasez de recursos y las dificultades que tenían para obtener ingresos con los que pudieran vivir dignamente. No obstante, el cura propietario tenía el derecho de obtener un porcentaje de los recursos del curato de por vida, aunque ya no estuviera al frente del mismo. Había parroquias que por estar muy alejadas de los centros urbanos o por ser muy pobres tenían sólo a su párroco que no recibía ayuda de ningún otro eclesiástico para llevar a cabo su ministerio. Entre los requisitos que exigían a los titulares de curatos en sitios de población indígena estaba saber la lengua de la mayoría de los habitantes, por lo que enviaban a los sacerdotes que

⁶²⁵ AHAM, "Relación de los señores eclesiásticos residentes en las Parroquias de Tacubaya, Tepotzotlán, Chimalhuacán Atenco, Teotihuacán, Cuajimalpa, Texcoco, Coyoacán, Ixtacalco, Tlalnepantla, Amatepec Tlatlaya y Santa Fe", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Circulares*, caja 225, exp. 16, 1868.

⁶²⁶ AHAM, "Otumba. El encargado, sobre si puede ocupar en la administración al Padre Fray Jesús Bojórquez", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 59, 1867.

⁶²⁷ Setenta y siete sacerdotes fueron invitados a ejercicios en enero de 1868, de los cuales asistieron treinta y uno. Los que no fueron se excusaron por enfermedad, pobreza o por tener otras ocupaciones que no les permitían asistir. *Vid.* AHAM, "Sobre ejercicios de señores sacerdotes", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Circulares*, caja 73, exp. 31, 1867-1872. Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola tenían como objetivo hacer un examen de conciencia mediante la oración y la meditación para liberarse "de toda enfermedad espiritual, esto es, de toda desordenada afección y agilitarse para correr con acierto y seguridad a su último fin, que es servir, honrar y glorificar a su Criador, cumpliendo en todo su santísima voluntad en esta vida, y por el mérito de sus obras gozarle eternamente en la otra". *Vid.*, Sebastián Izquierdo, *Ejercicios Espirituales de Nuestro Padre San Ignacio, por el Padre Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús, según se practican en la Casa de Ejercicios de San Felipe Neri de México*, León, Imprenta de Jesús Villalpando, 1884, p. 3.

hablaban náhuatl u otomí, los idiomas predominantes en los pueblos de los alrededores de la ciudad de México además del castellano.⁶²⁸

Vemos pues que la vida de los sacerdotes en el arzobispado de México estaba regulada en todos sus aspectos y el proceso de centralización que puso en marcha el arzobispo Labastida incluyó el cuidado y la vigilancia de las actividades de los eclesiásticos que estaban bajo su jurisdicción. Eso no quiere decir que ejerciera un control absoluto, pero sí procuró en la medida de lo posible que no hubiera sacerdotes vagos ni que actuaran por su cuenta sin respetar las normas que regían su comportamiento. Es claro que el oficio de párroco distaba de ser sencillo, porque además de las reglas a las que todos debían sujetarse, estaban las dificultades de la subsistencia cotidiana y los problemas entre los mismos curas y con feligreses y autoridades. La complejidad de la vida sacerdotal tenía muchas aristas que fomentaban en muchos casos el alejamiento por parte de los eclesiásticos de las estrictas normas que regían su comportamiento.

El ministerio sacerdotal y las dificultades para la subsistencia

Los ingresos eclesiásticos habían venido disminuyendo desde principios de la centuria y con la eliminación de la coacción civil para el cobro del diezmo en los años treinta, hacia la década de los cincuenta las entradas por ese concepto eran muy bajas con respecto a lo que había recaudado la Iglesia en los primeros años de vida independiente.⁶²⁹ No obstante, la institución mantuvo altos ingresos provenientes del pago del diezmo, de las capellanías y de obras pías hasta antes de la nacionalización de bienes eclesiásticos y la prohibición del cobro de obvenciones parroquiales, medidas que acabaron con la otrora bonanza de la Iglesia diocesana. Por ello se emprendió una nueva política administrativa

⁶²⁸ Los curatos de Iztapaluca, Chiautla y Cuajimalpa eran atendidos por eclesiásticos que hablaban náhuatl. Por su parte, el cura de Iztacalco, fray Pablo Alday, se quejaba de no tener ayuda porque su curato era “de compromiso muy corto y muy mal pagado”. En cambio, en curatos como los de Texcoco, Tepotzotlán y Tacubaya había varios sacerdotes. *Vid.* AHAM, “Relación de los señores eclesiásticos residentes en las Parroquias de Tacubaya, Tepotzotlán, Chimalhuacán Atenco, Teotihuacán, Cuajimalpa, Texcoco, Coyoacán, Iztacalco, Tlalnepantla, Amatepec Tlatlaya y Santa Fe”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Circulares*, caja 225, exp. 16, 1868.

⁶²⁹ Sobre los ingresos de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX, *vid.* Connaughton, “La Iglesia y el Estado en México...”, pp. 301-320.

con el fin de lograr una mejor distribución de las rentas decimales, además de que el arzobispo Labastida promovió una mayor presencia de la Mitra en las parroquias para tener más control sobre las entradas parroquiales.⁶³⁰ Eso no quiere decir que antes hubiera sido sencillo obtener lo necesario para vivir, ya que los ingresos eclesiásticos siempre estuvieron sujetos a los vaivenes de las condiciones económicas del país, que a lo largo del siglo XIX fueron poco favorables para lograr el crecimiento y la prosperidad de la nación.⁶³¹ En la sexta y séptima décadas de la centuria las dificultades para conseguir lo indispensable para la manutención sacerdotal se agudizaron no tanto por la escasez de recursos en las altas esferas eclesiásticas, cuanto por la pobreza de los habitantes de muchos pueblos del territorio arzobispal.⁶³²

En cuanto a los recursos que obtenían los curas párrocos por sus servicios, desde la época virreinal se les había exigido que llevaran un registro minucioso de las ingresos y los gastos de los curatos en los libros de cuentas, también llamados cuadrantes, para tener el control de lo que ingresaba a las arcas parroquiales. Para saber cuánto se debía cobrar por los servicios religiosos, los curas se basaban en el arancel que había sido establecido por cédula real el 24 de diciembre de 1746, reformado el 4 de mayo de 1789. En dicho arancel se estipularon las tarifas de bautismos, matrimonios y entierros, así como los cobros por misas y ceremonias especiales.⁶³³ Es digno de mención el hecho de que a

⁶³⁰ García Ugarte, *Poder político...*, tomo II, pp. 1440-1442.

⁶³¹ Para un análisis de los problemas fiscales del México independiente, *vid.* Luis Jáuregui, "Los orígenes de un malestar crónico: los ingresos y los gastos públicos de México, 1821-1855", en Luis Aboites Aguilar y Luis Jáuregui (coords.), *Penuria sin fin: historia de los impuestos en México siglos XVIII-XX*, México, Instituto Mora, 2005, pp. 79-114.

⁶³² En Ecatepec el cura Tomás Luis Falco confesó haber dicho más de tres misas diarias para obtener más recursos, porque los feligreses eran muy pobres y no podían pagar el costo de las ceremonias. Incluso, había aceptado que le pagaran con "un cuartillo de frijol" y a veces había dicho misa sin ningún pago. AHAM, "Relativo al Sr. Cura de San Cristóbal Ecatepec, D. Tomás Luis G. Falco", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 10, 1868-1869.

⁶³³ Los aranceles para el cobro de servicios parroquiales establecían las cuotas para cada ceremonia y la forma en que debía llevarse a cabo. Algunos ejemplos: los "pobres de solemnidad" estaban excluidos del pago por derechos, incluso las "amonestaciones y casamientos", a menos que se casaran fuera "de su iglesia", en cuyo caso habrían de pagar cuatro pesos a los curas. Por los bautismos, darían la cuota que pudieran cubrir. Quienes no fueran pobres, pagarían un peso por los bautismos como ofrenda al cura. Si los matrimonios se celebraran en la parroquia, no tendrían un costo, pero si fueran en otra parte, se darían cuatro pesos al cura. Por velación, se pagarían ocho pesos en parroquia, diez pesos fuera de la misma y doce si salieran del pueblo. Por las informaciones matrimoniales se cobrarían tres pesos (uno para el cura y dos

pesar de los cambios ocurridos en México en la época de la Reforma, el arancel virreinal seguía vigente en los años de la República restaurada, no obstante los problemas económicos que se sucedieron a lo largo de la centuria y las transformaciones en el régimen de propiedad eclesiástica.

En lo relativo a la remuneración de los párrocos, el arancel permitía que los feligreses pagaran en especie y mandaba a los curas que dijeran misa todos los domingos y días festivos. Ordenaba también que quien laborara para el cura o vicario recibiera un pago por su trabajo. Esas disposiciones permanecieron a lo largo del siglo XIX, si bien lo que había sido una obligación hasta antes de la promulgación de las Leyes de Reforma se convirtió en un deber moral a partir de 1857.⁶³⁴ El dinero recaudado se utilizaba para la manutención del cura y era variable según el número de fieles de cada parroquia. Si se trataba de una feligresía rica, los curatos eran prósperos. Cuando era pobre, los sacerdotes debían aceptar cualquier cosa como pago, incluso frijol, maíz o guajolotes. Es decir que los curas debían adaptarse a la bonanza o mezquindad de sus feligreses o a sus condiciones económicas que en muchos casos distaban de ser buenas.⁶³⁵ De modo que aunque el monto de los aranceles fuera fijo, no podía aplicarse con todo rigor en cualesquiera de las parroquias, porque dependía de la escasez o bonanza de los fieles; por ello no es fácil conocer con exactitud los ingresos de un curato en la sexta y séptima

para el notario). Si tuvieran que ir a casa de la novia, pagarían seis pesos. Por las certificaciones (fe de bautismo, casamiento o entierro) se cobrarían dos pesos si fueran al pie de la letra y si fueran muy antiguas, cuatro pesos. Por los entierros se cobrarían doce pesos si fueran en la parroquia de su adscripción y quince si fueran en otra iglesia. Si la ceremonia se celebraba extramuros de su pueblo o ciudad, se cobrarían treinta pesos. En el caso de los "entierros con pompa", es decir, que los interesados quisieran "extraordinaria solemnidad" se cobrarían diez pesos para el cura y un peso cuatro reales por cada acompañante. Por las misas de novenario, seis pesos. Por misas cantadas, seis pesos. Misas votivas o procesiones, cuatro pesos. AHAM, "Copia del arancel vigente en la parroquia de Amecameca", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 187, exp. 13, 1887. Como mencioné líneas arriba, es digno de mención que el arancel del siglo XVIII seguía vigente en 1887, como lo indica el expediente antes citado. (N. de la A.).

⁶³⁴ Traffano, *op. cit.*, p. 102. Sobre la prohibición de la coacción civil para el cobro de obvenciones parroquiales, la legislación reformista estipuló en su artículo 6º que "La remuneración que dan los fieles a los sacerdotes, así por la administración de los sacramentos, como por todos los demás servicios eclesiásticos, y cuyo producto anual, bien distribuido, basta para atender ampliamente al sostenimiento del culto y de sus ministros, es objeto de convenios libres entre unos y otros, sin que para nada intervenga en ellos la autoridad civil". *Vid.*, *Colección de leyes, decretos, circulares y providencias...*, *op. cit.*, tomo II, p. 26.

⁶³⁵ Agradezco a Marco Pérez Iturbe su orientación y ayuda con este tema.

décadas del siglo XIX, pero la mayoría de los sacerdotes coincidieron en sus quejas sobre la falta de recursos, lo exiguo de las limosnas y las dificultades para el cobro del diezmo.

En los años de la república restaurada la caída de los ingresos se agudizó, porque en muchos casos las autoridades de los pueblos alentaban a los feligreses a no pagar las cuotas que ya no eran obligatorias de acuerdo a la legislación liberal. Y no sólo en el arzobispado de México se suscitó ese problema, ya que a decir de Daniela Traffano, en Oaxaca y Chiapas incluso se animó a los fieles a que llevaran a cabo sus fiestas religiosas sin necesidad de permiso episcopal y por lo tanto, sin tener que pagar derechos eclesiásticos.⁶³⁶ De ahí la frecuencia de las quejas sobre el estado de pobreza en que vivían los curatos y los problemas de subsistencia que enfrentaban. Más allá de los pocos recursos con lo que se contaba, si hemos de creer a los testimonios de los sacerdotes, habría que añadir la poca disposición de los fieles para cubrir los gastos de sus ministros, que sufrían penurias y dificultades para obtener lo necesario para la subsistencia.⁶³⁷ A decir de William Taylor, a fines del siglo XVIII un ingreso de mil a dos mil pesos anuales podía brindar al cura un nivel de vida “decente, aunque restringido”. En 1793 cerca de la mitad de los curas obtenían rentas entre esas cantidades. Sin embargo, parroquias con ingresos anuales de mil o mil doscientos pesos fueron referidas como pobres y de cortos ingresos. Los haberes por debajo de ese monto se consideraron inadecuados para un nivel de vida acorde con la profesión.⁶³⁸ Casi ochenta años después, a principios de la séptima década de la centuria, en gran parte de las parroquias del arzobispado de México con dificultades se podían reunir mil pesos en un año.⁶³⁹

⁶³⁶ Traffano menciona que en la década de los sesenta en Oaxaca y en Chiapas frecuentemente las autoridades liberales alentaban a los indígenas a que se rehusaran a pagar cuotas a la Iglesia. Sobre los problemas del pago de derechos después de la Reforma en Oaxaca, *vid.*, Traffano, *op. cit.*, pp. 108-120.

⁶³⁷ Taylor, *Ministros...*, vol. I, pp. 183-223; Connaughton, “La Iglesia y el Estado en México...”, pp. 301-320.

⁶³⁸ Taylor, *Ministros...*, vol. I, pp. 198-199.

⁶³⁹ Era el caso de las parroquias ubicadas en zonas rurales; por ejemplo, el padre Manuel Aguas reportó que entre octubre de 1867 y agosto de 1868 obtuvo 907 pesos mientras que gastó 674. El sobrante fue de 233 pesos. Es decir, apenas alcanzó a reunir mil pesos anuales. AHAM, “Relativo al R. P. Fray Manuel Subeldía”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 19, exp. 13, 1868. Otro ejemplo es el del curato de Atlacuahualoya, cuyo cura obtuvo entre febrero de 1867 y enero de 1869, 1078 pesos de ingresos y tuvo gastos por 1726 pesos, por lo que no sólo no tuvo ganancias, sino que debió poner de su bolsa para cubrir el faltante. AHAM, “El R. P. Fray Paulino Robles sobre lo que adentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 12, 1869.

La eventualidad de los emolumentos parroquiales

La merma de bienes que había sufrido la institución eclesiástica, aun aquellos que no eran sujetos a la ley de nacionalización por estar dedicados al ejercicio del culto, fue denunciada en 1867 por los gobernadores de la Mitra; afirmaban que día con día la Iglesia perdía derechos sobre los templos, las casas curales, los productos del diezmo, los derechos parroquiales, los archivos, y los objetos necesarios para las ceremonias religiosas, ya que todo estaba “sujeto a la voluntad tan varia de los funcionarios públicos”. Por su parte, los curas sufrían la disminución de los ingresos; algunos clérigos achacaban esa mengua a la oposición de los jueces del registro civil y otras autoridades que aconsejaban a los fieles no pagar nada a sus ministros y mejor acudir al registro. Sin embargo, ya vimos que el registro civil difícilmente fue un obstáculo significativo para la obtención de recursos por parte de los párrocos, ya que pasaron años antes de que los habitantes de México decidieran registrar a sus hijos y contraer matrimonio civil. Pero entre la gente comenzó a extenderse la idea de que los cambios ocurridos en la legislación les beneficiaban en el sentido de que ya no era obligatorio pagar las obvenciones parroquiales y fue eso lo que le restó recursos a los curas, además de las penurias propias de la situación económica del país.

Lo que sí sucedió en algunas regiones del arzobispado fue que las autoridades civiles exigieron a los curas que les entregaran un veinte por ciento o a veces más de lo que obtenían por sus servicios religiosos. Así, el panorama para los ministros de lo sagrado era aún más arduo de lo que había sido en los años de las guerras de Reforma e intervención.⁶⁴⁰ Por ejemplo, en 1867 se presentó en Acayacac “un individuo con un oficio del Prefecto del Distrito de Morelos con el carácter de interventor” y exigió al vicario los libros del curato y una relación exacta de los ingresos y egresos para que dicho interventor dispusiera “lo conveniente”. Además, le dijo al sacerdote que todos los curatos del tercer distrito de México serían intervenidos de manera semejante. Por ello el eclesiástico

⁶⁴⁰ AHAM, “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre el registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Correspondencia*, caja 38, exp. 2, 1867-1868.

decidió abandonar la vicaría antes de tener que dar informes detallados de todos los ingresos parroquiales.⁶⁴¹

Un caso similar ocurrió en Ecatepec en 1868. El párroco Tomás Luis Falco fue acusado de celebrar más de tres misas los días festivos, lo que estaba prohibido expresamente por la Mitra, y éste afirmó que lo hacía por la pobreza de sus feligreses que no podían dar el arancel correspondiente y entonces él tenía que decir más misas para obtener suficientes recursos para su manutención.⁶⁴² Lo que se le cuestionaba a Falco era que no había solicitado permiso por escrito para celebrar más cremonias de las que estaba autorizado, por lo que tuvo que acudir al tribunal diocesano a explicar su conducta. Sebastián Maya, titular del Ayuntamiento, envió un escrito a la Mitra a nombre de los vecinos en el que afirmaba que la separación del padre Falco había “dado lugar a una verdadera alarma que [podía] ser el principio de acontecimientos tristes y muy desagradables”, con un tono de velada amenaza porque temían que el cura ya no volviera. Una de las razones de la pobreza del curato era que a decir del mismo Maya, el prefecto de distrito había ordenado dos años antes que “la contribución que se cobraba para misas pasara a los jueces civiles para otros objetos y que los pueblos si querían misas se las proporcionaran particularmente”, por ello el cura cobraba lo que los fieles podían pagarle.⁶⁴³ Finalmente se le perdonó no haber pedido permiso para celebrar más misas de las debidas y se le prohibió volver a hacerlo, lo que contrasta con el caso de Manuel Arroyo, cura de Nextalpan, que en abril de ese mismo año renunció a su curato porque, según él, la suspensión del cobro de limosnas había hecho imposible su permanencia en el lugar, ya que esa era su única fuente de ingresos. En un escrito enviado a la Mitra

⁶⁴¹ AHAM, “Chimalhuacán Chalco. El Sr. Vicario Foráneo participando la separación del Vicario de Tlayacac”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 64, 1867.

⁶⁴² Sobre la prohibición de decir más de tres misas, los gobernadores de la Mitra declararon que el padre Falco había dado muy mal ejemplo a los pueblos con la repetición de las misas, porque “así se [acostumbraban] a ver con menos respeto el Santo Sacrificio y porque [era] imposible teniendo que celebrar tantas veces conservar la modestia y emplear el tiempo requerido para cada una de las misas”. AHAM, “Relativo al Sr. Cura de San Cristóbal Ecatepec, D. Tomás Luis G. Falco”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 10, 1868-1869.

⁶⁴³ AHAM, “Relativo al Sr. Cura de San Cristóbal Ecatepec, D. Tomás Luis G. Falco”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 10, 1868-1869.

solicitó que se le permitiera usar libremente sus licencias para “decir dos o tres misas los días de fiesta por ser el único recurso con que [contaba] para [su] subsistencia”.⁶⁴⁴ Los gobernadores de la Mitra le permitieron permanecer en Hueyboxtla y hacer uso de sus licencias para decir más misas de las permitidas. La diferencia de la sentencia en uno y otro caso parece obedecer al proceder de los curas Falco y Arroyo, ya que el primero celebró misas sin permiso, mientras que el segundo pidió la autorización correspondiente. Más allá de las penurias de los ministros, lo importante era seguir los procedimientos adecuados y no romper la disciplina eclesiástica, de acuerdo a las pretensiones de la jerarquía que buscaba mayor control sobre sus subordinados.

Del estado que guardaban las finanzas eclesiásticas habla la petición que en septiembre de 1867 envió a la Mitra el padre José María Bernal, que a lo largo de treinta y tres años se había encargado de nueve colecturías de diezmo, además de otras funciones eclesiásticas. Según él, había salvado para la institución eclesiástica un capital de más de veinte mil pesos; además, había sufrido prisión, persecución y destierro por defender los sagrados derechos de la Iglesia. Por ello solicitaba a los gobernadores de la Mitra una pensión para poder subsistir, ya que estaba sumergido en la más espantosa miseria, viejo y enfermo; pedía una jubilación para no “perecer”. Le respondieron que, como no eran suficientes los ingresos eclesiásticos, lamentaban no poder acceder a su petición.⁶⁴⁵

En las difíciles circunstancias imperantes en el país, el auxilio prestado a los párrocos por parte de los feligreses era una práctica aceptada e incluso bien recibida, como lo muestra el caso del padre Antonio Zamudio, cura de San Jerónimo Aculco, que en 1867 solicitó a la Mitra permiso para viajar a San Juan del Río, ya que una antigua feligresa del curato, que lo había ayudado siempre, lo había nombrado albacea en su testamento. El padre Zamudio decía que en esa ciudad tenía relaciones que “de vez en cuando [lo auxiliaban] con algunos recursos aunque pequeños, con los cuales [se ayudaba] en las escaseces continuas que [padecía]”, por lo que pedía permiso para ir cuando fuera

⁶⁴⁴ AHAM, “Nextalpan. El Presbítero Don Manuel Ma. Arroyo renuncia al encargo de la parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 14, 1867.

⁶⁴⁵ AHAM, “Don José María Bernal pide se le asigne una pensión”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Eclesiásticos*, caja 32, exp. 53, 1867.

necesario. Los gobernadores de la Mitra autorizaron al cura a viajar a Querétaro sin ninguna alusión a las penurias económicas que vivía,⁶⁴⁶ lo que confirma que era lícito que los sacerdotes se allegaran recursos mediante la ayuda de los fieles.

La tercia episcopal y la pensión conciliar, causa de tantos compromisos

Los curas tenían la obligación de enviar a la Mitra la tercia episcopal, que era un porcentaje de sus ingresos, así como un tres por ciento de pensión conciliar que aportaban para el sostenimiento del seminario diocesano; en caso de no hacerlo, la amenaza que pendía sobre los párrocos era su separación del curato. Muchos ministros expresaron las dificultades en que se encontraban para poder cumplir con esas obligaciones, que no disminuyeron a pesar de la pérdida de ingresos como consecuencia de la ley de obvenciones parroquiales. Por ello fueron frecuentes las peticiones de los sacerdotes que batallaban para obtener recursos y hacer los pagos a los que estaban obligados, que solicitaban ser asignados a destinos menos duros, para que no tuvieran que luchar tanto por la subsistencia. En las ciudades había más feligreses con recursos para dar las limosnas y cubrir los costos de las ceremonias religiosas, lo que no sucedía en los pueblos de mayoría indígena.⁶⁴⁷

El caso del cura interino de Jilotepec, José Apolinar Estrada, ilustra la falta de recursos y las dificultades en que se encontraba para cumplir con el pago de la tercia episcopal y la pensión conciliar. En 1867 informó que a dos meses de haber tomado posesión del cargo no tenía recursos de ninguna clase. Los ingresos por concepto de capellanías, que antaño ascendían a la suma de ochenta mil pesos, se habían perdido porque todas estaban ya adjudicadas. Los bautismos y los matrimonios eran escasos y los feligreses vivían en suma pobreza. A eso había que añadir que según el párroco, el registro civil había hecho que los feligreses dejaran de pagar los aranceles. En este caso la autoridad judicial había informado a los pobladores que no era necesario retribuir al cura

⁶⁴⁶ AHAM, "El presbítero Don Antonio Zamudio pide licencia para ir a la Diócesis de Querétaro", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 78, 1867.

⁶⁴⁷ AHAM, "Jilotepec. El señor Cura sobre que se le disminuya la pensión conciliar y la tercia episcopal", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 24, 1867-1868.

por sus servicios y que éste no tenía derecho a obligarlos, lo que legalmente era verdad. Los fieles, por su parte, daban esas razones cuando se les exigía el pago correspondiente, lo que indica que utilizaban la legislación reformista cuando les convenía. En cuanto a los fallecimientos, como ya se mencionó en el capítulo anterior, dado que era obligatorio presentar el acta de defunción para sepultar a los difuntos, los deudos ya no acudían a las parroquias a hacer ese registro.⁶⁴⁸ Por todo ello, el párroco de Jilotepec pidió que se le eximiera del pago de la tercia episcopal, pero se comprometía a dar el tres por ciento de los ingresos del curato. También solicitó que la pensión conciliar, que ascendía a cien pesos anuales, se le redujera por lo menos a la mitad o a una tercera parte; además requería ser trasladado a Toluca. A pesar de las peticiones de Estrada, fue sentenciado a pagar todo lo que debía no obstante sus razones.⁶⁴⁹

En el caso del cura encargado de Atlatlahucan, Hermenegildo López, en 1867 informó a la Mitra que la escasez en la parroquia era terrible, sobre todo porque ya no se pagaban los entierros. En un pueblo de mil habitantes, a su decir, la pobreza y el poco interés de cubrir las cuotas voluntarias hacía que los fieles no aportaran lo suficiente para el sostenimiento del culto; por ello la casa cural y el templo estaban muy deteriorados y solicitaba que le fuera dispensado el pago de pensión conciliar y tercia episcopal. El vicario foráneo de Amecameca, que fue preguntado sobre el particular, defendió al padre López y afirmó que la miseria del curato era consecuencia de “la suma pobreza de sus feligreses”.⁶⁵⁰ Lo mismo ocurrió con Antonio de Icaza, cura encargado de Ixtapaluca, que en octubre de 1867 igualmente solicitó se le eximiera de dichos pagos, ya que el curato estaba “reducido a la miseria por haber perdido todo cuanto le producía”. En 1870 la

⁶⁴⁸ El padre Estrada reportó que en cuatro meses había recibido \$383.00 por concepto de bautismos, matrimonios y entierros de indígenas y “de razón”, así como por misas y reconocimientos de tres vicarías. Es digno de destacar el hecho de que se hacía la distinción entre los indios y la gente de razón para referirse a los blancos, lo que habla, más allá del racismo, de las pervivencias de la visión colonial sobre los indígenas como menores de edad. *Vid.* AHAM, “Jilotepec. El señor Cura sobre que se le disminuya la pensión conciliar y la tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 24, 1867-1868.

⁶⁴⁹ AHAM, “Jilotepec. El señor Cura sobre que se le disminuya la pensión conciliar y la tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 24, 1867-1868.

⁶⁵⁰ AHAM, “Atlatlahucan. El encargado sobre que se le dispense el pago de la pensión conciliar y tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 57, 1867.

situación seguía igual, ya que el padre Icaza continuaba sin pagar su porcentaje de pensión conciliar.⁶⁵¹ Por su parte, cuando en 1867 se le exigió a Francisco Ochoa, párroco de Tecozautla, el pago de la tercia episcopal, escribió a la Mitra que por el registro civil sus entradas eran “demasiado mezquinas” y apenas alcanzaban para su subsistencia y para “conservar el culto”. Además, él mismo había tenido que arreglar la casa cural que estaba en ruinas, para lo que había contraído deudas que se aunaban al dinero que se había visto obligado a prestar a las tropas que pasaron por su pueblo durante la intervención francesa. Por todas esas razones pedía la exención del pago, lo que no se le concedió. Los gobernadores de la Mitra afirmaron que en caso de no cubrir su adeudo, sería separado del curato.⁶⁵²

Los vicarios y párrocos, que debían ver la manera de entregar los fondos necesarios a sus parroquias y a la Mitra, se enfrentaban a la pobreza de los feligreses, que no podían entregar limosnas cuantiosas; los eclesiásticos, por lo tanto, no podían cumplir con sus obligaciones económicas. En los alrededores de Cuernavaca, por ejemplo, las vicarías fijas de la zona dejaron de mandar el dinero que debían aportar como “fondo de reconocimiento” al párroco porque afirmaban que los habitantes vivían en gran pobreza y los mismos sacerdotes no disponían de recursos ya no digamos para enviar, sino para subsistir. La correspondencia entre los vicarios y el tribunal diocesano es evidencia de que realmente pasaban apuros para enviar la cuota que debían aportar a los fondos parroquiales y entregaban lo que podían, a veces treinta pesos, en ocasiones cincuenta. Los gobernadores de la Mitra, por su parte, se negaban a bajar el monto de los reconocimientos asignados a cada vicaría y amenazaban con remover al titular que no cumpliera con la cuota establecida.⁶⁵³ Es evidente que la distancia entre la jerarquía

⁶⁵¹ AHAM, “Ixtapaluca. El encargado, Don Anotnio de Icaza, respecto de la pensión conciliar y tercia de interinato”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 58, 1867-1870.

⁶⁵² AHAM, “Tecozautla. El encargado sobre que se le condone lo que adeuda de tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 62, 1867.

⁶⁵³ El párroco de Tlalquitenango afirmó que habían dejado de pagar Ixtla, Amacuzac, Jojutla y Tetelpa y que él estaba “reducido a la miseria”. Por su parte, el vicario de Ahuehuetzingo solicitaba que “en atención a lo deplorable de las circunstancias y a haber quedado segregado el pueblo, se sirvan minorar el reconocimiento de veinte pesos con que se halla onerada esta vicaría. Esta súplica que hago implica únicamente la tendencia de cumplir con exactitud y no defecionar en ocasión alguna y se llegue a ejecutar

eclesiástica y los sacerdotes de los pueblos era tan grande como las exigencias que aquéllos, desde su posición privilegiada, demandaban a éstos.

En todos los ejemplos citados llaman la atención las respuestas del tribunal diocesano, que no condonaba el pago a los párrocos a pesar de sus alegatos sobre la pobreza de sus curatos y las dificultades para obtener lo necesario para subsistir. Es probable que esa actitud se debiera a que la arquidiócesis también necesitaba ese dinero; el hecho de que los montos de los aranceles no hubieran disminuido, a pesar de los cambios que implicó la legislación reformista, habla de la necesidad que tenía la institución eclesiástica de recuperar los ingresos que había perdido por la nacionalización de bienes. No debemos perder de vista que la Reforma sí fue un parteaguas para la Iglesia católica, no en términos espirituales, sino especialmente en los aspectos materiales; es claro que en los años de la República restaurada, la economía eclesiástica sufrió una disminución considerable en sus ingresos.⁶⁵⁴

El desamparo de los regulares

Los casos de miembros de órdenes regulares que decían no tener recursos también fueron muy comunes en el arzobispado de México, ya que en muchos casos su estado de subordinación al clero secular no permitía que tuvieran actividades remuneradas excepto si ello era autorizado por el sacerdote del cual dependían. En 1868 llegó a la Mitra una solicitud de información sobre las actividades del dominico Mariano Aguilar, vicario de Cuautla y originario de la diócesis de Puebla, ya que se le seguía un proceso por lo que estaba suspenso de sus licencias para ejercer el ministerio. Se pedía al tribunal diocesano que se informara a todas las parroquias de la arquidiócesis para que no celebrara ninguna ceremonia religiosa. Fray Nicolás Arias, el provincial de los dominicos, pidió que el

la total estimación de esta Vicaría [...]". AHAM, "Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1870.

⁶⁵⁴ Que esos años fueron de crisis lo reafirma el hecho de que, a decir de Ernest Sánchez Santiró, entre 1854 y 1877 el PIB *per capita* se redujo notablemente y el Estado mexicano recaudó menos en términos absolutos entre 1867-1870 que en la década de los años cuarenta del siglo XIX. Vid. Ernest Sánchez Santiró, "Ingresos fiscales y economía en México, 1790-1910", recuperado de <http://www.um.es/ixcongresoaehe/pdfB1/Crecimiento%20economico.pdf>

proceso que se seguía contra el padre Aguilar se trasladara a la Mitra de México, dado que el religioso estaba en la más absoluta pobreza y no podía costear un viaje a Puebla. Arias decía que le constaba la buena conducta observada por el sacerdote que estaba “en la miseria, como muchos eclesiásticos regulares”. Decía que era un tormento para él verlo suspenso de sus licencias y no poder ayudarlo “en sus más graves y urgentes necesidades”. Cuatro años más tarde, Aguilar seguía en México y su superior solicitó al arzobispado que dado que había cumplido con los ejercicios espirituales que se le habían mandado, le concediera las licencias necesarias para oficiar, ya que no tenía “más recursos para su subsistencia que los que proporciona el uso de su ministerio”.⁶⁵⁵

Otro asunto de falta de ingresos, en este caso en la ciudad de México, fue el del agustino Manuel Cherlín, que en 1867 se hizo pasar por el sacerdote Félix Mejía, miembro de la misma orden, para decir misas en la parroquia de San Miguel y en el Callejón de Santa Inés, en casa de unas monjas. Además, no contento con ello, había aceptado desayunar al finalizar las ceremonias. Como se había hecho pasar por Mejía, éste fue acusado ante la Mitra por “binación”, por recibir dos estipendios y por el sacrilegio de romper el ayuno, por lo que le fueron retiradas sus licencias. Mejía tuvo que llevar dos testigos para demostrar que no era él quien había faltado a sus deberes. Finalmente descubrieron que Cherlín, que dependía de la parroquia de Salto del Agua, se había hecho pasar por quien no era con tal de obtener algunos ingresos, ya que según él, padecía grandes necesidades desde que su párroco había muerto, por lo que no tenía otra manera de obtener el dinero necesario para su manutención. Además había dicho misas en otras iglesias, siempre bajo la identidad de Mejía. Cherlín fue castigado con la suspensión de sus licencias y la reclusión en el convento de Chalma, en donde permaneció un año. Finalmente fue absuelto de sus “crímenes” en julio de 1869 y se le dio permiso para ejercer su ministerio, siempre y cuando asistiera a ejercicios espirituales.⁶⁵⁶ Los casos

⁶⁵⁵ AHAM, “Con relación al religioso dominico Fray Mariano Aguilar”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Conventos*, caja 77, exp. 65, 1868.

⁶⁵⁶ AHAM, “Contra el R. P. Félix Mejía”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 31, exp. 23, 1867-1869. En casos de curas que dijeran más de una misa los domingos y días festivos, se les recomendaba obedecer las disposiciones de la Mitra y también eran enviados a tandas de ejercicios espirituales. AHAM,

mencionados dan cuenta de una situación común en esos años: miembros del clero regular que no tenían asignado un curato y por lo tanto carecían de una ocupación definida. La falta de ingresos, como es natural, fue un asunto mayor para esos religiosos que no podían practicar el ministerio sacerdotal y tampoco conocían otra forma de ganarse la vida.

La renuencia a cumplir con las obligaciones ministeriales y los problemas de deudas

Los ingresos de un curato servían para la manutención del párroco, de sus ayudantes en caso de tenerlos, para comprar cera, vino y hostias y en algunos casos para llevar a cabo mejoras en el templo o en la casa cural. Con los fondos parroquiales también se adquirían los paramentos litúrgicos, y a eso había que añadir la tercia episcopal y la pensión conciliar.⁶⁵⁷ Los párrocos que no tenían suficientes ingresos recurrían a los préstamos y fueron frecuentes las denuncias por deudas contraídas para comprar artículos como la cera, necesaria para alumbrar las iglesias, o los ornamentos indispensables para las ceremonias.⁶⁵⁸ Si no podían cubrir sus adeudos, tenían que declararse insolventes.⁶⁵⁹ Algunos eclesiásticos tenían compromisos que tardaban años en cubrir, como el caso del presbítero José María Vázquez, que en 1861, cuando era cura de Almoloya, fue acusado de haber tomado dinero de la iglesia para hacer compras personales;⁶⁶⁰ además, había

“Con relación al párroco de Ecatepec, Tomás Luis Falco”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 19, exp. 12, 1869.

⁶⁵⁷ Según el párroco de Santa Fe, en 1870 no eran suficientes 36 pesos mensuales para mantenerse con decoro. Sus gastos comprendían 12 pesos al mes para la pastura de su caballo, otros 12 pesos para la manutención de un mozo “para mandados a México, acarreo de agua y aseo de caballería, con salario de 4 pesos al mes y 8 pesos para sus alimentos, pues todos ellos son famélicos”, 12 pesos “para una cocinera que a su vez sea lavandera, costurera y recamarera”. El cura, a decir de él mismo, quedaba “en cero, carta blanca”. AHAM, “Don José Ma. Gómez de León. Encargado de Santa Fe”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 66, exp. 44, 1870.

⁶⁵⁸ AHAM, “Pagarés a la orden del señor don Francisco de Paula Cadena en el asunto del Padre Terreros”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 49, exp. 34, 1872; AHAM, “Doña Leonarda Cázares y el Presbítero Antonio de Icaza en juicio verbal sobre devolución de ornamento”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 31, exp. 29, 1867.

⁶⁵⁹ AHAM, “Presbítero don Luis Terreros sobre formación de concurso”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 75, exp. 7, 1873.

⁶⁶⁰ El padre Vázquez utilizó el dinero para adquirir nueve marcos y seis onzas de plata, un reloj de oro, dos cortes de casimir, una tilma de estambre con adornos de plata, el pago de siete días de un mozo de estribo

pedido a Máximo Betanzos un préstamo para adquirir diversos objetos a cuyo costo se agregaron los réditos, por lo que en agosto de 1873 la deuda ascendía a quinientos doce pesos. Como el padre Vázquez no pagaba su deuda, aquél presentó una demanda en la Mitra de México. El caso tardó varios años en resolverse, pues en 1884 Vázquez seguía sin pagar y se llegó al acuerdo de que se aceptara el pago en abonos.⁶⁶¹

Las deudas entre sacerdotes también fueron frecuentes, como sucedió con el problema que tuvieron por cuestiones monetarias el presbítero fray Miguel Argüelles y el cura Félix Muñoz de la Vega, ya que el primero solicitó un préstamo de ciento setenta y cinco pesos al segundo en mayo de 1860 y diez años después no había cubierto su adeudo. En junio de 1871 se presentaron en la Mitra, y Argüelles afirmó que no había podido pagar “por la carencia absoluta de recursos en que se [encontraba]”. A los argumentos sobre su pobreza y su existencia precaria en el curato de Milpa Alta, le respondieron que podía saldar la deuda en dos pagos, lo que no hizo. Entonces la Mitra lo amenazó con la suspensión de todas sus licencias y se le condenó a pagar diez pesos mensuales, que equivalían a una tercera parte de los ingresos del curato. Los abonos que hizo Argüelles fueron irregulares y en diciembre de 1874 se le volvió a amenazar con la suspensión si no cubría la totalidad de la deuda. Finalmente el caso se resolvió en agosto de 1875 cuando Argüelles y Muñoz llegaron a un acuerdo.⁶⁶²

En el universo de quejas que se presentaron a la Mitra por escasez de recursos, también hubo casos de curas que fueron renuentes a cumplir con las asignaciones que tenían obligación de entregar y en algunos casos los enfrentamientos entre párrocos y vicarios auxiliares impidieron que se cubrieran las cuotas establecidas. Las dificultades administrativas y la presión sobre los eclesiásticos eran grandes y el proceso centralizador chocaba no sólo con problemas económicos, sino con hábitos inveterados y resistencias. Por lo demás, era difícil remover a los sacerdotes que se rebelaban y se negaban a cumplir

y un caballo. AHAM, “El Presbítero Don José María Vázquez y Don Máximo Betanzos, sobre pago de pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 75, exp. 24, 1873-1884.

⁶⁶¹ AHAM, “El Presbítero Don José María Vázquez y Don Máximo Betanzos, sobre pago de pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 75, exp. 24, 1873-1884.

⁶⁶² AHAM, “Presbítero Don Rafael Argüelles y el Señor Cura Don Félix Muñoz de la Vega sobre pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 66, exp. 4, 1871.

con su obligación de entregar una parte de sus ingresos, ya que en ocasiones los pobladores los defendían y se rehusaban a recibir a otro eclesiástico, e incluso ellos mismos pagaban el adeudo con tal de que aquél permaneciera en el pueblo. En el caso de la parroquia de Tlalquitenango, los vicarios auxiliares de Puente de Ixtla y Jojutla se rehusaban a pagar y los gobernadores de la Mitra exigían el pronto pago so pena de ser removidos. En medio estaba el párroco que no recibía los emolumentos necesarios para el sostenimiento de la parroquia y para la tercera parte correspondiente a la Mitra. Sin embargo, cuando el tribunal diocesano asentó que lo más conveniente era que las vicarías fijas desaparecieran ya que no aportaban suficientes recursos, los pobladores se opusieron e incluso el vicario de Jojutla acudió al alcalde para pedirle que como autoridad del lugar recaudara el dinero necesario para que la vicaría no desapareciera. La importancia de tener al menos una vicaría propia provocó que los feligreses no sólo se opusieran a su desaparición mediante actos violentos, sino que incluso solicitaron a la Mitra que se convirtiera en parroquia.⁶⁶³

Allegarse recursos por otros medios

Los eclesiásticos que tenían dificultades para subsistir buscaron la manera de allegarse recursos, algo que no fue privativo de la época decimonónica, pues desde fines del siglo XVIII, según el estudio de William Taylor, los curas tenían diversas maneras de conseguir fondos, además de los emolumentos parroquiales. Desde entonces los sacerdotes buscaban la manera de subsistir y de acumular bienes a pesar de que debían abstenerse de ello por la naturaleza de su ministerio sacerdotal.⁶⁶⁴ En cuanto a la forma en que vivían los párrocos, si bien tenían la obligación de residir en el distrito de su parroquia, preferentemente en la casa cural, no siempre lo hacían así. Cuando aquélla no era cómoda o no estaba en condiciones de ser habitada, podían vivir en la casa paterna o con parientes,

⁶⁶³ En 1870 continuaban los problemas de pago, por lo que la Mitra decidió que esas vicarías desaparecerían y sólo habría un vicario fijo en Amacuzac y un vicario auxiliar con el párroco de Tlalquitenango. *Vid.* AHAM, "Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1870.

⁶⁶⁴ *Vid.* Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, pp. 205-208.

siempre y cuando dichas residencias estuvieran en el territorio del distrito parroquial.⁶⁶⁵ Por lo que toca a las inversiones que hacían los curas, algunos recurrieron a la renta de haciendas para comercializar sus productos y obtener más ingresos.⁶⁶⁶ Los sacerdotes no estaban tan indefensos como lo declaraban en los documentos judiciales; algunos se hacían de tierras o haciendas en los pueblos del arzobispado y había quienes provenían de familias con recursos y tenían bienes de su propiedad. Otros criaban animales para su venta y consumo personal. Fueron pocos los casos, no obstante, en que los feligreses imputaron a los curas por estos motivos. Fue más frecuente que los mismos párrocos, seguramente por envidia o con intenciones revanchistas, hicieran acusaciones sobre la acumulación de bienes por parte de algún otro eclesiástico, como el vicario de Jojutla que fue señalado por el cura de Tlalquitenango de poseer tierras que no tenía cuando llegó al pueblo.⁶⁶⁷

En el caso del cura de Tequixquiac, Justo Talonia, en 1868 los feligreses afirmaron que tenía cría de cerdos y que poseía doscientas ovejas. Además, lo acusaron de despojar a los pobladores de sus terrenos cuando no podían pagar los emolumentos parroquiales. Cuando fue llamado a la Mitra, Talonia negó todo, pero pidió que en caso de ser removido de la parroquia lo dejaran vivir como particular en el pueblo, lo que indica que, efectivamente, tenía bienes que le permitían subsistir aún sin el beneficio del curato.⁶⁶⁸ Al igual que Talonia, el padre Gonzalo Pichardo, vicario fijo de Chicoloapan, tuvo problemas con el feligrés Néstor Rendón, que lo acusó de llevar una vida inmoral y alejada de las buenas costumbres que debía observar un sacerdote. Cuando fue interrogado al respecto, Pichardo aseguró que eran calumnias de Rendón porque se había negado a prestarle unas mulas para su trabajo en el campo. Para confirmar las actividades económicas de

⁶⁶⁵ *Vid.* Donoso, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁶⁶ Los negocios no siempre salían bien, como ocurrió con el cura de Calimaya que quedó a deber dinero a su arrendadora cuando su inversión no rindió los frutos esperados. AHAM, "Padre Don Francisco Lamadrid y Doña Octaviana Crespo sobre pesos", Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 74, exp. 16, 1872.

⁶⁶⁷ El párroco de Tlalquitenango acusó al vicario de Jojutla de tener dos casas, un rancho, arrozales y todo después de que a Jojutla llegó "sólo con un caballo". AHAM, "Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia", Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1870.

⁶⁶⁸ AHAM, "Los vecinos de Tequixquiac contra el presbítero Justo Talonia, cura del mismo", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 9, 1868.

Pichardo, un vecino afirmó que el acusador le tenía envidia al padre porque “sembraba en los mejores terrenos de la hacienda de Coxtitlán y porque hacía engorda de cerdo para vender”.⁶⁶⁹

También se dieron casos de sacerdotes que mantenían relaciones estrechas con los feligreses de mayores recursos y lograban que les dejaran legados en los testamentos. Así sucedió en Tecualoya con el cura Francisco Iniestra, que en el momento de la agonía de la señora Micaela Guadarrama le sugirió que lo dejara como heredero de sus bienes. El sobrino de la señora denunció ante la Mitra que el sacerdote había despojado a su madre de la herencia que le pertenecía y que había abusado de su influencia para quedarse con el patrimonio familiar.⁶⁷⁰ El hecho es que en el testamento se incluyó una nota de la señora Guadarrama que decía que una vez pagados los gastos de su funeral, lo que restaba “se [entregara] al señor cura de esa parroquia para que lo [invertiera] en un comunicado secreto que le [había] hecho bajo de confesión, por lo que nadie [podría] exigirle cuenta por razón de su inversión ni él [estaría] obligado a hacer manifestación alguna sobre el particular”. Es evidente que el padre Iniestra sí influyó para quedar como heredero en el testamento.⁶⁷¹

La pobreza extrema

Las dificultades económicas podían orillar a los sacerdotes a la mendicidad, como sucedió con el presbítero José Joaquín Rojano, clérigo de la diócesis de Puebla. Había llegado en 1865 a la ciudad de México para “arreglar una capellanía” que finalmente se perdió. Sus licencias estaban suspendidas desde entonces. El hombre de 71 años se había mantenido hasta 1872 de pedir limosnas para misas, aunque en realidad utilizaba ese dinero para su manutención. Cuando el cura de la Santa Veracruz lo descubrió, le hizo ver “lo perverso

⁶⁶⁹ AHAM, “Contra el Padre Vicario fijo de San Vicente Chicoloapan Presbítero Don Gonzalo Pichardo”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 2, 1868-1869.

⁶⁷⁰ AHAM, “Joaquín García e Ignacio Sánchez, vecino de Tecualoya en la rancharía de San Miguel, contra el presbítero Don Francisco Iniestra, cura que fue de dicho Tecualoya”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 48, 1873-1875.

⁶⁷¹ AHAM, “Pruebas en el caso de Don Francisco Iniestra”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 47, 1873.

de su conducta” y lo amenazó con denunciarlo en la Mitra, a lo que Rojano le respondió que aunque lo entregaran en manos de la justicia civil, habría de seguir haciendo lo mismo, “porque tenía familia, tenía hambre y no tenía otro recurso”, lo que confesó en medio de gruesas lágrimas. En 1873 fue denunciado por varios católicos por vago y al acudir a la Mitra declaró que no había podido volver a su obispado porque no tenía caudales ni para sostener a su familia. Afirmó que sólo volvería a Puebla cuando el obispo Carlos María Colina y Rubio le pagara trescientos pesos que le debía por concepto de réditos de la capellanía y aseguró que vivía de pedir limosna en la vía pública, para lo que tenía una licencia que le había otorgado la autoridad civil mediante una credencial con fotografía en la que se exhibía como eclesiástico. En el pasado había pedido dinero para misas, pero dejó de hacerlo por la amonestación de la Mitra. En 1874 se informó que el padre Rojano había fallecido, “reconciliado con [...] la Iglesia” y la Mitra envió un aviso al obispo de Puebla para que le sirviera de consuelo saber que Rojano había muerto en la pobreza, pero como un buen cristiano.⁶⁷²

En resumen, en todos los casos presentados las dificultades económicas son el eje sobre el que se manifiestan diversos problemas que padecían los sacerdotes en los años que nos ocupan. Es evidente que la prohibición de la coacción civil para el cobro de obvenciones parroquiales empobreció a los párrocos porque los feligreses eran conscientes de que ya no se les podía obligar al pago. La escasez y las dificultades económicas también jugaron un papel central en la falta de recursos de los curas que dependían de lo que los fieles quisieran aportar. La mayor parte de los casos presentados son de parroquias de pueblos en donde la población se dedicaba a labores agrícolas principalmente, por lo que la feligresía también sufría para conseguir lo necesario para la subsistencia. No sucedió lo mismo en las parroquias de las ciudades, en donde los fieles sí aportaban dinero suficiente para la manutención de los párrocos. Otro factor que incidió en la pérdida de recursos fue el registro civil, que si bien no tuvo el éxito que el gobierno federal esperaba, sí fue un factor disruptivo sobre todo en el caso de los entierros, ya que

⁶⁷² AHAM, “Presbítero Don José Joaquín Rojano sobre lo que adentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 50, 1873-1874.

los fieles dejaron de pagar por esos servicios. En cuanto a los bautismos y los matrimonios, las cuotas aportadas muchas veces fueron menores a las estipuladas en el arancel porque los párrocos estaban conscientes de la pobreza de sus feligreses y no les cobraban los derechos completos. Podemos decir que aceptaban lo que les podían dar. La desaparición de las capellanías y las obras pías también significaron una merma en los recursos eclesiásticos, tanto como la nacionalización de bienes. Por otra parte, la centralización administrativa que puso en práctica el arzobispo Labastida representó un mayor control sobre los ingresos parroquiales, de modo que los curas debieron ajustar su vida diaria a menores ingresos y mayores exigencias. La falta de recursos también alcanzó a los miembros de las órdenes religiosas que fueron exclaustros y pasaron a depender del clero secular, por lo que vivían en casas particulares y a menos que fueran titulares de alguna parroquia, subsistían a cuenta de lo que les fuera asignado por su párroco. La distancia de la jerarquía eclesiástica con respecto a las dificultades que pasaban los sacerdotes es evidente, y podemos hacernos una idea de la dificultad que implicaba vivir del ministerio en un entorno de crisis económica y política como lo fue el México de esos años.

5.2 El pastor de almas frente a sus ovejas

El desempeño de los párrocos como curas de almas era esencial para llevar a los feligreses encomendados a su cuidado por el recto camino de la moral y de las virtudes cristianas. Su ejemplo, la manera en que trataban a sus fieles, la austeridad de sus costumbres y su celo ministerial eran las cualidades que podían resultar en el éxito de su gestión al frente de algún curato. Era conveniente que fueran de “edad madura y ciencia necesaria”; su probidad era un requisito esencial para que el pastor no “se convirtiera en lobo, que con sus perversos ejemplos devorara el rebaño”.⁶⁷³ Los sacerdotes debían celebrar los “divinos oficios” y ejercer las demás funciones sagradas con devoción, modestia y decoro. Habían

⁶⁷³ Donoso, *op. cit.*, p. 16. Los sacerdotes debían tener al menos 25 años para poder desempeñar el beneficio de párrocos. En cuanto a la ciencia, debían ser suficientemente versados en teología moral, cánones y sagrada escritura. *Vid. ibid.*, pp. 16-17.

de evitar toda ocasión “de escándalo y de mal ejemplo”.⁶⁷⁴ El comportamiento de los ministros de lo sagrado tendría que ser intachable para que los feligreses aprendieran de él cómo debían comportarse para ganar el cielo.

En las ciudades y los pueblos del arzobispado de México había un alto componente de población de origen indígena, especialmente en las zonas rurales que eran mayoría frente a las zonas urbanas. En todos los casos, ya fueran las iglesias de barrio o los templos de los pequeños poblados que rodeaban la ciudad de México, las ceremonias religiosas no sólo eran ocasiones de oración y recogimiento, sino que los recintos sagrados servían como centros de cohesión comunitaria, lugares de encuentro y de socialización. Los ministros llegaban a establecer relaciones muy estrechas con sus feligreses y si bien algunos se enfrentaban con ellos, otros eran defendidos y apoyados hasta el grado de desafiar a las autoridades eclesiásticas con tal de que un sacerdote no fuera removido de algún pueblo.

También hubo casos de feligreses que estaban a disgusto con su párroco; cuando eso sucedía, podían acudir al vicario foráneo para levantar una acusación que no tenía carácter formal. Si la causa procedía, entonces debían erigirse en acusadores formales ante la Mitra y pagar una “fianza de calumnia” que implicaba cubrir los gastos del juicio. Las acusaciones que se levantaron contra los sacerdotes en el arzobispado difícilmente se convirtieron en formales, ya que implicaba costos que los demandantes no podían asumir o temían la animadversión del acusado o de sus defensores. Cuando la causa se instituía formalmente, la Mitra nombraba a algún eclesiástico para que hiciera las averiguaciones pertinentes entre los pobladores, de manera discreta, de modo que se sintieran en libertad de decir la verdad sobre lo que se les preguntaba. Una vez concluido el proceso, se dictaba sentencia contra el imputado; si era necesario, el sacerdote era removido y se enviaba un nuevo ministro para cubrir la vacante. De manera que en el arzobispado de México los párrocos fueron denostados o defendidos de acuerdo con el sentir de los feligreses.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 82.

La necesidad de un buen eclesiástico

Para los habitantes de los pueblos del arzobispado, tener un sacerdote que se hiciera cargo de administrar los sacramentos era de vital importancia. El respeto que se le tenía a la investidura no necesariamente iba de la mano de la veneración a la persona que encarnaba el ministerio sacerdotal, por ello cuando no les gustaba el comportamiento del cura se enfrentaban a él abiertamente, lo que no implicaba que estuvieran dispuestos a prescindir de esa figura religiosa. Incluso estuvieron dispuestos a enfrentarse a las autoridades del arzobispado con tal de tener un párroco que atendiera sus necesidades espirituales. En consecuencia, las peticiones que se hacían para tener un buen eclesiástico que atendiera a la feligresía cuando carecía de él fueron frecuentes, tanto como la oposición que mostraron los fieles cuando la Mitra decidía remover a algún sacerdote que era apreciado por la comunidad.

Así ocurrió en San Juan Ixtayopan, cuya vicaría fija dependía del curato de Xochimilco, cuando en julio de 1867 la Mitra dispuso que se sustituyera al vicario Antonio Olascoaga por otro eclesiástico. Los pobladores enviaron un escrito en el que pedían que no les cambiaran al padre que hasta entonces había llenado satisfactoriamente los deberes de su santo ministerio, “que [había] sabido captarse, por su arreglada conducta, no sólo el respeto sino el aprecio general del pueblo”. Los fieles decían que no estaban dispuestos a aceptar al nuevo ministro enviado por el arzobispado y pedían ser escuchados y tomados en cuenta en esa decisión. También decían que el padre Olascoaga había sido para ellos un compañero en las difíciles circunstancias vividas por el sitio de la ciudad de México en las postrimerías del segundo Imperio, y que aun careciendo de lo más indispensable no les había exigido el pago de la limosna porque comprendía que no podían hacer frente a esos gastos. El motivo de la remoción del vicario era, precisamente, que no había pagado lo que debía al cura de Xochimilco porque no tenía suficientes ingresos, por lo que éste decía que no quería en ninguna de las vicarías fijas que dependían de él que se colocara al padre Olascoaga.⁶⁷⁵ A pesar de que los feligreses

⁶⁷⁵ AHAM, “Xochimilco. El encargado con relación a las vicarías de la parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 66, 1867.

pidieron más tiempo para pagar lo que adeudaban, la resolución les fue adversa. Cabe preguntarse si lo que el cura de Xochimilco criticaba en cuanto al comportamiento de su vicario era, precisamente, su benevolencia con los pobladores. El caso es que a pesar de las súplicas, los fieles no fueron escuchados.

En Taxquillo los pobladores también pidieron que no cambiaran de curato al presbítero Ponciano Félix Cortés, quien estaba ahí en calidad de encargado y había demostrado gran celo en el cumplimiento de su ministerio, por lo que no querían perder “la felicidad” que habían encontrado teniéndolo como pastor. Tan bien avenido estaba con sus fieles, que en septiembre de 1867, cuando el sacerdote nombrado como titular llegó al pueblo para tomar posesión del curato, se encontró con que Cortés tenía “grandiosas simpatías” entre los pobladores, además de que hablaba otomí, algo muy necesario para tener una relación más estrecha con la mayoría indígena que habitaba el lugar. Otro motivo para que el padre Cortés se quedara en Taxquillo era que el templo y la casa cural, que estaban en ruinas, iban a ser remozadas por los fieles gracias a los buenos oficios de su cura interino. Finalmente, varios testimonios avalaron el buen comportamiento del padre Cortés, quien se quedó como encargado de la parroquia, a diferencia de lo ocurrido en San Juan Ixtayopan.⁶⁷⁶

En Ixtapaluca, por otra parte, se suscitó un caso de clara rivalidad entre curas. Los fieles imploraban a la Mitra que permitiera la permanencia del padre Buenaventura Mata, cuya “dedicación y empeño por el fomento del culto divino, su constante afán en el desempeño de su ministerio y su conducta moralizada y juiciosa” lo hacían muy querido y respetado por los feligreses. Sin embargo, el padre Antonio de Icaza y Mora, que había sido nombrado para ocupar dicho curato, se inconformó porque, según él, le constaba que la conducta pública del padre Buenaventura era impropia y no estaba de acuerdo en renunciar para dejar que un mal eclesiástico ocupara su lugar. Hay que decir que en este como en muchos casos similares, los curas disconformes decían a la Mitra que irían personalmente a dar informes verbales porque no querían dejar por escrito las denuncias

⁶⁷⁶ AHAM, “Taxquillo. Sobre nombramiento de Cura en el Bachiller Ponciano Félix Cortés”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 82, 1867-1868.

comprometedoras.⁶⁷⁷ Por otra parte, la disputa por conseguir la titularidad de un curato llevaba al enfrentamiento a los sacerdotes, al fin humanos, que aprovechaban las debilidades de sus congéneres para obtener beneficios para sí mismos.

En otro caso de defensa de su ministro, ante el riesgo de que la vicaría fija de Jojutla desapareciera por las disputas entre el vicario y el párroco de Tlalquitenango, en 1870 los vecinos de Jojutla pidieron a la Mitra que su vicaría se erigiera en parroquia independiente, para lo que citaron varios artículos de derecho canónico en los que se sustentaba su petición, especialmente en el hecho de que la población de la villa había aumentado considerablemente y no podían desplazarse hasta la iglesia matriz a oír misa. Afirmaban que si no eran escuchados y sus súplicas se despreciaban, resultarían “grandes males a la religión”. Aseguraban también que no debía ponerse a prueba la obediencia del pueblo, porque cuando la incredulidad cundía y progresaba, la gente que solicitaba el remedio eficaz “contra terrible peste” debía ser digna de protección y no de castigo. Los gobernadores de la Mitra no hicieron caso de los oficios de los vecinos de Jojutla ni de la velada amenaza contenida en su escrito y enviaron a un nuevo vicario que ni siquiera pudo quedarse, ya que aquéllos se lo impidieron.⁶⁷⁸ La autoridad de la Mitra, cuestionada y enfrentada con la feligresía, no fue suficiente para que se aceptara a otro sacerdote.

Párrocos cuestionados y feligreses enfrentados

La mayoría de las quejas contra eclesiásticos respondían a rivalidades entre feligreses y autoridades en las que el cura jugaba un papel de fiel de la balanza o de atizador de enconos, aunque también había casos de legítimo disgusto contra un párroco que no cumplía con su ministerio y sometía a los fieles a su tiranía. Así ocurrió en Tecalco en 1871, cuando el vicario fijo Juan José Flores Alatorre fue acusado por su mala conducta y por maltratar a sus feligreses. Los denunciantes afirmaban que el padre Flores tenía un carácter muy duro; decían que trataba muy mal a todos y que después pedía disculpas

⁶⁷⁷ AHAM, “Ixtapaluca. Sobre que no se separe de la parroquia al Padre Fray Buenaventura Mata”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 84, 1867.

⁶⁷⁸ AHAM, “Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1870.

con el argumento de que se había puesto “violento”. También faltaba a la administración puntual de los sacramentos, se metía a las casas sin pretexto, ofendía a las familias y su mala influencia hacía que las mujeres que trabajaban con él injuriaran a los vecinos como lo hacía el cura. Lo acusaban también de que la casa cural estaba en un estado deplorable porque tenía una de las piezas principales convertida en gallinero. Había dividido a los pueblos de los alrededores y ya nadie quería confesarse con él y para colmo, se negaba a celebrar la Semana Santa a menos que le dieran “una hipoteca por el dinero”. Como “ya no [podían] sufrirlo”, pedían a la Mitra que lo retirara del curato, lo que finalmente consiguieron en 1874.⁶⁷⁹

Entre los párrocos del arzobispado de México había algunos de conducta verdaderamente ejemplar que, sin embargo, también fueron denunciados en el tribunal diocesano como resultado de cuestiones que nada tenían que ver con su comportamiento y sí con rivalidades entre pueblos. Así sucedió en el conflicto que se suscitó en 1872 porque los vecinos de Tlaltenco pretendían que su pueblo fuera cabecera de parroquia y estaban en contra del párroco encargado de Tláhuac, Marcelo Antonio Gómez, al que acusaron de tener muy mal carácter, de hablar mal de sus feligreses, de haber “tomado el púlpito para desahogar sus cóleras”, de golpear a varios fieles y de sodomía,⁶⁸⁰ “pecado nefando” cuya mención en las demandas contra eclesiásticos fue prácticamente inexistente. Ante la gravedad de las imputaciones, los gobernadores de la Mitra mandaron a hacer la correspondiente averiguación, a lo que todos los testigos respondieron que el padre

⁶⁷⁹ AHAM, “Presbítero, Lic. Juan José Flores Alatorre”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 66, exp. 12, 1871-1874. Los casos de curas con mal comportamiento también habían sido denunciados en el periodo colonial tardío, como lo consigna Taylor. La embriaguez, el someter a los feligreses a malos tratos, la ira, el vestirse de manera inapropiada y tener relaciones con mujeres fueron denuncias frecuentes desde la segunda mitad del siglo XVIII. *Vid.*, Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol I, pp. 269-279.

⁶⁸⁰ AHAM, “Los feligreses de la parroquia de Tláhuac contra su párroco Presbítero don Marcelo Antonio Gómez”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 74, exp. 56, 1872. Sobre la sodomía, calificada como “pecado nefando”, Taylor menciona que casi no aparecía en los tribunales eclesiásticos ni en los registros de la Inquisición en el siglo XVIII. Se consideraba una ofensa especialmente grave y la ley castellana lo calificaba como equivalente a la herejía. En dicha centuria un clérigo encontrado culpable de sodomía habría sido tenido como herético y condenado a ejecución. En el siglo XIX la sentencia habría sido más suave, pero no dejaba de ser un acto digno de condena. De ahí que sea notable que los feligreses de Tláhuac lo hayan puesto como argumento en contra de su párroco. *Vid.* Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 276.

Gómez era humilde, de buena conducta, que ejercía la medicina en beneficio de sus feligreses sin cobrarles nada y que había fundado un colegio de primeras letras, así como la Sociedad Católica para ambos sexos, tal como lo recomendaba el arzobispo Labastida. También aseguraron que los domingos enseñaba catecismo a los niños de la parroquia, que llevaba una vida austera alejada de los vicios y que el problema era que los vecinos de Tlatenco no lo dejaban decir misa en su templo “por la pugna en que siempre [habían] estado con los señores párrocos” por su pretensión de ser cabecera de parroquia. La demanda había sido promovida por el fiscal del pueblo de Tlatenco porque el párroco no lo obedecía, y no era el primer clérigo que había tenido problemas con los fieles de aquel lugar, que ya habían corrido a otros dos curas.⁶⁸¹ Este caso es una muestra de las dificultades que entrañaba ser párroco en algunas regiones del arzobispado de México, ya que los fieles no dudaban en recurrir a la calumnia y la difamación con tal de lograr sus fines. Así, la acusación de sodomía que se le achacó al padre Gómez tenía la intención de dañarlo seriamente, lo que no consiguieron por los testimonios a su favor, que fueron concluyentes.

Vivir en el siglo: los sacerdotes y las tentaciones de la vida cotidiana

La vida cotidiana de los sacerdotes del arzobispado transcurría en medio de obligaciones, exigencias y disputas. Las relaciones de los curas con sus feligreses, su familia y los otros miembros de las órdenes religiosas eran fundamentales en el ejercicio del ministerio sacerdotal y muchos de ellos mantenían amoríos con mujeres y tenían hijos a pesar de la obligación de respetar el celibato. También era frecuente que los ministros practicaran juegos de azar, asistieran a las ferias y apostaran en las peleas de gallos, tanto como que

⁶⁸¹ Uno de los testigos afirmó que el pueblo de Tlatenco era “díscolo y enemigo de los eclesiásticos, a quienes siempre [había] perseguido, como lo [confirmaban] dos hechos notables a la vez que tristes, que [habían] ocurrido en ese lugar, de los cuales el primero fue cuando se propuso correr a balazos al señor cura Joaquín Martínez de la Rosa en el año de 1867, y el segundo cuando con motivo de una de tantas revoluciones persiguió fuertemente al actual cura propio Don José Ma. Rivera [...] que tan luego como se traslade aquí empezará a causarle [a] aquel pueblo nuevos disgustos [...]”. AHAM, “Los feligreses de la parroquia de Tláhuac contra su párroco Presbítero don Marcelo Antonio Gómez”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 74, exp. 56, 1872.

no usaran el traje talar y asistieran a fiestas profanas. El consumo de alcohol igualmente fue común en algunos curas, que incluso eran acusados de embriaguez consuetudinaria. Es decir que estaban sujetos a las tentaciones de la vida cotidiana tanto como los laicos, y a pesar de las exigencias de que tuvieran un estilo de vida decoroso y acorde con las obligaciones sagradas de su ministerio, muchos sacerdotes participaron de actividades prohibidas para ellos, lo que fue motivo de críticas y censura por parte de las autoridades eclesiásticas, así como de denuncias de la feligresía. A su vez, la opinión liberal se hacía eco de las críticas a los curas por no llevar un estilo de vida acorde con su ministerio.

El celibato

Uno de los señalamientos que se hizo a los eclesiásticos en el siglo XIX fue su falta de cumplimiento del celibato sacerdotal. Para la opinión liberal, que buscaba la desacralización de la figura sacerdotal, los ministros debían poder contraer matrimonio y reconocer legalmente a sus hijos; pretendían que el sacerdote tuviera “un carácter más humano [con] necesidades emocionales, afectivas y de todo tipo”.⁶⁸² Por su parte, la Iglesia católica defendió el celibato porque “la santidad del sacrificio y de los sacramentos [exigían] grande pureza”. Si el sacerdote carecía de “cuidados de familia [podía] dedicarse mucho más a la oración, al estudio y al retiro que le [eran] tan necesarios”. Así podría amar a los fieles “como a hijos, sin que otros afectos [dividieran] su corazón” y no estaría preocupado por ahorrar para la manutención de una familia.⁶⁸³ Todo ello no impidió que el celibato, no obstante lo que se pensaba sobre la necesidad de observarlo, fuera quebrantado por los ministros de lo sagrado.⁶⁸⁴ Esa realidad era tan común, que los feligreses generalmente la aceptaban sin hacer mayores alusiones y las autoridades diocesanas también lo pasaban por alto. Cuando se señalaba que un cura mantenía relaciones íntimas con mujeres o que tenía descendencia, era amonestado con severidad,

⁶⁸² Ruiz Guerra, “Liberalismo y religión...”, pp. 129-130.

⁶⁸³ Gabino Chávez, *Catecismo del orden sacerdotal y del respeto debido a los sacerdotes, utilísimo a los simples fieles y escrito para ellos*, México, Guillermo Herrero y Cía., 1895, pp. 39-41.

⁶⁸⁴ Si bien los sacerdotes que violaban el celibato no eran amonestados con tanta dureza por sus superiores, esa fue una de las críticas más fuertes que se les hicieron. El padre Manuel Aguas fue especialmente crítico con ese tema. *Vid. supra* pp. 219-220.

pero ello no causaba el retiro de sus licencias. En los casos que se siguieron contra los eclesiásticos en el arzobispado de México se hacían alusiones veladas a esas situaciones, pero nunca eran el motivo central de la denuncia. Que era una práctica tolerada por la Iglesia lo demuestra el hecho de que en un diccionario canónico se mencionara qué hacer con los hijos de los sacerdotes y la posibilidad de que fueran clérigos al igual que sus padres.⁶⁸⁵ Las relaciones de los curas con mujeres y el reconocimiento de los hijos eran hechos que habían ocurrido desde la época virreinal, como afirma Taylor. Precisamente por ser tan comunes no se consideraron particularmente escandalosos.⁶⁸⁶ Un siglo después las cosas no habían cambiado nada: los curas seducían mujeres casadas, tenían hijos, se propasaban con sus penitentes, llevaban a las señoras a vivir con ellos y sus relaciones ilícitas eran del dominio público, lo que no causaba mayor resquemor en la feligresía.⁶⁸⁷

En las demandas que se presentaban en la Mitra salían a relucir las relaciones ilícitas de los curas en medio de otros argumentos, como la denuncia por deudas que se levantó en 1867 contra Bernardo Campuzano, cura de Ecatepec. El origen del adeudo había sido el “comercio carnal” que aquél había mantenido con Juana Arellano unos años antes. Al ser descubiertos, se vio obligado a firmar una libranza en la que se comprometió a pagar a Juana noventa pesos, seguramente para con ello obtener la promesa de que no se conocería lo sucedido entre ambos. Campuzano temía que la noticia de sus relaciones llegara a oídos de sus superiores y lo castigaran. La señora Arellano, por su parte, afirmó que nadie los había sorprendido ni habían obligado a Campuzano a firmar la libranza,

⁶⁸⁵ Según el Concilio de Trento, los hijos de los clérigos no podrían poseer beneficios eclesiásticos en las mismas iglesias de sus padres ni tener pensiones sobre las rentas de aquéllos. Si querían ordenarse como sacerdotes, debían solicitar una licencia especial del papa. *Vid. Diccionario de derecho canónico...*, *op. cit.*, pp. 114-116.

⁶⁸⁶ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, pp. 272-273.

⁶⁸⁷ En el caso del presbítero José Joaquín Rojano, de la diócesis de Puebla, denunciado por pedir limosna en las calles de la ciudad de México, el hecho de que tuviera dos hijas que mantener no fue ni siquiera mencionado en la demanda. Al justificarse por pedir limosna, afirmó que su familia no tenía recursos y que necesitaba de los auxilios, “pues son dos hijas tuyas cuyos nombres están inscritos en la Secretaría Episcopal de Puebla desde el mismo declarante lo hizo presente al Illmo. Señor Colina, cuando estaba recién llegado”. AHAM, “Presbítero Don José Joaquín Rojano sobre lo que adentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 50, 1873-1874.

sino que él la había hecho por su libre voluntad. La Mitra obligó al cura a pagar su deuda, pero no hizo referencia alguna al origen de la misma.⁶⁸⁸ El presbítero Antonio Coyoli, por su parte, fue denunciado por Desiderio Paz en 1868, ya que ocho años atrás había seducido a su mujer y se la había llevado a vivir con él presentándola como su hermana. A pesar de que el marido le había hecho saber a su esposa que vivía una “vida criminal y sacrílega”, ella se negaba a dejar al sacerdote. Cuando éste fue citado a declarar en la Mitra, afirmó que la mujer era su cocinera desde hacía tres meses y que no sabía lo que había hecho antes. Sin embargo, en los antecedentes constaba que el tribunal diocesano lo había condenado a quedar “perpetuamente inhábil para celebrar misa” en la capital por espacio de cinco años, pero que podía hacerlo en las parroquias foráneas con la condición de que acreditara mensualmente su buena conducta.⁶⁸⁹ Es decir, ya se le había castigado por tener un comportamiento poco apropiado para un clérigo. No obstante, Coyoli había seguido trasgrediendo las normas sacerdotales, aunque sin consecuencias muy serias, según consta por lo suave de la sentencia que se le impuso.

En las denuncias contra los sacerdotes que faltaban al celibato era común que se presentaran amenazas veladas de dar a conocer el caso y dejar en entredicho el buen nombre del clero, algo que efectivamente preocupaba a los prelados. No en balde uno de los argumentos de los reformistas mexicanos en contra de los ministros de la Iglesia era, precisamente, el de su inmoralidad y malas costumbres. Hacer públicas esas cuestiones era lo mismo que dar la razón a los críticos de la institución. Fue el caso del párroco de Ixtapan de la Sal, Antonio Solalinde, que fue denunciado en 1868 por la señora Tomasa Fuentes por haber tenido “relaciones ilícitas” de las que había nacido un hijo que para entonces tenía veintiocho años. Pedía la intermediación del tribunal diocesano para que obligaran al padre de su hijo a ayudarla, porque estaba “aislada y sin recursos”, pero quería tratar el caso de manera confidencial para evitar “la deshonra del clero”. El cura afirmó que todo eran calumnias y se negó a presentarse en el tribunal, mientras que el

⁶⁸⁸ AHAM, “Rosa Machuca contra el Presbítero Bernardo Campuzano, de Oaxtepec, sobre pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 31, exp. 3, 1869-1871.

⁶⁸⁹ AHAM, “El presbítero Antonio Coyoli sobre lo que adentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 21, 1868.

hijo, en su comparecencia, declaró que era muy pobre y sin recursos mientras su padre vivía en la abundancia. El representante de la señora Fuentes envió un escrito a la Mitra en el que presentaba el caso como una injusticia que debía remediarse “por el buen nombre y justificación del clero mexicano, injustamente calumniado por sus enemigos, pero querido y respetado por la parte sensata de nuestra sociedad; así como para evitar el escándalo que pudiera sufrir el señor cura en su reputación”.⁶⁹⁰ El hecho de que la sentencia hiciera mención a unas cartas comprometedoras escritas por Solalinde a Tomasa, que se pidió se mantuvieran en secreto, habla de la preocupación que efectivamente existía en torno a la mala reputación del clero y la posibilidad de que un caso así fuera del dominio público y abonara más en las críticas contra la institución eclesiástica y sus ministros.

Cuando los vecinos de alguna población no estaban conformes con su párroco, los señalamientos sobre su mala conducta iban acompañados comúnmente de imputaciones sobre su inmoralidad y sus malas costumbres. El ausentarse frecuentemente de su parroquia, el vestirse de manera inadecuada y expresarse sin propiedad eran acusaciones que ameritaban una investigación por parte del tribunal diocesano. Si a eso se añadían las faltas al celibato y las divisiones entre los feligreses, se auguraba un problema mayor, lo que era causa frecuente de preocupación entre los gobernadores de la Mitra, que veían su falta de control sobre los hombres rudos y poco comedidos que a veces ocupaban los curatos del arzobispado. Esto sucedió en la vicaría fija de San Vicente Chicoloapan, en donde el vicario Gonzalo Pichardo fue acusado en 1868 de haber tenido descendencia con una criada y también con la hija de un fiscal del templo con la que había procreado más hijos. Los denunciantes se preguntaban si eso era “justo en el dogma de la religión católica” y afirmaban que la moralidad debía ser un requisito en los pastores a quienes se encomendaban tantas almas a las que los curas debían enseñar “el camino de la virtud y no el de la desgracia”. A decir de los fieles, el mal comportamiento del pastor ocasionaba que los pueblos no respetaran a sus sacerdotes y que eso ayudara “a la destrucción de la

⁶⁹⁰ AHAM, “Doña Tomasa Fuentes contra el Presbítero D. Antonio Solalinde”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 1, 1868-1870.

religión católica". Los gobernadores de la Mitra mandaron a hacer una averiguación y resultó que, efectivamente, se había tenido noticia de que el padre Pichardo vivía "en mal estado", que "se ausentaba frecuentemente, se vestía como un mayordomo de campo y en sus conversaciones vertía proposiciones erróneas y se expresaba con escándalo". Fue amonestado, y se le advirtió que no administrara fuera de sus límites, por lo que renunció a la vicaría. Sin embargo, cuando llegó el nuevo vicario, Antonio Morales, las autoridades del pueblo no lo dejaron pasar a la iglesia y lo llevaron al juzgado civil en donde le dijeron que si insistía en llevar a cabo asuntos religiosos, sería multado con cincuenta pesos.⁶⁹¹ Es decir que algunos feligreses estaban en contra de Pichardo y por su parte, las autoridades lo apoyaban. Como se ha visto antes, el asunto de las relaciones ilícitas del cura no era tan grave en sí, pero era un argumento para desprestigiar y se usó con frecuencia para hacer que un eclesiástico no muy apreciado fuera retirado de su encomienda.⁶⁹² Por otra parte, también la autoridad política se inmiscuía en los asuntos de los clérigos según sus simpatías personales.

Algunas veces, en otra muestra de la rivalidad que existía entre los mismos clérigos, las acusaciones de faltar al celibato sacerdotal eran formuladas por ellos mismos cuando querían desacreditar a un compañero de profesión. Aunque el tema no fuera motivo del retiro de las licencias ni de castigos mayores en el tribunal diocesano, la intención de los acusadores era sembrar la duda entre los gobernadores de la Mitra acerca de la probidad del sacerdote en cuestión. En el conflicto que se suscitó por cuestiones económicas entre el vicario fijo de Jojutla, Francisco García y el párroco Juan López de Tlalquiteango en 1870, aquél trató de desacreditar a éste acusándolo de faltar al celibato sacerdotal. Dijo que López no sólo le tenía "un odio secreto y bien disimulado", al grado

⁶⁹¹ AHAM, "Contra el Padre Vicario fijo de San Vicente Chicoloapan Presbítero Don Gonzalo Pichardo", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 2, 1868-1869.

⁶⁹² Por ejemplo, los vecinos de Tequisquiac que estaban en contra de su cura Justo Talonia porque según ellos no cumplía a cabalidad con sus deberes sacerdotales afirmaron que "la castidad no [era] la mayor de sus virtudes. Todos los medios [eran] lícitos si el padre Talonia [quería] disfrutar las caricias de tal o cual mujer. Más de un matrimonio [debía] su desgracia a la lascivia del párroco, más de una virgen [debía] su nuevo estado a la misma causa. AHAM, "Los vecinos de Tequixquiac contra el presbítero Justo Talonia, cura del mismo", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 9, 1868.

de haberlo acusado frente a una autoridad civil, sino que también tenía una conducta personal reprobable, tanto que tenía una concubina y una hija; además, había tenido relaciones ilícitas con una mujer casada, por cuyo motivo se había divorciado la pareja y por la pena había muerto el marido. También tenía una niña con la jovencita que atendía el curato. Es decir, no era una persona digna de crédito ni un buen sacerdote.⁶⁹³

En 1874 el padre José María Escoto fue acusado por el presidente municipal del pueblo de Amatepec de ser un mal ministro y de tener un comportamiento poco decoroso como correspondía a un eclesiástico, ya que profanaba el templo al “tener a su querida al lado” y al predicar “un cúmulo de mentiras que afectaban al más justo”. Decían que el hecho de vivir públicamente amancebado no era intrínsecamente malo, ya que el mismo Escoto aseguraba “que todos los sacerdotes generalmente [tenían] mujer e hijos”, sino porque cuando su madre y su madrina lo encontraron *in fraganti* las expulsó de la casa cural. Por su parte, la presidenta de la Conferencia de San Vicente de Paul declaró que sabía del amancebamiento del padre con Isabel Flores y que le había hecho una observación respecto a este escándalo “a lo que le contestó dicho padre que no le importaba”.⁶⁹⁴

Los cambios que se sucedieron a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma también incidieron en las relaciones de los sacerdotes y en su forma de vida. Algunos miembros de las órdenes regulares, que tuvieron que acatar el decreto de excomunión, se dispersaron y muchos abandonaron su ministerio al dejar la vida comunitaria. Casos como los de Agustín Palacios, Manuel Aguas y Francisco Gracida⁶⁹⁵ fueron ampliamente difundidos en la prensa, pero hubo otros similares que no tuvieron la repercusión de los anteriores porque no abrazaron el protestantismo, aunque sí aprovecharon la creación del matrimonio civil y se casaron conforme a la ley. Pablo Poblete fue uno de esos religiosos que había profesado votos simples y con el decreto de excomunión abandonó el

⁶⁹³ AHAM, “Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1871.

⁶⁹⁴ AHAM, “Relativo al R. P. Fr. José Escoto encargado de la parroquia de Amatepec, sobre lo que dentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 88, exp. 31, 1874-1877.

⁶⁹⁵ *Vid. supra* pp. 178-196.

convento del Señor de Chalma. Después contrajo matrimonio civil y en 1868 se acercó a la Mitra para pedir licencia de contraer matrimonio religioso, la que obtuvo sin problema.⁶⁹⁶

Los vicios de la vida mundana

Las dificultades para cumplir con las exigencias del ministerio sacerdotal y las tentaciones mundanas llevaban a algunos eclesiásticos a sucumbir a diversos vicios. Muchos de ellos eran hombres rudos, de trato áspero, que estaban lejos del ideal del sacerdote entregado a su ministerio con humildad y alegría. Así como la bebida era frecuente, también lo era el juego.⁶⁹⁷ Algunos sacerdotes fueron imputados por asistir a las peleas de gallos, apostar y dar mal ejemplo con su conducta desordenada, como el presbítero Julio Ortega, originario de Lerma, que fue acusado en 1868 por el cura Mariano Enríquez de no vivir como clérigo, ya que no portaba traje talar ni se privaba de reuniones con gente “poco decente”, jugaba públicamente a los gallos y a las cartas, bebía con desorden y usaba un lenguaje “poco decoroso”.⁶⁹⁸ En febrero de 1870 los vecinos de Tecaxic acusaron al vicario auxiliar, fray Luis Cortés, de entregarse con exceso a la bebida, de manera que después del medio día ya no se podía tratar con él, porque era agresivo y violento; decían que los

⁶⁹⁶ En 1879 Poblete volvió a la Mitra a solicitar nuevamente licencia para contraer un segundo matrimonio, ya que su primera esposa había muerto un año antes y lo dejó con cinco hijos, por lo que necesitaba una mujer que le ayudara a cuidarlos y por eso pedía nueva autorización, dado que creía que el voto de castidad que había hecho estaba de nuevo vigente por su viudez. Trabajaba de dependiente en una tienda y no podía pagar a nadie para que cuidara a sus hijos por sus bajos ingresos. También esta vez le concedieron las licencias que solicitaba. AHAM, “Fray Pablo Poblete sobre que se le dispensen los votos simples que hizo como religioso agustino”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Conventos*, caja 121, exp. 32.

⁶⁹⁷ Y no sólo los presbíteros acusaban mal comportamiento y sucumbían a los vicios. El diácono fray Manuel Herrera, por ejemplo, fue acusado por ser ebrio consuetudinario, al grado de que lo recogieron en la calle y lo llevaron a la cárcel en marzo de 1867. La Mitra solicitó que lo llevaran al Hospital de San Pablo en donde dijo que tenía 34 años y pertenecía a la orden de San Francisco, pero que desde la exclaustación vivía con su padre y había sufrido mucho por no tener recursos. Incluso había tenido que pedir limosna. El padre Herrera fue acusado de abandonar el hospital y regresar completamente borracho después de varios días, por lo que su conducta fue tachada de “perniciosa e incorregible”. En 1876 se informó al tribunal diocesano que el franciscano había fallecido en la ciudad de México el año anterior. AHAM, “El diácono fray Manuel Herrera sobre ser ebrio consuetudinario”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 31, exp. 36, 1867-1876.

⁶⁹⁸ AHAM, “El presbítero Julio Ortega sobre prórroga de licencia”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 3, 1868.

enfermos habían muerto sin el auxilio necesario y que vivía en concubinato. El Promotor de la Mitra le recomendó que, en vista de que las quejas en su contra parecían ser veraces, debía abstenerse de estar con mujeres, de faltar a la administración de los sacramentos y de consumir bebidas embriagantes.⁶⁹⁹ En otro caso similar, en marzo de 1873 el religioso dominico Feliciano Paz, vicario fijo de Ayala, fue acusado de conducta escandalosa por jugar naipes y apostar a los gallos, lo cual tenía muy disgustados a sus feligreses. Y además había apostado a su caballo y tenía “el descaro de jugar en la partida como cualquiera del pueblo y en mangas de camisa”.⁷⁰⁰ Los clérigos que se conducían de esa manera o que faltaban a las reglas de comportamiento que debía observar un buen sacerdote recibían como condena la obligación de asistir a tandas de ejercicios espirituales en los que se les explicaban sus deberes sacerdotales y se les recordaba que como presbíteros tenían prohibido asistir a juegos y espectáculos en los que no tenía un lugar digno el sacerdote católico. No obstante, los casos de mala conducta fueron comunes, a pesar de las amonestaciones del tribunal diocesano. Vivir en el mundo a merced de las tentaciones no era fácil para los hombres que estaban encargados del cuidado de las almas.

5.3 Curas, autoridades civiles y feligresía: del enfrentamiento a la complicidad

A pesar del proceso centralizador que se puso en marcha desde las altas esferas eclesiásticas y que pretendía un cambio de paradigma en la figura que hasta entonces había jugado el cura párroco entre la feligresía, el peso de la tradición y la falta de control en el territorio arzobispal llevó a choques continuos, aunque no siempre entre curas y autoridades civiles, sino más frecuentemente entre grupos de feligreses que se aliaban a autoridades y curas para combatir a otros feligreses. El escenario fue mucho más complejo

⁶⁹⁹ AHAM, “Relativo al R. P. Fr. Luis Cortés, religioso franciscano”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 58, exp. 36, 1870.

⁷⁰⁰ AHAM, “Fray Feliciano Paz sobre lo que adentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 75, exp. 49, 1873.

de lo que siempre se ha dicho sobre el enfrentamiento vivido en esos años entre los miembros de la institución eclesiástica y los representantes del gobierno republicano. Por otra parte, el proyecto de “forjar una Iglesia plenamente jerárquica, ordenada y ortodoxa”, como menciona Connaughton,⁷⁰¹ encontró serias resistencias en los pueblos del arzobispado de México durante los años de la República restaurada y tendría que esperar varios años para rendir frutos.

En ese sentido, en septiembre de 1867 los gobernadores de la Mitra de México denunciaron que la libertad de la Iglesia estaba siendo coartada por las autoridades locales, que se inmiscuían en sus asuntos, tanto en lo relativo a las ceremonias sacramentales como en lo que tenía que ver con el comportamiento de los párrocos. Decían que cuando el tribunal diocesano se veía en la necesidad de censurar a algún sacerdote al que había “contagiado el torrente de inmoralidad”, por lo que ya no merecía la confianza de los jerarcas para ejercer el gobierno parroquial, éstos tenían que aguantar las críticas de la autoridad civil que no pocas veces nombraba o apoyaba al mal sacerdote aun en contra de las prescripciones de la autoridad eclesiástica, “siempre ordenadas al bien de los fieles”. Los gobernadores afirmaban que era frecuente que los ministros fueran obligados por las autoridades civiles a administrar los sacramentos incluso a quienes no cumplían con los requisitos canónicos para ello; por eso pedían al “Supremo Gobierno” que aclarara a quienes intervenían en los asuntos eclesiásticos que estaban violando la libertad de la Iglesia, que las mismas leyes consignaban.⁷⁰²

Según lo que denunciaban los prelados, y de acuerdo con las evidencias documentales, lejos de haber un enfrentamiento constante entre Iglesia y Estado, las relaciones entre los párrocos y las autoridades civiles en los pueblos eran estrechas, de mutua dependencia. Si bien existían lugares en lo que efectivamente hubo problemas entre ambas instancias, también es verdad que fueron frecuentes los casos en los que había colaboración, si no es que franca complicidad entre unos y otros. Y eso no era privativo

⁷⁰¹ Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, p. 272.

⁷⁰² AHAM, “Representación elevada al Supremo Gobierno sobre el registro civil”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Correspondencia*, caja 38, exp. 2, 1867-1868.

del arzobispado de México, porque en los años del penúltimo gobierno de Benito Juárez, entre 1867 y 1870, a decir del sacerdote guanajuatense Ignacio Montes de Oca, podían salir a la calle con hábito y los militares asistían a ceremonias religiosas uniformados sin que “el espíritu de persecución y hostilidad a la Iglesia” se apoderara de los gobernantes.⁷⁰³ En otro caso de colaboración, en 1868 los gobernadores de la Mitra emitieron una circular para informar a todos los párrocos de la capital que el presidente del ayuntamiento había solicitado que para celebrar el 5 de mayo, todas las iglesias debían repicar las campanas “al toque del alba, a las doce del día y a la oración de la noche” durante un cuarto de hora cada vez.⁷⁰⁴ En ese caso, las restricciones para el toque de campanas no fueron aplicadas por tratarse de una fiesta cívica, a pesar de que en 1867 el gobierno del Distrito de México había enviado una circular para prevenir “a los señores curas” que debían restringir el uso de las campanas “a los toques del alba, medio día, oraciones y los puramente necesarios para llamar a los fieles a los oficios religiosos”.⁷⁰⁵

“Los individuos del clero por todas partes atravesaban un camino sembrado de espinas”. Alianzas entre curas y autoridades civiles

Las alianzas entre párrocos y funcionarios civiles fueron más frecuentes de lo que se había creído hasta ahora y llegaron a causar serios enfrentamientos entre los ministros y su feligresía; incluso metieron en apuros a los representantes del tribunal diocesano, que no sabían cómo explicar el comportamiento de sus sacerdotes. Algunos clérigos, lejos de oponerse a las Leyes de Reforma, las acataban de buen grado y exigían a los fieles su cumplimiento; por su parte, las autoridades civiles defendieron a los curas e incluso abogaron por ellos en la Mitra. Mediante diversos escritos solicitaron que los párrocos permanecieran en los pueblos cuando alguno era enviado a otro destino sin razón

⁷⁰³ AHAM, “Don Manuel Ajuría pregunta cuántas son las mandas forzosas de este Arzobispado”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Correspondencia*, caja 64, exp. 19, 1867-1871.

⁷⁰⁴ AHAM, “Sobre la solemnidad del cinco de mayo”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Circulares*, caja 37, exp. 7, 1868. Según el artículo 18 de la Ley sobre libertad de cultos, el uso de las campanas estaba sujeto a los reglamentos de policía. *Vid.* Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 663.

⁷⁰⁵ AHAM, “Sobre actos religiosos fuera de los templos”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 31, exp. 41, 1867.

aparente. Domingo García, alcalde de Atlatlahucan, en 1867 le escribió al presbítero Hermenegildo López para pedirle que obtuviera la autorización para decir las misas dominicales y que consiguiera ser nombrado cura del pueblo, ya que sus habitantes necesitaban “un ministro para que [los condujera] a la senda recta de la salvación”; a pesar de su solicitud a la Mitra, a decir del alcalde, “nada habían logrado”. El vicario foráneo de Amecameca afirmó que el nombramiento ya estaba autorizado, pero no se formalizaba porque López no había dado las fianzas correspondientes; sin embargo, le permitieron ocupar el curato.⁷⁰⁶ En este caso llama la atención que fuera precisamente el alcalde del pueblo el que hubiera solicitado el eclesiástico que obtuviera su nombramiento como párroco, lo que es evidencia de que las autoridades no sólo no estaban enfrentadas con los sacerdotes, sino que consideraban fundamental contar con ese auxilio espiritual.

En Ixtapaluca los feligreses solicitaron al tribunal diocesano que el encargado del curato no fuera removido, ya que era muy apreciado por la comunidad. Cuando en agosto de 1867 debió acudir a la ciudad de México por órdenes episcopales y el curato quedó acéfalo durante ocho días, el presidente del Ayuntamiento envió un escrito a la Mitra en el que decía que la falta de cura párroco ocasionaba graves males, ya que nadie administraba los sacramentos, lo que ocasionaba que los recién nacidos no se bautizaran, los enfermos fallecieran sin confesión, y los cadáveres fueran sepultados sin ninguna ceremonia religiosa. Afirmaba que los vecinos estaban muy molestos por “el menosprecio” con que se les había tratado al no aceptar que aquél sacerdote se quedara como su párroco y que si el padre Mata no volvía al pueblo se derivarían “males trascendentales”. La Mitra, no obstante la advertencia del funcionario civil, resolvió que sería otro eclesiástico quien ocuparía dicho curato.⁷⁰⁷

En septiembre de 1867 Jorge Ocampo, alcalde de Tecozautla, expidió un certificado a petición del cura Francisco Ochoa en el cual dio fe de que las tropas liberales habían forzado al párroco a prestarles ciento sesenta pesos, se habían llevado cinco caballos de

⁷⁰⁶ AHAM, “Atlatlahucan. El encargado sobre que se le dispense el pago de la pensión conciliar y tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 57, 1867.

⁷⁰⁷ AHAM, “Ixtapaluca. Sobre que no se separe de la parroquia al Padre Fray Buenaventura Mata”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 84, 1867.

su propiedad y lo habían obligado a hacerle otros préstamos de los que no existía recibo. El alcalde también afirmó que cuando el cura se había hecho cargo de la parroquia la casa cural estaba en completa ruina y el mismo Ochoa la había arreglado hasta dejarla habitable.⁷⁰⁸ Así, la autoridad del pueblo sirvió para avalar los dichos del cura sobre la escasez de fondos del curato y sus actividades al frente del mismo.

En el arzobispado de México los casos de feligreses que acusaron a su párroco de mal comportamiento fueron en muchos momentos manifestaciones de pleitos entre vecinos y autoridades en los que el sacerdote jugaba un papel de fiel de la balanza. Tal como afirma Connaughton, “las sociedades locales estaban frecuentemente divididas por cuestiones políticas, étnicas y sociales, por lo que solían generar conflictos que giraban en torno a la persona del párroco”.⁷⁰⁹ Así lo confirma el caso de un grupo de feligreses entre los que estaban algunos miembros del Ayuntamiento de Tequisquiac, que en 1868 presentaron un escrito a la Mitra pidiendo que el presbítero Justo Talonia fuera separado del curato, que estaba convertido “en un banco y el ejercicio de los sacramentos en una mercancía”; afirmaban que cuando se habían quejado del cura, su encono no había conocido límites, que administraba los sacramentos cuando él quería y pasaban meses sin que se dijera misa en los pueblos y en las cabeceras; además, sólo accedía a llevar a cabo las ceremonias religiosas si le pagaban el alto precio que les exigía como pago. Frente a los excesos del párroco, amenazaban con hacer justicia por propia mano. Cuando la Mitra mandó a hacer las averiguaciones correspondientes, resultó que otro grupo de feligreses decía exactamente lo contrario: que el padre Talonia cumplía cabalmente con el ejercicio de su ministerio, que era de moral intachable, “prudente y cariñoso”, por lo que no querían que se fuera del pueblo. Como las autoridades que lo habían acusado primero no ratificaron lo dicho, la Mitra decidió que Talonia siguiera en el curato y sobreseyó la demanda.⁷¹⁰ Al parecer, quienes apoyaban al cura estaban en pugna con las autoridades

⁷⁰⁸ AHAM, “Tecoautla. El encargado sobre que se le condone lo que adeuda de tercia episcopal”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 15, exp. 62, 1867.

⁷⁰⁹ Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, p. 256.

⁷¹⁰ AHAM, “Los vecinos de Tequisquiac contra el presbítero Justo Talonia, cura del mismo”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 9, 1868.

civiles del pueblo y el pretexto para el enfrentamiento fue la denuncia que pusieron contra el párroco.

En cuanto al apoyo que algunos sacerdotes dieron a la legislación reformista, en San Juan Ixtayopan el párroco Francisco Alatraste prohibió a los feligreses hacer procesiones públicas para celebrar la Semana Santa de 1868. No contento con ello, los había denunciado a las autoridades civiles; lejos de ser pastor de almas, había atacado a sus ovejas y por su causa la autoridad civil había aprehendido a algunos vecinos. Los pobladores acusaron al cura de amenazarlos con un revólver y alardear “ser más reformista que don Benito Juárez”.⁷¹¹ Por su parte, el presidente del Ayuntamiento emitió un documento en el que solicitaba que los servidores públicos que habían participado en el motín fueran destituidos de sus cargos mientras ensalzaba la conducta republicana del cura, que a su decir debía volver a su vicaría, “que ocupaba por ser digno de las garantías que [la] carta fundamental de 57 [ofrecía] a todos aquellos que se [cubrían] con su manto benéfico y que como exactos servidores de sus preceptos [merecían] la protección del Supremo Gobierno”.⁷¹²

Frente a tal comportamiento, escandaloso desde el punto de vista religioso, el padre Alatraste fue llamado a la Mitra y declaró que él sólo había obedecido las disposiciones de la jefatura política de Xochimilco y se dijo muy consternado porque de cualquier manera, ya fuera que acataran las órdenes del gobierno o de las autoridades religiosas, “los individuos del clero por todas partes [atravesaban] un camino sembrado de espinas”. El cura, a quien el jefe político se refería como “amado compañero y amigo” sólo quería, según sus propias declaraciones, acatar las disposiciones del régimen para evitar problemas mayores. Sin embargo, es claro que estaba en muy buenos términos con la autoridad política y actuaba en conjunto con aquélla para tratar de controlar a los fieles, cada uno desde su trinchera. El Promotor del caso explicó, por su parte, que no había delito de qué acusar al cura porque en un pueblo católico “pero rudo y con todos los

⁷¹¹ AHAM, “Los vecinos del pueblo de Ixtayopan contra el presbítero don Francisco Alatraste”, sección Provisorato, serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 19, 1868.

⁷¹² AHAM, “Los vecinos del pueblo de Ixtayopan contra el presbítero don Francisco Alatraste”, sección Provisorato, serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 19, 1868.

defectos que suelen tener los neófitos”, el sacerdote había sido “sujetado por la fuerza a una ley anticatólica”, lo que originaba “resistencias imprudentes y crueles tropelías”. Decía también que si Alatraste hubiera meditado bien sus palabras sobre el deber que tenía de acatar las leyes en relación al culto externo, retiraría esas declaraciones porque “ningún católico [acataba] las leyes anticatólicas; las [resistía] siempre pasivamente con prudencia, las [sufría] pacientemente sin obedecerlas”.⁷¹³ A pesar de lo dicho por la autoridad eclesiástica, el cura Alatraste había actuado en complicidad con el presidente del Ayuntamiento y con el jefe político y por lo mismo se había enfrentado a sus feligreses. Sin embargo, no fue amonestado ni retirado del curato, lo que deja ver el desconcierto de las autoridades eclesiásticas que no atinaron a identificar a Alatraste como un sacerdote que efectivamente estaba de acuerdo con la autoridad civil y simpatizaba con la legislación reformista.

De la poca claridad de los límites entre la Iglesia y el Estado o del uso de prácticas republicanas para resolver asuntos eclesiásticos, habla el conflicto suscitado en Azcapotzalco entre el cura propio Manuel Subeldía y su encargado, Manuel Aguas. Éste denunció que los miembros del Ayuntamiento habían recurrido a maneras anticatólicas para llevar de regreso a Subeldía al curato. En una carta dirigida a la Mitra en enero de 1868, Aguas afirmó que el prefecto de la Villa había reunido a todos los barrios de esta población en el salón municipal para elegir auxiliares. Y frente a más de mil personas manifestó que “aunque la Iglesia era independiente del Estado y que por lo mismo él no se podía ingerir en los negocios eclesiásticos, sin embargo por el bien de la paz, preguntaba y pedía a todos y a cada uno dijeran a quién querían de cura, si al padre Subeldía o a [Aguas]”. Los miembros del Ayuntamiento, apoyados por otros vecinos, estaban de acuerdo en el regreso del cura propio, pero muchos feligreses apoyaban a Aguas. El Prefecto de Distrito de Guadalupe Hidalgo, por su parte, mandó que se le hicieran manifestaciones por escrito para en vista de ellas determinar definitivamente

⁷¹³ AHAM, “Los vecinos del pueblo de Ixtayopan contra el presbítero don Francisco Alatraste”, sección Provisorato, serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 36, exp. 19, 1868.

quién había de quedar al frente del curato. Frente a las acusaciones que se le hicieron por la manera en que había promovido “una elección popular” entre los curas, afirmó que respetaba la separación del Estado y la Iglesia, y que no pretendía intervenir en asuntos internos de aquélla. Sólo había buscado una “solemne reconciliación”, pues sabía que en medio de la discordia, los pueblos lejos de progresar se arruinaban y estaba consciente de que su obligación era procurar el bienestar de sus gobernados.⁷¹⁴

Lo más notable de este caso es la manera en que el prefecto de distrito puso en práctica una especie de elección democrática para que mediante mayoría de votos el mismo pueblo eligiera a su cura. Esa manifestación de la cultura política liberal incluyó a los eclesiásticos, no obstante que la decisión final no dependía de la autoridad civil ni del parecer de los feligreses, sino de la decisión que tomara la Mitra. Sin embargo, desde el punto de vista prefecto, el voto podía legitimar y resolver una situación que de otro modo no podría ser expresión de la voluntad popular.⁷¹⁵ Finalmente Aguas abandonó el curato y como se explicó en páginas precedentes, se convirtió al protestantismo.⁷¹⁶ Pero en el año en que ocurrieron los acontecimientos antes narrados, estaba en total desacuerdo en que las autoridades del pueblo se inmiscuyeran en cuestiones religiosas.⁷¹⁷

Lejos de ser expresiones de conflictos religiosos, las alianzas entre sacerdotes y autoridades civiles fueron muy frecuentemente manifestaciones de luchas políticas, como ocurrió en Tepeji del Río en 1869. Los feligreses, que un año antes habían apoyado al presbítero Luis Terreros para que residiera en Tepeji como ayudante del cura y ellos pudieran tener otro sacerdote en el pueblo, estaban arrepentidos porque a su decir, el padre había organizado tandas de ejercicios espirituales en los que observaba una conducta poco decorosa. Afirmaban que se encerraba con las señoras con la luz apagada

⁷¹⁴ AHAM, “Azcapotzalco. Relativo al R. P. Fr. Manuel Subeldía”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 19, exp. 13, 1868.

⁷¹⁵ En ese sentido, desde el punto de vista liberal sólo las autoridades elegidas por medio del voto, expresión tangible de la voluntad popular, podían representar los intereses de la sociedad. *Vid.* Ruiz Guerra, “Liberalismo y religión...”, p. 131.

⁷¹⁶ *Vid. supra* pp. 168-175.

⁷¹⁷ El padre Subeldía siguió como cura propio de Azcapotzalco hasta su muerte en 1874. AHAM, “Azcapotzalco. Sobre el fallecimiento del cura Fray Manuel Subeldía”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 83, exp. 77, 1874.

y el cerrojo echado, que se había inmiscuido en asuntos políticos y se había puesto de parte de las autoridades locales, y mediante intrigas había provocado la división en un pueblo que antes había sido “un modelo de armonía y uniformidad de ideas”. Los acusadores de Terreros habían acudido al tribunal diocesano y no al civil porque, como sucedía en otros casos de denuncias contra sacerdotes, alegaban no buscar el descrédito del clero, ni la complacencia de los enemigos de la Iglesia.⁷¹⁸ Por su parte, los miembros del Ayuntamiento defendieron al presbítero y mediante una amenaza velada al tribunal diocesano, advirtieron que de no hacerles caso, pedirían la intervención de “las supremas autoridades”. Los gobernadores de la Mitra, por su parte, confirmaron que el padre Terreros se había coludido con el presidente municipal para acusar a los vecinos de estar conspirando contra el gobierno, lo que había redundado en la prisión e incluso la muerte de uno de ellos.⁷¹⁹

En realidad, el problema era mucho más grave que una disputa entre sacerdotes y feligreses, ya que Tepeji del Río era el escenario de un enfrentamiento entre seguidores del general Miguel Negrete –que se había levantado en armas contra el gobierno de Juárez– y los partidarios del orden liberal.⁷²⁰ El cura Domingo Morales, que simpatizaba con los alzados, los apoyaba al grado de ocultar fusiles en el altar mayor de la parroquia. Piedad Trejo y los hermanos Gómez habían sido denunciados por estos hechos y echaban la culpa a Terreros de haberlos delatado. Éste negaba su participación en los acontecimientos, pero se había encargado de acusar a aquéllos de ser adjudicatarios de bienes eclesiásticos, de celebrar bailes inmorales y tener una conducta reprobable. Por su parte, el presidente municipal tenía en alta estima al presbítero Terreros porque gracias a él se había descubierto la conjura contra Juárez.⁷²¹ A aquél, por su parte, lo único que le

⁷¹⁸ AHAM, “El presidente del Ayuntamiento de Tepeji del Río, Don Ignacio G. Aragón y el Presbítero Don Luis Terreros”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 1, 1869.

⁷¹⁹ AHAM, “El presidente del Ayuntamiento de Tepeji del Río, Don Ignacio G. Aragón y el Presbítero Don Luis Terreros”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 1, 1869.

⁷²⁰ Sobre Miguel Negrete y su enfrentamiento con Benito Juárez, *vid.* John M. Hart, “Miguel Negrete: la epopeya de un revolucionario”, en *Historia Mexicana*, vol. 24, núm. 1, julio-septiembre, 1974, pp. 70-93.

⁷²¹ El párroco Domingo Morales junto con Piedad Trejo fueron testigos de la orden del general Leonardo Márquez de fusilar a Melchor Ocampo. Según su testimonio, trataron de impedirlo, pero fue en vano. El padre Morales insistió en que Ocampo se confesara, pero se rehusó. *Vid.* Leonardo Márquez, *Manifiestos*.

preocupaba era obtener ingresos para vivir bien, ya que las acusaciones sobre sus deudas lo persiguieron a lo largo de muchos años.⁷²² Podemos pensar que obtuvo beneficios económicos de su alianza con la autoridad civil y de su enfrentamiento con los vecinos que no le dieron el dinero que él había pensado obtener. Por otra parte, las acusaciones en su contra sobre sus encierros con mujeres y su conducta reprobable eran argumentos para que se lo llevaran del pueblo, pero en realidad ocultaban el verdadero motivo de los denunciantes, que era esconder la rebelión en la que los pobladores de Tepeji del Río estaban involucrados. Por su parte, los miembros del Ayuntamiento lo defendían porque era un aliado que tenía una indudable influencia entre los feligreses. Todo ello habla de la importancia que tenía la figura sacerdotal como una manera de atraer a la gente de los pueblos, ya que quienes defendían a Terreros en contra del párroco no sólo eran las autoridades, sino muchos pobladores humildes, a juzgar por el tono de los documentos.

De curas rebeldes y otras calamidades

El proceso de centralización que el arzobispo Labastida puso en práctica en las parroquias de su demarcación se enfrentó a la rebeldía de los sacerdotes, que no siempre obedecieron

El Imperio y los imperiales, México, F. Vázquez, Editor, 1904, pp. 320-323. Por su parte, el señor Piedad Trejo envió un escrito a la mitra en el que afirmó sobre Antonio Terreros que “le había hecho el grave mal de asociarse con otras 3 o 4 personas de la población, para levantarle una calumnia en materia de política, cuya calumnia no habían podido probarle, y le había originado gravísimos perjuicios. A más que por sus pilladas, el honor de una de las señoras que formaban parte de su familia se había puesto en evidencia, por cuyo hecho le había demandado ante la autoridad; y por último, que si el señor prelado no disponía quitarlo de Tepeji, estaba dispuesto a darle de palos”. AHAM, “El presidente del Ayuntamiento de Tepeji del Río, Don Ignacio G. Aragón y el Presbítero Don Luis Terreros”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 41, exp. 1, 1869.

⁷²² En 1867 la señora Guadalupe Quintana demandó al presbítero Luis Terreros por una deuda de 83 pesos. Éste afirmó que no podía pagar por la extrema escasez que sufría. AHAM, “Doña Guadalupe Quintana contra el padre Cipriano Luis Terreros sobre pesos en juicio verbal”, Sección Provisorato, Serie *Autos por pesos*, caja 31, exp. 26, 1867. Un año después, la señora Guadalupe Somoza presentó otra demanda para que Terreros le pagara ocho pesos que la había prestado a pesar de que ella era muy pobre. AHAM, “Sobre la demanda puesta por doña Guadalupe Somoza contra el R. P. Luis Terreros sobre pesos”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 34, exp. 5, 1868. De la ambición y la mala administración del padre Terreros habla el hecho de que entre 1865 y 1888 se presentaron en el tribunal diocesano seis demandas por deudas en su contra. En 1881, por ejemplo, los vecinos de Tepejojuca lo demandaron por haber contraído deudas que se negaba a pagar. AHAM, “Tepejojuca. Los vecinos con relación al señor cura Don Luis C. Terreros, quien ha contraído innumerables deudas con sus feligreses que se resiste a pagar”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 143, exp. 40, 1881.

las disposiciones de la autoridad diocesana. Por lo demás, a pesar de la supuesta independencia de la Iglesia y el Estado, es claro que los límites eran difusos y en numerosas ocasiones los feligreses también se rebelaron en contra de las disposiciones de la Mitra y acudieron al gobierno, ya fuera estatal o federal, para que pusiera orden cuando las autoridades diocesanas no actuaban como ellos querían. Así ocurrió en Jojutla cuando en 1870 los gobernadores de la Mitra decidieron eliminar la vicaría que dependía de la parroquia de Tlalquitenango, debido a que el vicario Francisco García no entregaba su parte correspondiente de la cuota que debía pagar al párroco Juan López. Cuando se les comunicó que la vicaría iba a ser suprimida, cinco mil vecinos encabezados por el alcalde pidieron que esa orden quedara sin efecto.

Frente a la disputa entre el párroco y su vicario, el jefe político de Tetecala trató de que limaran asperezas, pero no sólo no le hicieron caso, sino que el párroco acudió al gobernador del estado de Morelos para acusar al vicario y a los habitantes del pueblo de Jojutla. El presbítero García afirmó que el padre López lo había acusado ante el gobernador y el jefe político de hechos que no podía probar, había predispuesto a los pobladores y enajenado “a los indios contra los de razón” y los gobernadores de la Mitra ni siquiera le daban derecho de audiencia. Los vecinos de Jojutla, por su parte, decidieron acudir al gobernador del estado para acusar a los miembros del tribunal diocesano por mantener al padre López en la parroquia de Tlalquitenango a pesar de tener “una conducta criminal” y de concitar las desavenencias entre los fieles.⁷²³ Los feligreses de Jojutla no sólo pretendían que el gobierno de Morelos pusiera orden entre los curas que estaban enfrentados, sino que también insistían en que amonestara a los gobernadores de la Mitra y apoyara el clamor popular de que el vicario permaneciera en el pueblo. Finalmente, a instancias de la autoridad diocesana, el padre García tuvo que renunciar a la vicaría de Jojutla, pero se negó a trasladarse al destino asignado por sus preladados y se

⁷²³ AHAM, “Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 33, exp. 2, 1867-1871. AHAM, “Azcapotzalco. Relativo al R. P. Fray Manuel Subeldía”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 19, exp. 13, 1868. Las cursivas son mías (N. de la A.).

quedó en aquel pueblo, en clara rebeldía a las órdenes de sus superiores. Por su parte, el gobernador de Morelos se negó a intervenir en un conflicto que no le correspondía.

Otro caso de un sacerdote rebelde que además manipulaba a las autoridades civiles sucedió en Amatepec en el año de 1874 cuando el presidente municipal, Ramón Montes de Oca, acusó al padre José María Escoto por no respetar el secreto de confesión, celebrar bautismos, matrimonios y entierros sin cumplir con los requisitos canónicos siempre y cuando le pagaran y por amenazar a sus detractores con la excomunión. Por si todo eso no bastara, también acusaba a Escoto de mezclarse en asuntos de gobierno y de presionar a las autoridades civiles del pueblo para que procedieran “según sus antojos” y no juzgaran a los criminales si estaban bien avenidos con el cura, que causaba tantos problemas y divisiones que podrían terminar “en derramamiento de sangre”.

El padre Escoto era muy hábil para buscar el apoyo de la autoridad civil, ya que cada primero de enero, día en que se renovaban mandos municipales, el cura iba a recibir “el agradecimiento” con el fin de ganarse la voluntad de los nuevos funcionarios para tenerlos bajo su influencia y lograr de ellos cualquier cosa que se propusiera. Si se negaban a acceder a sus demandas, Escoto los acusaba de obligarlo a abandonar el curato con sus acciones y amenazaba a los fieles con que se quedarían para siempre sin párroco. A decir de los acusadores del cura, los representantes de la autoridad pública vivían amedrentados por Escoto y los pueblos estaban al borde de la sublevación. Y para colmo, si alguien que había sido difamado por él le reclamaba sus dichos, se retractaba con la persona, pero luego la acusaba de protestante y prohibía que los demás fieles se le acercaran. Los acusadores del párroco pedían al vicario foráneo que mantuviera en secreto su identidad para que no hubiera represalias contra ellos. Por su parte, Escoto había negado todo y para avalar sus dichos presentó varios escritos con miles de firmas de apoyo, que al parecer eran falsas u obtenidas mediante engaños, ya que la mayoría de los firmantes lo hacían con una cruz por no saber escribir.⁷²⁴ La facilidad con que el

⁷²⁴ AHAM, “Relativo al R. P. Fr. José Escoto encargado de la parroquia de Amatepec, sobre lo que dentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 88, exp. 31, 1874-1877. Entre los escritos de apoyo que presentó José Escoto, estaba uno firmado a su favor por doña Jesús Ortiz —presidenta de la Conferencia de San Vicente de Paul, fundada por la ausencia de las Hermanas de la Caridad—, que

párroco podía obtener las firmas de apoyo se debía a que en los pueblos del arzobispado de México los feligreses tenían comúnmente un gran respeto y confianza a la figura sacerdotal, y por lo mismo algunos ministros abusaban de su autoridad con tal de obtener beneficios y salirse con la suya. En los casos en que los sacerdotes fueron acusados por los feligreses de no cumplir con sus deberes, fue muy frecuente que aquéllos buscaran avales entre la feligresía mediante la manipulación o el engaño. En ocasiones los mismos párrocos presentaron escritos de apoyo con los nombres de fieles analfabetos, generalmente indígenas, que ponían una cruz junto a su nombre sin saber lo que estaban firmando, tal como ocurrió en este caso.

Como Escoto había hecho uso de esos ardides para quedarse en el pueblo, y el tribunal diocesano se tardaba mucho en resolver el caso, el presidente municipal amenazó a la Mitra que si no se tomaban en cuenta sus denuncias, acudiría a la prensa no por “ultrajar la dignidad eclesiástica”, sino porque ésta era un “órgano eficaz para hacer conocer al público los justos sentimientos que [lo animaban] para corregir la corrompida conducta del acusado”. Se practicaron diligencias con algunos vecinos y éstos ratificaron las acusaciones, además afirmaron que Escoto presionaba a los funcionarios al grado de insultarlos en público. Los testigos decían que el padre había declarado que no podían escandalizarse de su comportamiento cuando él “estaba al tanto por el confesionario de todos los procederes de las personas”. La presidenta de la Conferencia de San Vicente de Paul afirmó que el cura emborrachaba a sus simpatizantes para que mataran a sus contrarios cuando estaban ebrios.

afirmaba que el padre Escoto era “Un digno Ministro del Altar”, celoso de su deber, que auxiliaba a todos los enfermos que ellas tenían encomendados y cuyos feligreses tenían siempre sus auxilios espirituales. Pedían que no se fuera, sobre todo después de que había sido despojado violentamente de su curato y que se le devolviera. Firmaban 48 mujeres aunque algunas sólo con una cruz por no saber escribir. También el juez auxiliar de Amatepec certificó el buen comportamiento de Escoto, así como los jueces auxiliares de varios pueblos. El presidente municipal Montes de Oca afirmó que Escoto había amenazado a los que firmaron a su favor. Muchas de esas firmas, según Montes de Oca, eran falsas y habían sido obtenidas mediante engaños con los indígenas y las señoras que ni siquiera sabían firmar, lo que resultó cierto porque la señora Ortiz no sabía leer ni escribir, como lo declaró ante la Mitra.

En una muestra de la falta de control de los prelados y de las dificultades que había en esos años para evitar el mal comportamiento de los curas rebeldes, el promotor asentó que por los matrimonios celebrados sin las debidas licencias y por violar el secreto de confesión, Escoto merecería la pena de suspensión y privación de oficio y por la mancebía “una seria amonestación”. Sin embargo, afirmó que como el padre había sido celoso en la administración de sacramentos y en esos tiempos era “tan necesario mirar con esmero por el honor de los sacerdotes, aún delincuentes”, no tenía caso hacer una averiguación que no podría resultar en la pena “de privación de oficio” por la dificultad que ello implicaba, por lo que recomendaba amonestar “seriamente” a Escoto para que guardara buena conducta y retirarlo del curato. Frente a la severa amonestación, aquél afirmó que lo que se decía en su contra eran calumnias, pero de todos modos renunció al curato y en marzo de 1875 pidió autorización a la Mitra para que se le permitiera irse a vivir al obispado de Chilapa, con el fin de desempeñar el cargo de cura de almas en Cutzamala, desde donde siguió dirigiendo y controlando a los feligreses de Amatepec.⁷²⁵ Su cambio de adscripción fue un ardid para que la Mitra de México no pudiera juzgarlo, lo que de hecho consiguió al someterse a la jurisdicción de otro prelado.

Otro caso de un sacerdote cuya actitud rebelde fue notable, ocurrió en Almoloya en 1872. Varios vecinos enviaron un escrito en el que acusaban al párroco Santos Navarro de intervenir tenazmente en los asuntos políticos, por lo que la población se había dividido “en partidos” y el cura los explotaba a todos para sus particulares fines; pedían que se les enviara otro eclesiástico que tuviera buenas maneras y dedicación exclusiva a su ministerio. Por su parte, otro numeroso grupo de fieles entre los que estaban algunos miembros del Ayuntamiento, envió un escrito para pedir que el padre Navarro permaneciera en Almoloya, ya que era un digno y excelente párroco cuyas virtudes lo hacían muy respetado y querido por su “mansedumbre y caridad evangélica dignas sólo

⁷²⁵ En 1877 seguía habiendo problemas con Escoto porque llevó a cabo varios matrimonios sin las licencias respectivas, lo que preocupaba mucho a los prelados de la Mitra. Escoto, por su parte, se quedó en el obispado de Chilapa y no volvió a Amatepec. AHAM, “Relativo al R. P. Fr. José Escoto encargado de la parroquia de Amatepec, sobre lo que dentro se expresa”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 88, exp. 31, 1874-1877.

del sacerdote cristiano". Además, el proyecto de construcción de un nuevo templo quedaría trunco si el padre Navarro fuera separado del curato.⁷²⁶ La Mitra decidió enviar al padre Juan Vargas como sustituto, pero al llegar al pueblo encontró que el párroco había sustraído de la iglesia varios ornamentos de plata; que tanto el templo como la casa cural estaban en pésimas condiciones y del cementerio sólo quedaban ruinas. En la noche de su llegada unos vecinos embozados lo amenazaron con un puñal y ni el presidente municipal pudo controlarlos. Por ello, notificó al gobernador del estado de lo que estaba ocurriendo en Almoloya y éste envió al coronel Telésforo Tuñón Cañedo, jefe político de Toluca, quien ya sabía que los disturbios emanaban de Navarro; advirtió a los vecinos que "si no calmaba la grito de los revoltosos se vería precisado a hacer ejemplares que llenarían de luto a la población". Ante tantos problemas, el padre Vargas decidió renunciar a la encomienda, porque sabía que Navarro seguía controlando a los feligreses, ya que vivía en una hacienda cercana.⁷²⁷

Cuando el Promotor analizó el expediente concluyó que los firmantes que apoyaban al párroco no eran dignos de crédito, y mucho menos cuando se trataba de indígenas, pues el tribunal diocesano ya se había dado cuenta "cuán fáciles de seducir [eran] por personas influyentes, para firmar representaciones cuyo verdadero objeto, tal vez [ignoraban]".⁷²⁸ Tal como había ocurrido en el caso del padre Escoto, el cura de Almoloya también recurrió a la falsificación de cartas de apoyo para quedarse en el pueblo en donde tenía muchos intereses económicos y había hecho alianzas con algunos

⁷²⁶ Los vecinos de diversos barrios enviaron mil quinientas firmas de apoyo al cura Navarro. Muchos de los nombres incluidos no tenían firma porque los vecinos no sabían escribir. AHAM, "Almoloya. Expediente sobre queja de los vecinos contra el encargado, don Santos Navarro", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 82, exp. 7, 1872.

⁷²⁷ AHAM, "Almoloya. Expediente sobre queja de los vecinos contra el encargado, don Santos Navarro", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 82, exp. 7, 1872.

⁷²⁸ AHAM, "Almoloya. Expediente sobre queja de los vecinos contra el encargado, don Santos Navarro", Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 82, exp. 7, 1872. Es preciso aclarar que los miembros de los ayuntamientos generalmente sabían leer y escribir y hablaban castellano, según consta en los documentos enviados por las autoridades. Cuando se trataba de indígenas, la mayoría eran analfabetos, como lo demuestra el hecho de que junto a su nombre firmaran con una cruz. Ello nos habla del lugar subordinado que ocupaban y que era reforzado por concepciones tradicionales sobre el papel de la población indígena, inscrita en los documentos parroquiales como indios. Por su parte, la población no indígena era registrada como "los de razón".

miembros del Ayuntamiento. El promotor de la acusación afirmó que Navarro era “sedicioso, perturbador del orden público, intrigante y rebelde, aunque encubiertamente, a las disposiciones de [la] Mitra” y que era necesario hacer una investigación independiente sobre su comportamiento, lo que se llevó a cabo para definir qué hacer con el sacerdote. En este caso, las autoridades del pueblo estaban sujetas a las maquinaciones del cura, que controlaba a los feligreses más violentos. Lejos de que el ministro se sometiera a la ley, los funcionarios temían ejercer su potestad legítima y fue necesario recurrir a las autoridades del estado para controlar el conflicto local que era atizado por el cura, cuya influencia entre los pobladores era innegable. Por su parte, la Mitra tampoco sabía cómo controlar al cura, ya que pretendía obedecer las órdenes diocesanas, pero en realidad seguía influyendo sobre la población, lo que presenta un panorama de falta de autoridad tanto civil como religiosa.

Curas y autoridades: cómo cambiar usos y costumbres

A juzgar por los conflictos y las alianzas que una y otra vez involucraron a autoridades civiles y curas párrocos, tal como había sucedido en México desde inicios de la época independiente, las jurisdicciones civiles y eclesiásticas se confundían y las lealtades hacia los eclesiásticos se mezclaban con rencores políticos y sociales.⁷²⁹ A decir de Brian Connaughton, cincuenta años antes las coaliciones de las autoridades civiles de los pueblos con los párrocos obedecían a la intención de aumentar su poder mediante la estimación pública de la que gozaban los clérigos, ya que su autoridad era algo que los representantes del gobierno civil querían para sí mismos.⁷³⁰ En los años de este trabajo, las cosas habían cambiado sutilmente, debido a que en los pueblos en que había disputas por el poder, algunos acudían al cura para que los apoyara e influyera en las elecciones, mientras que otros lo acusaban de querer inmiscuirse en asuntos que no le competían y

⁷²⁹ Los casos de enfrentamientos o alianzas entre curas y feligreses son ejemplos de disputas sociales que ocurrieron en el México decimonónico tanto como habían sucedido en la segunda mitad del siglo XVIII. El miedo de los sacerdotes a la pérdida de su autoridad frente a los fieles era omnipresente, según lo que dicen Brian Connaughton y William Taylor. *Vid.* Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, pp. 253-254; Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, pp. 294-295.

⁷³⁰ Connaughton, “Los curas y la feligresía...”, p. 257.

de violar la independencia que debía existir entre la Iglesia y el Estado. Así, el cura quedaba en medio de los intereses de grupos enfrentados, como ocurrió en Nextalpan en 1870, cuando un grupo de vecinos capitaneados por el señor Albino Juárez acusaron al cura Rafael Rodríguez de tener una conducta escandalosa y amoral. Además, afirmaron que se había presentado como si fuera el jefe político en la sesión en la que nombrarían elector para la renovación del Ayuntamiento, alcoholizado y capitaneando a un grupo numeroso de hombres. La animadversión contra el cura obedecía a su negativa a cambiar la sede parroquial a Miltenco, de donde eran originarios quienes lo acusaban, y a que sus denunciantes habían perdido las elecciones al Ayuntamiento por su notorio anticlericalismo, lo que había disgustado a la mayoría de los pobladores.

Por su parte, el comisario municipal de Santa Ana Nextalpan certificó que el cura decía todas las misas a las que estaba obligado, que su conducta pública era ejemplar, que no bebía ni visitaba pulquerías y que cuando se había presentado en las elecciones del Ayuntamiento estaba sobrio. El jefe político del Distrito de Zumpango certificó que el presbítero había sido comisionado por él mismo para que vigilara las elecciones y no se cometieran “los abusos [...] causados por algunas personas de genio inquieto”. El padre Rodríguez afirmaba que había aceptado la encomienda en bien de la gente “y de la religión”, y que debido a sus buenos oficios, ya no gravitaba “sobre la población la vara del despotismo, ya sus muertos se enterraban con las ceremonias religiosas, ya las procesiones [regocijaban] a los corazones de los católicos, antes enlutados con la sátira y la persecución de esos hombres afectos a trastornar todo lo bueno y todo lo santo [...]”. Los sujetos a los que hacía alusión el padre Rodríguez eran quienes lo habían acusado y a decir del presidente del Ayuntamiento, su líder que “había sido autoridad [era] enemigo acérrimo de varios señores curas que [habían] residido en ese pueblo”.⁷³¹ En este caso vemos que el ascendiente del párroco había sido benéfico para los intereses eclesiásticos y sus opositores habían tenido que recurrir a las calumnias para tratar de alejarlo del lugar y neutralizar su influencia, lo que confirma que en muchos pueblos del territorio

⁷³¹ AHAM, “Presbítero D. Rafael Rodríguez Cura de Nextlalplan”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 58, exp. 30, 1870.

arzobispal no se aplicaba la “total independencia” entre la Iglesia y el Estado, como postulaba la legislación reformista.⁷³²

De feligreses que ejercían presión contra los curas

Las prácticas devocionales, el culto a las imágenes religiosas y el destino de las limosnas que se recaudaban por ese concepto fueron un símbolo de identidad entre la feligresía, pero también una forma en que las autoridades de los pueblos ejercían presión sobre los párrocos, que en algunos casos fueron acusados en los tribunales civiles y no en la Mitra, ya que como ha quedado claro, para los fieles la circunscripción de autoridades civiles y religiosas no estaba bien definida. En un claro ejemplo de las dificultades para controlar a los habitantes de los pueblos del arzobispado, en 1867 un grupo de feligreses de Tlaltenango, encabezados por el juez y dos alcaldes, escribieron a la Mitra para informar que las limosnas que se recaudaban para la Virgen de los Milagros eran mal empleadas, dado que a su templo no se le había hecho ninguna mejora en años. Se preguntaban a dónde iban a parar las limosnas y pedían el apoyo del arzobispo para amonestar al encargado, cuya conducta y costumbres dejaban mucho que desear, dado que gastaba las limosnas “en fomentar pasiones vergonzosas”. Con la intención de tomar el control sobre el dinero recaudado, presentaron a la Mitra una propuesta de reglamento para administrar eficientemente los recursos generados por el culto.⁷³³

Por su parte, el padre Vito Cruz, vicario foráneo y párroco de Cuernavaca, declaró que los vecinos mentían y que las limosnas se habían usado para pagar todos los arreglos del templo. Decía que si bien los feligreses cooperaban en las misas que se celebraban los

⁷³² En otro caso similar ocurrido en Santa Ana Jilotzingo, en 1870 se acusó al presbítero Sebastián Quesada de que lejos de buscar el bien de los habitantes del pueblo, “[procuraba] la división y la discordia, buscando motivos de cuestión entre los vecinos [explotaba] la miseria de la clase más miserable [...] y se [había] formado un círculo con el juez de paz y los individuos del Ayuntamiento, el cual [dominaba], y mediante el que también se [hacía] obedecer, como si fuera una autoridad política”. AHAM, “Romualdo Campos y Donaciano Rosas contra el Presbítero D. Sebastián Quesada”, Sección Provisorato, Serie *Autos contra eclesiásticos*, caja 50, exp. 32, 1870-1876.

⁷³³ AHAM, “Tlaltenango. Los vecinos piden se les dé la administración de las limosnas del Santuario”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 16, exp. 31, 1867-1868.

días festivos, costeaban las celebraciones de Pascua y prestaban servicios gratuitos en la iglesia, sólo era por la gracia concedida años atrás por la devoción que sus antepasados tenían a la Virgen, cuando en realidad su obligación era celebrar el culto en la iglesia de San Jerónimo, patrono del pueblo, al que tenían en el más completo abandono. Es decir que las autoridades diocesanas no habían podido convencer a los pobladores del santo al que debían venerar. A decir del vicario, la piedad de los fieles era totalmente acomodaticia ya que las verdaderas intenciones de los vecinos eran “mandar en el santuario y adquirir la administración de las limosnas”, en cuya pretensión nada tenía que ver la piedad, porque de otro modo no se explicaba cómo podían amenazar a un superior; consideraba que eran indignos de llamarse buenos católicos. Los gobernadores de la Mitra afirmaron que la pretensión de los fieles era contraria a las leyes de la Iglesia, que prohibían “que los seglares [tuvieran] intervención directa en todo aquello que concierne a los templos y a la administración de las cosas que [eran] el resultado de la oblación de los fieles para el culto de las Sagradas Imágenes”. En marzo de 1868 el padre Cruz nuevamente escribió la Mitra para informar que había pedido al juez de Tlaltenango que reuniera al pueblo para remediar los abusos del fiscal y el mayor que se habían apoderado de las limosnas del santuario y habían acusado al padre Cruz en la prefectura de Cuernavaca. Éste solicitó orientación a los gobernadores de la Mitra sobre si debía decir misa cuando se la solicitaban, sobre todo tomando en cuenta que sacaban el dinero de las limosnas de los fondos del santuario, en lugar de solicitarlo a los fieles. Le respondieron que obrara con prudencia.⁷³⁴

Un caso no muy distinto sucedió en Santa Fe, en donde el 16 de mayo de 1870 los feligreses formaron una Junta Protectora de los Intereses del Pueblo que pretendía administrar los bienes de la población “colectando y distribuyendo sus frutos, cuya inversión se [destinaría al] sostenimiento del culto católico, manutención de las escuelas y auxilio a los desgraciados”. El prefecto político de Tacubaya sería “especial protector de [los] intereses” sin carácter oficial y las reuniones se llevarían a cabo en la Sala de Cabildos

⁷³⁴ AHAM, “Tlaltenango. Los vecinos piden se les dé la administración de las limosnas del Santuario”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie *Parroquias*, caja 16, exp. 31, 1867-1868.

del Ayuntamiento.⁷³⁵ Dicha junta, de común acuerdo con la Prefectura de Tacubaya, exigía al párroco José María Gómez de León que entregara los objetos dedicados al culto, que según ellos pertenecían al pueblo. A decir del cura, esa junta que carecía de carácter legal pretendía “alegar superioridad en el cura párroco, exigiéndole las llaves del templo, y tener bajo su poder los vasos sagrados, paramentos y algunos objetos de plata de uso y propiedad de la Santa Iglesia [...] para usar de la plata sin consentimiento de la autoridad eclesiástica”. Los gobernadores de la Mitra enviaron una queja al gobernador del Distrito de México, Francisco H. Vélez, para que mandara que el párroco quedara “en el ejercicio libre y expedito de la autoridad que le [correspondía] como cura”. Los habitantes, por su parte, explicaron que los objetos de culto no eran del párroco sino del pueblo y que tenían derecho a custodiarlos y en su caso venderlos con ayuda del Ayuntamiento, ya que la parroquia estaba en pésimas condiciones y pretendían arreglarla con la venta de la plata y las alhajas que estaban en la iglesia.⁷³⁶

Como sucedió en muchas denuncias contra eclesiásticos, en las que los feligreses apoyaban sus demandas en acusaciones sobre el comportamiento de los sacerdotes, los habitantes de Santa Fe también se quejaron de la mala conducta del padre Gómez, de su afección al alcohol y de su inmoralidad. No obstante, ofrecieron que le darían un peso diario para su manutención en sustitución del pago de derechos parroquiales, a lo que el cura respondió que era imposible vivir con tan escasos recursos. La Mitra resolvió que sólo el cura determinaría el destino de los objetos de culto y que “hasta donde las circunstancias de los [...] tiempos lo [permitieran]” debían procurar la sustentación del eclesiástico y el reconocimiento de su autoridad, ya que se [habían] acostumbrado a verlo “más bien a un capellán sometido a sus exigencias, que a un Párroco cuya jurisdicción deben siempre reconocer”.⁷³⁷ Es claro que la autoridad civil estaba aliada con los pobladores de Santa Fe para someter el cura a sus decisiones. Lo que es digno de resaltar

⁷³⁵ *Acta levantada por los vecinos del pueblo de Santa Fe, para la elección del nombramiento de la Junta Protectora de sus intereses*, México, Imprenta de la Viuda e Hijos de Murguía, 1870, p. 3.

⁷³⁶ AHAM, “Don José Ma. Gómez de León. Encargado de Santa Fe”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 66, exp. 44, 1870.

⁷³⁷ AHAM, “Don José Ma. Gómez de León. Encargado de Santa Fe”, Sección Provisorato, Serie *Parroquias*, caja 66, exp. 44, 1870.

es que cuando los curas intervenían en asuntos públicos que resultaban en beneficio de los intereses eclesiásticos, no había protesta por parte del gobierno arzobispal. Pero en caso contrario, como ocurrió en Santa Fe, ese se convertía en uno de los argumentos principales en la defensa del párroco, a saber, que las autoridades civiles no tenían derecho a intervenir en asuntos internos de la iglesia.

En resumen, en todos los casos mencionados se manifiestan las tensiones que había entre los sacerdotes, los feligreses y las autoridades en el territorio del arzobispado de México. Los límites que había en la legislación con respecto a la injerencia de la Iglesia en asuntos civiles y viceversa, no fueron tan claros en el terreno de las vivencias. Las relaciones que los habitantes de los pueblos establecieron con sus párrocos muy frecuentemente involucraron a las autoridades civiles, por lo que más allá de la independencia de la Iglesia y el Estado no fue posible separar ambas instancias cuando se trataba de los conflictos de la vida cotidiana. Los ámbitos civil y religioso, que por años habían actuado unidos tanto en los procesos electivos en los pueblos, como en los intercambios comerciales y de mutua dependencia que habrían establecido los párrocos con sus feligreses, no podían separarse sin más, como lo ordenaba la ley. Como es evidente, en las complejas relaciones que establecieron los sacerdotes con sus feligreses entraron en juego cuestiones políticas, luchas de poder y control sobre la población.

Los desafíos de la vida cotidiana, las tentaciones y las faltas que cometieron los sacerdotes en el ejercicio de su ministerio fueron motivo de las acusaciones que los “enemigos” de la Iglesia utilizaron para atacar a los clérigos. La jerarquía eclesiástica optó por manejar esos casos con suma discreción y evitó que se ventilaran públicamente; tal como afirmaba un cura frente a un conflicto entre sus pares, esos “escándalos entre eclesiásticos [hacían] un mal terrible a la Iglesia, y se [aprovechaban] los impíos para [desacreditarlos]”.⁷³⁸ La consigna fue manejar con discreción las faltas de los sacerdotes y perdonar sus errores siempre en beneficio de un bien mayor, es decir, para que los pueblos no se quedaran sin ministro y siguieran practicando la religión de sus ancestros.

⁷³⁸ AHAM, “Tlalquitenango. El Señor Cura con relación a las Vicarías de su Parroquia”, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 33, exp. 2, 1867-1871.

CONSIDERACIONES FINALES

Es un hecho que la Reforma liberal fue un parteaguas para los habitantes del México decimonónico, que vivieron la instauración de un régimen que buscaba no sólo la secularización de la sociedad, sino que la religión quedara relegada a un asunto privado, muy lejos del ejercicio del poder público. Sin embargo, la forma en que los diversos actores del periodo reaccionaron al proyecto liberal fue muy diversa, ya que incluso entre los mismos liberales hubo diferencias. Por su parte, los miembros de la institución eclesiástica tampoco presentaron una sola voz con respecto al liberalismo, ya que a lo largo de este trabajo, se ha puesto de manifiesto cómo entre los ministros de la Iglesia católica mexicana hubo quienes simpatizaron con los postulados liberales y vieron la posibilidad de participar en el gobierno republicano sin menoscabo de sus labores sacerdotales. Por lo demás, los personajes que emprendieron las primeras reformas y que formaron parte del Congreso Constituyente de 1856-1857 tampoco fueron partidarios de cambios extremos, como lo demuestran los debates sobre la tolerancia religiosa y la desamortización de bienes de las corporaciones. Sin embargo, en la medida que la discusión pública se hizo más enconada, las posiciones se radicalizaron y lo que habían sido propuestas moderadas se transformaron en una política que culminó con la promulgación de las Leyes de Reforma, que incluyeron el decreto de independencia total entre la Iglesia y el Estado, así como la libertad de cultos.

El papa Pío IX, por su parte, enfrentó la unificación italiana y la pérdida de los Estados Pontificios con un proceso de centralización del poder eclesiástico que incluyó la condena de lo que él consideró “errores” del liberalismo y la fundación del Colegio Pío Latinoamericano en el que se formarían los aspirantes a ocupar puestos eclesiásticos en la América hispana. Pidió hacer frente al avance de los gobiernos liberales mediante la unión de los jerarcas religiosos bajo la égida de la Santa Sede, y recomendó como parte de esa estrategia la fundación de colegios y asociaciones católicas, la publicación de impresos y la difusión de nuevas devociones. Con respecto a México, Pío IX llevó a cabo una reforma

territorial de las diócesis con la intención de tener mayor control sobre el bajo clero y sobre los recursos que ingresaban a las arcas eclesiásticas.

En esos años también se puso en práctica un proyecto conservador que apoyó la instauración de un gobierno monárquico bajo la protección del pontífice con la intención de derogar las Leyes de Reforma. Sin embargo, el segundo Imperio no tuvo el apoyo unánime de los miembros de la Iglesia católica, ya que incluso algunos obispos se negaron a apoyar un régimen que había sido impuesto por la fuerza de las armas. La tendencia liberal de la administración de Maximiliano de Habsburgo llevó a la ruptura con la jerarquía eclesiástica, que retiró todo su apoyo cuando comprendió que la Reforma no tendría marcha atrás. El segundo Imperio fue una decepción para los católicos tradicionalistas, y los grupos conservadores que apoyaron el proyecto monárquico sufrieron las consecuencias y tuvieron que dejar a un lado sus aspiraciones de ejercer un gobierno que apoyara la exclusividad del culto católico y devolviera los bienes a la Iglesia.

Después del triunfo republicano, la Iglesia mexicana comenzó un proceso de reestructuración para hacer frente a la política juarista. Las primeras acciones que llevó a cabo el presidente Benito Juárez una vez que regresó a la ciudad de México fueron de corte conciliador, ya que propuso un plebiscito que, entre otras propuestas, incluía la posibilidad de que los eclesiásticos pudieran ser electos para cargos públicos. La mayor oposición al gobierno de Juárez, irónicamente, no la encabezaron los católicos tradicionalistas, sino los mismos liberales que consideraron que aquél estaba traicionando al liberalismo con su intención de suavizar las sanciones contra los clérigos. En esos años, la voz pública de la Iglesia se expresó por medio de la prensa confesional, que emprendió una política de oposición a las medidas secularizadoras del gobierno juarista. La prensa liberal, por su parte, culpó a la Iglesia de haber sido la causa de los trastornos políticos de la década anterior y de profesar un odio profundo a los liberales. Juárez fue conciliador y cauto con la institución eclesiástica porque sabía que si atacaba frontalmente a la Iglesia perdería el apoyo necesario para mantenerse en el poder. De ahí que en medio de la disputa por la reelección en la contienda presidencial de 1871, haya accedido a que

regresara al país el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, que no había podido retornar por haber sido funcionario del gobierno imperial.

Con la muerte de Benito Juárez en 1872, los católicos tradicionalistas pensaron que podrían recuperar espacios perdidos porque confiaban en que Sebastián Lerdo de Tejada sería más indulgente con la Iglesia de lo que había sido su antecesor. En contra de las esperanzas católicas, Lerdo fue combativo y atacó abiertamente a la institución eclesiástica mediante el endurecimiento de la aplicación de las Leyes de Reforma, lo que provocó la expulsión de un grupo de sacerdotes extranjeros y la excomunión de las Hermanas de la Caridad. Además, elevó a rango constitucional las Leyes de Reforma y exigió, tal como había sucedido años atrás, el juramento a la Constitución de 1857. Las medidas lerdistas fueron criticadas ampliamente por la prensa católica, pero tampoco los liberales respondieron con un apoyo unánime al presidente, al que señalaron por su intolerancia. Los ataques más duros contra Lerdo provinieron de la prensa, que gozó de una absoluta libertad; la intransigencia lerdista provocó airadas protestas e incluso levantamientos armados en el occidente del país, que fueron una clara manifestación de descontento popular.

Mientras en México los gobiernos liberales ponían en práctica el proceso de secularización que se ha analizado a lo largo de este trabajo, la política eclesiástica que emprendieron los preladados mexicanos siguió las directrices de la Santa Sede; adoptaron una política intransigente hacia las doctrinas liberales y se sometieron al proceso de centralización bajo la égida del papa, pero evitaron la confrontación abierta con el gobierno liberal. Frente al endurecimiento de las políticas de Lerdo de Tejada en contra de la Iglesia, los tres arzobispos recomendaron a los fieles que mantuvieran la calma, que hicieran actos devocionales y obras de caridad, y que fundaran escuelas y asociaciones religiosas para enfrentar de una manera pacífica al gobierno. Por su parte, Lerdo concedió el permiso para que se fundaran obras dedicadas a San José, que se emprendieron como parte del fomento de nuevas devociones recomendado por el papa. Es claro que los preladados, encabezados por el arzobispo de México, no querían enfrentarse al gobierno y al parecer, Lerdo tampoco confrontó al alto clero. El presidente buscaba el fortalecimiento

de su gobierno, tanto como la jerarquía eclesiástica pretendía cimentar su autoridad frente a los sacerdotes y feligreses; funcionarios civiles y jefes anhelaban ejercer plena jurisdicción en sus áreas de influencia.

Por lo demás, tanto Juárez como Lerdo simpatizaron con el protestantismo y apoyaron el establecimiento de sus comunidades en el país, como una manera de contrarrestar el predominio católico, sobre todo entre las clases populares. Ambos mandatarios consideraron que el atraso de México se debía a la superstición y la influencia del clero entre la gente más humilde. De ahí que hayan sostenido la necesidad de la libertad religiosa y de la independencia que debían tener la Iglesia y el Estado. El hecho de que Juárez haya apoyado el proyecto de formar una Iglesia mexicana en los años de la Reforma es un claro indicio de que buscaba acabar con el predominio católico, tal como se había vivido hasta mediados de la centuria. Sin embargo, como ya mencioné líneas arriba, el oaxaqueño fue cauto y no enfrentó de manera abierta a la institución, porque estaba consciente de su arraigo popular y de las relaciones de la jerarquía con las clases poderosas. En cambio, Lerdo decidió atacar de frente a los católicos tradicionalistas, lo que a la larga fue uno de los factores que incidieron en su caída.

En cuanto al arzobispado de México, en los años de la Reforma su territorio sufrió una reestructuración que disminuyó su tamaño y por lo tanto el número de sacerdotes fue menor a lo que había sido hasta 1863. Con la nacionalización de bienes y la cancelación de las capellanías y obras pías, el arzobispo de México se enfrentó a un panorama muy distinto a lo que había sido la arquidiócesis en la primera mitad del siglo XIX. Esos cambios, como es natural, conllevaron una transformación en la forma de administrar el territorio arzobispal, y Labastida y Dávalos emprendió innovaciones administrativas que incidieron en la vida de los ministros de lo sagrado. Éstos, por su parte, tuvieron que cumplir con exigencias y estrictas normas de conducta tal como había sucedido desde tiempos pasados, pero ya no tenían permitido participar en la vida pública. Así, debieron adaptarse a nuevas reglas y a la vigilancia de la jerarquía que exigió cada vez más a los curas párrocos. Los habitantes de los pueblos del arzobispado, por su parte, fueron en su mayoría campesinos analfabetas que apenas obtenían lo necesario para la subsistencia y

que no siempre apoyaron de buen grado a sus pastores. De manera que los años de la República restaurada los sacerdotes vieron aumentar sus obligaciones y disminuir sus beneficios, lo que nos da una idea de las dificultades que se vivieron entonces. Lo paradójico del asunto es que los cambios no sólo fueron impuestos por el gobierno civil, sino también por la autoridad eclesiástica.

En lo relativo a la aplicación de las Leyes de Reforma, el registro civil fue una de las disposiciones que enfrentó más obstáculos para su instrumentación y funcionamiento, porque los habitantes de México se negaban a acudir a él. En algunos casos, las rivalidades entre los jueces de registro y los párrocos llegaron al enfrentamiento; los fieles, por su parte, fueron amenazados con la excomunión si acudían al registro civil en lugar de someterse a las instancias eclesiásticas, mientras que si no lo hacían, perderían los derechos que la ley les otorgaba. Por lo demás, las autoridades civiles de los pueblos fueron más duras que el gobierno federal, y se tomaron atribuciones que no les correspondían al exigir a los curas que les dieran cuentas de sus ingresos y al influir en la feligresía para que no acudiera a celebrar bautismos y matrimonios en las iglesias porque para eso estaba el registro. La injerencia de los funcionarios civiles obligó al gobierno federal a amonestarlos y a recordarles que la independencia de la Iglesia y el Estado los obligaba a no intervenir en asuntos eclesiásticos, lo que es otra muestra de las contradicciones que se vivieron entonces.

En los años de la República restaurada los párrocos culparon al registro civil por la merma de sus ingresos, mientras que el poco éxito que tuvo el registro en esos años se achacó a la perniciosa influencia de los curas. Ello demuestra que los habitantes de México pusieron pretextos tanto para pagar los aranceles parroquiales como para acudir al registro, lo que habla del oportunismo de una población que no terminaba de entender sus derechos ciudadanos, pero tampoco cumplía a cabalidad sus obligaciones religiosas. En realidad, las verdaderas causas de la disminución de los ingresos eclesiásticos fueron, sin duda, la ley Iglesias que prohibió la coacción civil para el cobro de aranceles, así como la nacionalización de bienes y la cancelación de capellanías y obras pías. De cualquier manera, ambas instancias se necesitaban mutuamente, ya que mientras las actas de

nacimiento comenzaban a funcionar como documento de identidad, los registros parroquiales siguieron siendo necesarios para que la gente pudiera reclamar herencias o donaciones y para asentar la legitimidad o el origen de los hijos. Frente a esa realidad, las obligaciones ciudadanas y los deberes religiosos se soslayaron frecuentemente.

Los cementerios, por su parte, sí fueron un factor que incidió en la merma de ingresos eclesiásticos, ya que pasaron a ser propiedad de la nación y el Estado debía expedir los certificados para que los difuntos pudieran ser enterrados. De esa manera, ya no era necesario acudir al sacerdote para que sepultara a los muertos en los panteones aledaños a las parroquias. En esos años fue frecuente que los curas se quejaron porque ni siquiera sabían cuántas personas habían muerto en sus pueblos, ya que la gente no les informaba sobre los decesos. En contraste con lo ocurrido con los cementerios, la ley de matrimonio civil fue combatida denodadamente por la Iglesia y se amenazó con la excomunión a quien se casara civilmente, por lo que sucedió lo mismo que con los bautismos, y el número de uniones civiles en esos años fue muy bajo según los informes del gobierno. Lo que es digno de destacar es que el matrimonio religioso –como sacramento– frente al matrimonio civil –como contrato–, fueron más parecidos de lo que sus promotores aceptaron en su momento. La mujer tenía un papel subordinado al marido, el divorcio era vincular, es decir que no se podía contraer matrimonio nuevamente hasta la muerte de alguno de los cónyuges, y se permitían los abusos y malos tratos que no serían motivo de disolución de la pareja. Así, a pesar de los desacuerdos del discurso religioso que decía que el matrimonio civil era la puerta de los vicios y la infidelidad, en realidad nada cambió entre los casados, y las mujeres no se beneficiaron con la reforma liberal.

Por lo que toca a la libertad religiosa, tanto Juárez como Lerdo apoyaron la llegada de comunidades protestantes, pero no fueron bien recibidas en los pueblos del arzobispado de México. Para evitar la difusión del protestantismo, el arzobispo Labastida ordenó que los curas le informaran de la presencia de esos grupos en el territorio arzobispal, y recomendó a sus sacerdotes que llevaran a cabo misiones, que fundaran asociaciones religiosas, que distribuyeran impresos religiosos y predicaran el Evangelio;

debían combatir los errores y las herejías protestantes con todas las armas que tuvieran a su alcance. No fueron pocos los casos de grupos evangélicos que fueron atacados e incluso asesinados, ya que la tolerancia religiosa no fue una de las opciones de los fieles católicos en esos años. De cualquier manera no se pudo evitar que el protestantismo comenzara a difundirse y que incluso algunos sacerdotes se convirtieran, como fueron los casos de Manuel Aguas, Agustín Palacios y Francisco Gracida, que fundaron comunidades protestantes en la ciudad de México y después enviaron misiones a los pueblos. El enfrentamiento que el padre Aguas sostuvo con la prensa confesional y con el arzobispo Labastida fue aprovechado por algunos liberales para acusar a la Iglesia de ser una institución retrógrada y de obedecer los preceptos de Roma en detrimento del bienestar nacional. De cualquier manera, las congregaciones protestantes fueron una minoría, tuvieron un apoyo muy reducido y enfrentaron serios obstáculos para instalarse en México a pesar de la política del gobierno federal que los apoyó abiertamente.

El discurso público que mantuvieron la jerarquía eclesiástica, la prensa confesional, el gobierno federal y los periódicos liberales, que se enfrentaron abiertamente y acusaron al contrario de invadir espacios que pertenecían a la Iglesia, en el primer caso, y de no acatar las leyes liberales, en el segundo, fue distinto a lo que ocurrió en el terreno de las vivencias. Si bien es cierto que hubo enfrentamientos entre curas y autoridades civiles, también hubo alianzas y la legislación reformista no siempre fue atacada por los sacerdotes, sino incluso sirvió para que éstos acusaran a sus feligreses de no cumplir con sus obligaciones ciudadanas. Es claro que poner en práctica la legislación reformista en los pueblos del arzobispado de México fue mucho más complicado de lo que el gobierno había imaginado. Por su parte, la Iglesia jerárquica tampoco tenía el control sobre los sacerdotes de todo el territorio arzobispal y el proceso de centralización eclesiástica no rindió los frutos esperados en los años de la República restaurada. Al analizar los casos de los curas párrocos y sus relaciones con la feligresía y las autoridades civiles, el panorama se vuelve mucho más complejo, tal como se ha puesto de manifiesto en estas páginas, y se aleja del discurso maniqueo de un enfrentamiento contante entre Iglesia y Estado.

En cuanto a las vivencias de los sacerdotes, uno de los problemas que más denunciaron en los años del presente estudio fueron las dificultades económicas. Es evidente que la prohibición de la coacción civil para el cobro de obvenciones parroquiales empobreció a los párrocos porque los feligreses eran conscientes de que ya no se les podía obligar al pago. La escasez y las dificultades económicas también jugaron un papel central en la falta de recursos de los curas que dependían de lo que los fieles quisieran aportar. La mayor parte de los casos analizados se trataba de campesinos que sufrían penurias y no siempre podían conseguir lo necesario para la subsistencia. No sucedió lo mismo en las parroquias de las ciudades, en donde los fieles sí aportaban dinero suficiente para la manutención de los párrocos. Otro factor que incidió en la merma de los recursos parroquiales fue el registro civil, que si bien no tuvo el éxito que el gobierno federal esperaba, sí fue un factor disruptivo sobre todo en el caso de los entierros, ya que los fieles dejaron de pagar por esos servicios. En cuanto a los bautismos y los matrimonios, las cuotas aportadas muchas veces fueron menores a las estipuladas en el arancel porque los párrocos estaban conscientes de la pobreza de sus feligreses y no les cobraban los derechos completos; podemos decir que aceptaban lo que les podían dar.

La centralización administrativa que puso en práctica el arzobispo Labastida, por otra parte, representó un mayor control sobre los ingresos parroquiales, de modo que los curas debieron ajustar su vida diaria a menores ingresos y mayores exigencias. A pesar de las denuncias frecuentes por falta de recursos, de cualquier manera los párrocos tenían que pagar la tercia episcopal y la pensión conciliar. Es digno de destacar que si bien las entradas parroquiales disminuyeron, los montos de las cuotas que debían entregar al arzobispado no cambiaron. Puede afirmarse que con respecto al siglo anterior, los ingresos de los curas párrocos disminuyeron significativamente. La falta de recursos también alcanzó a los miembros de las órdenes religiosas que fueron exclaustros y pasaron a depender del clero secular, por lo que habitaban casas particulares y a menos que fueran titulares de alguna parroquia, subsistían a cuenta de lo que les fuera asignado por su párroco. La distancia de la jerarquía eclesiástica con respecto a las dificultades que pasaban los sacerdotes era evidente, y podemos hacernos una idea de lo que implicó vivir

del ministerio en un entorno de crisis económica y política como lo fue el México de esos años.

Para los habitantes del arzobispado de México, las ceremonias religiosas significaban oportunidades de oración y recogimiento, pero los recintos sagrados funcionaban también como lugares de encuentro y socialización. La figura del párroco era de especial importancia para favorecer la cohesión comunitaria, aunque en algunos casos era también motivo de discordia entre la población; el respeto por la investidura no necesariamente iba de la mano de la veneración a la persona que encarnaba el ministerio sacerdotal. Pero en cualquier caso, era fundamental para la feligresía tener un sacerdote que se hiciera cargo de administrar los sacramentos. Las peticiones que se hacían a la Mitra para que les enviara un buen eclesiástico fueron numerosas, tanto como las quejas cuando el sacerdote del lugar no respondía a las expectativas de los fieles. En los casos en que algún cura apreciado por la comunidad era removido de los pueblos, la feligresía podía oponerse, pero con frecuencia las autoridades episcopales desoyeron los ruegos de la población y depusieron al eclesiástico que no convenía a los intereses del alto clero, ya fuera porque no pagaba lo que le correspondía de tercia episcopal y pensión conciliar o porque estuviera en pugna con algún otro presbítero.

Según el discurso público de la Iglesia, tal como se mencionó frecuentemente en la prensa confesional y en voz de los preladados, los sacerdotes eran hombres santos, entregados y dispuestos a sacrificarse por el bien de sus feligreses. Es claro que hubo ministros de lo sagrado que cumplieron cabalmente con ese ideal y que fueron modelo de caridad y de conducta entre sus fieles, pero también es un hecho que en muchos casos distaron de ser el ejemplo perfecto de vida cristiana y se dejaron llevar por las tentaciones del mundo. Las denuncias sobre inmoralidad, avaricia, falta de caridad y de amor a la feligresía fueron constantes. El tema del desacato al celibato sacerdotal, aunque no fue nunca el motivo principal de las denuncias contra los sacerdotes, sí estuvo presente para desprestigiar a algún ministro que había caído de la gracia de la población. Los eclesiásticos con mujer e hijos fueron un escenario cotidiano en el territorio arzobispal, y el hecho de que las autoridades diocesanas no lo castigaran con severidad evidencia que

se consideraba una práctica tan indeseable como inevitable. La embriaguez y el juego fueron vicios comunes entre los curas, y no fue extraño encontrarlos en las ferias de los pueblos, apostando a los gallos y jugando a las cartas, sin usar el traje talar, lo que era una falta grave que ameritaba la suspensión de las licencias eclesiásticas. En estos casos las denuncias contra los malos sacerdotes se mantuvieron en la mayor discreción, porque a la jerarquía le preocupaba mucho que la opinión liberal aprovechara las debilidades de sus ministros para señalar los vicios y la inmoralidad del clero mexicano.

A pesar del proceso centralizador que se puso en marcha desde las altas esferas eclesiásticas y que pretendía un cambio de paradigma en la figura que hasta entonces había jugado el cura párroco entre la feligresía, el peso de la tradición y la falta de control en el territorio arzobispal llevó a choques continuos, aunque no siempre entre curas y autoridades civiles, sino más frecuentemente entre grupos de feligreses que se aliaban a autoridades y curas para combatir a otros fieles. El escenario fue mucho más complejo de lo que siempre se ha dicho sobre el enfrentamiento vivido en esos años entre los miembros de la institución eclesiástica y los representantes del gobierno republicano. En los pueblos del arzobispado de México se manifestaron las tensiones que había entre los diversos grupos. Los límites que había en la legislación con respecto a la injerencia de la Iglesia en asuntos civiles y viceversa, no fueron tan claros en el terreno de las vivencias; las relaciones que los habitantes de los pueblos establecieron con sus párrocos muy frecuentemente involucraron a las autoridades civiles, por lo que más allá de la independencia de la Iglesia y el Estado no fue posible separar ambas instancias cuando se trataba de los conflictos de la vida cotidiana. Los ámbitos civil y religioso, que por años habían actuado unidos tanto en los procesos electivos en los pueblos, como en los intercambios comerciales y de mutua dependencia que habrían establecido los párrocos con la feligresía, no podían separarse sin más, como lo ordenaba la ley.

La influencia que el cura llegó a ejercer entre los fieles no se relacionó únicamente con la administración sacramental ni con cuestiones religiosas, sino con desplegar un dominio que permitiera al párroco en cuestión obtener suficientes ingresos, apoyar las tendencias políticas que considerara convenientes para su permanencia en el curato y

neutralizar a sus detractores. La frecuencia de los enfrentamientos entre grupos también nos habla de la inestabilidad política y la manipulación que pudo ejercer el sacerdote valiéndose de la autoridad que le daba su investidura. Algunas veces los curas se enfrentaron con las autoridades civiles, pero también hubo casos en que éstas se sometieron a los deseos del sacerdote o establecieron una relación de complicidad y apoyo mutuo. Fueron más frecuentes esos procesos que los de autoridades civiles que maltrataban o desobedecían al sacerdote, porque es claro que los habitantes de los pueblos del arzobispado daban mucha importancia a la figura sacerdotal y a los ritos religiosos que acompañaban su vida cotidiana. Más allá de la conciencia o la profundidad de la fe que profesaban, es claro que las ceremonias eran importantes como un factor de cohesión entre la feligresía. Por lo demás, el hecho de tener una parroquia y a un cura encargado era símbolo de la importancia de una población. Y si además el templo estaba bien proveído con todo lo necesario para el esplendor del culto, ello era motivo de orgullo para los habitantes del arzobispado.

La violencia fue una manera recurrente de resolver conflictos, no pocas veces alentada por el mismo párroco de alguna población. En cuanto a las acciones que tomaba la Mitra para castigar a los sacerdotes que cometían infracciones o faltas graves, las sanciones que se aplicaron fueron siempre menores con relación a los hechos, ya que a los prelados les preocupaba mucho la imagen de la Iglesia. Por ello las resoluciones que tomaban para castigar a los clérigos que violaban los dictados de su ministerio fueron las más de las veces suaves y tibios: los enviaban a otro curato después de amonestarlos, les recomendaban asistir a ejercicios espirituales o en casos extremos les retiraban temporalmente sus licencias, pero la destitución o el retiro permanente de dichas licencias fue absolutamente excepcional. La idea principal detrás de esas resoluciones era que los hombres se equivocaban, pero la misión de la religión estaba más allá de los deslices y las debilidades humanas. Además, ventilar públicamente las fallas de los ministros de lo sagrado era lo mismo que dar la razón a la opinión liberal que criticaba al clero por su inmoralidad y corrupción; los enemigos de la Iglesia no debían enterarse de los errores que cometían los sacerdotes. La consigna fue manejar con discreción las faltas de los

sacerdotes y perdonar sus errores siempre en beneficio de un bien mayor, es decir, para que los pueblos no se quedaran sin ministro y siguieran practicando la religión de sus ancestros.

Vemos, por tanto, que el liberalismo no fue un cuerpo de ideas acabadas como una especie de receta, sino un conglomerado de propuestas que se fueron transformando a lo largo de las primeras décadas del siglo. Con la llegada de los liberales reformistas al poder en medio de una cruenta guerra civil, fue cuando pudo ponerse en marcha la transformación política que daría paso al proceso secularizador en la sexta década de la centuria. Por su parte, los habitantes del arzobispado de México no presentaron un frente común de cara a las transformaciones que implicó la legislación liberal. La respuesta que dieron a los cambios fue diversa. Al analizar el pasado perdemos de vista que los seres humanos reaccionamos a acontecimientos inesperados, y a veces anticipamos respuestas frente a supuestos hechos que en realidad nunca suceden. En el caso del conflicto que se suscitó en los años de la Reforma liberal, y en vista de cómo reaccionaron los diversos actores de esa época, podemos pensar que ni Benito Juárez ni Sebastián Lerdo de Tejada esperaban la reacción de algunos miembros de la Iglesia católica frente a sus propuestas políticas. Cuando Juárez quiso ser conciliador después de la derrota del segundo Imperio, el resentimiento que había causado la legislación reformista entre los católicos tradicionalistas era tan grande, que nunca confiaron en sus buenas intenciones. Por su parte, Lerdo quiso consagrarse como el paladín de la legalidad aplicando la ley hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, no hay pruebas de que la constitucionalización de las Leyes de Reforma haya agravado la situación de una Iglesia que ya había perdido sus bienes y su presencia en la política nacional. Por su parte, toda esa discusión pública permeó la vida cotidiana de la población del arzobispado, que utilizó los argumentos liberales cuando fue necesario, pero siguió viviendo de acuerdo a la tradición católica en la que había crecido. En cuanto a los sacerdotes, su papel no se transformó radicalmente, pero sí sufrieron las consecuencias de un proceso secularizador que quitó a la Iglesia gran parte de su riqueza material, aunque no disminuyó de manera significativa su ascendiente sobre la feligresía.

El peligro de analizar hechos históricos con los ojos del presente es que fácilmente podemos caer en la trampa de juzgar a los personajes a la luz de los resultados de sus acciones; sin embargo, no debemos perder de vista que nunca sabemos con total certeza las consecuencias que tendrán nuestros actos, ya que cuando estamos inmersos en el devenir cotidiano es muy difícil anticipar el desenvolvimiento de los hechos. Tanto a la jerarquía mexicana, a los políticos de todos los colores y tendencias así como a la población en el México del siglo XIX les tocó vivir una época sumamente compleja, con acontecimientos nunca antes enfrentados, en medio de una disputa entre el poder civil y el religioso que afectó la vida cotidiana de los protagonistas de la historia decimonónica. La lucha por el poder y el desplazamiento de la Iglesia de los espacios políticos fueron expresión de una disputa pública, más que un enfrentamiento religioso. Si la jerarquía eclesiástica luchó por usar las prerrogativas que podía otorgarle la legislación liberal, las manifestaciones de devoción de los fieles católicos siguieron su curso en medio de las alianzas y los enfrentamientos con los ministros de lo sagrado y su propia batalla por no perder su lugar ni su influencia entre la feligresía. En este caso, es claro que las identidades en conflicto se enfrentaron por razones que en muchos casos dejaron a un lado el aspecto religioso. ¿En dónde está Dios en todo esto? La respuesta queda sujeta a la opinión de los amables lectores de este trabajo.

FUENTES

DOCUMENTALES

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Secretaría Arzobispal

Provisorato

RAMOS, Luis, (coord.), *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997.

HEMEROGRÁFICAS

Defensor Católico. Periódico de religión, política, ciencias y bellas letras, El

Diario Oficial del Gobierno Supremo de la República

Federalista. Periódico político y literario, El

Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación, El

Hisopo. Periódico religioso y político, El

Idea Católica. Semanario de la Sociedad Católica de Señoras, La

Legislación Mexicana

Monitor Republicano, El

Orquesta. Periódico omniscio, de buen humor y con estampas, La

Pájaro Verde, El

Revista Universal de religión, política, variedades y anuncios

Semanario Católico, El

Siglo Diez y Nueve, El

Sociedad. Periódico científico y literario, La

Tijeras, Las

Vanguardia, La

Voz de México, La

PRIMARIAS

Acta levantada por los vecinos del pueblo de Santa Fe, para la elección del nombramiento de la Junta Protectora de sus intereses, México, Imprenta de la Viuda e Hijos de Murguía, 1870.

AGUAS, Manuel, *Viniendo a la luz*, sin pie de imprenta, 16 de abril de 1871.

AGÜEROS, Victoriano, "El Illmo. Señor Sollano, primer Obispo de León", en *Obras literarias de D. Victoriano Agüeros I. Artículos sueltos*, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, 1897, pp. 402-421.

ALCALÁ, Alfonso y Manuel OLIMÓN, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989.

ARCIGA, José Ignacio, *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga, Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de la publicación del edicto del jubileo extraordinario concedido por M.S. Padre el Señor Pío IX, el 11 de Abril de 1869*, Morelia, Mich., Imprenta de I. Arango, 1869.

ARZAC, José Ramón, *Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del protestantismo con el catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado a México contra la Iglesia católica*, Guadalajara, Antigua Imprenta de Rodríguez, 1877.

Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia*, selección y notas de Jorge L. TAMAYO, México, Editorial Libros de México, 1972.

BERGIER, Abate, *Diccionario de Teología*, 2ª. ed., París, Librería de Garnier Hermanos/ México, J. M. Andrade, 1854. 4 tomos.

BOUIX, Dominique, *Tratado del párroco, de los vicarios parroquiales, de los capellanes de monjas, militares y hospitales*, Puebla, Isidro Boclar, 1868.

BORJA, Luis G., *Contestación en defensa del clero católico, al presbítero D. José M. de Jesús Pinzón*, Querétaro, Tip. de Mariano R. Velázquez, 1861.

Carta pastoral del excelentísimo señor obispo de Guadalajara, Dr. D. Pedro Espinosa a sus diocesanos, sobre la independencia de la Iglesia, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860.

Carta pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. de Labastida y Dávalos en que publica la Encíclica dirigida por Ntro. Smo. Padre Pío IX, con motivo del vigésimo quinto aniversario de su

pontificado, el día 4 de julio del presente año, México, Imprenta a cargo de M. Roselló, 1871, pp. 11-12.

Carta pastoral del Illo. Sr. Dr. d. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en que publica la encíclica dirigida por nuestro santísimo padre Papa Pío IX el día 4 del último junio a todos los patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás ordinarios que están en gracias y comunión con la silla apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversario, Diócesis de México, México, Imprenta a cargo de M. Rosello, 1871.

Carta pastoral que el Illmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de una nueva carta de nuestro santísimo padre Pío, Papa IX, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y Compañía, 1876.

Carta pastoral que el Illmo. Sr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, dirige al venerable clero y fieles de este arzobispado con motivo de la alocución pronunciada en el Palacio Vaticano por nuestro Santísimo Padre Pío Papa IX el 25 de julio de 1873, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1873.

Carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio A. de Labastida y Dávalos dirige al venerable clero y fieles del Arzobispado de México con motivo de su promoción a aquella Archidiócesis, Puebla, Tipografía de Pedro Alarcón y Cía., 1863.

Carta pastoral que el primer obispo de Zacatecas, doctor y Licenciado D. Ignacio Mateo Guerra, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para saludarlos a su regreso de Roma como padre del Concilio Vaticano, y publicar las dos Constituciones emanadas de la misma augusta y venerable asamblea, Zacatecas, Tip. F. Villagrana, 1871.

Carta pastoral séptima que el Illmo. Señor Obispo de Antequera, Valle de Oaxaca, Dr. D. Vicente F. Márquez y Carrizosa dirige a sus diocesanos, contra el discurso atribuido al Illmo. Monseñor Strossmayer, y que bajo el lema de "La verdad en el Vaticano" ha circulado en estos días, Oaxaca, Imprenta de Lorenzo San Germán, 1873.

Catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del Sumo Pontífice, junto con la Encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1865.

CHÁVEZ, Gabino, Catecismo del orden sacerdotal y del respeto debido a los sacerdotes, utilísimo a los simples fieles y escrito para ellos, México, Guillermo Herrero y Cía., 1895.

Código de la Reforma o colección de Leyes, decretos y supremas órdenes, expedidas desde 1856 hasta 1861, México, Imprenta Literaria, 1861.

Colección de leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones, y a la reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la Iglesia, 2 tomos, Imprenta de J. Abadiano, 1861.

- Colección de Leyes, decretos y circulares expedidas por el Supremo Gobierno de la República. Comprende desde su salida de la capital el 31 de mayo de 1863 hasta su regreso a la misma en 15 de julio de 1867, Monterrey, Imprenta del Gobierno a cargo de Viviano Flores, 1868.*
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente el día 5 de febrero de 1857, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.*
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente el 5 de febrero de 1857 adicionada por el 7º Congreso Constitucional el 25 de septiembre y el 4 de octubre de 1873 y el 6 de noviembre de 1874 juntamente con las leyes orgánicas expedidas hasta hoy, México, Imprenta de V. Guzmán y Hermanos, 1877.*
- Contestación al folleto intitulado "La verdad en el Vaticano" por Francisco García, alumno de Ciencias Eclesiásticas en el Seminario Conciliar y en el Colegio Católico de Oaxaca, Oaxaca, Imprenta de Lorenzo San-German, 1873.*
- COUTO, Bernardo, Discurso sobre la Constitución de la Iglesia, México, Imprenta de Vicente Segura, 1857.*
- CUEVAS, José de Jesús, Los Jesuitas (Cuestión de actualidad), México, Tip. de La Voz de México, 1873.*
- Décima cuarta Carta Pastoral del Illmo. Sr. Obispo de León, a su venerable clero y fieles diocesanos sobre la enseñanza católica, León, Imprenta de M. Monzón, 1874.*
- Décima carta pastoral que el primer Obispo de León Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para la publicación de las dos constituciones emanadas del Santo Concilio Ecuménico Vaticano, así como para ordenar los preces que deben hacerse por el señor Pío IX, León, Gto., Imprenta de J. M. Monzón, 1870.*
- Décima sexta Carta pastoral que el obispo de León dirige a su Illmo. Cabildo, v. clero y fieles diocesanos sobre la doctrina de la Iglesia Católica acerca de los escritos perniciosos y su funesta lectura; y además sobre la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús, y establecimiento en ella del Apostolado de la Oración en honra del mismo Sacratísimo Corazón, León, Tipografía de Monzón, 1875.*
- Descripción de la fiesta celebrada en Roma con motivo de la canonización de San Felipe de Jesús y demás mártires del Japón, seguida de la Alocución de S. S., Exposición de los Señores Obispos allí reunidos y un Discurso en favor de la Iglesia de Oriente, pronunciado por Monseñor Félix Dupanloup, Obispo de Orleans, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1862.*

Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna; contiene todo lo que puede dar un conocimiento exacto, completo y actual de los cánones de la disciplina..., París, Librería de Rosa y Bouret, 1853.

Discurso del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México, México, Imprenta Religiosa, 1885.

Discurso que pronunció el diputado Rafael Martínez de la Torre en la sesión del día 3 de diciembre de 1874 sosteniendo la existencia legal de las Hermanas de la Caridad conforme a las instituciones de la República y leyes de Reforma, México, Imprenta de Díaz de León y White, 1875.

DONOSO, Justo, *Manual del párroco americano, o instrucción teológico-canónico-legal, dirigida al párroco americano, sus derechos, facultades y deberes, y cuanto concierne al cabal desempeño del ministerio parroquial. Obra útil a los párrocos, confesores y demás eclesiásticos*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1852.

Elogio fúnebre del Sumo Pontífice Pío IX pronunciado por el Illmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en el Iglesia Metropolitana de México, el día 4 de abril de 1878, (sin pie de imprenta).

Expediente sobre división del Estado de México y formación de uno nuevo con el nombre de Hidalgo del que fue segundo distrito militar del expresado estado, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1868.

Exposición del Obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las Leyes de Reforma, León, Imprenta de José María Monzón, 1873.

FAIRALL, H. H., "Manuel Aguas, the Mexican Reformer", en *The Ladys' Repository: a monthly periodical, devoted to Literature, Arts and Religion*, vol. 3, núm. 5, may 1876, pp. 392-396.

FÉLIX, R. P., *La indisolubilidad del vínculo conyugal y el divorcio. Discurso pronunciado en Nuestra Señora de París. Edición del "Círculo Católico" de México*, México, José María Sandoval, 1883.

Formulario de trámites matrimoniales para el uso de los curatos del Obispado de Chilapa mandado observar por el Ilustrísimo Señor Doctor Don Ambrosio Serrano y Rodríguez, dignísimo Obispo de la misma Diócesis, Puebla, Tipografía de José María Rivera, 1868.

GARCÍA MANZO, Santiago José, *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, o explicaciones del Aslete que convienen también al Riplada*, 13ª ed., París, Librería de Garnier Hermanos- México, J. M. Andrade, 1853.

GARZA Y BALLESTEROS, Lázaro de la, "Circular 2ª, 18 de agosto de 1859". En Fortino H. VERA, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna*

legislación de la Iglesia mexicana, t. II. Amecameca: Imprenta del Colegio Católico, 1887.

_____, “Costumbres eclesiásticas”, en Fortino H. Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México: o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887. Tomo I, pp. 373-396.

_____, *Varias cartas sobre diversas materias que el Ilmo. Sr. Dr. Don Lázaro de la Garza y Ballesteros, arzobispo de México, siendo obispo de Sonora, dirigió al clero de aquella diócesis, y hoy dedica al de la Iglesia mexicana, incluyéndose en ellas la que expidió en 18 de abril de 1851*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.

GARZA Y BALLESTEROS, Lázaro de la et. al., *Manifestación*, México, 30 de agosto de 1859, en Fortino H. Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887, pp. 461-495.

GARZA Y BALLESTEROS, Lázaro de la, Clemente de Jesús MUNGUÍA, Francisco de P. VEREA, Pedro ESPINOSA, Pedro BARAJAS y Francisco SERRANO, “Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz”, en Alfonso ALCALÁ y Manuel OLIMÓN, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989, pp. 19-68.

GAUME, Jan Joseph, *Pío IX y los estudios clásicos, dedicado a los padres de familia y a la instrucción de la juventud*, México, Imp. y Lit. de la Biblioteca de Jurisprudencia, 1879.

Guía eclesiástica del Arzobispado de México para el año de 1873, México, Imprenta de Félix Márquez, 1873.

Instrucción Pastoral que los Illmos. Señores Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles con ocasión de la Ley Orgánica expedida por el Soberano Congreso nacional en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1875.

IZQUIERDO, Sebastián, *Ejercicios Espirituales de Nuestro Padre San Ignacio, por el Padre Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús, según se practican en la Casa de Ejercicios de San Felipe Neri de México*, León, Imprenta de Jesús Villalpando, 1884.

JUÁREZ, Benito, "Manifiesto de Juárez a los mexicanos (15 de julio de 1867)" en *Planes en la Nación Mexicana. Libro seis: 1857-1910*, México, Senado de la República, El Colegio de México, 1987, p. 183.

LARRAGA, Francisco, *Prontuario de teología moral*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1854.

LERDO DE TEJADA, Sebastián, "Manifiesto de Sebastián Lerdo de Tejada a sus conciudadanos (28 de julio de 1872)", en Román IGLESIAS GONZÁLEZ (Introducción y recopilación), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 483-485.

LÓPEZ DE NAVA, Andrés, *protesta del Señor Portugal, Obispo de Michoacán, y contestación del Supremo Gobierno*, México, 1847.

"Los Arzobispos de México y Michoacán al Emperador Maximiliano: Derogación de las Leyes sobre Desamortización y nacionalización de Bienes Eclesiásticos", 17 de marzo de 1865, en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989.

Manifestación que hace el Obispo de León con todo su clero y diocesanos católicos contra la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales, León, Tipografía de Monzón, 1874.

Manifestación que hace el Obispo de León a su venerable clero, fieles y diocesanos y a todo el mundo católico, contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso general, León, Tip. de José Ma. Monzón, 1874.

Manifestación que el obispo de Oaxaca y su Cabildo Catedral hace por sí, y a nombre de todo su clero secular y regular sobre el proyecto de tolerancia religiosa, Oaxaca, Impreso por Fernando Ortega, 1848.

"Manifiesto de Juárez a los mexicanos (15 de julio de 1867)", en *Planes en la Nación Mexicana. Libro seis: 1857-1910*, México, Senado de la República, El Colegio de México, 1987, p. 183.

Meditaciones para uso de los eclesiásticos y especialmente para los que se preparan a recibir los sagrados órdenes, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.

Memoria presentada a la H. Legislatura del Estado de México por el c. Gobernador Constitucional, General Juan N. Mirafuentes, correspondiente al segundo año de su administración, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1879.

Memoria que el Oficial Mayor encargado de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Séptimo Congreso Constitucional, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1874.

Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación presenta al Sexto Congreso Constitucional, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1871.

MUNGUÍA, Clemente de Jesús, *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el gobierno*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847.

ORMACHEA, Juan Bautista, "Primera exposición" en *Exposiciones que el Ilustrísimo Señor Don Juan Bautista Ormachea, Obispo de Tulancingo, ha dirigido a su majestad el emperador en los días 3 de enero, 6 de abril, 31 de diciembre de 1865 y 12 de abril de 1866 en defensa de la libertad de la Iglesia.*

PASCUAL GARCÍA, Francisco, *Código de la Reforma o sea colección de las leyes que afectan especialmente a los católicos y al clero*, México, Herrero Hermanos Editores, 1903.

Pastoral del Illmo. Señor Arzobispo de Guadalajara a la vuelta de su destierro, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1864.

PERRONE, Juan, *Catecismo sobre el protestantismo para uso del pueblo*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1874.

PINZÓN, José María de Jesús, "Registro Civil", en *El Presbítero Don José María de Jesús Pinzón*, Querétaro, Imprenta del Gobierno a cargo de Quirino Olvera, 1861.

Protesta del episcopado mexicano dirigida a los exmos. SS. Regentes, Generales D. Juan Nepomuceno Almonte y D. Mariano Salas, con motivo de las circulares expedidas en 9 de noviembre y 16 de diciembre de 1863 (sin pie de imprenta).

Representación del Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la Constitución y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos, México, abril de 1857.

ROA BÁRCENA, José María. "La Quinta Modelo", en *Obras del señor don José María Roa Bárcena. Tomo IV. Novelas cortas*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1910.

ROSA, Agustín de la, *El matrimonio civil, considerado en sus relaciones con la religión, la familia y la sociedad*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1859.

RUANOVA, Francisco de Paula, *Lecciones de Derecho Civil. Formadas de las doctrinas de varios autores, y anotadas con el texto de todas las leyes respectivas*, Puebla, Imprenta de Narciso Bassols, dirigida por Isidoro Boclar, 1871.

RUIZ, Manuel, "Se explica cómo el matrimonio es una institución civil no religiosa", en *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, selección y notas de Jorge L. Tamayo, Editorial Libros de México, 1972, pp. 548-549.

Segunda carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos, con motivo de las encíclicas expedidas por S. Santidad el Sr. Pío IX, en 15 de mayo y 4 de junio del presente año, Morelia, Mich., Tip. de I. Arango, 1871.

Sermón predicado por el Excmo. Señor Doctor Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Arzobispo de México, el día 2 de febrero de 1868, en la solemnísimas función que la Hermandad de la Quinta Angustia celebra anualmente en honor de la Santa Cruz, Sevilla, Imprenta y Librería de D. José M. Geofrin, 1868.

Sexta carta pastoral escrita desde Roma por el ilustrísimo señor obispo de Puebla de los Ángeles, doctor Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos a todos sus diocesanos con motivo de la alocución que nuestro santísimo padre el señor Pío IX dirigió al consistorio secreto el 15 de diciembre de 1856, sobre el estado que guardan los asuntos eclesiásticos en la República Mexicana, París, Imprenta de Adriano Le Clere, 1857.

TENA RAMÍREZ, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-1999*, México, Porrúa, 1999.

Un sacerdote católico, *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Presbítero D. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*, México, Edición de La Voz de México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871.

VALLE, Ramón, *Catecismo del liberalismo para uso de las escuelas católicas*, 2ª. ed., León, Imprenta de Francisco Verdayes, 1896.

VERA, Fortino H., *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887, 3 tomos.

VILASECA, José María, *Pequeña historia sobre los hechos que motivaron la fundación del Instituto de los Hijos de María del Señor San José y el de las Hijas de María Josefinas, así como de la marcha de ellos hasta el 19 de abril de 1891*, México, Imprenta Religiosa, 1891.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, México, Talleres de la "Ciencia Jurídica", Calle del Hospicio de San Nicolás núm. 1, 1901.

SECUNDARIAS

ADAME GODARD, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981. (Serie de Historia Moderna y Contemporánea, 15).

ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. (Serie Historia Novohispana, 97).

ANDERSON, Margaret Lavinia, "The Limits of Secularization: on the Problems of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany", en *The Historical Journal*, vol. 38, núm. 3, 1995, pp. 647-670.

ANNINO, Antonio, "Pueblos, liberalismo y nación en México", en Antonio ANNINO y François Xavier GUERRA (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003. pp. 421-430.

ARROM, Silvia. *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

ASPE ARMELLA, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

BARAJAS DURÁN, Rafael (*El Fisgón*), *Historia de un país en caricatura. Caricatura mexicana de combate (1821-1872)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____, *El país de "El Ahuizote". La caricatura mexicana de oposición durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

BASTIAN, Jean Pierre, "Leyes de Reforma, ritmos de secularización y modernidad religiosa en México, siglo XIX", en Roberto Blancarte (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2013, pp. 141-164.

_____, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BASURTO, José Trinidad, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de "El Tiempo", 1901.

BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre 2005, pp. 99-144.

- _____, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fideicomiso Historia de la Américas, 2012.
- BAZANT, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, 2ª. ed., México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1977.
- _____, "Robert J. Knowlton: *Church property and the Mexican Reform - 1856-1910*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1976" en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, abril-junio 1977, núm. 4, pp. 630-632.
- BERNAL, Luis Fernando, *Los católicos y la política en México*, México, MileStone, 2006.
- BERNAL TAVARES, Luis Fernando, "Los católicos y la política en México. Exposición histórica de los orígenes doctrinales del PAN 1865-1939", Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.
- BOYER, Richard E., "Las ciudades mexicanas. Perspectivas de estudio en el siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. 22, núm. 2, octubre-diciembre 1972, pp. 142-159.
- BRADING, David, *Espiritualidad barroca. Política eclesiástica y renovación filosófica de Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783)*, México, CONDUMEX, 1993.
- _____, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2001.
- BRAUDEL, Fernand, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968. (El Libro de Bolsillo).
- BRUUN, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998. (Breviarios, 172).
- CALDERÓN BONLEUX, Sonia, " 'Haciendo públicos actos de nuestra vida privada'. El divorcio en Nuevo León, 1890-1910", en Anne Staples (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo IV: Bienes y vivencias. El siglo XIX*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 463-498.
- CAMACHO MERCADO, Eduardo, "Reforma eclesial y catolicismo social en Totatiche y el Cañón de Bolaños (1876-1926)", Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente, 2012.
- CAMARILLO, María Teresa, "Los periodistas en el siglo XIX. Agrupaciones y vivencias", en Belem CLARK DE LARA y Elisa SPECKMAN GUERRA (ed.) *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Vol. 1. Ambientes, asociaciones y*

grupos. *Movimientos, temas y géneros literarios*, México, UNAM, 2005, pp. 153-163. (Al Siglo XIX. Ida y regreso).

_____, "Publicaciones periódicas religiosas del último tercio del siglo XIX", en Belem CLARK DE LARA, Elisa SPECKMAN GUERRA (eds.), *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico, Vol. II, Publicaciones periódicas y otros impresos*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2005. pp. 131-144.

CANNELLI, Ricardo, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821-1914)*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2012.

CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J. (coord.), *Historia del cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Madrid, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2010.

CARREGHA LAMADRID, Luz, "Entre el gozo y el enojo. La diócesis de San Luis Potosí de 1854 a 1861", en OLVEDA, Jaime (coord.), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007, pp. 201-228.

CARMAGNANI, Marcello, "Federación y estados: espacios políticos y relaciones de poder en México (siglo XIX)", en Marcelo CARMAGNANI, *Economía y política. México y América Latina en la contemporaneidad*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 147-169.

CASILLAS R., Rodolfo, "Del patronato al nombramiento de obispos: el inicio de un nuevo entendimiento", en *Religiones y Sociedad*, núm. 6, mayo-agosto 1999. pp. 83-107.

CASTILLO TRONCOSO, Alberto del, "El debate en torno a la tolerancia de cultos en México durante la coyuntura de la posguerra (1848-1849)" en *Historia y Grafía*, núm. 14, 2000. pp. 17-34.

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, Centro de Estudios Históricos, 1991.

_____, "La diócesis de Linares y la Reforma liberal, 1854-1864", en Jaime OLVEDA (coord.), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007, pp. 307-334.

CELIS DE LA CRUZ, Martha y Guillermo CERÓN, "El Monitor Republicano", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, segunda época, núm. 6, 1992, pp. 19-61.

CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996. 2 tomos.

CHENILLO ALAZRAKI, Paola, "Liberalismo a prueba. La expulsión de 'extranjeros perniciosos' en México durante la República Restaurada (1867-1876)", en *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 255, 2012, pp. 377-408.

CONNAUGHTON, Brian, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, 2001.

_____, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2010. (Colección Historia).

_____, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

_____, "La Iglesia y el Estado en México. 1821-1856" en Josefina Zoraida VÁZQUEZ (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada. III. El nacimiento de México, 1750-1856. De las Reformas Borbónicas a la Reforma*, Planeta DeAgostini, CONACULTA, INAH, 2002, pp. 301-320.

_____, "Los curas y la feligresía en México, siglo XIX" en Jaime E. RODRÍGUEZ O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Fundación MAPFRE, 2008, pp. 241-272. (Iberoamérica: 200 años de convivencia independiente, 21).

_____, "Modernización, religión e Iglesia en México (1810-1910): vida de rasgaduras y reconstituciones", en Erika PANI (coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México, CIDE, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, Instituto de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010, pp. 238-275.

_____, "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa" en Alicia MAYER (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, T. II, pp. 241-268.

_____, "Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857" en Erika PANI (coord.) *Conservadurismo y derechas en la historia de*

México, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 324-362.

_____, "Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVIII. 1860: El aguijón de la economía política", en Francisco Javier CERVANTES BELLO, Alicia TECUANHUEY SANDOVAL y María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI AL XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008. pp. 447-466.

_____, "Un camino difícil: Antecedentes del Catolicismo Social, 1770-1867", en Manuel CEBALLOS RAMÍREZ y Alejandro GARZA RANGEL (coord.), *Catolicismo Social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 93-140.

_____, "Una Iglesia fracturada", en Margarita MORENO-BONETT, Rosa María ÁLVAREZ DE LARA (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012, pp. 221-238.

_____, "I. 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, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007, pp. 27-55.

CONNAUGHTON, Brian (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2011.

CONNAUGHTON, Brian F. y Andrés LIRA GONZÁLEZ (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Instituto Mora, 1996.

CORREA DURÓ, Ethel y Roberto ZAVALA RUIZ, *Recuento mínimo del Carmen Descalzo en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988. (Colección Divulgación).

COSÍO VILLEGAS, Daniel (coord.), *Historia moderna de México*. 3ª ed., México, Hermes, 1973.

COVO, Jacqueline, *Las ideas de la Reforma en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, tomo V, El Paso, Texas, Revista Católica, 1928.

- CURIEL, Guadalupe y Miguel Ángel CASTRO (coord.), *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876. Parte 1*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seminario de Bibliografía Mexicana del Siglo XIX, 2003.
- DÍAZ PATIÑO, Gabriela, "Imagen religiosa y discurso: Transformación del campo religioso en la arquidiócesis de México durante la Reforma liberal, 1848-1908", tesis de Doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2010.
- División territorial de los Estados Unidos Mexicanos de 1810 a 1995*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1995.
- DORANTES GONZÁLEZ, Alma, "Zacatecas: un obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma", en Jaime OLVEDA (coord.), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007, pp. 131-172.
- DROZ, Jacques, *Europa: Restauración y Revolución 1815-1848*, México-España, Siglo Veintiuno, 1974.
- DUBLÁN, Manuel y José Ma. LOZANO, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio, 1876-1912.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, Francisco Iván, "Inmunidad eclesiástica y regalismo en Nueva España a fines del siglo XVIII: el caso de Fray Jacinto Miranda" en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 19, 1999, pp. 47-68.
- FALCÓN, Romana, *El jefe político: un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México, 1856-1911*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, CIESAS, El Colegio de Michoacán, 2015.
- FERNÁNDEZ RUIZ, Jorge, "El registro del estado civil de las personas", en Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México, 1810-2010*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012, pp. 11-23.
- FOWLER, Will, *Santa Anna*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2010.
- GALEANA, Patricia, "Clericalismo y soberanía" en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, AGN, 1999, pp. 93-111.
- GANTÚS, Fausta, "La traza del poder político y la administración de la ciudad liberal (1867-1902)", en Ariel RODRÍGUEZ KURI (coord.), *Historia política de la Ciudad de*

México (desde su fundación hasta el año 2000), México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013, pp. 287-362.

GARCÍA LAGUARDIA, Jorge Mario, *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*, 3ª. ed., México, FCE, 1994.

GARCÍA PEÑA, Ana Lidia, "El depósito de las esposas. Aproximaciones a una historia jurídico-social", en Gabriela Cano y Georgette José Valenzuela, *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 27-69.

_____, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

_____, "Madres solteras, pobres y abandonadas: ciudad de México, siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. LIII, núm. 3, enero-marzo, 2004, pp. 647-692.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Cámara de Diputados LXI Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., Instituto Mexicanos de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, 2010. 2 tomos.

_____, "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana" en María Martha PACHECO (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007, pp. 19-41.

GÓMEZ-AGUADO, Guadalupe, "Prensa católica y liberalismo en la República restaurada o de la utilización de la prensa para legitimar un proyecto político", en *Diálogos de la Comunicación. Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*. Núm. 90, *Reflexiones en torno a la historia de la prensa y el periodismo en Iberoamérica*, mayo-septiembre 2015.

_____, "Un proyecto de nación clerical. Una lectura de *La Cruz. Periódico exclusivamente religioso*", Tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, México, Instituto Mora, 2002.

GÓMEZ SALAZAR, Francisco, *Manual eclesiástico*, Madrid, Librería de D. Miguel Olamendi, 1872.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, "La República Restaurada. La vida social", en Daniel COSÍO VILLEGAS (coord.), *Historia Moderna de México*, vol. 3, México, Buenos Aires, Editorial Hermes, 3ª ed., 1973.

- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "El Porfiriato. La vida social", en Daniel COSÍO VILLEGAS (coord.), *Historia Moderna de México*, vol. 4, México, Buenos Aires, Editorial Hermes, 3ª ed., 1973.
- GUARDINO, Peter, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca 1750-1850*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Colegio de Michoacán, Colegio de San Luis Potosí, Congreso del Estado de Oaxaca, 2009.
- GUERRA, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José S. J., *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.
- HALE, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, 9ª. ed., México, Siglo Veintiuno, 1991.
- HAMNETT, Brian, "Benito Juárez: técnicas para permanecer en el poder" en Will Fowler (coord.), *Gobernantes mexicanos. I: 1821-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 303-335.
- _____, "Faccionalismo, Constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo" en Josefina Zoraida VÁZQUEZ (coord.), *La fundación del estado mexicano, 1821-1855*, México, 2000, pp. 75-109.
- _____, *Juárez*, Londres, Inglaterra, Longman, 1997.
- _____, "La Reforma, 1855-1876, una respuesta liberal a los problemas del México independiente" en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones de la Reforma y el Segundo Imperio*, México, Patria, 2007, pp. 69-110.
- HART, John M., "Miguel Negrete: la epopeya de un revolucionario", en *Historia Mexicana*, vol. 24, núm. 1, julio-septiembre, 1974, pp. 70-93.
- HERRERA MORENO, Ethel, "El Panteón de Dolores y sus inicios", en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 2, 2004, pp. 77-89.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Conrado, "La 'reacción a sangre y fuego': los conservadores en 1855-1867" en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la historia de México*, México, FCE, Conaculta, 2009, t. 1, pp. 267-299.
- HOBBSAWM, Eric, *La era del capital 1848-1875*, Barcelona, Crítica, 1998. (Libros de Historia).
- _____, *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 2005. (Libros de Historia).

- IGLESIAS GONZÁLEZ, Román, (Introducción y recopilación), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998. (Estudios Históricos, 74).
- ÍNIGUEZ MENDOZA, Marco Ulises, “¡Viva la religión y mueran los protestantes! Religioneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, 2015.
- JÁUREGUI, Luis, “Los orígenes de un malestar crónico: los ingresos y los gastos públicos de México, 1821-1855”, en Luis ABOITES AGUILAR y Luis JÁUREGUI (coords.), *Penuria sin fin: historia de los impuestos en México siglos XVIII-XX*, México, Instituto Mora, 2005. pp. 79-114. (Historia Económica).
- KIRK CRANE, Daniel, “La formación de una Iglesia Nacional Mexicana 1859-1872”, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos (Historia), Facultad de Filosofía y Letras, Estudios Latinoamericanos, 2001.
- KNAPP, Frank A., *Sebastián Lerdo de Tejada*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2011.
- KNOWLTON, Robert J., “La Iglesia mexicana y la reforma: respuestas y resultados”, en *Historia Mexicana*, vol. 18, núm. 4, abril-junio de 1969, pp. 517-534.
- _____, *Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LENZENWEGER, J., P. STOCKMEIER, K. AMON y R. ZINNHOBLE, *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona, Herder, 1989.
- LIDA, Miranda, “La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización”, en *Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 4, 2007, pp. 1393-1426.
- MARTÍNEZ ALBESA, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México. Tomo II. Del nacimiento de la República a la guerra con los Estados Unidos, 1823-1848*, México, Porrúa, 2007.
- _____, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México. Tomo III. De la paz con Estados Unidos a la caída del Segundo Imperio, 1848-1867*, México, Porrúa, 2007.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar, Elisa Itzel GARCÍA BERUMEN y Marcela ROCÍO GARCÍA HERNÁNDEZ, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *Concilios provinciales*

mexicanos. *Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 1-27. (Serie Instrumentos de Consulta, 4).

MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO, Brian CONNAUGHTON (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Miguel Ángel Porrúa, 1995. (Las Ciencias Sociales).

MCCAA, Robert, "El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado", en *El poblamiento de México. Una visión histórico demográfica*. Tomo III. *México en el siglo XIX*, México, Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, 1993, pp. 90-113.

MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.

MEYER, Jean, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, tomo 2, 21ª. ed., México, Siglo Veintiuno, 2007.

MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, " 'Las vías de lo legítimo': derecho natural y Estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía", en *Cuadernos del Instituto Antonio de Lebrija*, 9, 2006, pp. 151-221.

_____, "Tres momentos en la historiografía sobre el conflicto religioso de la Reforma", en María Luna Argudín y María José Rhi Sausi (coords.), *Repensar el siglo XIX. Miradas historiográficas desde el siglo XX*, México, Secretaría de Cultura, FCE, UAM, 2016, pp. 66-85.

MIRANDA SALCEDO, Dalin, "Hijos naturales y legítimos: la fluidez de la vida familiar en Barranquilla: 1880-1930", en *Revista Amaunta*, núm. 18, julio-diciembre 2011, pp. 53-72.

MONTALBÁN, Francisco J., Bernardino LLORCA, Ricardo G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica. IV. Edad Moderna (1648-1963). La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*, 3ª. ed., Madrid, La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, 76).

MONTOYA GÓMEZ, María Victoria, "La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII", en *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, vol. 2, enero-diciembre 2010, pp. 155-175.

MORALES, Francisco, "El clero liberal mexicano. Orígenes, problemas y permanencia", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias

Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 387-402.

_____, “Las *Leyes de Reforma* y la respuesta de los obispos” en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, AGN, 1999, pp. 67-91.

OLIVERA, Luis y Rocío MEZA OLIVER, *Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Biblioteca José Ma. Lafragua, 2006.

OLVEDA, Jaime, “El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la Reforma liberal”, en Jaime OLVEDA (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, pp. 95-130.

PALTI, Elías José, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

PANI, Erika, “ ‘Las fuerzas oscuras’. El problema del conservadurismo en la historia de México” en Erika PANI (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, t. 1, pp. 11-42.

_____, “ ‘La grande cuestión’: la desamortización de los bienes del clero, los conservadores y el Imperio de Maximiliano”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra, Gisela von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a su nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 307-318.

_____, *Para nacionalizar el segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto Mora, 2002.

_____, “ ‘Si atiendo preferentemente al bien de mi alma...’. El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858”, en *Signos Históricos*, núm. 2, julio-diciembre de 1999, pp. 35-58.

_____, “ ‘Para difundir las doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes’: los periódicos católicos y conservadores en el siglo XIX”, en Belem CLARK DE LARA, Elisa SPECKMAN GUERRA (eds.), *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico, Vol. II, Publicaciones periódicas y otros impresos*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2005, pp. 118-130.

PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, "La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal", en Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 123-164.

_____, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México 1851-1857. De la república católica a la liberal", Tesis de Maestría en Historia, Universidad nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

PÉREZ MONFORT, Ricardo, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en Laura ESPEJEL LÓPEZ y Rubén RUIZ GUERRA, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995, pp. 39-89.

PERRY, Laurens B., *Juárez y Díaz. Continuidad y ruptura en la política mexicana*, México, Era, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

PI-SUÑER LLORENS, Antonia, "Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada: de la colaboración a la ruptura, 1863-1872" en Conrado Hernández López e Israel Arroyo (coords.), *Las rupturas de Juárez*, Oaxaca, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

_____, "El presidente Sebastián Lerdo de Tejada y la libertad de prensa", en *El Padre Cobos y La Carabina de Ambrosio*, México, Cámara de Senadores, LVII Legislatura, 2000, pp. 13-24.

_____, "La primera elección presidencial al triunfo de la República", en Georgette José (coord.) *Candidatos, campañas y elecciones presidenciales en México. De la República restaurada al México de la alternancia. 1867-2010*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012, pp. 23-50.

_____, "Sebastián Lerdo de Tejada" en Will Fowler (coord.), *Gobernantes mexicanos. I: 1821-1910* México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 337-360.

_____, "Sebastián Lerdo de Tejada y su política frente a la Iglesia católica", en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2001, pp. 127-137.

_____, "Una mirada retrospectiva: la pugna historiográfica por la construcción de la identidad nacional: 1848-1902" en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro 1. Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, México, UNAM, 2010, pp. 33-70.

Protagonistas de la historia, Madrid, Espasa, 2004.

PLANCHET, Regis, *La cuestión religiosa en México*, México, Editorial Moderna, 1957.

PUENTE LUTTEROTH, Alicia, “ ‘No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios’. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I”, en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO, Brian CONNAUGHTON (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 293-323.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen , “Cambio jurídico y jerarquía familiar en el México decimonónico. Género y generación en el control de la patria potestad”, en Magdalena BARROS y Rosario ESTEINOU (eds.), *Análisis del cambio sociocultural*, México, CIESAS, 2005, pp. 203-233.

RIVERA CASTRO, Faviola, “Laicidad y estado laico” en Patricia GALEANA (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, Senado de la República, Comisión Especial Encargada de los festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana, 2010, pp. 19-42.

ROCHA, Martha Eva, “Los comportamientos amorosos en el noviazgo, 1870-1968. Historia de un proceso secular”, en *Historias. Revista de la Dirección General de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 35, octubre 1995-marzo 1996, pp. 119-140.

RODRÍGUEZ, Jaime, “La crisis de México en el siglo XIX”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 10, 1986, pp. 85-107.

ROEDER, Ralph, *Juárez y su México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

RUIZ CASTAÑEDA, Ma. del Carmen y Sergio MÁRQUEZ ACEVEDO, *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias. Usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2000.

RUIZ GUERRA, Rubén, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México*, México, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.

_____, “Las paradojas de la primera reforma (15 de abril, en recuerdo del 147 aniversario de la muerte de Andrés Quintana Roo)”, en Patricia GALEANA (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, AGN, 1999, pp. 57-66.

- _____, "Liberalismo y religión: ¿conceptos contrapuestos?", en Roberto Blancarte (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2013, pp. 115-140.
- _____, "Religiosidad moderna e identidad: algunas consideraciones a partir de la experiencia mexicana decimonónica", en *Cuadernos Americanos*, núm. 70, julio-agosto 1998, pp. 185-196.
- RUIZ GUERRA, Rubén y Guadalupe GÓMEZ-AGUADO, "Instituciones eclesiásticas y prácticas de fe en la conformación del México moderno", en Josefina MAC GREGOR (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro 3. El poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional, Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2010, pp. 25-68.
- SALMERÓN, Alicia, "¿Quién gobierna la ciudad? De los ediles del Ayuntamiento de México", en Alicia SALMERÓN y Fernando AGUAYO (coords.). *"Instantáneas" de la ciudad de México. Un álbum de 1883-1884*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2013. Tomo I, pp. 211-236.
- SANABRIA VARGAS, Juana Patricia, "Matrimonio y familia en Tulancingo durante la segunda mitad del siglo XIX", Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- SANTILLÁN, Gustavo, "La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente, 1823-1824", en *Religiones y Sociedad*, núm. 6, mayo-agosto 1999. pp. 67-80.
- SERRANO, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008. (Sección de Obras de Historia).
- SINKIN, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation Building*, Austin Texas, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1979.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX", Tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.
- STAMATIO LÓPEZ, Alfredo, *El registro civil mexicano a través de la historia*, México, Secretaría de Gobernación, 1986.
- STAPLES, Ann, "El entusiasmo por la independencia". En Dorothy TANCK DE ESTRADA (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, México, El Colegio de México/Seminario de Historia de la Educación en México, 2010.

- _____, *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- SPIELVOGEL, Jackson J., *Civilizaciones de Occidente. Vol. B: desde 1500*, 3ª. ed., México, International Thompson Editores, 1999.
- TAYLOR, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999. (2 vols.).
- TENA RAMÍREZ, Felipe, *Leyes fundamentales de México (1808-1999)*, 22ª ed., México, Porrúa, 1999.
- THOMPSON, Guy P. C., “La contrarreforma en Puebla, 1854-1886”, en Humberto Morales y William Fowler, *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Saint Andrews University, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 1999, pp. 239- 263.
- TRAFFANO, Daniela, “Indios, curas y nación. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX”, Tesis de doctorado de Historia, El Colegio de México, 2000.
- TREJO, Evelia, “La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 11, 1988, pp. 149-181.
- VALDÉS DÁVILA, Alma Victoria, “Tumbas y cementerios en el siglo XIX mexicano”, en *Boletín de Monumentos Históricos. Tercera época*, núm. 19, mayo-agosto 2010, pp. 74-88.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, “Federalismo, reconocimiento e Iglesia”, en Manuel RAMOS MEDINA (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, UAM-Iztapalapa, CONDUMEX, 1998, pp. 93-112.
- VELASCO ROBLEDOS, Dinorah, “Combates por la educación. La Sociedad Católica de México, 1869- 1877”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2008.
- VIEYRA SÁNCHEZ, Lilia, “Periodismo y reorganización conservadora *La Voz de México* (1870-1875)”, tesis de Maestría en Historia de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.
- VILLANEDA, Alicia, “Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900”, en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO, Brian CONNAUGHTON (coords.), *Estado,*

Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 325-366.

VILLAVICENCIO NAVARRO, Víctor, “El camino del monarquismo mexicano decimonónico: momentos, proyectos y personajes”, Tesis de Doctorado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

VILLEGAS REVUELTAS, Silvestre, “Los obispos y la reforma liberal”, en *Metapolítica*, núm. 22, vol. 6, marzo/abril 2002, pp. 90-103.

VIGIL, José Ma., “La Reforma” en Vicente RIVA PALACIO (coord.), *México a través de los siglos*, México, Editorial Cumbre, 1987. Tomo XIV.

WATSON MARRÓN, Gustavo, Berenise BRAVO RUBIO Y Marco Antonio PÉREZ ITURBE, *Guía del Archivo Episcopal de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. 1863-1891*, México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2006.

ZEPEDA, Beatriz, *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de la nación en el México de la Reforma (1855-1876)*, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2012. (Colección Biblioteca Mexicana).

ZILONE, Ignacio (ed.), *El pensamiento vivo de Mazini*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 1940.

DIGITALES

http://protestantedigital.com/magacin/12576/Manuel_Aguas_del_romanismo_a_la_verdadera_religion

<http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultura-general/1268-periodismo-el?showall=1&limitstart>

<https://es.scribd.com/doc/70169460/Biografia-del-padre-vilaseca>

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/%0blibros/secularizacion/arzobispado.html>

MONTERO DUHALT, Sara, “Evolución legislativa en el tratamiento a los hijos extramatrimoniales (México independiente)”, recuperado de:

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/700/29.pdf>

PÍO IX, *Encíclica Quanta Cura y Syllabus*, recuperado de:
www.filosofia.org/mfa/far864a.htm

SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest, "Ingresos fiscales y economía en México, 1790-1910",
recuperado de
<http://www.um.es/ixcongresoaehe/pdfB1/Crecimiento%20economico.pdf>

ANEXOS

TABLA 1

| PROVINCIAS DE RELIGIOSOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO (1849) | | |
|---|-----------|----------------------|
| Órdenes regulares | Casas | Miembros de la orden |
| Franciscanos del Santo Evangelio | 5 | 100 |
| Dominicos | 4 | 49 |
| Agustinos | 5 | 72 |
| Carmelitas | 6 | 43 |
| Mercedarios | 6 | 74 |
| Dieguinos | 7 | 86 |
| Camilos | 1 | 12 |
| Filipenses | 1 | 20 |
| TOTAL | 37 | 491 |

Fuente: Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio católico, 1880, p.ix.

TABLA 2

| JURISDICCIÓN DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO (1867-1876) | | | | |
|---|---|---|-------------------------------------|---|
| Cabildos | Parroquias | Colegios o seminarios | Vicarías | Iglesias filiales de parroquias |
| Catedral de México | Sagrario Metropolitano | Seminario Conciliar | 10 vicarías foráneas ⁷³⁹ | 59 iglesias filiales con vicario auxiliar |
| Colegiata de Guadalupe ⁷⁴⁰ | Parroquia Archipresbiterial de Santa Ma. de Guadalupe | Instituto de las Hermanas de la Caridad (suprimido en 1873) | | |
| | 14 parroquias de capital | Colegio Clerical del Señor San José (fundado en 1872) | | |
| | 40 parroquias de cordillera ⁷⁴¹ | Colegio de San Gregorio (Tenancingo) | | |
| | 99 parroquias sujetas a las vicarías foráneas | Colegio Católico de Amecameca | | |
| | | Colegio Clerical de Alfajayucan | | |
| | | Colegio Josefino de Huichapan | | |
| | | Colegio Católico de Toluca | | |
| | | Escuela Católica de Jurisprudencia de la Sociedad Católica de México ⁷⁴² | | |

Fuente: Fortino Hipólito Vera, *Guía eclesiástica del Arzobispado de México para el año de 1873*. México, Imprenta de Félix Márquez, 1873, pp. 17-18.

⁷⁴⁰ Una colegiata es una iglesia que sin ser catedral, tiene su propio cabildo.

⁷⁴¹ Las parroquias de cordillera se llamaban así porque por ese medio se comunicaban con la Mitra, es decir, se trasladaban a través de las cordilleras de la zona. Todas las parroquias de las afueras de la ciudad de México eran parroquias de cordillera.

⁷⁴² Francisco de Icaza Dufour, "La Sociedad Católica y sus escuelas de jurisprudencia". Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/700/23.pdf>. Consulta: 13 de octubre de 2014.

TABLA 3

| EL POBLAMIENTO DE MÉXICO 1790-1880 | | | | | |
|------------------------------------|-----------------|----------|------|--------------|--------|
| Año | Población total | Regiones | | | |
| | | Norte | Sur | Centro-Norte | Centro |
| Porcentaje del total | | | | | |
| 1790 | 4 795 871 | 7.4 | 20.2 | 26.3 | 46.1 |
| 1800 | 5 458 810 | 7.9 | 20.0 | 24.7 | 47.4 |
| 1810 | 6 238 296 | 8.4 | 19.8 | 23.2 | 48.6 |
| 1820 | 6 175 621 | 10.9 | 18.8 | 26.3 | 44.0 |
| 1830 | 6 389 486 | 13.1 | 17.5 | 28.8 | 40.5 |
| 1840 | 7 160 669 | 13.6 | 16.7 | 29.8 | 39.9 |
| 1850 | 7 567 884 | 12.0 | 16.1 | 31.9 | 40.0 |
| 1860 | 8 280 916 | 11.8 | 14.8 | 31.1 | 42.3 |
| 1870 | 8 749 775 | 12.2 | 14.7 | 31.5 | 41.5 |
| 1880 | 9 933 547 | 12.8 | 14.3 | 30.8 | 42.1 |

Regiones:
Centro: México, Distrito Federal, Tlaxcala, Veracruz, Puebla Morelos, Hidalgo, Michoacán Guerrero.
Norte-Centro: Jalisco (y Nayarit), Colima, Guanajuato, Aguascalientes, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro.
Norte: Durango, Sinaloa, Sonora, Baja California, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y hasta 1848 Alta California, Nuevo México y Texas.
Sur: Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán.

Fuente: *Estadísticas Históricas Mexicanas* 1:9-24, en Robert McCaa, "El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado", en *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica. Tomo III. México en el siglo XIX*, México, Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, 1993, p. 94.

TABLA 4

| VARIEDADES LINGÜÍSTICAS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO (Porcentajes) | | | | | | |
|--|--------------------|-----------------------------|----------------------|-------------------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| Castellano | Náhuatl | | Otomí | Mazahua | Tarasco | |
| 100% | 85% | | 9.6% | 4% | 1.4% | |
| MEZCLAS LINGÜÍSTICAS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO | | | | | | |
| Castellano y náhuatl | Castellano y otomí | Castellano, náhuatl y otomí | Castellano y mazahua | Castellano, mazahua y tarasco | Castellano, náhuatl y mazahua | Castellano, mazahua y otomí |
| 72% | 8.5% | 8.5% | 2% | 0.3% | 0.3% | 0.3% |

Fuente: Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880, pp. 3-83. Los porcentajes son aproximaciones de acuerdo a la información que proporciona Vera.

Figura 1. Mapa de las diócesis mexicanas hasta 1863

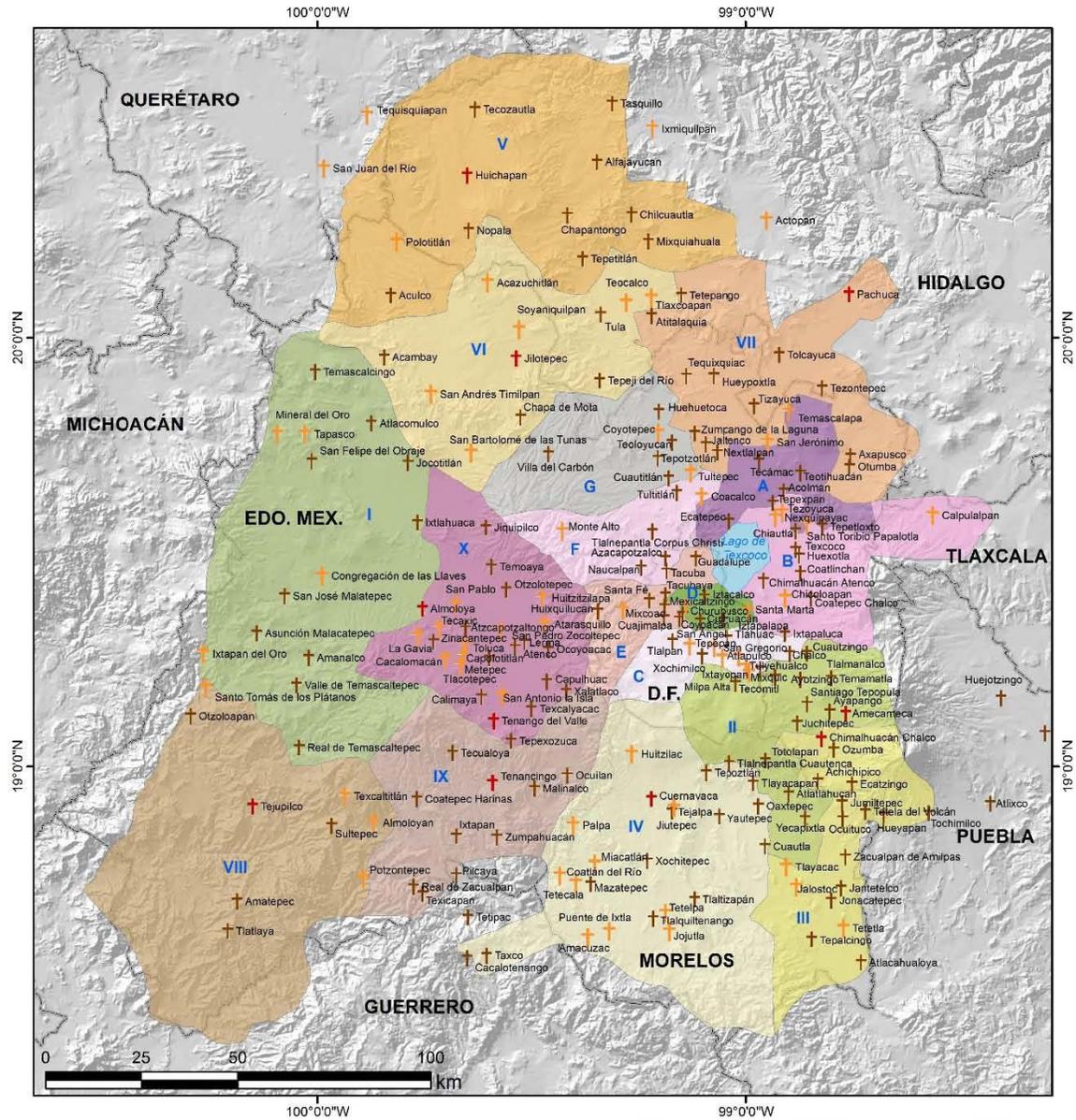


Figura 2. Mapa del Arzobispado de México hasta 1863



Figura 3. Mapa del arzobispado de México a partir de la reforma de 1863



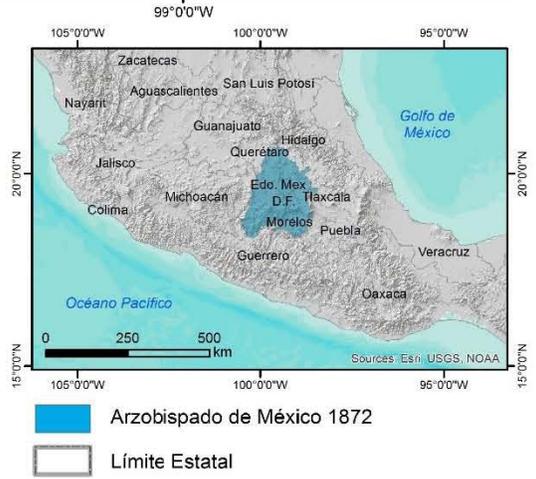


Vicaría Foránea

- I** Foranía de Almoloya
- II** Foranía de Ameca
- III** Foranía de Chimalhuacán
- IV** Foranía de Cuernavaca
- V** Foranía de Huichapan
- VI** Foranía de Jilotepec
- VII** Foranía de Pachuca
- VIII** Foranía de Tejupilco
- IX** Foranía de Tenancingo
- X** Foranía de Tenango

Cordilleras

- A** Primera Cordillera
- B** Segunda Cordillera
- C** Tercera Cordillera
- D** Cuarta Cordillera
- E** Quinta Cordillera
- F** Sexta Cordillera
- G** Séptima Cordillera
- † Parroquia
- † Vicaría
- † Vicaría Foránea



Fuente: 1872 (García y Cubas, A)
 Carta General del Arzobispado de México.
 Proyección: Transversa de Mercator
 DATUM: WGS 1984
 Edición cartográfica: Emmaline M. Rosado González

Página anterior:

Figura 4: Mapa del Arzobispado de México en 1872.

Elaboración: Emmaline Rosado González, edición cartográfica
Guadalupe Gómez-Aguado, base de datos