

Religión y autoridad: la crisis en las relaciones Iglesia-Estado a mediados del siglo XIX*

Erika Pani

Escribir la historia de la Iglesia y del catolicismo en el México moderno no es ya una tarea heroica, de defensa o de ataque, no obstante el maniqueísmo y el oportunismo que siguen permeando el debate público. Sin embargo, y a pesar de lo mucho que se ha avanzado, continúa siendo difícil escapar de una visión tremendista de la separación entre la Iglesia y el Estado, que en México se da al mediar el siglo XIX. De ésta perviven imágenes monolíticas y superficiales, tanto del Estado —que se quiere coherentemente laico y progresista, o parejamente ambicioso y corrupto—, como de la Iglesia, que se quiere ver igual de ambiciosa, corrupta y retrógrada, o resistiendo digna y unánimemente a la injusta —y antinacional— usurpación de sus legítimos derechos.

Dos son los problemas, creo, que han empantanado nuestra visión de esta crisis: por una parte, la dimensión, la complejidad y la heterogeneidad de la institución eclesiástica, que es a

* La ponencia, que luego conformó este artículo, fue presentada en el coloquio conmemorativo del 15 aniversario del establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede, que tuvo lugar en la Cancillería mexicana, el 3 de octubre de 2007.

la vez universal, nacional y local, que acoge en su seno, además de una población de gran diversidad, a clérigos —seculares y regulares— y laicos, al tiempo que se estructura en torno a una jerarquía establecida. Además, la Reforma en México —que podemos fechar en el momento de la promulgación en 1855 de la Ley Juárez, que eliminaba el fuero eclesiástico en lo civil, y en 1873, cuando las leyes “de Reforma”, emitidas en plena guerra civil, fueron elevadas a rango constitucional— se inserta en un movimiento más amplio, el de la convulsión que para la catolicidad significó la desaparición de los poderes temporales del Papa, entre la revolución republicana de 1848 y la consumación de la unidad italiana en 1870, con la toma de Roma por las tropas piemontesas. De soberano de los Estados Pontificios, Pío IX pasó a convertirse en el exiliado de Gaeta, en el protegido de Napoleón III y, finalmente, en el “prisionero del Vaticano”.

Por otra parte, y quizás paradójicamente, nubla nuestra visión de estos sucesos el hecho de saber cómo termina la historia, y creemos por lo tanto conocer las etapas por las que se llegó al resultado. La Reforma, se nos asegura, es un momento clave en el proceso de secularización, cimiento imprescindible de la “modernidad”. El conflicto, entonces, no podía ser sino entre los que jalaban para adelante y los que se aferraban al pasado; entre los que intentaban “desacralizar” el espacio de lo público y quienes buscaban mantener confundidas las dos esferas, y unidos al gobierno y a la religión.¹ Sin embargo, los discursos y las acciones de los actores involucrados revelan posturas más heterogéneas y más complejas, que parecen contradecir el guión establecido. En este artículo, me gustaría sugerir cómo puede enriquecer nuestra visión del momento el hecho de

¹ Véase, por ejemplo, el interesante artículo de Francisco Morales, “Las leyes de Reforma y la respuesta de los obispos”, en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, 1999, pp. 67-91.

ajustar el lente con el que lo miramos, abriéndolo primero para apreciar la forma en que la Iglesia mexicana participa de las adecuaciones y transformaciones de la Iglesia de Pío IX frente a “los errores de la época”, y cerrándolo después para aquilatar las posiciones de actores históricos que no sabían que caminaban irremediabilmente hacia una modernidad de parámetros ya establecidos.

La participación del clero mexicano en el proceso de Independencia —de Miguel Hidalgo, líder del movimiento insurgente, y de Manuel Abad y Queipo, el obispo que por esto lo excomulgó—, de los clérigos que representaron a la Nueva España en las Cortes de Cádiz —14 de 28 diputados, entre los cuales destacan Manuel Ramos Arizpe, promotor de un federalismo radical, y Antonio Joaquín Pérez, obispo de Puebla, quien firmara el *Manifiesto de los persas* con miras a restablecer el absolutismo— y de aquellos que conspiraron en la Profesa para declarar la Independencia porque se oponían a ciertas medidas anticlericales de las Cortes,² pone de manifiesto lo multifacético y complicado que iba a ser el papel de la Iglesia en el México independiente. Por una parte, el catolicismo, como matriz cultural, divulgó, amoldó y arraigó, a través del sermón, de la pastoral, así como de un vocabulario y un universo de referencias católico, muchos de los principios del orden posrevolucionario. Por la otra, la presencia institucional de la Iglesia, su relativa —a pesar de la merma sufrida— prosperidad, frente a la debilidad y la falta de recursos de la autoridad política, y sobre todo de un

² Véanse también Ana Carolina Ibarra, “Iglesia y religiosidad: grandes preocupaciones del movimiento insurgente”, en P. Galeana (comp.), *op. cit.*; A. C. Ibarra, *Clero y política en Oaxaca. Biografía del doctor José de San Martín*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1995, y Brian F. Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalupe, 1788-1853*, México, UNAM/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1992.

Estado nacional que gobernaba sin territorio, provocaron una serie de conflictos entre los cuales las disputas por el patronato y los enfrentamientos en torno a los bienes eclesiásticos fueron quizá la manifestación más aguda y recurrente.³

Aunque las revoluciones atlánticas no encerraron a la política en este mundo, por doquier representaron un desafío para la Iglesia, en tanto que replantearon la relación —que nunca fue sencilla— entre el trono y el altar. El papado de Pío IX (1846-1878) ilustra las tensiones que marcaron la relación entre la institución eclesiástica y el liberalismo decimonónico, al tiempo que estableció las pautas —de manera, como veremos, cada vez más definida— para el actuar de las iglesias nacionales, incluyendo a la mexicana. El Papa, que inició su pontificado promulgando una amnistía para prisioneros y exiliados políticos, suavizando la censura de la prensa, promoviendo el “progreso material” a través de obras públicas —la vía férrea Roma-Frascati se inauguró en 1856— y convocando a los “hombres de talento” de los Estados Pontificios a un consejo —aunque se pensó siempre como meramente consultivo—⁴ terminó publicando, en 1864, el *Syllabus* para condenar “los errores de la época”, contenidos en “el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo

³ Véase la postura antirrevolucionaria del alto clero en Peer Schmidt, “Una vieja elite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas (1808-1821)”, en Sandra Kunz Ficker y Horst Pietschmann (eds.), *México y la economía atlántica, siglos XVIII-XX*, México, El Colegio de México (Colmex), 2006, pp. 67-109, y sobre todo los trabajos de B. F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (UAM-I)/Miguel Ángel Porrúa, 2001, y “El ocaso del proyecto de ‘Nación Católica’. Patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856”, en B. F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, México, Colmex/El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM, 1999, pp. 227-262.

⁴ Yves Chiron, *Pie IX, Pape moderne*, Bichte, Clovis, 1995, pp. 123 y ss., 144-152 y 178.

absoluto y el moderado, el indiferentismo, el socialismo y el comunismo, y el liberalismo moderno”.⁵

Así, el Papa que negó que el obispo de Roma pudiera y debiera “reconciliarse con la civilización moderna”, fue también, en muchos aspectos, el artífice de la Iglesia moderna. Obtuvo, tras negociaciones con la Sublime Puerta, el privilegio para las misiones y escuelas católicas en el Imperio Otomano; restableció la jerarquía católica en Inglaterra (1850), Holanda (1853) y Escocia (1878), y firmó un concordato con Rusia.⁶ Convocó —incluyendo en la convocatoria a las iglesias protestantes y ortodoxas— el primer concilio ecuménico desde Trento. Éste culminó con la declaración de infalibilidad papal, cuando se proclamara un acto definitivo de doctrina en materias de fe y moral. Para fomentar entre el alto clero de la Iglesia universal un “espíritu romano”, fundó los seminarios para clérigos extranjeros, entre los cuales puede destacarse el Colegio Pío Latinoamericano, a cuya constitución contribuyó de su peculio, y fue Pío IX el primer papa en visitar, como joven clérigo, tierras americanas.⁷ Entonces, al tiempo que desaparecía el poder temporal del Papa, se reforzaba su autoridad espiritual; la Iglesia se volvía más jerárquica y más romana, y parecía dar más peso al más allá de la fe que al aquí y ahora de la política.⁸

Sin embargo, se planteaba una relación ambigua con la política y la sociedad. La postura del Vaticano no significaba, como

⁵ Véase <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>.

⁶ Jean Meyer, *La gran controversia. Las iglesias cristiana y ortodoxa de los orígenes hasta nuestros días*, México, Tusquets, 2005, pp. 322-327, e Y. Chiron, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

⁷ Viajó a Chile en 1823, como asistente del nuncio apostólico monseñor Giovanni Muzi.

⁸ Gene Burns, “The Politics of Ideology: The Papal Struggle with Liberalism”, en *The American Journal of Sociology*, vol. 95, núm. 5, 1990, pp. 1123-1152, y Emiliana P. Noether, “Vatican Council I: Its Political and Religious Setting”, en *Journal of Modern History*, vol. 40, núm. 2, 1968, pp. 218-233.

habían abogado algunos católicos liberales belgas, la erección de “una Iglesia libre dentro de un Estado libre”, en un contexto en el que las esferas de las dos potestades estuvieran claramente delimitadas, y en que se considerara que la religión se reducía al ámbito de los espacios consagrados y de la conciencia individual. Si la autonomía absoluta de la Iglesia frente a la autoridad civil se declaraba imprescindible, la separación entre las dos instancias se consideraba nefasta. Esto, con la condena del “liberalismo moderno” que confirmó el *Syllabus*, suscitó, durante décadas, problemas a las iglesias nacionales y a aquellos católicos que pretendían participar en el ámbito público.

¿Cómo afectó a la Iglesia mexicana el endurecimiento de la postura del Sumo Pontífice? A diferencia de ciertos casos europeos, en que la ascendencia de Roma fue posible gracias a la pérdida de fuerza de las jerarquías locales frente al embate revolucionario y a la consolidación del Estado moderno, parecería que, en México, una jerarquía asediada por las demandas de un Estado débil e inestable encontró en el ultramontanismo un recurso para apuntalar la defensa de sus prerrogativas, atacadas por los liberales. Así, frente a leyes que pretendían despojarla de sus bienes y de sus fueros, la Iglesia mexicana condenó menos la desamortización o la igualdad jurídica en sí, que el que se agredieran los derechos de una sociedad fundada por Cristo, sin la autorización de su Vicario.

Al degenerar el conflicto entre las autoridades civil y eclesiástica en el contexto de la guerra civil, se estrecharon los lazos de éstas con Roma: el exilio llevó a varios de los obispos, y notablemente al combativo obispo de Puebla, futuro arzobispo de México y regente del Imperio, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, al Vaticano.⁹ Esta cercanía, aunada a la ruptura con el

⁹ Para una biografía de Labastida, véanse Marta Eugenia García Ugarte, “Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, obispo de Puebla y arzobispo de México. Un

poder político después de 1859, redundó en una revitalización institucional de la Iglesia mexicana: por primera vez desde la década de 1770, sin consultar a las autoridades estatales, se erigieron siete nuevas diócesis, y dos de las antiguas se transformaron en arquidiócesis.¹⁰

En lo sucesivo, los obispos mexicanos buscaron, de vez en cuando, ampliar su autonomía respecto a Roma: José María de Jesús Díaz de Sollano, obispo de León, por ejemplo, solicitaba en 1869 que, dada la distancia que impedía que el Santo Padre estuviera lo suficientemente informado, el Vaticano debía conceder a los cabildos por lo menos la voz informativa en las provisiones episcopales.¹¹ En 1876, cuando el gobierno tuxtepecano emitió una circular conciliadora con los católicos, en que afirmaba que no permitiría que “el desacuerdo en las opiniones religiosas” sirviera de pretexto para “destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos”, el arzobispo Labastida, a quien interesaba la reinserción de los católicos en el espacio político, consideró que, dado que el gobierno dejaba salva la conciencia individual, era lícito que los católicos que fueran a desempeñar cargos públicos prestaran “lisa y llanamente” la protesta de respetar la Constitución de 1857, a pesar de que ésta había sido anatematizada por la Iglesia.

acercamiento biográfico”, en *Guía del archivo de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, 1863-1891*, CD, México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2006, y Tomás Rivas Gómez, *Entre el cielo y la tierra. Las relaciones Iglesia-Estado durante el Imperio de Maximiliano*, tesis de maestría en Historia, México, UAM-I, 2007.

¹⁰ Laura O’Dogherty, “La Iglesia católica frente al liberalismo”, en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.

¹¹ “Carta y memorial de José María de Jesús Díaz de Sollano a Pío IX, 28 de septiembre de 1869”, en Luis Ramos (coord.), *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores/UNAM, 1997, pp. 485-486.

Frente a la actitud indulgente del arzobispo, el Santo Oficio, desde Roma, fue más exigente: declaró que los católicos podían hacer la protesta, pero no sin antes entregar por escrito a la autoridad eclesiástica la promesa de “dejar a salvo” las leyes divinas y eclesiásticas, y de “no ofender en lo más mínimo las creencias católicas”.¹² Sin embargo, parecería que, en su mayoría, la jerarquía local participó gustosa en la construcción de una institución eclesial más centralizada y más rígida, que presentara ante la corrupción del mundo un frente unido, como “un escuadrón bien formado, en orden de batalla formidable en las puertas del infierno”. Para apuntalar este nuevo modelo de Iglesia estaba no sólo la estrategia del clero mexicano frente a los embates del Estado liberal, sino una visión compartida de lo que debía ser el papel de la Iglesia dentro de la sociedad moderna.

Así, ya en 1850, el canónigo Clemente de Jesús Munguía, que al año siguiente se rehusaría a pronunciar el tradicional juramento de la Constitución antes de ocupar la sede episcopal michoacana,¹³ afirmaba que la anhelada construcción de una sociedad moderna —en México como en cualquier otro lado— sería posible sólo dentro del catolicismo. Las formas de gobierno y la teoría política eran, decía, asunto “de la filosofía y la vista microscópica” de los políticos, pero quien pretendiera transformar a la sociedad “fuera del orden espiritual” iba a “fabricar en el aire, o cuando menos sobre una arena movediza”. Para que los principios revolucionarios rindieran frutos y no abrieran la puerta a la anarquía necesitaban de una “oposición de salud”:

¹² “Carta de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos a monseñor Jacobini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, s. f., Nota de la Secretaría del Archivo de la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios (AA EE SS)”, en *ibid.*, pp. 509-512.

¹³ Véase Manuel Olimón, *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de Estado en México*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

“Una cosa que destruya en ellos lo que mata, y conserve y afirme lo que vivifica y perfecciona; una cosa que, reduciendo a sus justos límites la filosofía, la libertad y la democracia, las haga entrar, por la reforma y no por el sepulcro, a la grande obra de la restauración”. Esta “cosa” no podía ser más que la religión verdadera.¹⁴

Esta necesidad imprescindible de fundar el futuro de la sociedad y de la política en la religión fue la clave bajo la cual los obispos mexicanos leyeron la política de la segunda mitad del siglo XIX. Las medidas llevadas a cabo por los gobiernos de Juan Álvarez e Ignacio Comonfort entre 1855 y 1857 eran relativamente moderadas: aseguraban la permanencia de los tribunales eclesiásticos y reconocían los derechos de propiedad de la Iglesia —aunque condenaban, por razones de economía política, la propiedad de “manos muertas”—, que pretendían establecer las obvenciones parroquiales sobre bases más firmes y equitativas. Moderada era también la propuesta de libertad de conciencia contenida en el acaloradamente discutido —y finalmente eliminado— artículo 15 del proyecto de Constitución. Sin embargo, para la Iglesia representaron no medidas políticas, sino transgresiones sociales. La confrontación pasaba a otro plano. En 1859, en plena guerra civil, el gobierno de Veracruz promulgó las leyes de Reforma para, entre otras cosas, castigar al clero que la fomentaba, según el gobierno de Veracruz, “por sólo conservar los intereses y prerrogativas que heredó del sistema colonial, abusando escandalosamente de la influencia que le dan las riquezas [...] y del ejercicio de su sagrado ministerio”.¹⁵ En

¹⁴ Clemente de Jesús Murguía, *Sermón que en la solemnísimas y religiosa función de gracias consagrada al Todopoderoso por el regreso de Nuestro Santo Padre Pío IX a la ciudad de Roma...*, México, Tipografía de Rafael Rafael, 1850, pp. 17, 67, 72 y 73.

¹⁵ “El gobierno constitucional a la nación”, en Melchor Ocampo, *Escritos políticos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM), 1987, p. 117.

respuesta, los obispos fulminaron al proyecto liberal, determinando que su objetivo era:

No precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la conveniencia.¹⁶

Si 1859 encarnaba un momento excepcional de polarización, las relaciones entre la Iglesia y el gobierno imperial pondrían de manifiesto el dinamismo de este nuevo modelo de Iglesia.¹⁷ Para muchos de los miembros del alto clero —pero no todos—,¹⁸ la intervención y el Imperio, que colocaban en el trono a un príncipe católico, representaban una oportunidad para restablecer la armonía entre las autoridades civil y religiosa. Sin embargo, y más allá del malestar que pueda haber causado la ratificación de las leyes de Reforma, así como la antipatía que al parecer inspiraba el clero mexicano a la pareja imperial, las esperanzas de la jerarquía y de los católicos se fueron a pique con la propuesta de concordato que formulara Maximiliano en 1864. El joven austriaco confirmó la libertad de cultos y la

¹⁶ “Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz, 30 de agosto de 1859”, en Alfonso Alcalá y M. Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano. 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México/Ediciones Paulinas, 1989, pp. 21-22.

¹⁷ Para las relaciones Iglesia-Estado durante el Imperio, véase P. Galeana, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio*, México, UNAM, 1991, y T. Rivas Gómez, *op. cit.*

¹⁸ Tanto Pedro Barajas, obispo de San Luis Potosí, como Pedro Espinoza, obispo de Guadalajara, ven con recelo la intervención y justifican la resistencia de la población. Véanse sus cartas en L. Ramos (coord.), *op. cit.*

nacionalización de bienes eclesiásticos, aunque contaba con construir un Estado católico: se celebraría con toda la parafernalia del culto —por ejemplo, dentro del reducido calendario de fiestas patrias del Imperio, se conservaba el 12 de diciembre como el Día de Corpus—; el emperador ejercería el patronato, con lo cual se evitaría “entre las dos potestades todo motivo de colisión” y los clérigos se convertirían en funcionarios públicos y recibirían un sueldo del Estado para que todos los sacramentos fueran administrados gratuitamente.¹⁹

Por su parte, el nuncio apostólico, monseñor Meglia, no tenía instrucciones sino para solicitar “la anulación de las leyes funestas que atormentan [...] a la Iglesia y de predisponer con la cooperación de los obispos [...] la completa y deseada reorganización de los asuntos eclesiásticos”.²⁰ El Imperio mexicano no estaba, al parecer, en estado de exigir concesiones al Sumo Pontífice. Entre su postura y la propuesta imperial no había coincidencia posible. El nuncio abandonó el país, para decepción de quienes creían que la penosa “cuestión religiosa” estaba por resolverse. Una segunda propuesta de concordato por parte del gobierno imperial —cada vez más urgido de la legitimidad que le brindaría un acuerdo con la Santa Sede, y cada vez menos atractivo como contraparte— fue revisada, a petición del Papa, por una junta de diocesanos mexicanos, presidida por Labastida y remitida a Roma en diciembre de 1866. El texto refleja la imagen de lo que, a los ojos de los prelados, podían y debían ser las relaciones entre Iglesia y Estado.

De este modo, la Iglesia “en obsequio de la paz y armonía” y “deseando Su Santidad mantener las menores relaciones con

¹⁹ “Instrucciones a Joaquín Velázquez de León, f. Francisco Ramírez, obispo de Caradro, y Joaquín Degollado, comisión cerca de Su Santidad, México, 10 de febrero de 1865”, en *ibid.*, pp. 196-200.

²⁰ “Proyecto de carta pontificia a Maximiliano”, 18 de octubre de 1864, en *ibid.*, pp. 175-182.

el gobierno y dar a la nación mexicana pruebas de la más grande benevolencia” convenía en no reclamar los bienes nacionalizados desde 1859, pero quedaba asentado el derecho “que ha tenido siempre por su misma institución, para adquirir bienes de cualquier clase”.²¹ El Papa admitía también que, en ciertos casos, los clérigos fueran juzgados “por ambas jurisdicciones”. Se buscaría “el acuerdo” del gobierno de Su Majestad cuando la Santa Sede usara de su derecho para erigir nuevas diócesis y, para llenar las vacantes episcopales, se concedía al emperador el derecho de proponer a un eclesiástico “hábil y digno”, a partir de la terna presentada por el cabildo. La Iglesia se resignaba incluso a la tolerancia de cultos, aunque el concordato establecía que la católica era la “única verdadera”, a propósito de lo cual los obispos contemplaron que se añadiera, dentro del texto del convenio, “que supuesta la ley de tolerancia, cuya derogación se desea por todos los mexicanos [...] las sectas disidentes se juzgan puramente toleradas y no igualadas a la religión del país”.²²

No obstante, la comunicación entre el Papa, los obispos y los fieles debía ser absolutamente libre. La Iglesia tenía derecho a establecer con autonomía absoluta los derechos y aranceles para la subsistencia del clero, y “en ningún momento” reclamaba la coacción civil para asegurar su pago. Debía conocer de “todas las causas que ven a la fe, los sacramentos, funciones sagradas y demás oficios y derechos anexos al ministerio sagrado”. Los obispos examinarían y censurarían toda publicación “que por cualquier motivo se destine al público y que de cualquier modo se refiera a los dogmas de la fe, a las reglas de la moral y a la disciplina eclesiástica”. También vigilarían que en la enseñanza fuera de los establecimientos católicos nada hubiera “contrario a la religión católica, ni a la honestidad de las

²¹ “Proyecto de concordato”, en *ibid.*, pp. 401 y 406.

²² *Ibid.*, p. 418.

costumbres”.²³ Así, la Iglesia, antes de aferrarse a sus bienes, defendía sus privilegios —en el sentido de leyes privativas—; permitía la injerencia —si bien modesta— de la autoridad civil en la constitución de la alta jerarquía, aunque se la negaba por completo en lo que a la cadena de comunicación y de mando concernía, y reclamaba para sí la autoridad para definir y sancionar no sólo asuntos de doctrina y de fe, sino también las faltas a la moral.

De esta manera, parecería que sólo simplificando en exceso podríamos leer la separación entre Iglesia y Estado en México como un pleito entre soberanías, en el que el Estado tenía que poner en su lugar a una institución eclesial empeñada en blandir las dos espadas. ¿Qué explica entonces la complicada visión de las relaciones entre los poderes temporal y espiritual que postulaba la jerarquía mexicana en 1866? ¿Cómo entender la virulencia del enfrentamiento con los gobiernos liberales, sobre todo después de la ruptura que significó la exigencia de jurar la Constitución en 1857, y que culmina con el Manifiesto de 1859 en contra de la promulgación de las leyes de Reforma? Yo argüiría que éstas tienen el mismo doble origen: por un lado, la concepción que la Iglesia construyó de sí misma como una “sociedad perfecta”, dotada desde su fundación de derechos que no necesitaban del reconocimiento del poder civil.²⁴ Por el otro, el hecho de que, para muchos liberales, la Reforma no representaba simplemente un esfuerzo por separar las dos esferas, la espiritual y la temporal, lo privado y lo público.

Parte del problema resultó de que, al mediar el siglo, a la Iglesia y a sus prerrogativas se opusieron no unos ateos descreídos, sino hombres, como afirmaría el diputado José María del Castillo Velasco, “educados en el seno de una familia cristiana,

²³ *Ibid.*, p. 400.

²⁴ L. O’Dogherty, *op. cit.*

de la cual [recibieron] siempre ejemplos de una virtud tan sólida como sencilla”.²⁵ Al calor del debate parlamentario, Guillermo Prieto se escandalizó ante las acusaciones de irreligiosidad cuando, afirmaba, era la religión la que nutría su postura política:

¡El partido liberal persiguiendo al cristianismo! ¿Ignora este partido que en las alas del arcángel del cristianismo descendió la libertad al mundo? ¡El partido democrático contrariando la razón cristiana! Éste sería casi el suicidio, señores [...] El partido de la fraternidad contrariar el dogma del que decía: todos los hombres son hermanos, amaos los unos a los otros. Esto, señores, sería más que el delirio, ¡sería el imposible!²⁶

Aunque las posturas del grupo liberal frente a la Iglesia y a la religión fueron muy diversas, difícilmente podría afirmarse que el ideal de estos hombres, en la década de 1850, haya sido el “Estado laico”. En la célebre disputa que en 1851 lo enfrentara con “un cura de Michoacán”, Melchor Ocampo —defensor del “derecho que cada hombre tiene para adorar a Dios según las instituciones de su conciencia”— tenía como objetivo principal fundamentar el derecho del poder civil —en este caso del legislativo estatal— para fijar los aranceles y las obvenciones parroquiales. Ocampo alegaba —no con particular pericia— que “el soberano” —y no la institución eclesiástica— estaba facultado para establecer las obvenciones porque éstas eran “contribuciones”, dado que se recaudaban de los súbditos, que su pago no era espontáneo, que su inversión era en pro de la utilidad pública y que estaban mandadas por ley. Sin embargo, la crítica

²⁵ Manuel González Calzada, *Los debates sobre la libertad de creencias*, México, Cámara de Diputados, XLVIII Legislatura del H. Congreso de la Unión, 1972, p. 47.

²⁶ *Ibid.*, p. 56.

de fondo era que los clérigos no cumplían con sus obligaciones, ni con aquellas que mandaban los concilios —catequizar, atender a las necesidades espirituales cotidianas de los fieles—, ni mucho menos con las que les había encomendado el Salvador. Éste había ordenado a sus seguidores “predicar, sanar enfermos, resucitar muertos, limpiar leprosos, lanzar demonios...”, cosas todas, se mofaba Ocampo, que no hacían ya los señores curas. Al regular el poder civil el asunto de la dotación del culto mejoraría la calidad del clero mexicano. Así, en palabras del político michoacano:

Sin ese excesivo amor al dinero que distingue a muchos de sus miembros y esa insolente fatuidad que ostentan no pocos, no habría que desear de nuestro clero [...] sino un poco más de ciencia y de trato de gentes, un poco más de amor a la sociedad civil, a la que creen como punto de conciencia que deben despreciar y mostrarse hostiles.²⁷

La Iglesia reaccionaba entonces frente a unos liberales que eran reformistas porque eran católicos, y pretendían que sus políticas regeneraran al clero y purificaran la religión, además de afirmar la supremacía del Estado y aliviar la penuria del tesoro público. De ahí las numerosas citas de los santos —Agustín, Ambrosio, Bernardo y Gelasio—; las recurrentes alusiones a la Iglesia primitiva, y el recurso repetido al precepto evangélico contenido en Mateo, que ordenaba a los predicadores de la palabra de Dios no poseer “oro, ni plata, ni dinero en vuestras fajas, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni calzado, ni armas”.²⁸

²⁷ Melchor Ocampo, *La religión, la Iglesia y el clero*, México, Empresas Editoriales, 1958, pp. 24 y 65.

²⁸ Véase por ejemplo, *Contestaciones habidas entre el Illmo. Sr. Arzobispo de México Dr. D Lázaro de la Gara y Ballesteros y el Excmo. Sr. Ministro de Justicia*,

De ahí también que la jerarquía reaccionara insistiendo tajantemente en su magisterio: no era capaz un político cualquiera de interpretar las Sagradas Escrituras, los designios divinos, los preceptos religiosos ni incluso los morales. Para 1859, los obispos mexicanos, profundamente agraviados por las leyes de Reforma, responderían que no había “verdadera religión, ni verdadera, plena y santa moral, ni comunicación legítima con Dios fuera de la Iglesia”. En el mensaje que dirigieron a sus rebaños y al mundo católico, afirmaron venir:

A enseñar, y no a discutir; a hacer advertencias, y no discursos; a hablar como los obispos, y no como filósofos: porque la doctrina del Crucificado no está puesta a discusión; viene de Él mismo al oído de los hombres por la predicación de sus enviados, como se explica el Apóstol; se transmite por la autoridad a la creencia, y no por el raciocinio al entendimiento.²⁹

La separación entre Iglesia y Estado en México a mediados del siglo XIX resulta entonces ser un proceso más complejo de lo que a primera vista sugieren las tramas de la secularización o de la modernización, dadas las transformaciones por las que atravesaba la Iglesia universal; la construcción de un nuevo modelo de organización eclesial y de religiosidad, y la contrapropuesta de un liberalismo católico y anticlerical. Tras la ruptura se construiría un nuevo patrón de relaciones Iglesia-Estado, atravesado por una serie de fuertes tensiones, pero finalmente estable, sobre el cual se fincaron, parcialmente, tanto la consoli-

Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Lic. D Ezequiel Montes, con motivo de la ley expedida en 25 de junio 1856..., México, Imprenta de José A. Godoy, 1856.

²⁹ “Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz”, 30 de agosto de 1859, en A. Alcalá y M. Olimón, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

dación del Estado nacional como la vitalidad de un catolicismo que, al pretender construir un mundo alterno al del Estado liberal, forjó dinámicas instituciones y redes de sociabilidad y acción social.³⁰

Así, para el último tercio de siglo, surgiría un Estado “laico”, cuyo constituyente hablaba “en nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano” y en el que el buen ciudadano no podía ser sino liberal, así como una Iglesia mexicana más romana y más jerárquica, dentro de la cual el buen católico no podía ser liberal y, de preferencia, tampoco muy filósofo. Cabe preguntarse, entonces, si ambas entidades no perdieron algo en el camino.

³⁰ Véanse Jorge Adame, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991; Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia: Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, Colmex, 1991; L. O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Conaculta, 1999, y Silvia Arrom, “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910”, en *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2, octubre-diciembre de 2007, pp. 445-490.