

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



**CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA Y EL INCIPIENTE
LIBERALISMO DE ESTADO EN MÉXICO**

T E S I S

Que para obtener el grado de
Doctor en Historia

P r e s e n t a

Manuel Olimón Nolasco

Directora de tesis
Dra. Jane Dale Lloyd Daley

Lectores
Dr. Briant Connaughton
Dra. Erika Pani Bano

“...Munguía merece un estudio.”

(Charles A. Hale, El liberalismo mexicano en la época de Mora,

1ª. Edición en español, Siglo XXI, México 1972,

p. 39, nota 61.

(1ª. Edición en inglés, New Haven 1968)

A la memoria de mis padres:

Gral. de División Jorge Olimón Colio,
(1895-1965)

Sra. Doña Berta Nolasco de Olimón,
(1908-2005)

Al

Sr. Cardenal Adolfo Suárez Rivera,
Arzobispo Emérito de Monterrey

FILIALI. GRATOQUE. ANIMO.

ÍNDICE

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

7

CAPÍTULO I

ENERO DE 1851

LA ESCENA PRIMORDIAL Y SU PROFUNDIDAD

1.-Un juramento pospuesto suscita la polémica	31
2.-Primeras reacciones a una omisión. Del 6 al 16 de enero de 1851.	35
3.-Una “respetuosa exposición” al gobierno. 15 de enero de 1851.	42
4.-Las razones de Munguía para su negativa.	45
5.-Una decisión radical del nuevo gobierno.	49
6.-El “allanamiento” para emitir el juramento. 27 de enero de 1851.	56
7.-Un ofrecimiento que ayuda a descubrir otros ángulos del problema.	58
8.-Consideraciones surgidas de lo acontecido en torno al caso del fallido juramento.	62

CAPITULO II

LA FORMACIÓN DE UNA PERSONA Y UNAS CONVICCIONES. (1830-1841)

1.- La búsqueda del lugar social de Munguía	72
2.- Algunas apuntaciones historiográficas	73
3.- Munguía y un destino claro: las letras y la apologética	78
4.- Munguía ultramontano	79
5.- El ambiente circundante en la etapa formativa de Munguía	82
6.- En el Colegio Seminario de Morelia. Curso literario y retórico.	85
7.- En el Colegio Seminario de Morelia. Curso de artes.	88
8.- El rápido paso por los estudios de jurisprudencia	93
9.- Influencias intelectuales definidas	94

10.- Magisterio en el Seminario moreliano. Su admiración de la elocuencia y la retórica	107
11.- Magisterio en el Seminario moreliano. De la elocuencia “profana” a la “sagrada.”	109
12.- Chateaubriand, Roma y Francia	113
13.- Munguía, “abogado de la República.”	115
14.- Breve estancia en la ciudad de México y regreso a Morelia.	117
15.- Recapitulación	120

CAPÍTULO III

PROTOHISTORIA DEL LIBERALISMO MEXICANO EN MATERIA ECLESIAÍSTICA.

1.-Líneas de ubicación.	123
2.-Temores de Munguía al comienzo de su episcopado.	125
3.-El abate Dominique Georges de Pradt, la independencia política de Iberoamérica y el proyecto eclesiástico galicano.	131
4.-El <i>Concordato de la América con Roma</i> , galicanismo de exportación.	137
5.-Seguimiento del texto del <i>Concordato de la América con Roma</i> . Consideraciones generales.	146
6.-El <i>Concordato de la América con Roma</i> . Comentarios al Dictamen del Congreso mexicano de 1826.	151
7.-Importancia capital de las opiniones de Pradt para la configuración del liberalismo mexicano en materia eclesiástica.	164

CAPÍTULO IV.

LAS RAZONES DE LA CONCIENCIA.

LA POLÉMICA JURÍDICA DEL OBISPO DE MICHOACÁN FRENTE A LOS INTENTOS DE IMPLANTACIÓN DEL MODELO LIBERAL.

(1855-1857.)

1.-Página previa.	169
2.- México entre 1848 y 1855.	171
3.-En 1854 el destino de México estaba marcado.	178
4.-A propósito de la “Ley Juárez” de noviembre de 1855.	185

5.-Avance de la crisis entre Iglesia y Estado. El caso Puebla.	198
6.-La protesta de Munguía ante el decreto de desamortización de fincas de las corporaciones del 25 de junio de 1856.	206
7.-La ley de desamortización aprobada en el Congreso constituyente.	213
8.-De las comunicaciones protocolarias oficiales a la protesta pública. La carta pastoral de Munguía del 19 de julio de 1856.	215
9.-Consecuencias de la protesta y de la carta pastoral. Destierros.	221
10.-El Congreso constituyente y la “libertad de cultos.” Resultado: El principio de la subordinación del clero al poder civil más que la libertad religiosa.	227
11.-Paréntesis romano.	236
12.-La ley orgánica del Registro Civil del 27 de enero de 1857. Un extraño caso.	240
13.-La prohibición tajante de hacer el juramento a la constitución.	246
14.- Una ley que nació como letra muerta: la de derechos y obvenciones parroquiales del 11 de abril de 1857.	255
15.- Al final de la polémica jurídica	260
LÍNEAS CONCLUSIVAS.	263
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	268

CAPÍTULO INTRODUCTORIO.

Estas líneas no pretenden integrar una biografía de Clemente de Jesús Munguía, escritor, polemista, abogado y obispo de Michoacán.¹

Han buscado y buscan, al rastrear en algo así como un mundo subterráneo encontrado bajo kilómetros de letra impresa, dar con la huella de una presencia que resulta recia, definida, que posee sólidas convicciones y se vincula con dramática cercanía al destino de México en el fascinante siglo XIX.

Reconozco, para comenzar, que la Iglesia católica en México y sus personalidades más visibles –el clero, estamento corporativo dentro de la sociedad-- estaba constituida por un conjunto diferenciado de personas que no formaban una institución homogénea sino múltiple en opiniones, actitudes y posturas tanto en relación con su orden interno en lo no estrictamente dogmático como frente al Estado, la política y las leyes. Estas diferencias se notan especialmente en momentos históricos fuertes, en los que se presenta la controversia y en aquellos en los que se delinearán cambios que no pueden aceptarse con facilidad y sin polémica. Los años de intentos de implantación del liberalismo a los que aplico un especial acercamiento en este trabajo –1855 a 1857 a raíz del Plan de Ayutla reformado en Acapulco— y más aún los que siguieron hasta 1867, revelaron con elocuencia diferencias, énfasis y matices.

Es básico tener en cuenta, que aunque es común al hablar y escribir sobre México en el siglo XIX usar los conceptos de Estado e Iglesia, la debilidad del primero es notoria hasta bien entrado el citado siglo. Por el contrario, las instituciones eclesiales, a pesar de sus crisis, no dejaban de ser sólidas. De este hecho provienen los matices y diferencias

¹ Además del libro de Miguel Martínez que citaré muchas veces, existen biografías breves, ninguna de ellas exhaustiva: José Bravo Ugarte, Munguía, Obispo y Arzobispo de Michoacán (1819-1868). Su vida y su obra, Jus, México 1967. Emeterio Valverde y Téllez, Bibliografía filosófica mexicana, León 1913, 323-359. José Rubén Sanabria / Mauricio Beuchot (eds.) Historia de la filosofía cristiana en México, (Sophia 3), Universidad Iberoamericana / Departamento de Filosofía, México 1994, 129-142.

históricas de la relación, la relevancia de las personalidades individuales, así como la mayor o menor incidencia en la sociedad.

Sobre todo dentro de los años indicados (1855 a 1857) va a encontrarse la posición de Monseñor Munguía que en ellos presentó especiales rasgos de dureza e intransigencia. No obstante, es fundamental tener en cuenta que estas características no definen de modo completo su personalidad ni en sí misma ni conforme se fue desarrollando con el paso del tiempo, la cual en otros momentos presentó rasgos de mayor flexibilidad. Las circunstancias contribuyeron a su endurecimiento y el presente texto puede dar la impresión de rigidez o de mirar a su vida sin reconocerle énfasis diferenciados en cuanto a la percepción de los ambientes que lo circundaron, pues se centró en dos puntos peculiarmente difíciles: el mes en torno al juramento previo a su toma de posesión como obispo michoacano y su oposición a los cambios legales que se dieron como consecuencia de las directrices de Ayutla. Como bien se ha dicho, “no es la intransigencia la que produce las luchas sino las luchas las que producen la intransigencia.”

Es también conveniente tener en cuenta que la personalidad de Munguía se desarrolló a la par de la de otras figuras episcopales de la época, sobre todo Don Lázaro de la Garza y Ballesteros, Arzobispo de México a partir de 1850, Pedro Espinosa y Dávalos, obispo de Guadalajara desde 1853 y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla en 1855. Los dos primeros, de mayor edad y experiencia pastoral² que Munguía y Labastida³, presentaron, en medio de las vicisitudes políticas de México, una postura más dispuesta a los acuerdos y la negociación que los dos últimos. En el presente estudio, reconociendo estas realidades y diferencias, me concentraré en Munguía por considerar, a base de las razones que se explican en su lugar, que ejerció de hecho un liderazgo en materia de oposición a los intentos de aplicación del liberalismo en

² De la Garza había nacido en Pílon (actualmente Montemorelos), Nuevo León el 16 de diciembre de 1785. Fue obispo de Sonora de 1837 a 1850. Espinosa nació en Tepic (hoy Nayarit) el 29 de junio de 1793. (Cf. José Bravo Ugarte, Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965), (México Heroico, 39), Jus, México 1965, 56.65; 54.)

³ Munguía había nacido en Los Reyes, Michoacán el 21 de noviembre de 1810. Labastida en Zamora, Michoacán el 21 de marzo de 1816. (Bravo Ugarte, Diócesis y obispos, 72; 65.80.)

México. Sin negar la importancia de otras personalidades, me concentraré en Clemente de Jesús Munguía.

Las fuentes de las que he dispuesto a fin de darle forma a este escrito han sido, fundamentalmente, los libros que en los recios tiempos que vivió con pasión y conciencia trepidante la Iglesia católica frente a las “novedades” de la época, escribió e hizo públicos para testimonio futuro.⁴ Los escritos polémicos de Munguía—sobre todo su *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán de 1858*—son de extensión amplísima y dan la impresión de tratar los temas desde todos los ángulos posibles y de sumar argumentaciones que pretenden llegar a la contundencia. Este rasgo es singularmente suyo en relación con otros protagonistas tanto por la extensión como por la erudición y amplitud de sus argumentos.

Detrás de los abigarrados renglones asoma la acción de un hombre de letras, de alguien que pertenece a la “república de las letras”. Su comunicación está dirigida sobre todo a quienes también forman parte de ella, a los ciudadanos de esta “república” que en México a mediados del siglo XIX no eran muchos. Sin embargo, pese a su exiguuo número, se encontraban entre ellos los protagonistas de los modelos políticos y jurídicos que trataron de estructurar la vida del país siguiendo diferentes vías.

Tengo la impresión –y puedo ahora decir mejor, la persuasión—de que los escritos de Monseñor Munguía, polémicos en la plena extensión del término se leyeron y comentaron durante algunos años –quizá hasta 1868, año de la muerte de su autor en la ciudad de Roma— pero más tarde se guardaron en estantes de bibliotecas. Cierta pudor, surgido tal vez de haber equivocado caminos con las ilusiones frustradas de la intervención francesa y del Segundo Imperio Mexicano, selló los labios de una

⁴Se trata principalmente de: Manifiesto que el Lic....electo y confirmado obispo de Michoacán por Nuestro Santísimo Padre el Señor Pío IX dirige a la Nación Mejicana explicando su conducta con motivo de su negativa del día 6 de enero al juramento civil según la fórmula que se le presentó y de su allanamiento posterior a jurar bajo la misma fórmula en el sentido del art.50, atribución 12ª de la Constitución Federal, Imprenta de Ignacio Arango, Morelia 1851 Y Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858 o sea Colección de representaciones y protestas, comunicaciones oficiales, circulares del Gobierno General, Constitución Federal de 1857, decretos y providencias de los gobiernos de los estados de Michoacán y Guanajuato, contra la soberanía, la independencia, inmunidades y derechos de la Santa Iglesia, desde el 23 de noviembre de 1855 en que se dio la ley que suprimió el fuero eclesiástico, hasta principios del año de 1858 en que el nuevo gobierno derogó todas las leyes que el anterior había dado contra la Iglesia, Imprenta de Vicente Segura, México 1858. (En adelante los citaré: Manifiesto,1851 y Defensa eclesiástica)

elocuencia que tuvo vida real y que forma parte de una herencia cultural que pertenece por derecho propio a la historia de México. Además, dentro del nuevo sistema político nacional que comenzó a vivirse después de 1867, los mismos términos de la argumentación del michoacano quedaron de pronto fuera de contexto y sin poder servir de interlocución ni en el plano jurídico ni en el político.

Para la integración del presente escrito ha sido fundamental el libro de Miguel Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos*,⁵ publicado en su primera parte en 1870 y que quedó manuscrito en la segunda hasta 1991. Este autor, abogado michoacano fue alumno del obispo, siguió de cerca su trayectoria y manifestó admiración a su persona y al sistema que sostuvo en sus actuaciones públicas. Martínez es valioso por más de una razón. Él dejó constancia en 1870 de un proyecto que, aunque no logró plasmarse, existió y merece ser conocido. De igual modo, de las vivencias personales a lo largo de años complejos y difíciles para el país, obtuvo enseñanzas que dejó consignadas en este largo escrito. He tratado de guardar distancia a la admiración y adjetivación de Martínez sin perder los datos sustanciales que vertebran la personalidad singular del maestro.

Así pues, las páginas que siguen son primordialmente resultado de un ejercicio y rescate de lectura. Tuve delante mucho de lo que escribió Munguía y he tratado de contextualizarlo en su tiempo y de modo especial dentro de las corrientes católicas de pensamiento vivas entonces. El propio derrotero de la lectura mostró que era indispensable confrontarlo con quienes no estuvieron de acuerdo con él y plantearon otros modelos a seguir. Las corrientes católicas de pensamiento, muy presentes en el México decimonónico, han sido poco tenidas en cuenta en la historiografía sobre la época. Esa ausencia nos ha entregado un retrato incompleto y en no pocas ocasiones deformado de muchas de las ideas motrices y estructurales que estuvieron en juego.

⁵ Está dividido en dos partes: La edición del Libro I se hizo originalmente en 1870 (Imprenta de José Mariano Lara, México). El Libro II permaneció manuscrito hasta 1991. En el presente trabajo utilicé la edición completa que contiene el facsimil del Libro I y la transcripción del II (Estudios michoacanos, 8 y 10), Fimax Publicistas, Morelia 1991. Sobre Martínez y sus obras da algunos datos Emeterio Valverde y Téllez en su Bibliografía filosófica mexicana, León, Guanajuato, México 1913, 359-362. Según ellos fue escritor católico y también, como Consejero de Estado de Maximiliano, escribió acerca de México, la intervención y el Imperio. El mismo Valverde con escepticismo se refiere al libro II a la hora de incorporar su ficha bibliográfica: "...No es más que el primer tomo, el segundo y el tercero permanecen inéditos *in saecula saeculorum*." (p.360, ficha 1736.)

A la hora de tratar de armar esos contextos, me di cuenta que no bastaba con ubicarse dentro de la geografía y la historia mexicanas, como si México fuera una isla, pues Europa y sus sucesos, que cimbraron en los siglos XVIII y XIX los cimientos mismos de la cultura de Occidente –romana, helénica y judeocristiana--, es parte integrante y no sólo fuente o influencia externa de nuestra geografía e historia. Al intensificar la atención en este punto, nos damos cuenta que los mexicanos de entonces no recibieron simplemente “influencias” europeas, sino que la “república de las letras”, es decir, la gente que leía y escribía, no reconocía fronteras nacionales.

México no llegó al siglo XIX como entidad aislada y solitaria, sino con todo el peso de una vieja herencia que explicaba su existencia y le daba una determinada estructuración jurídica a la convivencia social. Así, al realizar esta investigación, se fueron abriendo con naturalidad caminos que me condujeron a dar con raíces y cauces que revelaron posturas concretas y peculiares dentro de los años de la historia de México sobre la que enfoqué el trabajo.

En primer lugar, la posición señera del obispo michoacano, dotado de una personalidad formada a base de la estructuración de una lógica jurídica de bases filosóficas escolásticas, convicciones políticas “católicas” abrevadas en las experiencias traducidas en escritos del tiempo de la Restauración europea básicamente francesa (1815-1848) y una clara alineación con la corriente ultramontana o al ultramontanismo, es decir, con la tendencia práctica de orientación a favor de Roma y no de los Estados nacionales en materia de doctrina y disciplina eclesiásticas y a la autonomía de la Iglesia frente a un régimen jurídico omnicompreensivo que se perfilaba en el tiempo.

El ultramontanismo constituyó una toma de posición que definió el papel del Papa hacia las iglesias locales como una autoridad “verdaderamente episcopal”, o sea, ordinaria e inmediata en el mundo entero. Aunque su orientación práctica proviene de la aplicación de los decretos disciplinarios del Concilio de Trento (1548-1563), se solidificó sobre todo después de las experiencias sufridas por el papado durante los años de la revolución francesa. En el nivel popular, propició una especie de devoción religiosa hacia el Papa que creció a lo largo del siglo XIX y se desarrolló sobre todo fuera de la península itálica, “más allá de los montes” (“ultra montes”), es decir, más allá de los Alpes: en Francia, España, Portugal, Inglaterra y América. En el nivel político y jurídico, la corriente ultramontana excluyó todo posible arreglo de las

cuestiones conflictivas entre la Iglesia y el Estado mediante acuerdos entre el episcopado territorial y los estados nacionales y sostuvo de manera contundente que los arreglos correspondía realizarlos con las instancias romanas únicamente.⁶

Los ultramontanos sostenían principalmente la necesidad de que, en el concierto internacional, el Papa fuera soberano temporal y, en relación hacia los obispos y fieles del orbe católico, que su jurisdicción fuera auténtica (*verdaderamente episcopal*) y no solamente “de honor” en cada una de las diócesis del mundo. Además, apoyaban que estuviera dotado de infalibilidad personal. Por lo que toca a los bienes temporales de la Iglesia, la propiedad y posesión que ejercía ésta por medio de sus corporaciones diocesanas o religiosas provenía de un título primario y no se ejercía por concesión de la autoridad civil (reyes y otras soberanías) y estaba subordinada en último término, también a la jurisdicción del Pontífice.⁷ El término ultramontanismo no se utilizó durante mucho tiempo en el ámbito católico, pues se consideraba peyorativo. No obstante, un controvertido escritor de la primera parte del siglo XIX, el “publicista” abate Dominique de Pradt lo usó abiertamente en un escrito de 1827 cuyos destinatarios eran los “americanos” recientemente emancipados de España, *Concordato de la América con Roma*.⁸

Munguía representó de manera cabal al ultramontanismo en México. Esto queda claro tanto en sus escritos polémicos como en sus respuestas a leyes, decretos y comunicaciones del gobierno que reflejan actitudes vitales. En el fondo, para él la Iglesia estaba constituida por instituciones no sólo sociológicamente presentes sino jurídicamente válidas que la hacían una sociedad plena, perfecta desde el punto de vista jurídico: visible, soberana e independiente. Esta visión, que reflejaba la tradición católica de autoconciencia y autodefinición derivada sobre todo del Concilio de Trento

⁶ Acercamientos históricos relevantes al ultramontanismo son: Roger Aubert, La victoria del ultramontanismo. Progresos ultramontanos y últimas resistencias galicanas, en: Hubert Jedin (dir.), Manual de historia de la Iglesia, vol 7, Herder, Barcelona 1978, 974-990. Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3: La época del liberalismo, (Epifanía, 13), Cristiandad, Madrid 1974, 103.141.

⁷ Sobre el Papa como soberano temporal es fundamental el libro de Paolo Prodi, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Il Mulino, Bolonia 1982.

⁸ Librería de F. Rosa, París s.f. (1827), 7, nota 1: “El sermón de Bossuet a la apertura de la Asamblea del clero...es un monumento de *ultramontanismo*. Bossuet eleva al papa a una altura que ningún ultramontano se atrevió a asignarle, porque dice de él que es *otro Moisés, otro David, otro Jesucristo*. Hétele aquí igual a Dios mismo...” A Pradt lo tendremos en cuenta con amplitud más adelante, sobre todo en el capítulo III.

(1548-1563) constituía, desde su misma formulación, un riesgo potencial para la relación con el Estado, sobre todo con el que surgía en el siglo XIX, que se definía a base de su sustento nacional, --la Nación territorialmente situada—y de la realidad omnicompreensiva de sus instituciones jurídicas, excluyentes de toda jurisdicción que no fuese la suya. Una línea que muestra de manera patente este modo de pensar, la dejó escrita Don Benito Juárez en su calidad de Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos en una carta que dirigió el 30 de noviembre de 1855 al Arzobispo de México Lázaro de la Garza: “...(los únicos fueros) son los fueros de la suprema autoridad de la Nación.”⁹

En segundo lugar, me encontré con la posición de los sustentantes del liberalismo de Estado en México en la etapa definitiva de intento de implantación (de 1855 a 1857, como consecuencia de los postulados del Plan de Ayutla de 1854), formada a partir de la idealización de un modelo racional, secular, respetuoso de lo religioso al que sitúa en la esfera de lo privado, modernizador y apoyado, en lo que respecta a los asuntos eclesiásticos, en una corriente cuyo origen también está en la tradición católica que conocemos como galicana, episcopalista, regalista o jurisdiccionalista, términos cercanos aunque no sinónimos. Ésta era partidaria de la resolución de las cuestiones conflictivas entre la Iglesia y el Estado y del resguardo de la disciplina eclesiástica sin acudir a instancias situadas más allá del conjunto de obispos con jurisdicción dentro del territorio y el Estado nacional. En el caso presente y en los años a los que hago referencia en particular, fue dominante la posición radical, representada en personajes que cito en especial. Este punto, desde luego, no quiere ignorar que dentro de la corriente concreta del liberalismo mexicano se encuentran distintas coloraciones, entre las que es fuerte la tendencia moderada.

Esa doble vertiente nos ubica en el ambiente doctrinal que, de ambos lados, pertenece a la tradición católica en materia de concepción del entorno social y político.

No obstante, conviene considerar que las síntesis ideológicas como las indicadas no se pueden encontrar y reconocer en sí mismas, como si se tratara de entes sustentados en su propio ser de ideas. De hecho, es en matices y énfasis diferenciados sobre temas concretos donde pueden reconocerse. Así, por ejemplo, los términos galicanismo y

⁹ En Benito Juárez, Documentos, II, 116s. (Citado por Sinkin, The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation-Building, Institute of Latin American Studies – University of Texas at Austin, Austin 1979, 123, nota 38.)

regalismo (que aquí usamos no como sinónimos estrictos sino el primero en donde se tocan más bien ángulos doctrinales y el segundo donde son los ángulos políticos los dominantes), corresponden a posturas contrastantes acerca de la forma de la presencia de la Iglesia en la sociedad, la primera más inclinada a hablar de una entidad austera, humilde, más definida como instancia ética, más horizontal o democrática y la otra, más inclinada a la posesión de bienes temporales, a las ceremonias y el esplendor litúrgico y a las decisiones verticales y autoritarias.

Nuestra investigación muestra, con el seguimiento de las corrientes indicadas, que la historia mexicana decimonónica en materia de política hacia la Iglesia católica y de diferencias entre las posiciones eclesiásticas y las de los liberales es, en el plano ideológico, algo muy lejano a lo que colige Richard N. Sinkin a partir de una polémica sostenida por Melchor Ocampo y el párroco de Maravatío en 1851: “(se trata de)...dos individuos representando dos visiones opuestas del mundo: el absolutismo teocrático de la Iglesia y el liberalismo secular de la nueva generación.”¹⁰ En realidad ambas posiciones proceden de un paradigma compartido: el catolicismo como integrador de sistemas sociales y políticos.

Recientes estudios acerca del concepto de “nación” y de los nacionalismos,¹¹ me han ayudado a clarificar, en el plano del curso de la historia del siglo XIX, de qué manera la “nación mexicana” e incluso antes de ella la “nación española” de la constitución gaditana de 1812, son “comunidades imaginadas” cuya realidad es posterior y no anterior al Estado nacido en Hispanoamérica emancipada como una entidad que exige lealtad de los “ciudadanos”, que ya no súbditos del un Rey. La lealtad a comunidades previas –la etnia, la comunidad idiomáticamente homogénea y sobre todo a la Iglesia, organismo socialmente visible con organización jurídica propia y realidad

¹⁰ The Mexican Reform, 46. (Cita de Melchor Ocampo, Obras, I, 1-392). (Texto original en inglés. Traducción mía.)

¹¹ Principalmente: Benedict Anderson, Imagined communities, Verso, London / New York 1991. El tema de la transformación de la “cristiandad” en las incipientes naciones europeas y la influencia del renacimiento, la difusión de la imprenta y de la reforma protestante, se encuentra en el capítulo III: The origins of national consciousness, pp. 37-46. El caso de la transformación de las unidades administrativas españolas en América en naciones, está tratado en el capítulo IV, Creole pioneers, pp. 47-65. Tiene especial importancia: Pérez Vejo, La construcción de las naciones como problema historiográfico, el caso del mundo hispánico, Historia Mexicana 210(2003), 275-311. Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas, Ediciones Nobel, Oviedo 1999.

supranacional—necesariamente tenía que enfrentarse a la nueva lealtad solicitada. Ésta ya no permite, como en el caso del Estado en cuya cúspide se encontraba un Rey que era como un “padre y pastor de sus súbditos”, las diversidades comunitarias enlazadas hacia el vértice del origen de la autoridad, sino la horizontalidad de relaciones homogeneizadas en igualdad jurídica y –se dirá— en igualdad de origen nacional.

La “cristiandad” era también una “comunidad imaginada” que había venido funcionando como espacio de comunicación para los cristianos y que después de la reforma protestante tenía, en el ámbito católico, no únicamente una vinculación de índole religiosa sino también jurídica, de textos fundacionales, lenguaje y de lealtad en la configuración de la vida cotidiana sobre principios comunitarios.

Dentro de este marco se comprende la posición de Monseñor Munguía quien sólo estaba convencido de tributar al Estado y a sus órganos de sustento jurídico – constitución y leyes—parte de su lealtad.

- - -

El ejercicio y rescate de lectura de los que he hablado, me llevaron a fijar la extensión y los límites del estudio, a privilegiar como fuentes fundamentales los libros polémicos de Don Clemente de Jesús así como la búsqueda de elementos para la contextualización en estudios historiográficos sobre la época tanto en Europa como en América.

En este punto le he dado mucha importancia a la bibliografía producida y publicada en Europa y que, en una orientación reductivamente “mexicanista”, quedaría marginada. De hecho, este cúmulo bibliográfico ha sido utilizado muy pocas veces, si es que alguna, por quienes se han referido a la época y a los temas. Al usar materiales que podrían clasificarse como de “historia general de la Iglesia” a fin de ampliar el espacio reducido de la geografía mexicana –por ejemplo las publicaciones de Giacomo Martina, de Leturia y de Díaz de Cerio¹²—ha aparecido con peculiar claridad, por una parte, la realidad de que la Iglesia católica es una institución de carácter universal o supranacional y, por otra, que aislar el caso mexicano no tiene justificación real y, sobre todo, trae consigo (como ha sucedido con la mayoría de los textos historiográficos que

¹² Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3. Pío IX, vol. 2, Roma 1986. Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, vol. 2: Época de Bolívar. (1800-1835), Pontificia Università Gregoriana / Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma/Caracas 1959. Francisco Díaz de Cerio / M. F. Núñez, Instrucciones secretas a los Nuncios de España en el siglo XIX, (Miscellanea Historiae Pontificiae, 56), Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 1989.

abordan a México en el siglo XIX) la comprensión limitada cuando no distorsionada de los sucesos, intervenciones y personas con el riesgo de desenfocar y oscurecer la significación más amplia de las realidades y de comprenderlas dentro de un marco demasiado restringido y local. Incluso la utilización de metodologías muy adecuadas para introducirse en el relieve de los factores económicos y sociales a través de inferencias y métodos estadísticos, puede deformar y mantener prejuicios generalizadores. Es el caso del ya citado libro de Sinkin, The Mexican Reform: el autor desconoce puntos fundamentales de diferenciación entre la Iglesia católica y otros elementos internos de la sociedad mexicana como las comunidades indígenas y el ejército,¹³ a los que considera linealmente como factores sobrevivientes de la época virreinal. Desconoce, por ejemplo, el carácter internacional de la Iglesia, su entidad dentro de un sistema de comprensión global del mundo humano de muy larga duración y unido a la autocomprensión cultural de Occidente, su organización jerárquica, su orden jurídico propio pero abierto a la integración de la sociedad, el carácter territorial de la jurisdicción sobre sus miembros y la diversificación –jurídica, histórica y “de facto”—entre sus organismos de carácter diocesano (o secular) y religioso (órdenes e institutos). La identificación del “clero” con la Iglesia y la falta de distinciones dentro del último, lo llevan –en compañía de muchos más—a no comprender con adecuación aun las intenciones de los liberales, como en el caso de la propuesta del artículo 5º para la constitución de 1857 sobre los votos religiosos entendidos como sacrificio de la libertad y por tanto ajenos a una sociedad de libres. Para Sinkin, “...los votos ligan al clero con la Iglesia,”¹⁴ afirmación generalizadora que resulta falsa. Los constituyentes, que sí conocían las diferencias jurídicas, se referían a los votos de los religiosos de ambos sexos y mencionaron expresamente, como elementos negativos, a las “órdenes monásticas”, en fidelidad a los vientos de la época que, en nombre del trabajo productivo, consideraban a los religiosos como inútiles para la sociedad.

Es importante tener en cuenta que dentro de los países de tradición católica tuvieron lugar problemas similares a los de México que pueden ser estudiados analógicamente. Sin embargo, en cada uno de ellos las circunstancias fueron diferentes y también los

¹³ Dice: “Antes de la Reforma, en México las instituciones intermediarias incluían a la Iglesia Católica, al ejército, a las milicias particulares y la aristocracia terrateniente, los gremios, las corporaciones comerciales y hasta los pueblos indígenas.” (p.7)(Texto original en inglés. Traducción mía.)

¹⁴ The Mexican Reform, 67

resultados finales, dependientes de las decisiones de personas e intereses de grupos y sobre todo de la existencia de la negociación en el plano internacional. Esto último no libera de considerar la singularidad mexicana, donde esta negociación fue casi inexistente.

El itinerario del capitulado obedece a la opción metodológica que excluye la intención biográfica y trata de ubicar a una persona y su itinerario público en medio de las corrientes que atravesaron su época y de su incidencia para la vida social, cultural, política y religiosa de México en esa misma época.

He tratado de tener en cuenta, en este ejercicio de operación (o acción) historiográfica, no solamente las condiciones ideológicas o de pensamiento del tiempo de referencia, sino estar pendiente de que existen múltiples elementos que constituyen--siguiendo a Michel de Certeau--¹⁵ el lugar social dentro del que sucedieron los acontecimientos y las tomas de decisión que giraron en torno al eje de la actuación de Clemente de Jesús Munguía, es decir, el entretejido de condiciones sociales, culturales, políticas y religiosas de su tiempo y las de su propia inserción y formación como persona. Tengo presente también, que al escribir hoy y aquí, me encuentro en un lugar social específico y que, en mi caso, además de la inserción en un espacio académico determinado, cuenta el interés de esclarecer, después de 1992, año en que se modificaron los preceptos constitucionales acerca de las entidades religiosas en México, las posturas de fondo de algún singular protagonista dentro de la conflictividad entre la Iglesia católica y el Estado liberal en nuestro siglo XIX.¹⁶

Muy útil me ha resultado una frase directriz de Paul Ricoeur a la hora de ir redactando mi narración: "...las historias que nos ocurren...son actuadas o sufridas antes de ser consignadas. La intriga narrativa aparece como una triple potencia de mediación (acerca de un pasado del que) decimos algo sensato...al pensarlo sucesivamente bajo el signo

¹⁵ La escritura de la historia, Universidad Iberoamericana, México 1991. En concreto, capítulo II, La operación historiográfica. 1.- Un lugar social, pp. 76-87.

¹⁶ En 1990 publiqué el libro Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México 1990. Más adelante en VV.AA., Libertad religiosa. Derecho humano fundamental, IMDOSOC, México 1999: Un Estado digno de su vocación. Nueva relación entre el gobierno y las entidades religiosas en la sociedad, pp. 123-134. La Iglesia católica y el patrimonio histórico y cultural de México. Consideraciones y retos, pp.149-170. Retos y tareas del tiempo presente mexicano, pp. 171-198.

de lo mismo, del otro y de lo análogo.”¹⁷ Y siguiendo su indicación puede decirse que el mundo y la vida pueden ser narrados porque tienen una estructura prenarrativa, poética, porque las personas y los acontecimientos pueden actuar fuera de su tiempo específico al modo de señales y símbolos.¹⁸

- - - -

El capítulo I está constituido por el seguimiento de una escena primordial, conocida también como paradigma indicial¹⁹ y de la profundidad y difusión de sus efectos, provocadores de un impacto definido tanto en la vida del protagonista como en el curso de los acontecimientos del tiempo mexicano en el que tuvo lugar. Este concepto, procedente de la noción psicoanalítica de trauma, al ponerse como instrumento de búsqueda y en acción de énfasis, permite partir de un momento fuerte en la vida de una persona que, a la hora de intentar la escritura de un texto histórico, da una inferencia explicativa primera que tiene más en cuenta la profundidad de un detalle que las impresiones globales y que favorece la no generalización.²⁰

Sigo paso a paso lo que sucedió en el mes de enero de 1851 en la ciudad de Morelia: En el nivel exterior, a causa de la polémica que se desarrolló ante la negativa de hacer el juramento civil que prescribía la Constitución Federal de 1824 antes de recibir las bulas pontificias que constituían a Munguía obispo de Michoacán. En el interior de su conciencia, temerosa de que se le exigiera en algún momento del futuro una fidelidad al gobierno que no podría sostener sin detrimento de su fidelidad eclesial. Esta doble línea la seguimos a partir de lo que escribió el propio obispo exponiendo su postura pública en los días en que esos asuntos trascurrieron. Aun tratándose –como lo subrayó el electo-- de un caso de conciencia, no lo fue de una persona particular, sino de un

¹⁷ Temps et récit, III.:Le temps raconté, Seuil, Paris 1985, 205. (Citado por: Fernando M. González, Carlo Ginzburg y Sigmund Freud : el psicoanalista y el historiador, Historia y Grafía 8(1997), 121.)

¹⁸ A propósito del carácter narrativo del discurso histórico y su acercamiento ingenuo o crítico “a lo que sucede” es de mucho interés el erudito estudio de Luis Vergara, Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico, Historia y Grafía 24(2005), 19-53.

¹⁹ El concepto está tomado de: Carlo Ginzburg, Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico, en: Umberto Eco / Thomas A. Sebeok (comps.), El signo de los tres: Dumin, Holmes y Pierce, Lumen, Barcelona 1989. Cf. Fernando M. González, Carlo Ginzburg y Sigmund Freud: el psicoanalista y el historiador, Historia y Grafía 8(1997), 105-143.

²⁰ Sobre las *urszenen* de Sigmund Freud: Fernando M. González, Carlo Ginzburg y Sigmund Freud, 113.

hombre público, lo que le dio al hecho una dimensión diferente, pues fue en el terreno de lo público donde aconteció y obtuvo relieve histórico.

Al final del primer capítulo podremos empezar a comprender...

El capítulo II –La formación de una persona y unas convicciones– permite que conozcamos las influencias que le dieron forma a su singular presencia intelectual. Es conveniente asomarnos al ambiente eclesiástico de Michoacán, de rasgos definidos y culturalmente sólido desde el siglo XVIII; más vital, activo y atento a las corrientes del pensamiento moderno en comparación, por ejemplo, con la arquidiócesis de México. El resultado de este acercamiento conduce a reconocer que la estructura del pensamiento de Clemente de Jesús Munguía se integró no tanto por maestros que dejaran su huella, sino a partir de las abundantes lecturas que realizó. A causa de lo anterior y teniendo también en cuenta las lecturas que propuso a sus alumnos durante su ejercicio magisterial, nuestro personaje ha de definirse y comprenderse dentro de su horizonte histórico como un letrado, un hombre de letras, alguien que no es ajeno a un siglo en el que la letra escrita y las formas retóricas que se hermanan con ella –el discurso parlamentario, las participaciones persuasivas en el foro y en los juicios y el sermón eclesiástico– construyeron una realidad alterna a la de las culturas soterradas, las profundas de los pueblos, muy poco tomadas en cuenta y hasta atropelladas. De ahí que el terreno natural de sus intervenciones sea el de la escritura (oficios y cartas, publicaciones periodísticas, folletos y libros) y que sus interlocutores fueran también “hombres de letras”, usuarios de los mismos elementos. De ahí también, que aunque pueda a primera vista parecer que el capítulo es muy extenso, consideré conveniente ser prolijo en cuanto a las lecturas que contribuyeron a la formación de su personalidad y que le dieron una reciedumbre singular. Es cierto que mucha gente tuvo acceso en el mismo tiempo a las mismas lecturas –y en ese sentido nuestro estudio ayuda al conocimiento del sistema de educación superior de la época-- pero cada caso es irrepetible y peculiar.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el prelado de Michoacán encontramos más a un jurisperito completo y un retórico íntegro que a un teólogo o a un pastor con sensibilidad particularmente atenta a las circunstancias. De ahí que sus intervenciones escritas ante los avances legales liberales pertenezcan en pleno derecho a la historia política de México así como a la historia del orden jurídico y de la cultura y no puedan

formar parte de la historia de la pastoral o de la doctrina católica, aunque sí a la de la Iglesia en México y el mundo.

Para él, tal como lo muestran sus escritos aunque no necesariamente sus actitudes personales a lo largo de toda su vida, la sociedad ideal tiene que estar presente en la sociedad real. La agudeza extraordinaria que mostró para la argucia jurídica y el uso hábil de la argumentación dotada de impecabilidad lógica, contrastan con el estilo plano de sus escritos doctrinales, que son repetitivos y comunes y llaman más a la memoria que a incitar los resortes de la reflexión y la puesta en práctica.²¹

En el tercer capítulo he ido en búsqueda de las raíces del liberalismo mexicano en su vertiente de asimilación de la realidad religiosa y sobre todo eclesiástica. Este es un tema sobre el que se ha escrito mucho en México o a propósito de México y que aquí enfoco dentro de un ámbito más amplio, teniendo en cuenta la pertenencia del horizonte cultural del país en el siglo XIX a la cultura occidental donde, por ejemplo, Francia, es un elemento integrante y no sólo una influencia posible.

Desde antes de comenzar a investigar y a escribir, me pareció que había que seguir, a manera de flecha indicadora, una intuición, una primera hipótesis de trabajo: los liberales mexicanos no se nutrieron de ideas irreligiosas o distantes a las tradiciones eclesiásticas que no hay que suponer ajenas a la pluralidad sino que bebieron en fuentes de ese origen. Concretamente, esas fuentes tenían que pertenecer a la corriente del galicanismo.²²

²¹ Así, por ejemplo: Exposición de la Doctrina católica sobre los dogmas de la religión, 2 vols., Imprenta de Tomás S. Gardida, México 1856.

²² A propósito de este tema, el mejor estudio –que modifica incluso posturas muy repetidas al respecto– es: Pierre Blet, Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693, (Analecta Gregoriana, 189), Università Gregoriana Editrice, Roma 1972. El artículo respectivo del Dictionnaire de théologie catholique (DTC), a pesar de la fecha de su publicación, sigue siendo una de las mejores síntesis sobre todo porque incluye tanto el aspecto teológico como el histórico y el político y alude a sus representantes de mayor influencia sintetizando sobre todo algunas obras que sirvieron de texto en los seminarios eclesiásticos: vol. 6/1, Letrouzey et Ané, Paris 1924, cols. 1095-1137. Una síntesis breve y precisa la da André Latreille en los capítulos I, II y III de L'Église catholique et la révolution française, vol. I: Le pontificat de Pie VI et la crise française, 1775-1799, 11-44. Es importante también: Roger Aubert, Los progresos del ultramontanismo, en: Hubert Jedin (dir.) o.c., 552-559 que trata sobre todo de la última etapa pública del galicanismo. Un tema relacionado es el liberalismo católico, movimiento surgido en Francia a principios del siglo XIX y que presentó características que lo pueden clasificar como un eclecticismo. Cf.: Liberalisme catholique, DTC, vol. 9/1, Paris 1926, cols. 506-631; Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3, 142-172. Otra buena síntesis: Roger Aubert, La primera fase del liberalismo católico, en Hubert Jedin (dir.),

Esta doctrina, que se acompañó de un movimiento políticoreligioso e intelectual surgió a partir de la discusión sobre la aplicación de los decretos disciplinares del Concilio de Trento, es decir, de los que hacían referencia a la reforma de los clérigos y religiosos, así como de la autoridad pontificia sobre todo en cuanto a los bienes temporales eclesiásticos, su origen y el modo de su enajenación. Como consecuencia, se integró una doctrina al margen de Roma dentro de la que se enlistaban las “libertades de la Iglesia galicana”, según la cual es el Soberano el que concede a la Iglesia la capacidad de poseer y administrar bienes temporales y la de ejercer cierta jurisdicción y autoridad en ámbitos considerados no espirituales. Los asuntos relacionados con las “temporalidades” –bienes eclesiásticos, fuero, vigencia y aplicación de leyes canónicas y civiles—tendrían que tratarse y resolverse dentro de las fronteras nacionales, excluyendo por ello mismo el recurso a Roma.

Esta doctrina, que de hecho se tradujo en práctica en algunas acciones de la dinastía borbónica en España y Nueva España a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como en la expulsión de los jesuitas y el destino de sus “temporalidades” o el intento de consolidación de los “vales reales” en perjuicio de las corporaciones eclesiásticas en 1804, tenía cierto arraigo en México, donde el ultramontanismo era más bien recién llegado incluso a mediados del siglo XIX.²³

o.c., 432-465 y La pervivencia del liberalismo católico en Europa occidental, 466-492. Un estudio breve y serio sobre una posición teórica de mediación teológicopolítica que contiene reflexiones de interés más allá de su datación: Claude Bressolette, Civilisation et démocratie chrétienne dans la théologie de l'Abbé Maret en 1848-1849, en VV.AA., Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIIIè-XXè siècle, Beauchesne, Paris 1975, 281-299. Es importante, por su agudo acercamiento al marco cultural del fenómeno de la secularización, que incluye la cuestión obrera, la difusión de la prensa escrita, las preguntas ideológicas y el binomio anticlericalismo-ultramontanismo: Owen Chadwick, The secularization of European mind in the 19th century, Cambridge University Press, Cambridge (reimpr.) 1993. Conviene tener en cuenta, por su enfoque desde un punto de vista distinto, aunque no contradictorio a los análisis desde la historia eclesial: Jean Baubérot, Historia de la laicidad francesa, El Colegio mexiquense, Zinacantepec (México) 2005. Una reflexión teológica que aporta mucho respecto de la problemática de fondo presente en las corrientes ultramontana y galicana y amplía la perspectiva de su horizonte temporal: Yves Congar, Vrai et fausse réforme dans l'Église, Cerf, Paris 1968. Las aportaciones de estos libros y artículos aquí citados constituyen líneas directrices fundamentales para mi texto.

²³ El manual clásico, originalmente escrito en francés, pero difundido también con amplitud en su traducción española era el del abate Grégoire, Essai historique sur les libertés de l'Église galicane et des autres du Catholicisme durant les deux siècles dernières. En la vuelta del frontispicio del Concordato de la América con Roma del abate Pradt se anuncia: “En prensa. Ensayo histórico sobre las libertades de la Iglesia

La intuición primera fue buena guía: de gran interés e importancia resultó haber podido dar con un texto galicano que influyó directamente en el pensamiento de los liberales mexicanos y que constituye algo así como su protohistoria: el *Concordato de la América con Roma*, escrito expresamente por el abate Dominique de Pradt para comentar e iluminar el tipo de instrucciones que habrían de darse al enviado a Roma para tratar el asunto del patronato eclesiástico, de las relaciones diplomáticas y de un posible concordato, después de que se había presentado un dictamen en el Congreso Nacional en 1826.²⁴

Me pareció fundamental seguir paso a paso los comentarios del abate, pues los puntos que va tratando y la manera como los enfoca son todo un programa de galicanismo aplicado a las circunstancias de América independiente de forma radical. Al utilizar argumentos tomados de la historia, del análisis concreto de las sociedades y del sentido común, introduce una nueva manera de abordar los asuntos eclesiásticos sin el recurso a instrumentos filosóficos o teológicos. De ahí deriva también la fascinación que ejerció en muchos y lo prolongado de su influencia, pues incluso existe el rumor no comprobado de que José María Luis Mora lo visitó en París y, sin mencionarlo por su nombre, el diputado Ponciano Arriaga citó a de Pradt en la sesión del Congreso constituyente de 1856 y 1857 a propósito de la “intervención del Estado en el culto.”²⁵ Se trató, pues, de una raíz profunda que sostuvo y alimentó un recio tronco de pensamiento durante décadas.

Por consiguiente, a pesar de que no puede afirmarse, desde luego, que el abate francés haya originado directamente el liberalismo mexicano y menos aún que entre la

galicana y de las otras del Catolicismo durante los dos últimos siglos; por Mr. Grégoire, antiguo obispo de Blois, etc.” Una buena síntesis acerca de la aplicación en España y en los territorios de Ultramar de la doctrina regalista o galicana es: Teófanos Egido, El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII, en: A. Mestre Sanchis (dir.), Historia de la Iglesia en España, IV, (Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) Mayor 19), Editorial Católica, Madrid 1979, 125-249. En esas páginas pueden seguirse las tensiones en tiempos de Felipe V y su solución aparente con el concordato de 1753, la situación con Carlos III y sus acciones sumarias y, hacia fines del siglo XVIII el regalismo extremo y correspondiente reacción ultramontana. Cf. también: Alberto de la Hera, El regalismo español y su proyección en Indias en tiempos del arzobispo Lorenzana, en: Jesús Paniagua Pérez (coord.) España y América entre el barroco y la ilustración (1722-1804), Universidad de León, León(España) 2005, 11-20. Y de singular interés: Jesús Paniagua Pérez, La actitud ilustrada de los obispos americanos en tiempos de Carlos III, id., 123-154.

²⁴ Librería de F. Rosa, París s.f. (1827)

²⁵ Francisco Zarco (ed.), Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857, Imprenta de Ignacio Cumplido, México 1857, 820.

publicación de su libro y los años de 1854 a 1857 se hubiese dado un salto sin intermediarios, en las raíces de las posiciones de los liberales está la influencia patente de este divulgador de ideas. Los “publicistas” o divulgadores como él, representan el papel de facilitar la comprensión y la aplicación práctica de los teóricos que, bajo otras circunstancias, no habrían sido leídos tan profusamente.

El capítulo IV es largo y quizá minucioso. Es, no obstante, el principal. Trata de seguir, usando un método pendular, es decir, procurando que queden expresadas también las posturas de los interlocutores, las intervenciones escritas del obispo (casi todas ellas protestas ante acciones legislativas consumadas) que contienen una amplia profusión de argumentos de polémica jurídica así como la repercusión de esta polémica en el momento histórico en el que se ubican.

Temporalmente son unos pocos años: de 1855 a 1857, pero los acontecimientos que se verificaron en ellos tienen alta densidad. En la trama de este capítulo no puede dejar de notarse la puesta en práctica de un programa completo de política y de promulgación de leyes pensado desde décadas atrás y que, aunque pretendía implantar un régimen de libertad de cultos, (el acariciado proyecto del artículo 15° que fue tan discutido e impugnado que se retiró de la agenda del Congreso), orientó finalmente sus esfuerzos en el plano legislativo hacia la implantación de la supremacía del Estado sobre la Iglesia o—dicho de otro modo-- la subordinación del poder eclesiástico al civil como, por otra parte, se tuvo esa misma intención en relación con el poder militar.

Aquí se plantea el problema fundamental. Aunque puede juzgarse sólo como una adecuación política llevó en su interior, sin embargo, en la manera en que se realizó, un problema de sacralización de la esfera estatal, o de invasión de la esfera religiosa. La pretensión de ligar la conciencia de los ciudadanos con el juramento religioso a la constitución de 1857 —es decir, poniendo a Dios como testigo y sancionador de la obediencia a la misma—no podía dejar de ser contestada por la Iglesia, autodefinida como “dueña de las llaves” de los símbolos religiosos y las palabras sacramentales. La sacralización de lo cívico y la exigencia de sumisión al Estado incluso con motivaciones religiosas fueron realidades también de este tiempo, durante el cual en el ambiente general y en el modo de ser de las instituciones no se vivía una dimensión secularizada de la convivencia social y el orden jurídico. Habría que esperar en México hasta 1860 para que el juramento religioso, comprendido en ese momento como lo entendemos en

este escrito y por los redactores de las Leyes de Reforma como violatorio de la separación entre la Iglesia y el Estado fuese abolido.²⁶ Este tema y enfoque, ha sido ignorado o al menos incomprendido en la historiografía y en los estudios jurídicos dedicados a este tiempo. Me parecía fundamental contribuir a comprenderlo.²⁷

Estos años y la documentación tenida en cuenta, nos permiten contemplar de cuerpo entero los argumentos que Munguía acumuló a lo largo de su vida y que recibieron durante los años de 1855 a 1857 su prueba de fuego, pues dejaron de ser teóricos. Nos permiten también encontrarnos con la argumentación de los ministros Ezequiel Montes²⁸ y José María Lafragua,²⁹ concedores del derecho público eclesiástico e inclinados por la opción galicana con más que mediana lucidez, así como con José Manuel Álvarez,³⁰ magistrado del Supremo Tribunal de Michoacán, que polemizó con

²⁶ Cf. Sinkin, The Mexican Reform, 139, nota 34: Archivo mexicano, IV, 340-348; Leyes de Reforma, pp. 190-198; Juárez, Documentos, III, 76-82.

²⁷ Son básicos para esta comprensión: VV. AA., Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, s. XVIIIè-XXè siècle, Beauchesne, Paris 1975, Owen Chadwick, The secularization of European mind in the 19th century, Cambridge University Press, Cambridge (reimpr.) 1993. Una presentación del tema desde el punto de vista teológicocultural: Karel Dobbelaere, Secularización: un concepto multidimensional, (Materiales de cultura y religión), Universidad Iberoamericana, México 1994.

²⁸ Abogado nacido en Cadereyta, Querétaro en 1820. A partir de 1838, estudiante en el Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México donde fue profesor en 1848. Miembro de la Academia teórico práctica de jurisprudencia en 1849 y en 1852 diputado local primero y después representante ante el Congreso General. Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos del 13 de diciembre de 1855 a diciembre de 1856. En abril de 1857 fue nombrado ministro plenipotenciario ante la Santa Sede, cargo al que renunció en abril de 1859. Estuvo desterrado en Francia hasta el fin del Segundo Imperio y a partir de 1867, de regreso en México fue diputado por varios distritos hasta 1871. De 1880 a 1881 fue Secretario de Justicia e Instrucción Pública. Murió en la ciudad de México en 1883. (Diccionario Porrúa de historia, geografía y biografía de México, México (6)1995)

²⁹ Nació en Puebla en 1813. Hizo estudios en el Colegio Carolino de esa ciudad donde se tituló de abogado en 1835. En 1837 fue a la ciudad de México como representante del Partido Federalista. Escribió distintas obras literarias e hizo traducciones del francés. Fue varias veces Ministro de Relaciones Exteriores (con Comonfort, Juárez y Lerdo) y entre 1857 y 1860 fue representante ante España. Como jurisperito se dedicó a la confección del Código Civil, del de Procedimientos Civiles y del Código Penal. Como primer director de la Biblioteca Nacional integró una excelente colección conocida como "Colección Lafragua." Murió en la ciudad de México en 1875. (Diccionario Porrúa) Sobre él, "liberal moderado", cf. Patricia Galeana, José María Lafragua, LIII Legislatura del Senado de la República, México 1987.

³⁰ Fue difícil encontrar algunos datos biográficos sobre él. El problema se debió a que, por ejemplo, el Diccionario Porrúa lo inserta como *Álvarez, Manuel Teodosio*. De él podemos saber que nació en Valladolid (Morelia) en 1804 y murió allí mismo en 1855. Fue alumno del seminario michoacano y se recibió como abogado en 1827 en la ciudad de México habiendo estudiado en el Colegio de San Ildefonso. Obtuvo el título

amplitud e interesantes argumentos también desde la palestra jurisdiccionalista. Estas doctrinas y estos hombres merecen ser conocidos. Podremos acercarnos igualmente a algunas de las discusiones que tuvieron lugar en el Congreso constituyente y que, en el ámbito que nos ocupa, no me pareció que hayan alcanzado la altura ni merecido la idealización de la que han sido objeto en no pocos estudios publicados.

En el telón de fondo están las preocupaciones y las dificultades para conciliar su conciencia de político, militar y católico de Don Ignacio Comonfort, presidente sustituto de la República como consecuencia del Plan de Ayutla reformado en Acapulco y obligado, por esto, a encabezar la puesta en efecto de las “instituciones liberales.”

Algo nos asomaremos a cómo se veían las cosas desde Roma, teatro en esos días de la parte intermedia del pontificado de Pío IX, todavía no plenamente enfrentada “al progreso y al mundo moderno” como se definirá con la publicación del Syllabus – el Elenco de todos los errores-- de 1864, pero ya superada la primera etapa, optimista y abierta ante lo que sucedía en el mundo.³¹

de doctor en derecho canónico. Ocupó diversos cargos políticos en el ayuntamiento moreliano y en los congresos del estado de Michoacán. De 1835 a 1838 se desempeñó como magistrado del Supremo Tribunal estatal. Al quedar como presidente de la República Don Ignacio Comonfort y Don Benito Juárez presidente de la Suprema Corte, Alvírez fue nombrado magistrado propietario de la 4ª sala. De 1861 en adelante fue catedrático de derecho civil en el Colegio de San Nicolás. “Autor de numerosos alegatos jurídicos, se hizo famoso por un escrito en que hizo la defensa de la constitución de 1857 a la luz del derecho canónico (*Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento de la constitución*, Morelia 1857). En 1859 publicó una carta dirigida al gobernador Epitacio Huerta en protesta por haber requisitado éste la plata de la Catedral de Morelia.” (El asunto del cambio de apellido en el Diccionario me lo hizo saber gentilmente un descendiente suyo, el Lic. Eduardo Breña, 25 de mayo de 2005).

³¹ Para darle cuerpo en el telón de fondo a la persona y desarrollo del pontificado del Papa Pío IX (1846-1878), tuvimos a la mano lo mejor que se ha publicado acerca de sus datos biográficos y los problemas enfrentados a lo largo de su misión, clasificados de modo temático y geográfico: Giacomo Martina Pío IX, 3 vols. (Miscellanea Historiae Pontificiae 38, 51, 58), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974, 1986, 1990. Cada uno de los volúmenes abarca la dimensión personal, la de los asuntos mixtos mientras duró la soberanía territorial del Pontífice y la complejidad internacional siguiendo una división prácticamente natural. Para Martina, el largo tiempo de permanencia en las responsabilidades pontificias (de 1846 a 1878, el más largo de la historia), puede dividirse en tres etapas: la primera (1846-1850), que incluye los primeros años, en los que se mostró optimista frente a las nuevas situaciones que presentaba el mundo; la segunda (1851-1867), en la que se fue retrayendo y captando que existía una especie de “conjura” contra la Iglesia católica y las tradiciones y la tercera (1867-1878), en la que se consolidó su rechazo al mundo moderno y, después de la pérdida de los Estados Pontificios, se recluyó considerándose “prisionero en el Vaticano.”

Nuestro estudio termina cuando, desligado Comonfort de la constitución de 1857 y dividido el poder en dos: Félix Zuloaga, representante conservador elegido por el Congreso en la ciudad de México y Benito Juárez, considerado presidente de la República a partir de la salida de Comonfort de acuerdo a la constitución de 1857 dado que era presidente de la Suprema Corte de Justicia, el primero decretó la abolición de las leyes que afectaban la cuestión eclesiástica.³² Munguía entonces –en 1858—hizo públicos todos los detalles de su postura, que han constituido nuestra lectura.

Como objeto de estudio, es un panorama que cierra un círculo y muestra todos los perfiles de una posición completa. Su sustentante no podía, como si se tratara de un profeta o un visionario, darse cuenta en esos momentos de que México estaba en la vigilia de la guerra civil y que sobrevendrían muchísimos acontecimientos más que requerirían su atención y harían el drama del país, del pueblo católico y de la Iglesia, mucho más tenso y complejo. Las situaciones que iremos enfrentando siguiendo el perfil del tiempo, llevaron, casi como si se tratara de un *fatum*, de un destino impregnado en fatalidad, a que la Iglesia católica y el Estado nacional se separaran y a que la historia de las relaciones entre esas dos entidades corriera en México por caminos distintos a los que corrió en otros lugares, particularmente en Hispanoamérica. Esta realidad también ha conducido a que el énfasis excesivo en lo político, al que se acostumbraron durante mucho tiempo los historiadores, haya tendido una trampa a quienes podían confundir la separación hostil entre el Estado y la Iglesia con la ausencia de historia religiosa o de la Iglesia.

Este trabajo pretende ser una aportación historiográfica. No es, por tanto, una obra teológica. Sin embargo, teniendo entre manos una realidad que no puede prescindir de sus fundamentos y perfiles teológicos y que alude a las intervenciones de una persona que asume como la dimensión más honda de su presencia la realización de un ministerio de carácter teologal, sacramental, no tomar en cuenta esos puntos nos habría hecho

³² El 28 de enero de 1858, el General Zuloaga hizo público un manifiesto “a los mexicanos” exponiendo sus razones, entre las que exponía que “...un gobierno establecido en la ciudad de Guanajuato...quiere que (la Constitución de 1857...) prevalezca sobre la religión, sobre la unión...” Alusión a que Juárez había declarado instalados ahí los poderes constitucionales el 19 de ese mes. *Religión y unión* son conceptos que hacen referencia a las garantías de Iguuala en 1821. El texto: La cruz, 28 enero 1858. (Reproducido en: Gastón García Cantú (comp.), El pensamiento de la reacción mexicana, vol. I: (1810-1858), Universidad Nacional Autónoma de México, México 1987, 425-430.)

mutilar una complejidad que acompaña necesariamente un buen planteamiento de la temática eclesiástica como realidad histórica. También resulta fundamental tener en cuenta la estructuración no solamente de lo que pudiera considerarse “orden jurídico religioso” sino también de aspectos de lo “civil” dentro del derecho canónico, vigente en Occidente hasta la institución del derecho constitucional y de los códigos nacionales. En la historiografía sobre México casi nunca se había tenido en cuenta esta realidad.

Desde luego, un primer paso consiste en hacer uso preciso de la terminología y tener en cuenta el tiempo sobre el que trabajamos. Un tiempo en el que el derecho canónico aún no había sido codificado como tampoco en muchos casos como el mexicano lo había sido el derecho civil y la aplicación jurisprudencial y consuetudinaria de un orden jurídico metanacional era usual. Es decir, en la práctica, las tradiciones del derecho romano e hispánico tenían su peso específico y no solamente el articulado constitucional. Tarea prolongada de los gobiernos liberales en el siglo XIX europeo y americano sería el crear un sistema unificado del derecho dentro de las fronteras nacionales, leyes y códigos racionalmente ordenados y de aplicación general.

El tema del presente escrito y las huellas de las personas implicadas pueden conducir a salirse de los límites del método histórico y trasladarse al terreno de los juicios éticos. He tratado de no entrar en él pues, con el paso de los años y de los siglos se hace más y más pantanoso, pues los muertos se hacen más y más semejantes unos a otros conforme el tiempo transcurre.

En este punto me parece importante explicitar algo: hablo aquí de liberalismo y de liberales, y no de partido liberal. Pues si algo ha contribuido a desviar el conocimiento de la historia mexicana del siglo XIX de su condición singular y de las responsabilidades personales y comunitarias de sus actores, es la división que obliga a situar a gente de carne y hueso dentro de estereotipos partidistas: liberales o conservadores identificando las posturas eclesiásticas sin más a los últimos. Así lo hace, por ejemplo, Richard N. Sinkin en *The Mexican Reform*, desorientando los trazos de una buena investigación y cayendo en simplismos deformantes como éste: “...La intervención (francesa) fue un acto de desesperación del clero mexicano, un vano intento de recuperar una era perdida y de reestablecer la dominación clerical.”³³ Algo de

³³ P. 143. (Texto en inglés. Traducción mía.)

tanta importancia requiere la aproximación y la explicación a partir de la gran complejidad de las situaciones.

Clemente de Jesús Munguía no cabe en el molde de un partido conservador mexicano tal como lo han imaginado. Entre 1855 y 1857 se trata concretamente del liberalismo de quienes tratan de implantar las líneas del plan de Ayutla reformado en Acapulco y de plasmarlas en la Constitución de 1857. El conservadurismo de Munguía es, en todo caso, congruencia con un sistema jurídico que había sido el tradicional en Occidente por muchos siglos.

Uso los términos doctrinales ultramontanismo y regalismo, aunque también, sobre todo cuando lo exige el contexto, el de galicanismo –y sobre ellos apunto amplios caminos bibliográficos en las notas a pie de página-- como auxiliares de comprensión de dos corrientes dentro de un catolicismo plural en materia política, jurídica y social. No me interesa tanto el aspecto estrictamente teórico o forzar hacia él a hechos y personajes, sino dar a conocer a las personas concretas que se alimentaron de hecho de una u otra corriente. Los nombres que saltarán a la vista hablarán con elocuencia de que ellas se encarnaron entre nosotros y constituyeron el enlace con experiencias internacionales que tuvieron, sobre todo en la Europa de la Restauración (1815-1848), significado y realidad sociopolítica.

El siglo XIX ha sido para mí un ya ahora viejo interés, estimulado de manera primera y excelente por algunos profesores que tuve durante mis estudios de licenciatura especializada en historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma entre 1974 y 1976, concretamente los Profesores Burckhart Schneider S.J., Pierre Blet S.J. y Giacomo Martina S.J. que me introdujeron con sabiduría y conocimiento en esa época de peculiar peso. Sin ese estímulo difícilmente hubiera intentado estudiar la época tanto en su dimensión general como en la mexicana y escrito lo que he podido escribir a lo largo de varios años.³⁴ He realizado en estas

³⁴ En 1989 publiqué, junto con el Doctor Alfonso Alcalá Alvarado los documentos colectivos de los obispos mexicanos de la época de la confrontación con el liberalismo: Episcopado y gobierno en México, siglo XIX, Cartas colectivas 1859-1875, Ediciones Paulinas/Universidad Pontificia de México, México 1989. En 1990, en un congreso sobre historia de la evangelización en América celebrado en la Pontificia Universidade Catolica do Paraná en Curitiba, Brasil, presenté una ponencia titulada: La consolidación del liberalismo en México (1859-1867), EfMex 8/23(1990), 153-180. En 1994 escribí dentro de los trabajos de un seminario sobre "Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX" en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM: Proyecto de

páginas, la explicitación más abundante de este interés y espero aportar algo que valga la pena para la mejor comprensión de nuestro complejo y fascinante pasado. Éste, curiosamente, llama a nuestras puertas y abre interrogantes no sólo cuando dirigimos una mirada hacia atrás sino también cuando la lanzamos hacia adelante, al porvenir. Es nuestro compromiso con el futuro el que nos hace tomar en serio el pasado dándole sentido y arraigo a la vocación de historiadores.

Hago constar la imprescindible ayuda de la Doctora Jane Dale Lloyd de la Universidad Iberoamericana, que llevó adelante la tediosa tarea de leer con detenimiento y cuidado varias veces las diferentes versiones del presente texto y exponer con claridad sus sugerencias. Del mismo modo, el Doctor Brian Connaughton, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa y la Doctora Erika Pani, de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas, me dieron atinadas opiniones que contribuyeron indudablemente al enriquecimiento y matización de estas páginas. Mi deseo —que espero se refleje a la hora de la lectura— ha sido integrar todas y cada una de las observaciones hechas por ellos.

Este estudio no habría llegado a verse concluido sin muchos apoyos humanos de cercanía, amistad y solidaridad profesional. La acogida institucional de la Universidad Iberoamericana hecha por su Rector en 2003, Enrique González Torres S.J. y continuada por su sucesor en 2004 José Morales Orozco S.J. así como de su Departamento de Historia me otorgó el marco dentro del cual tanto el tiempo como los recursos para esta realización estuvieron a mi alcance.

reforma de la Iglesia en México (1867 y 1875), en: Álvaro Matute / Evella Trejo / Brian Connaughton (coords.), Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX, Universidad Nacional Autónoma de México / Miguel Ángel Porrúa, México 1995, 267-292. En 1992 participé en un coloquio en la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, acerca de "las fuentes eclesíásticas para la historia social de México" en el que hablé acerca de la revista "Civiltà Cattolica" de los jesuitas italianos y las noticias e interpretación que presentaron en el tiempo de la reforma liberal en México: Una revista católica europea y la reforma mexicana, en: Brian Connaughton / Andrés Lira (coords.) Las fuentes eclesíásticas para la historia social de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Instituto Mora, México 1996, 371-379. En 2003, a invitación de la Embajada de México ante el Reino de Bélgica y la Unión Europea presenté la ponencia: La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX, en: Patricia Galeana (coord.), Encuentro de liberalismos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004, 105-154.

La lista de nombres de personas con las que antes y durante el desarrollo de esta labor he contraído deudas tendría tal longitud, que prefiero conservarla como tesoro interiorizado en mi memoria a manera de incentivo para continuar adelante. Mi agradecimiento es, desde luego, sincero y con el corazón y nadie puede considerarse excluido.

Santa Fe, Ciudad de México, 8 de septiembre de 2005.

Manuel Olimón Nolasco.

CAPITULO I.

ENERO DE 1851.

LA ESCENA PRIMORDIAL Y SU PROFUNDIDAD.

“...el turbulento obispo de Michoacán, Munguía...”

“...el terrible obispo de Michoacán, Munguía...”

(Jacqueline Covo, Las ideas de la Reforma en México (1855-1861),

Universidad Nacional Autónoma de México,

México 1983, pp. 476 y 482.)

1.-Un juramento pospuesto suscita la polémica.

Fue sin duda una mañana fría.

El 6 de enero de 1851 por las calles de la ciudad de Morelia a eso de las once y media de la mañana, se dirigían al palacio de gobierno del estado de Michoacán cuatro eclesiásticos: Eran el canónigo¹ Mariano Mesa, el prebendado² José María Arízaga, secretario del gobierno eclesiástico michoacano, el igualmente prebendado José Alejandro Quesada y el canónigo y desde algunos meses atrás Vicario Capitular *sede*

¹*Canónigo*: Miembro del cabildo eclesiástico de una diócesis, es decir, del consejo del Obispo. Acreedor de un “beneficio eclesiástico” que le da seguridad económica. El cargo se llama “canonjía.”

² *Prebendado*: Miembro de inferior dignidad dentro del cabildo eclesiástico. El cargo se llama “prebenda.”

vacante después del fallecimiento del obispo Cayetano Portugal acaecido el 4 de abril de 1850,³ Clemente de Jesús Munguía. Este último era el personaje central de la comitiva. Había recibido el nombramiento de obispo de Michoacán de parte del Papa Pío IX en el consistorio del 3 de octubre de 1850⁴ después de haber sido presentada su candidatura por el gobierno mexicano. La presentación gubernamental de los candidatos al episcopado obedecía a una especie de tolerancia por parte de la Santa Sede en espera de un concordato con el Estado mexicano que rigiera en la materia de las cuestiones eclesiásticas.

La razón por la que se trasladaban hacia la sede del gobierno era atender a la prescripción de que, a fin de tener en las manos las bulas⁵ pontificias que habían llegado a la Presidencia de la República Mexicana -- condición *sine qua non* a fin de que pudiera realizarse la celebración litúrgica de la ordenación episcopal--⁶ el electo tenía que emitir el juramento civil que manifestaba públicamente su disposición para observar y hacer observar la constitución y las leyes vigentes. En el caso que nos ocupa, las bulas fueron remitidas desde el despacho del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos al gobernador del estado de Michoacán, Licenciado Gregorio Ceballos, otorgándole a éste la delegación presidencial para que recibiera el juramento y

³ *Vicario capitular*: Persona eclesiástica (por regla general un canónigo) elegida por el cabildo para gobernar la diócesis durante la sede vacante a causa de la muerte, renuncia o incapacidad del obispo residencial. Goza de facultades de gobierno limitadas por el derecho canónico general y por el derecho particular.

⁴ Los detalles y documentos relativos al itinerario de su elección: Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 275-296. (Cito siempre la edición de: Fimax Publicistas, Morelia 1991). Pío IX (Giovanni Maria Mastai-Ferretti), Sumo Pontífice de la Iglesia católica de 1846 a 1878. El mejor estudio sobre su persona y largo pontificado: Giacomo Martina, Pío IX, 3 vols. Una visión interesante y seria de la etapa más conflictiva de su pontificado en relación con la unificación italiana: E. Masi, La revolución italiana, en: Historia del mundo en la Edad Moderna (ed. esp. de la Cambridge History of Modern Times), vol X: El desenvolvimiento de las nacionalidades, 92-126.) *Consistorio*: Reunión privada o pública (según la solemnidad y el tipo de asuntos que se tratan) en la que el Papa manifiesta oficialmente nombramientos de cardenales y obispos.

⁵ *Bula*. (Del latín bolla, bola, esfera, a causa de la forma del sello metálico con que se rubricaban). Documento papal que le da seguridad jurídica a los nombramientos de importancia. En el caso del nombramiento de los obispos, dado que la tradición romana reserva el derecho de ordenación a "obispos en comunión con la Santa Sede", se requiere el desligamiento de la potestad episcopal por el Papa a fin de que ellos puedan efectuar la acción sacramental a favor del elegido.

⁶ *Ordenación*, en cuanto participación en el sacramento del orden, constituido jerárquicamente por obispos, presbíteros y diáconos en relación descendente. En la época a la que nos referimos se hablaba de consagración episcopal.

remitiera a la ciudad de México el acta que tendría que levantarse después de que se realizara el acto. El fundamento jurídico de este procedimiento era una ley que al efecto había emitido el Congreso General de la República el 16 de abril de 1850 sin referencia a un concordato, pero en vista de un acuerdo bilateral futuro.⁷

Ese debía haber sido el curso de los acontecimientos.

Sin embargo, los hechos se derivaron de manera distinta.

Atendamos las palabras del propio Munguía: "...me dirigí al palacio del Gobierno del Estado en compañía de los Señores...Inmediatamente después de la ceremonia de etiqueta, pasé a prestar el juramento. En el acto mismo de estar hincado con la mano sobre los Evangelios, el Secretario de gobierno leyó lo siguiente: *¿Juráis guardar y hacer guardar la constitución y leyes generales de los Estados-Unidos mejicanos, sujetándoos desde ahora a las que arreglaren el Patronato en toda la federación?*

Llegando aquí el Secretario, hizo pausa para esperar mi respuesta. Entonces yo, viendo aparecer un incidente que no esperaba y que a mi juicio envolvía un compromiso por el que no debía pasar bajo ningún aspecto, contesté redondamente que NO. Y después de algunos instantes que me detuve a elegir la palabra más suave con qué expresar la razón de mi negativa, para llenar mi deber sin faltar en lo más mínimo a la consideración y respeto que he cuidado siempre de guardar a las autoridades, repetí: NO, *porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia.*"⁸

⁷ Cf. Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 275s. En su parte inicial esta ley decía : "Art. 1º: Entretanto se arregla definitivamente el ejercicio del patronato en la República, se observarán para la provisión de mitras vacantes las reglas siguientes: "1ª.- El cabildo de la Iglesia viuda, dentro de quince días después de las exequias del prelado difunto, formarán una lista de los eclesiásticos beneméritos en quienes a su juicio pueda proveerse la vacante y la enviará desde luego al gobierno supremo. "2ª.- Dicha lista será a menos de tres personas, de las cuales, además de los requisitos que exigen los cánones, deberán tener la calidad de mexicanos por nacimiento. "3ª.- El Gobierno, recibida la primera lista, puede mandar, siempre que lo estime conveniente, que se le envíe por el cabildo una segunda, compuesta de igual número de personas que aquella. Cuando el gobierno use de este derecho, la tercera parte al menos del número total de las personas contenidas en ambas listas, deberá de ser eclesiástico fuera de la diócesis cuya mitra ha de proveerse." (p.276). El texto de esta ley, firmada por el Licenciado Marcelino Castañeda como Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos se encuentra en: Guillermo Gatt / Mavio Ramírez, Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico, ITESO, Guadalajara, Jalisco, México 1995, 249s.

⁸ Manifiesto, 1851, 10. (Según la "advertencia interesante" del autor, fechada el 10 de marzo de 1852, "El...manifiesto, cuya segunda edición estaba terminada ya desde el 2 de julio del año pasado y cuya primera edición había estado concluida desde abril del mismo , se ha conservado hasta ahora encuadernado y empacado porque no le escribí sino para publicarle precisamente cuando una necesidad estrecha me

La negativa del electo produjo un efecto jurídico inmediato: la retención de las bulas y, por consiguiente, la suspensión –en ese momento no se sabía si temporal o definitiva— de la celebración litúrgica de la consagración del obispo, sucesor de Monseñor Portugal en la sede fundada por Don Vasco de Quiroga hacía entonces ya tres siglos.

Produjo, además, un estupor manifiesto que, teniendo como punto de partida el salón sobriamente aderezado preparado para la ceremonia del juramento, se difundió a lo largo y ancho de la República Mexicana. Ese estupor canalizó torrentes impregnados de afectividad y pareció destapar una “caja de Pandora” de la que surgieron sentimientos encontrados. Afloraron líneas políticas subterráneas que se encargaron de difundir la consideración de que se había agraviado al gobierno e incluso a “la Nación” por parte del abogado o el político Munguía, constituido ahora en obispo electo de Michoacán. Se revelaron también no pocos elementos de una polémica sorda y sostenida ya por varias décadas sobre temas de relevancia en materia política y jurídica, teorías divergentes acerca de la configuración del Estado y de las relaciones de éste con la Iglesia, que ahora veían llegado el momento de expresarse en voz alta.

Los documentos escritos a partir del 6 de enero de 1851 –casi todas cartas oficiales de ida y vuelta de las que citaremos y comentaremos sus contenidos centrales— testimonian la densidad singular del momento y las pasiones que se encendieron, acompañando y dándole amplitud y corporeidad a la polémica intelectual. Es posible captar entre líneas el peso de la responsabilidad que sintió, pues parecía que era el primero en la historia independiente de México en negarse a prestar el juramento. Insistió, desde luego, en que la fórmula no le era conocida y había sido cambiada respecto a la propuesta en la Constitución de 1824. Es evidente que Munguía asumió en este momento una actitud no exenta de pragmatismo al abrir una especie de compás de espera frente a los acontecimientos de esos días, pero también lo es que el riesgo que corrió fue muy grande.

Este es el estado de la cuestión que surgió a partir de la negativa al juramento del obispo electo para la diócesis de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía en esa fría

obligase a ello. Llegó este caso...(la publicación en el núm. 22 del periódico “La Reforma” de Morelia de los documentos intercambiados entre el gobierno y Monseñor Munguía con una introducción lesiva hacia el obispo y que ponía “al gobierno libre de todo reproche.”))

Manifiesto 1851, frontispicio.

mañana del día de Reyes, 6 de enero de 1851 en Morelia, la antigua Valladolid novohispana.

Dado el impacto en su vida y el significado para la historia mexicana, considero este sucedido como la escena primordial, el paradigma indicial, indicativo o el acontecimiento paradigmático orientativo que viene a servirnos como eje de comprensión de nuestro acercamiento a su huella en el tiempo, impulsor de una trayectoria, punto de llegada y a la vez de arranque de su incidencia.

Dicho lo anterior, corresponde ahora afrontar los pormenores y los surcos que se abrieron a partir de este hecho, intentar analizarlos y hurgar en la búsqueda de sus raíces y líneas proyectivas.

2.- Primeras reacciones a una omisión. Del 6 al 16 de enero de 1851.

A fin de ponerse de acuerdo para la fecha y hora del juramento civil habían mediado comunicaciones escritas entre el recién nombrado y los gobiernos federal y del estado así como una entrevista personal con el gobernador Ceballos. Ésta tuvo lugar al día siguiente de que se recibió en Morelia una carta de la ciudad de México de fines de diciembre de 1850.

El ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Licenciado Marcelino Castañeda, hizo llegar a Munguía la copia de la notificación al gobernador de Michoacán a propósito de los requisitos que debían cumplirse dado que “...(Había) manifestado el Ilmo. Sr. Obispo electo de esa Diócesis...tener dispuesto que su consagración se verifique en esa Santa Iglesia Catedral.”⁹ Las instrucciones del ministro eran éstas:

⁹ Oficio del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos al Ilmo. Sr. Lic. D. Clemente Munguía, Obispo (sic) de Michoacán, Méjico, Diciembre 31 de 1851 (debe decir: 1850). Manifiesto 1851, 7s. Los documentos relativos a la presentación de la candidatura de Clemente de Jesús Munguía para obispo de Michoacán se encuentran en el Archivo General de la Nación, Ramo Justicia y Negocios Eclesiásticos, Tomo 14 / Legajo 37 (412 ff): 248-302: Michoacán, 1850. Sobre provisión de la mitra de ese estado. Pase a las bulas que constituyen obispo a Clemente Munguía. 311s. Morelia, 1850. Carta referida a la formación del proceso canónico sobre las cualidades del obispo electo Clemente Munguía. (Cf. Leonor Teso / William Merrill (eds.), Los Negocios Eclesiásticos de la Independencia a la Reforma. Guía documental del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos del Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos / Archivo General de la Nación, México 1998.) Miguel Martínez le dedica al asunto un buen número de páginas en las que incluye la documentación pertinente al caso: Libro II, 275-296.

“...estando conforme en ello el Excmo. Sr. Presidente¹⁰, Su Excelencia (el Presidente) ha tenido a bien dar comisión especial a Vuestra Excelencia (el gobernador) para que reciba a (¿de?) dicho Prelado el juramento de estilo según consta en la fórmula que acompaño, cuyo acto debe preceder a aquella solemnidad, y que luego que lo haya verificado, se le entreguen las bulas que también se incluyen, haciendo constar Vuestra Excelencia todo lo que se practique en un acta que autorizará y extenderá por duplicado, para que una se remita a este Supremo Gobierno y la otra quede archivada en esa Secretaría...”¹¹

En el diálogo sostenido entre Munguía y Ceballos se habló de la fecha en que tendría lugar el acto del juramento –quedando fijo el día 6 de enero-- y, de acuerdo a lo escrito por el primero, el gobernador manifestó el deseo de que “...fuese bastante solemne por la importancia del objeto y el decoro de ambas autoridades.”¹²No obstante, el nuevo obispo le dio a conocer “...que absolutamente ignoraba todo sobre el particular, pues no había visto nunca acto ninguno de esta clase ni sabía tampoco cosa alguna que a esto pudiera referirse...”¹³ Habiendo enviado más adelante el gobernador un citatorio escrito, éste fue contestado poco antes de la hora señalada para la ceremonia cívica, las once y media de la mañana, aunque de último momento se fijaron las doce del mediodía para el esperado acto.

Ya sabemos lo que sucedió en el lugar y momento fijados. Estupor, sorpresa y, más adelante, enojo del gobierno, fueron los estados de ánimo que produjo de inmediato la negativa a jurar conforme a la fórmula propuesta.

¹⁰ Se trataba del General José Joaquín Herrera. Sobre este personaje: Michael P. Costeloe, La República central en México, 1835-1846. "Hombres de bien" en la época de Santa Anna, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 333-360. Alfonso Trueba, Presidente sin mancha, (Figuras y episodios de la historia de México, 2), Jus, México (3) 1959. Sobre él escribió Martínez (II, 277): “...Era el General Herrera creyente y timorato, de probidad muy comprobada, respetuoso con la Iglesia y su jefe visible (el Papa), lo cual había mostrado en su gobierno constitucional, no sólo mandando que se hicieran preces públicas, con asistencia de las autoridades civiles por el Sumo Pontífice Pío IX, destronado por la revolución italiana, sino agenciando que el Congreso General autorizara el gasto de veinticinco mil pesos que se le remitiesen de socorro por parte de la República mexicana. Siendo él tan favorable a los intereses católicos, sin embargo, no escogió de la terna al eclesiástico que se había de proponer a la Santa Sede.” Esto último significa que dejó que Roma escogiera entre los tres candidatos presentados.

¹¹ Manifiesto 1851, ib.

¹² Id., 8.

¹³ Ib.

Escribió Munguía: “...Aunque tanto en la nota que yo recibí del Ministerio, como en la que me dirigió el Excmo. Sr. Gobernador, se hace mención de una fórmula que se le acompaña, ella no me fue trascrita...ni por el señor Ministro de Justicia ni por el Excmo. Sr. Gobernador, ni la llegué yo a ver absolutamente ni a oír, sino hasta el momento preciso en que se me leyó para que la jurase. Tampoco tuve curiosidad en pedirla, pues guiado por la frase *juramento de estilo*, y fundado y legítimamente preocupado en que este no podía ser sino el tan sabido de “Constitución y leyes”, no tuve razón alguna de dudar, ni la más leve sospecha o prevención que me determinase a tomar precaución alguna.”¹⁴

Con la suma de circunstancias de ese día, ¿qué difícil habrá sido mantener “el decoro de ambas autoridades” como lo había deseado el gobernador!

Apenas llegado a su casa, el todavía canónigo Clemente Munguía se puso a redactar una carta al Ministro Castañeda que envió por el correo más rápido a la ciudad de México. La misiva contenía estos términos: “...Acabo de venir del Palacio de Gobierno del Estado...como fui sorprendido con una fórmula inesperada *que complica en su segunda parte la cuestión del patronato*, tuve el sentimiento de no prestarlo...” A esas palabras agregó la protesta: “...cuan grande es y será mi sumisión a la constitución y leyes, será siempre, mientras Dios me asista con su gracia, mi resistencia a cualquiera disposición o medida *que ataque los derechos de la Iglesia y afecte mi conciencia*.”¹⁵

Esta carta reviste singular importancia. Asume, analiza e interpreta una posición subjetiva, debida a la percepción particular de un momento intenso y sus posibles consecuencias en cuanto a la aceptación anticipada de unas leyes aún no promulgadas. Empero, encuentra su sustento objetivo en la doctrina tradicional sobre el ámbito de la potestad de la Iglesia. Su negativa no fue llana y simple, sino que adjuntó esta sentencia: “...*porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia.*”

El implicado distinguió dos instancias en la fórmula que le fue leída: la primera, lineal, que presentaba como objeto del juramento “la constitución y las leyes,” entes jurídicos representativos de una realidad nacional, verificables en el pasado histórico reciente, principalmente en el texto emitido en Cádiz en 1812 y en el México independiente en

¹⁴ Id., 9. Mayúsculas, minúsculas y cursivas en el original.

¹⁵ Id., 11. (Podría interpretarse así: “...tan grande como es y será mi sumisión...será siempre...mi resistencia...”.) Las cursivas son mías.

1824 (constitución vigente en 1851)¹⁶ La segunda presentaba un terreno más sinuoso, pues se orientaba al tiempo futuro y mencionaba, sin mayores explicaciones y sobre todo sin la esperada referencia a un arreglo o concordato con la Santa Sede, unas “leyes” para su ejercicio.¹⁷ Munguía no concede al gobierno ni un ápice de potestad extraconstitucional y se muestra en extremo receloso de admitir leyes futuras que podrían no ser compatibles con la posición católica..

A partir de esa distinción expone en su comunicación la existencia de un dilema planteado a su conciencia moral y religiosa: la natural y necesaria sumisión a la constitución y las leyes, garantía de orden para la actuación pública de un ciudadano y un obispo por una parte y la objeción expresada en forma de resistencia pasada o futura a lo que consideraba atentatorio a los “derechos de la Iglesia.” Dicho en el lenguaje habitual de la teología moral, Munguía en su subjetividad pensaba que, de haber jurado sin restricción alguna, habría cometido un pecado mortal y puesto en riesgo su salvación eterna.

¹⁶ Sobre la constitución de Cádiz (de la Monarquía Española) y su contexto son importantes: Nettie Lee Benson, México and the Spanish Cortes, 1810-1822, University of Texas, Austin 1966. Manuel Ferrer Muñoz, La constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1993, Silvio Zavala/María del Refugio González Domínguez, La constitución política de Cádiz, 1812, en: Patricia Galeana (comp.) México y sus constituciones, Fondo de Cultura Económica, México (2) 2003, 15-32. Las constituciones vigentes en México desde la independencia hasta 1991, así como la de Estados Unidos de América de 1787, la francesa de 1793 y la de Cádiz, están publicadas en un solo volumen: H. Congreso de la Unión (ed.), Las constituciones de México, México (2) 1991. El asunto religioso y las constituciones españolas está tratado con amplitud en: José María Laboa, La Iglesia en las Constituciones españolas, Madrid 1981.

¹⁷ Patronato. Modelo de relación entre la Iglesia y el Estado que tuvo vigencia a lo largo del Virreinato y que otorgaba al segundo (personificado en el Rey) prerrogativas diversas en el campo eclesástico (por ejemplo, en cuanto a la elección de obispos) a cambio de ciertos apoyos de tipo legal y económico. Para el conocimiento de este tema son fundamentales: Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 3 vols., (Analecta Gregoriana 101-103), Pontificia Università Gregoriana/Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma/Caracas 1959.1960. Antonio de Egaña, La teoría del Regio Vicariato en Indias, (Analecta Gregoriana 95), PUG Roma 1958. Alfonso Alcalá, Una pugna diplomática ante la Santa Sede. La restauración del episcopado en México, (Biblioteca Porrúa 35) Porrúa, México 1967. Luis Medina Ascencio, México y el Vaticano, vol. I: La Santa Sede y la emancipación mexicana, Jus, México 1965. Carlos Bosch, Problemas diplomáticos del México independiente, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México(2) 1986, 185-202. Igualmente: Roberto Gómez Ciriza, México ante la diplomacia vaticana. El período triangular, 1821-1836, Fondo de Cultura Económica, México 1977. Michael P. Costeloe, Church and State in Independent Mexico: A study of the Patronage debate, London 1978. (Este libro no pude tenerlo a la mano.)

La espera de la respuesta del Ministerio a la comunicación del obispo electo se colmó de silencio. Éste sólo fue roto por noticias que llegaron de manera indirecta en forma de “filtración” al periódico *El Heraldo Michoacano* que se publicaba en Morelia. El día 16 de enero aparecieron en sus páginas tres documentos oficiales: un oficio del gobernador al Ministro Castañeda fechado el día 6, la copia del acta levantada con motivo de la ceremonia de esa ocasión y una airada carta firmada por el citado ministro dirigida al gobernador michoacano en la que le indica que suspenda la entrega de las bulas “aun cuando se presentase” a realizar Munguía el juramento, “...hasta que reciba órdenes de la nueva administración que comenzará el día 15 próximo.” De hecho, el gobierno de Don José Joaquín Herrera concluía ese día y, por consiguiente, el encargo del Ministro. Este mismo hecho explica en cierta manera por qué los documentos fueron dados a la luz en la prensa en la mañana del día 16, prácticamente dentro de un período de vacío de autoridad.

La filtración periodística, como es obvio, complicaba la situación al aumentar dramáticamente su grado de publicidad y al abrir el camino a manifestaciones polémicas entre corrientes y opiniones políticas que en el tiempo eran fácilmente inflamables. Éstas, en los años en que nos situamos estaban cada vez más identificadas, solidificadas hacia adentro y dispuestas a enfrentarse con el más mínimo pretexto. De igual modo, lo que había sucedido en un ambiente casi privado, era ahora abiertamente público.

El acta levantada por el gobierno del estado de Michoacán, refiere la situación de modo escueto y en los mismos términos que el primer escrito de Munguía al que nos hemos referido agregando lo siguiente: “...El encargado del ejecutivo le manifestó entonces que debiendo sujetarse a la fórmula tal como se le ha remitido del gobierno general, no estaba en sus facultades hacerle modificación alguna, sino dar cuenta al mismo gobierno, como lo verificaría...”¹⁸

El documento que dirigió el día 10 el Ministro de Justicia a Ceballos, es revelador no únicamente porque permite conocer el disgusto que produjo en las esferas elevadas del gobierno federal, sino porque da a la luz algo que, según parece, ni el gobernador michoacano ni el obispo electo conocían: que la primera generación de obispos que tomó posesión en México después de la independencia, a partir de 1831, había jurado

¹⁸ Manifiesto 1851, 12

siguiendo la misma fórmula que fue leída en Morelia el 6 de enero. ¡Ruptura paradigmática resultaba entonces la de Munguía!

Escribió Castañeda: "...El Excmo. Sr. Presidente de la República mejicana se ha enterado con mucho sentimiento de la desagradable ocurrencia que tuvo lugar en el palacio de ese gobierno el día 6 del que rige...

El Supremo Gobierno no acierta a comprender el motivo de la negativa del referido Señor a otorgar el juramento que bajo la misma fórmula han prestado quince obispos sabios y virtuosos, incluso su ilustre antecesor el **SEÑOR PORTUGAL**.¹⁹ Todas las actas se tienen a la vista y absolutamente se nota más variación en la fórmula que la necesaria en la parte en que se menciona la constitución, según la que regía; pero supuesto que ahora se ha dado el escándalo de que se trata, su autor será responsable de las consecuencias y de ninguna manera el Gobierno que está en el deber de hacer respetar su propio decoro y la dignidad de la nación.

Por tanto, el Excmo. Sr. Presidente ordena se diga a Vuestra Excelencia...que suspenda todo procedimiento en este asunto sin recibir ya el juramento al Sr. Munguía, aun cuando se prestase a ello, reteniendo en su poder las Bulas que lo instituyen Obispo de Michoacán, hasta que reciba órdenes de la nueva administración, que comenzará el día 15 próximo..."²⁰

¹⁹ Mayúsculas y negrita en el texto original. Sin embargo, a propósito del juramento de Monseñor Gómez de Portugal, dice Miguel Martínez: "Después de la Independencia, la primera vez que se ofreció en Michoacán un juramento civil de Obispo nuevo fue cuando Monseñor Portugal en 3 de agosto de 1831 tomó posesión de su Sede Episcopal...entonces la legislatura de Michoacán expidió un decreto en el cual se estableció esta fórmula de jurar: "¿Juráis a Dios guardar y hacer guardar la constitución y las leyes del Estado? –Sí juro. –Si así no lo hicieréis, Dios os lo premie, y si no, os lo demande." Regía entonces la constitución federal de 1824, la cual en su artículo 163 mandaba lo siguiente: "Todo funcionario público sin excepción de clase alguna, antes de tomar posesión de su destino deberá prestar juramento de guardar y hacer guardar esta constitución y el acta constitutiva." (Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 297).

²⁰ Id., 13. La "nueva administración" tendría como Presidente de la República al General Mariano Arista. Sobre él Michael P. Costeloe sólo hace breves menciones a propósito de su participación en las campañas militares: La República central en México, 1835-1846. Arista nació en San Luis Potosí en 1802. En 1817 se alistó como cadete en el Regimiento Provincial de Puebla. En 1821 pasó a formar parte del batallón "Libertad" comandado por Don Agustín de Iturbide. En 1829 obtuvo el grado efectivo de Teniente Coronel y en 1833 el de General de Brigada. En 1836 fue nombrado miembro del Tribunal de Guerra. En 1839 fue Comandante General de Tamaulipas. En 1846 comandó el Ejército del Norte y sostuvo la batalla de Palo Alto contra el ejército de Estados Unidos. De 1848 a 1851 fue Ministro de Guerra y Marina. El 8 de enero de 1851 fue declarado Presidente de la República por el Congreso y tomó

Estas líneas plantean, además del “sentimiento de la desagradable ocurrencia”, la extrañeza ante la oposición a realizar el juramento en respuesta a unas palabras que, según “...las actas que se tienen a la vista...(no) se nota más variación que la necesaria en la parte en que se menciona la constitución, según la que regía.”

Conviene penetrar un poco más hacia el fondo de la cuestión, pues el impacto en su momento, parece anunciar algo de relevancia.

El hecho de que la prensa hubiera hecho públicos los textos del contencioso, hacía vislumbrar, por una parte, la intervención y las presiones casi seguras de personas sustentantes de opiniones políticas divergentes y, por otra, la necesidad de que el propio inculpado analizara y sustentara su postura. Le convenía, pues, por razones presentes y futuras tratar de encontrar la forma de desatar adecuadamente los nudos del asunto.

Por otra parte, atendiendo a las expresiones de la carta del Ministro Castañeda, sale a la superficie que el “Supremo Gobierno” iba externando su propio modelo interiorizado, la autoconciencia de su supremacía con bases en una teoría hasta entonces casi nunca expuesta de modo expreso, que lo conducía al ejercicio de una potestad amplia y libérrima sobre todas las instancias corporativas, aun aquellas que históricamente existieron con anterioridad a su propia constitución y a solicitar la sumisión de “todos sus súbditos” incluidos, es claro, los eclesiásticos.

Un caso de conciencia y, por consiguiente, una realidad que primordialmente parecía estar ligada solamente a la individualidad, se había transformado, en once días, en un discutido asunto público que ponía al descubierto pasiones, posturas encontradas y, para Munguía, la experiencia de una situación casi extrema que desbordaba lo personal y manifestaba la posibilidad de una ruptura institucional.

Nadie podía ver en ese momento la relevancia de lo que sucedía y cómo constituía la condición expresiva de dos universalismos que se enfrentaban y que, por sus mismos contenidos de interioridad y por su apelación al santuario de la conciencia no daban indicios de cercanía .

posesión el 15 del mismo mes. Renunció el 6 de enero de 1858. Posteriormente viajó a Europa estableciéndose en Sevilla. Murió en 1855 mientras realizaba un viaje de Lisboa a Francia. Acerca de la dificultades que tuvo a causa de las exigencias estadounidenses posteriores al tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), cf. Carlos Bosch García, Documentos de la relación de México con Estados Unidos, vol. V, tomo I : La transición de Nicholas Trist a James Gadsen, 1848-1853, (Estudio), Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, México 1992, 68-101.

3.- Una “respetuosa exposición” al gobierno. 15 de enero de 1851.

El 15 de enero el prelado michoacano electo tomó la pluma y, haciendo a un lado el hecho de que podía sentirse ofendido por el silencio ministerial y por haberse enterado “...por estas comunicaciones, cartas que recibí de Méjico y las que llegaron a otras personas de esta capital...que el Supremo Gobierno se creyó ofendido por mi negativa...,”²¹ redactó una larga misiva al Ministro, que se encontraba en el último día de atender su despacho. La calificó de “respetuosa exposición.”

La forma de la misma y la enumeración amplia de muchos conceptos, parece darnos a entender que pretendía ser más que una carta personal y de circunstancia. La apelación que hace a una serie de argumentos históricos, jurídicos y de otra índole, permite reconocer a través del texto una toma de posición definida en materia de derecho público y en cuanto a su concepción del papel de la Iglesia y del Estado en la sociedad mexicana. Por consiguiente, considero que tenía la pretensión –comprensible sobre todo a partir del hecho de la publicidad que se le había dado a los documentos gubernamentales—de haberse escrito con el fin de ser publicada. De hecho, antes de insertar este texto en su *Manifiesto* de 1851, advirtió el autor acerca de la interpretación de carácter partidista que se le había dado a sus actos y salió a la defensa de su integridad personal. A pesar de lo que dice, podemos pensar que su “caso de conciencia” es de un hombre público y no de un simple particular: “...Víme...fuertemente acriminado por el *Monitor*²², hecho el objeto de preocupaciones gratuitas y mi conducta, que no pasaba de un simple caso de conciencia, sufrió todas las interpretaciones consiguientes a un juicio inspirado por motivos extraños al asunto. Convirtiósse todo en cuestión de partido y yo sentí la necesidad de hacer explicaciones. Movióme a ello principalmente el celo porque no se empañase mi honor con la mancha

²¹ Id., ib.

²² *El Monitor Republicano*, periódico liberal que se publicó en la ciudad de México en cinco épocas, de 1844 a 1896. Sobre él, dice José Bravo Ugarte: “Liberal y respetable como ‘El Siglo XIX’. De Vicente García Torres. Traía buena gaceta de noticias.” (Periodistas y periódicos mexicanos. (Hasta 1935. Selección) (México Heroico 58), Jus, México 1966, 53.) Cf. también: VV.AA. Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1822-1855, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México 2000, 260-264. (Con interesantes juicios acerca de sus tendencias y su trayectoria editorial.)

de revoltoso, desobediente a la constitución y las leyes y desacatado a las autoridades de la República.”²³

Esta larga y minuciosa exposición constituye un documento fundamental. Pasa revista a una vasta temática en torno a la ubicación de la Iglesia católica en el marco del Estado mexicano nacido formalmente con la independencia, al cual considera legítimo y, por tanto, capaz de ejercer actos que pudiesen ligar la conciencia moral de los ciudadanos. Aunque guarda un estilo respetuoso, de cierta cercanía y a veces hasta afectuoso, no es posible dejar de apreciar, como resultado de una lectura detenida, la preocupación por la posibilidad de excesos en materia de “derechos y libertades de la Iglesia” por parte del gobierno. Aquí está el núcleo de la preocupación que lo condujo a la negativa al juramento.

Esta preocupación era ya añeja en 1851 y había acompañado acciones y escritos de Monseñor Munguía en diversas fechas.²⁴ Estaba en su memoria no sólo el avance de la jurisdicción civil sobre las personas eclesiásticas en algunas materias realizado desde las décadas finales del virreinato –memoria un tanto remota– sino los antecedentes de la legislación de Valentín Gómez Farías como vicepresidente encargado del Poder Ejecutivo en 1833, propuesta después de la emisión del juramento por los primeros obispos del México independiente y causa de su expulsión del país.²⁵ Igualmente, varios

²³ Manifiesto 1851, 13s.

²⁴ Basta seguir el Libro I de Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos. Por ejemplo: su intervención en el caso del “golpe de Estado” en Michoacán en diciembre de 1831 encabezado por el coronel Salgado (pp. 76-81). Su observación y puntos de vista acerca de la ley federal del 27 de octubre de 1833 sobre la obligación civil de pagar el diezmo. (pp. 108-122). Su postura neutral frente a la disputa entre federalistas y centralistas (pp. 136-145). “Presentimiento de sus persecuciones, de su destierro y de su muerte en país extranjero” (pp.160-171).

²⁵ Se trata de actos legislativos en estas líneas: cesación del carácter coercitivo del pago del diezmo (27 de octubre de 1833); derogación de la ley de provisión de canonjías del 16 de mayo de 1831 (3 de noviembre de 1833); derogación de las leyes civiles que coaccionaban el cumplimiento de los votos religiosos (6 de noviembre de 1833) y de las leyes acerca de la provisión de curatos (17 de diciembre de 1833 y 22 de abril de 1834.) Reviste particular interés la forma como José María Luis Mora juzga, desde su punto de vista protoliberal esas acciones, cf. Administración de 1833 a 1834, Programa de los principios políticos que en México ha profesado el partido del progreso y de la manera con que una sección de este partido pretendió hacerlos valer en la Administración de 1833 a 1834, en: Obras diversas, (Biblioteca Porrúa, 26), Porrúa, México (2) 1963, 43-54. Las posiciones asumidas por Mora fueron en su mismo tiempo contestadas por el jesuita Basilio Arrillaga poniendo de relieve sobre todo la forma como Don José María separaba el “cuerpo místico de Cristo” de la institución social y dividía a los mexicanos entre “clericales” y contrarios sin establecer “un justo medio.” Cf. José Gutiérrez Casillas, Jesuitas mexicanos en el siglo XIX, 97-99.

actos legislativos –si bien de excepción y prácticamente inaplicados—que afectaban los bienes temporales eclesiásticos durante el conflicto armado con Estados Unidos de América (1846-1848).²⁶

La “respetuosa exposición” lleva –a decir de quien la escribe—la intención de “...explicar lo necesario, para que el Supremo Gobierno de la nación se forme una idea clara del suceso y quede plenamente satisfecho sobre la pureza de los motivos que han determinado mi conducta.”²⁷

Pasa brevemente sobre el hecho de que su carta del día 6 no ha recibido contestación y que esto puede deberse al disgusto recibido en la ciudad de México así como a que su actitud se juzgó como rebeldía o insubordinación: “...En dicha comunicación dije, a mi juicio, lo bastante para que así el Excmo. Sr. Presidente como el Señor Ministro de Justicia, dando al suceso aquel valor que en sí tiene cuanto se hace de buena fe y sin la más leve malicia, no lo echasen a mala parte...pero por cartas particulares y con datos fijos y seguros estoy perfectamente instruido de que mi resistencia a jurar bajo la referida fórmula produjo una sensación extremadamente desagradable en el Gobierno y (que) mis intenciones se han traducido en un sentido que honra muy poco mis principios y aun mi conciencia en materia tan delicada. Parece que se me cree desafecto y renitente para obsequiar las disposiciones de la ley, así como también culpable de poco respeto a la dignidad del gobierno.”²⁸

Después de repasar las circunstancias previas y las del día de la cita para el juramento, así como el desconocimiento que tanto el gobernador como él mismo y los colaboradores de ambos tenían sobre las solemnidades y las fórmulas, expone lo que en su interior entendía por *juramento de estilo*: “...yo estaba fijo en que el juramento de estilo contenía sólo guardar y hacer guardar la constitución y las leyes generales de la república y particulares del Estado, así como también la de estar y pasar por las divisiones que se hiciesen del obispado con acuerdo de la Silla apostólica.”²⁹ Yendo

²⁶ Hago referencia a la ley expedida con el Congreso Federal, bajo la vicepresidencia de Valentín Gómez Farías del 16 de enero de 1847 en la cual, a manera de garantía de empréstitos conseguidos en casas extranjeras, se presentaba la hipoteca de los bienes eclesiásticos. El comentario acompañado de lo que con ese motivo escribió Munguía así como la cita completa del texto legal: Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 259-268. Cf. Mora, o.c.

²⁷ Id., 14.

²⁸ Id., ib.

²⁹ Id., 15.

más a fondo, toca el punto delicado de su respuesta que, al estar formulada en los términos que ya conocemos (“...*No. Porque... compromete los derechos y las libertades de la Iglesia.*”)podía interpretarse como una negativa a las dos partes del texto presentado: “...Tales eran mis ideas, cuando me presenté al salón del Gobierno, donde al instante se me leyó la fórmula que yo esperaba con la adición de estas palabras: “...*sujetándoos desde ahora...*”...Atacado con una sorpresa, consulté instantáneamente a mi conciencia y nada más que a mi conciencia relativamente a la religión; y ella me sugirió una respuesta negativa, que recayó precisamente sobre las citadas palabras, como debe Vuestra Excelencia suponer. No hice distinción alguna por un principio de delicadeza, esto es, para que nunca se entendiera que, guiado por motivos de ambición, trataba de facilitar la entrega de las Bulas.”

Regresa Munguía en su escrito al punto del desconocimiento previo de la fórmula que se le presentaría, “al modo con que mi razón me presentó el acto” y a “la fidelidad en seguir el dictamen de mi conciencia.” Propone, no sin cierto riesgo, que su acto no fue algo que haya procedido de un “espíritu singular”, es decir, que él fuese un individuo aislado propietario de una opinión solitaria, sino que en consonancia con su actitud, en caso de ser errada “...se complican...infinidad de personas notables así eclesiásticas como seculares y de todas opiniones políticas...”³⁰ Aquí el obispo electo, convertido en polemista, se sitúa en una posición indudable de defensa y combate y arrastra de su lado a protagonistas desconocidos que hipotéticamente harían frente con él.

4.-Las razones de Munguía para su negativa.

El meollo de la “respetuosa exposición” dirigida al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, hace referencia al asunto de la esencia de un juramento religioso tal como lo entiende la tradición católica, a la especificidad de un juramento religioso que se sitúa dentro del ámbito político,³¹ al “sentido canónico”, es decir, de acuerdo al derecho eclesiástico y al “sentido constitucional” de la emisión del mismo. Por último—si bien

³⁰ Id., 16

³¹ El mejor estudio publicado sobre el tema del juramento religioso en el contexto político, que permite un acercamiento a la vez histórico y jurídico de proporciones casi exhaustivas es: Paolo Prodi, Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, (Collezione di testi e di studi. Storiografia), Società Editrice Il Mulino, Bologna 1992, 2 vols. En este escrito tendré en cuenta como telón de fondo muchas de sus posturas.

no de manera profunda sino un poco como de paso—toca el asunto del Patronato del Estado sobre la Iglesia y el caso mexicano en particular.

“Un juramento—escribe Munguía—en estos casos es, por explicarme así, como un pacto de seguridad, la mayor que puede darse en un país católico; pues que la fidelidad se garantiza nada menos que con el testimonio de Dios y con las promesas y amenazas eternas de la religión.”³²

Dada la peculiaridad antes dicha, que—como lo hemos señalado-- compromete, siguiendo la tradición católica, el destino temporal y eterno de la persona, continúa la carta del electo para el obispado de Michoacán: “Es un acto verdaderamente crítico, especialmente para un Prelado, que debe temblar igualmente de rehusar al César lo que es del César y de negar a Dios lo que es de Dios.”³³

Un corrimiento histórico de larga duración permitió advertir en la alusión al “César” a personas y personificaciones de lo que se llamó “el Estado.” Esta posición ideológica y práctica tiene como base sobre todo la doctrina de Roberto Bellarmino, quien la integró sobre todo como respuesta a la postura de Enrique VIII de Inglaterra que consideró que como Rey podía imponer el estilo organizativo de la fe religiosa a sus súbditos.³⁴

Surge de aquí otro punto digno de ser considerado: una visión más aguda y matizada del ambiente cultural de mediados del siglo XIX requiere sin duda el acercamiento hermenéutico al vocablo Dios, pues bien puede tratarse de una apelación deísta y no

³² Manifiesto 1851, 16.

³³ Id., ib. Estas líneas no son de poca monta. Se trata de uno de los textos del Nuevo Testamento (Mateo 22,21) que han dado más que hablar, que se citan y han citado profusamente fuera de su contexto original y han recibido más interpretaciones a lo largo del tiempo. Su sentido adecuado, de acuerdo a los estudios exegéticos más acuciosos de la segunda parte del siglo XX tiene que ver directamente con la adoración y el culto que pedían los emperadores romanos y que se solicitaba en la inscripción que estaba impresa en las monedas: “*César y Dios*.” La narración del evangelio hace referencia de forma concreta, superando el asunto de la licitud del impuesto, a la moneda en su materialidad (un denario acuñado en la época de Tiberio) y sobre todo a la inscripción citada que subrayaba la divinidad del emperador romano. Por consiguiente, la afirmación puesta en labios de Jesús, según la versión más conocida, “...dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios,” tiene por objeto negar la condición divina e inapelable de la autoridad romana: en su primera parte da vía libre al pago de los impuestos, pero en la segunda, aludiendo a la prohibición indicada en el decálogo de Moisés (Éxodo 20, 3-5), subraya la prohibición de rendir culto religioso a alguien fuera del Dios revelado, o sea, del que se encuentra dentro del marco cultural judeocristiano.

³⁴ Sobre San Roberto Bellarmino es fundamental el largo artículo Bellarmino, del Dictionnaire de Théologie Catholique, (DTC), vol. 2 /1, Letrouzey et Anné, Paris 1932, cols. 560-599.

necesariamente judeocristiana. En este punto bien puede haber contrariedad entre lo que se afirmaba de palabra y por escrito desde instancias eclesiales y lo que se afirmaba desde otros lugares culturales. Queda abierto, por tanto, el interrogante, ¿el Dios de las constituciones francesa, estadounidense, gaditana y federal mexicana de 1824 es el invocado en los recintos judíos y cristianos? ¿Las controversias del tiempo que hacen alusión a Dios y a la dimensión religiosa se realizan en el mismo plano de comprensión y dentro de los mismos cauces epistemológicos?

No resulta posible responder en este escrito a esas preguntas. Empero, es conveniente recordar que a partir de la reforma protestante y con el avance de las corrientes absolutistas (siglos XVI-XVIII) la tendencia a la separación de ambas esferas y, por tanto, a la vertebración en la vida social, política y jurídica de un área “espiritual” y otra temporal, se hizo cada vez más fuerte no sólo en el ámbito de las formulaciones teóricas sino en la vida de las sociedades. A este itinerario han hecho compañía y a veces han servido de acicate o ariete las palabras evangélicas puestas en labios de Jesús de las que hemos hecho mención.³⁵

Regresemos a la “respetuosa exposición” dirigida por Clemente de Jesús Munguía al gobierno federal en 1851.

Después de insistir de nuevo en lo inesperado de la fórmula que le fue leída y del desconcierto que le provocó, señala dos cauces de búsqueda dentro de los que considera que debe analizarse el incidente. Aquí queda expuesta meridianamente su concepción de Estado y de Iglesia que incluye tanto una cierta equidad (dos esferas con elementos que pueden ligar la conciencia de los individuos) como una distinción y una especie de gradualidad o jerarquización que depende de un criterio externo de origen teológico. De acuerdo a su concepción, a fin de poder emitir una respuesta ante la solicitud de compromiso bajo juramento, se requiere la consonancia en materia de seguridad intelectual y moral con ambas esferas, la canónica, es decir, acorde con el derecho eclesiástico y la constitucional, o sea, con la constitución política : “...Dos cosas debía

³⁵ De esta temática, a pesar de su amplitud, puede conocerse más, sobre todo a propósito de la relación de la Iglesia católica con el Estado moderno en: Carlo Fantappiè, Introduzione storica al diritto canonico, Il Mulino, Bologna 1999. Paolo Prodi, Il sacramento del potere. Manuel Olimón, Por un Estado digno de su vocación. Nueva relación entre el gobierno y las entidades religiosas en la sociedad, en: La libertad religiosa, derecho humano fundamental, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1999, 123-134.

buscar en el incidente: su sentido canónico y su sentido constitucional: porque Vuestra Excelencia sabe que la constitución del Estado y la constitución de la Iglesia se obsequian a la vez en todos los actos de esta jerarquía. Debiendo pues buscar ambos sentidos y *no encontrándolos conciliados en las palabras repetidas*,³⁶ convendrá V.E. en que por lo menos podía quedarme alguna duda y me excusará por lo mismo de que me haya abstenido de jurar, *porque está prohibido por Dios el jurar con duda*.³⁷

Continúa: “...propondré a V.E. mis razones de dudar, para que se digne pensarlas en su alto criterio.”³⁸ Y propone la cuestión central que lo llevó a negarse a responder con un simple sí o un no: “...La adición habla de leyes para arreglar el Patronato y habla de una manera general. La constitución en el lugar citado habla de *concordatos* y habla de leyes reglamentarias referentes al *ejercicio* del Patronato. La adición, ¿está o no contenida en la constitución? Si lo primero, ¿cuál es su objeto? Si lo segundo, ¿cuál es su significado?”³⁹

En esos breves renglones expuso el objeto de la duda, basado en dos elementos de concordancia jurídica que conoce a causa de su experiencia sobre todo en la materia del derecho constitucional mexicano pero que hincan sus raíces en la praxis tradicional de concordar derechos (*concordantia iuris*), habitual dentro de la praxis occidental en materias conexas o comunes entre las áreas civil y eclesiástica. Le parece, en primera instancia, que la armonía entre el derecho canónico y el derecho constitucional únicamente puede darse a plenitud después de que se integre y firme un concordato entre la República Mexicana y la Santa Sede. Esta era la manera, sobre todo después del debilitamiento e incluso la caída de las grandes monarquías católicas entre los siglos XVIII y XIX de dejar por escrito con claridad cuestiones generales de jurisdicción y los temas fronterizos entre la Iglesia y el Estado moderno, sobre todo en el contexto del mundo posterior a la época de Napoleón I que quebró las reglas no escritas en materia de legitimidad dinástica que habían sostenido por siglos la estabilidad de las relaciones internacionales.⁴⁰ De hecho, a pesar de la voluntad manifestada a este respecto desde los

³⁶ Cursivas mías, no del original.

³⁷ Manifiesto 1851, 16s. Cursivas mías.

³⁸ Id., 17.

³⁹ Id., ib. Cursivas mías.

⁴⁰ Para el tema del régimen concordatario y sus contextos es indispensable: André Latreille, L'Église catholique et la révolution française, vol II: L'ère napoléonienne et la crise européenne (1800-1815), 5-109. Igualmente: L.G. Wickham-Legg, Los concordatos, en: Historia del Mundo en la Edad Moderna, vol. VIII: Napoleón, Sopena, Barcelona

primeros años de la vida independiente de México y ciertos gestos de buena voluntad (entre ellos la presentación al gobierno de los candidatos al episcopado), no habían tenido lugar con continuidad y sobre todo con resultados, las conversaciones que podrían conducir a la firma de un documento de esa índole.⁴¹

Por otra parte, la cuestión relativa a la constitucionalidad de la fórmula presentada tenía importancia capital para la postura asumida: "...No comprendí cómo podía yo quedar *sujeto desde ahora* a leyes que no existen, aunque bien entiendo, como cosa muy natural y muy debida, el quedar obligado a obedecerlas cuando existan conforme al orden constitucional, pero como tal deber está determinado y fijo en el juramento de la constitución y leyes, no sabía qué pensar de esa adición..."⁴²

Hasta aquí parecía que las cosas daban visos de arreglarse o por lo menos de aclararse. De un lado, el Vicario Capitular michoacano había expresado las razones mediante las cuales justificaba su negativa condicionada al juramento civil y por otro, la administración de Herrera había dejado en manos de la nueva la salida del asunto.

5.- Una decisión radical del nuevo gobierno.

De acuerdo al derecho canónico, en la fecha más cercana posible al fallecimiento del obispo diocesano, debía el Cabildo Eclesiástico proceder a la elección de quien mantuviera la continuidad de la autoridad episcopal hasta el momento de la toma de posesión del nuevo obispo.⁴³ A pocos días de la muerte de Don Juan Cayetano Portugal, el canónigo Munguía había sido elegido Vicario Capitular *sede vacante*.⁴⁴

1958, 209-237. Reflexiones dignas de ser tenidas en cuenta hace Giacomo Martina en La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3, Cristiandad, Madrid 1974, 11-101, (sobre todo 76-79). Los concordatos entre 1098 y 1954 fueron editados por: A. Mercati, Raccolta di concordati, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1954.

⁴¹ Este punto, poco estudiado, puede conocerse en sus rasgos generales a través de la utilización de fuentes de primera mano en: Alfonso Alcalá, El proyecto de un concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas (1835-1845), *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 50(1983) 371-387. Es fundamental tomar en cuenta, para iluminar mejor el caso mexicano, el seguimiento de las largas, complejas y en ocasiones penosas negociaciones entre la Santa Sede y los diferentes gobiernos españoles a lo largo del siglo XIX. Cf. Francisco Díaz de Cerio / M.F. Díaz Muñoz, Instrucciones secretas a los Nuncios de España en el siglo XIX (1847-1907), (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 56), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989.

⁴² Manifiesto 1851, 17.

⁴³ Cf. nota 3. De acuerdo a la doctrina jurídica canónica tradicional, la posibilidad de que alguien que no tenga el carácter episcopal ejerza potestades que corresponden a ese carácter proviene de la llamada potestad de jurisdicción, que constituye una

A propósito del ejercicio de ese cargo, el 20 de enero del año en que nos situamos, el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos envió una comunicación al Cabildo de Morelia con copia al propio Vicario. Éste dejó constancia escrita de su impacto: “...Yo descansaba tranquilo en que había llegado la hora de Dios para que la limpieza de mi conciencia y la pureza de mi intención obtuvieran justicia en el gabinete. Pero de otra manera sucedió, pues mi exposición quedó en silencio y produjo el efecto contrario, llevado hasta un punto que nadie podía imaginar...”⁴⁵

El documento es de extrema importancia pues manifiesta de manera patente una concepción prácticamente universalista de la potestad del Estado y del gobierno que lo representa. De hecho la comunicación del Ministro al Cabildo michoacano va más allá de la suspensión indefinida de la entrega de las bulas pontificias: interviene en el régimen interno del orden eclesiástico al solicitar una nueva elección de Vicario Capitular nulificando la realizada con anterioridad a favor de Monseñor Munguía.

Conviene citar y comentar por partes:

- a) Expone en primer lugar el hecho del 6 de enero, su versión del meollo del mismo y las consecuencias: “Después de que el Obispo electo de esa Diócesis...se ha resistido a prestar el juramento que debiera ligarlo al Estado antes de su consagración, manifestando que la fórmula adoptada en la República para casos de esta naturaleza la juzga en oposición a los derechos y libertades de la Iglesia, no puede el Excmo. Sr. Presidente permitir el pase a las Bulas Pontificias que instituyen al Sr. Munguía Obispo de Michoacán, porque *se le daría así toda la aptitud necesaria no sólo para ejercer la jurisdicción apostólica en su Diócesis, sino la de recibir también la potestad de orden, en mengua todo de la autoridad y soberanía de la nación.*⁴⁶

Munguía, comentó a ese propósito: “No dije que la fórmula *estaba en oposición*, sino que *compromete los derechos, etc...*”⁴⁷ Este matiz permite considerar que, de acuerdo a su visión, se ha dado una especie de suspensión temporal de su adhesión en tanto se disipa el compromiso (en el sentido de dificultad, obstáculo o

delegación, mientras que la potestad de orden, es decir, con plenitud de ejercicio por su proveniencia del sacramento del orden, requiere la ordenación episcopal.

⁴⁴ Cf. Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 275s.

⁴⁵ Manifiesto 1851, 19.

⁴⁶ Id., ib. Las cursivas y el subrayado son míos.

⁴⁷ Id., ib. Nota 1. Las cursivas están en el original.

“impasse”) y no un rechazo definitivo de la fórmula y, por supuesto, de las entidades jurídicas a las que conducen sus términos.

No obstante, el gobierno, tomando como punto de partida la actitud del electo, que define como resistencia “a prestar el juramento que debiera ligarlo al Estado”, agrega al hecho de suspender la entrega de los documentos papales que abren la puerta a su ingreso al orden de los obispos (referencia a la potestad de orden) el de asegurarse que deje de ejercer la potestad de jurisdicción como Vicario Capitular.⁴⁸ Este punto, implícito en la primera parte del texto, lo dejará claro hacia el final del mismo.

La resistencia del prelado, de acuerdo a la forma como es recibida por el gobierno, da pie para justificar –lo considera el Ministro– la actitud del Presidente y del gobierno, a fin de que no sufra “mengua...la autoridad y soberanía de la nación.” Estas últimas palabras son capitales para tocar el fondo del asunto de la “liga” o sumisión “al Estado”, en este caso de los obispos, expresada antes.

- b) El párrafo que sigue del documento citado expone a la luz un sentimiento que sólo puede calificarse de indignación a causa de los acontecimientos que se iniciaron en Morelia la mañana del 6 de enero. Dice el Ministro: “...Es la vez primera que *la República* siente una oposición clara y solemne de la autoridad eclesiástica *a los derechos de Méjico*, y si por cualquiera consideración se dejase pasar sin correctivos un acontecimiento tan notable, daría el Gobierno una triste prueba *de que no comprende la altura de su misión* y merecería el olvido de los respetos y consideraciones que se le deben.”⁴⁹

Las líneas aquí citadas expresan no solamente el ya varias veces reconocido sentido de dignidad del gobierno y del sentimiento de que ésta se veía lastimada o vulnerada en lo que estaba sucediendo. Van más allá: identifican al gobierno (por algo insistentemente llamado *Supremo Gobierno*) con *la República, la Nación y Méjico*. Esta posición, de arraigo hondo ya en 1851 y que por consiguiente puede bien identificarse como una convicción de la superioridad del gobierno sobre cualquier otra instancia en el seno de la sociedad mexicana, va a constituir una piedra de tropiezo constante con las posiciones eclesiásticas. Desde el punto de

⁴⁸ Acerca del tema de la potestad de orden y la potestad de jurisdicción, cf. nota 77.

⁴⁹ Manifiesto 1851, 19s. Las cursivas son mías.

vista histórico puede ser reconocida como herencia ya arraigada del republicanismo por una parte y del sentido de igualdad entre los individuos, de la representatividad de la Nación por el gobierno y la universalidad del campo de autoridad de éste por otra, que se encuentra en el sistema ideológico que quedó plasmado en el texto tanto en la constitución de Cádiz como en la de la Primera República mexicana de 1824.⁵⁰

Más adelante, el Ministro de Justicia expone una interpretación política del momento (tomando este término en sus diversos sentidos: tiempo, relieve y oportunidad) del acto de Munguía frente al juramento solicitado. Leemos: “...El momento escogido por el Sr. Obispo Munguía para manifestar que su adhesión al Estado y su obediencia a las leyes constitucionales no podía hermanarlas con las obligaciones que lo ligan a la Iglesia, parece calculado para llamar la atención y arrojar en medio de ella un reproche formal a los Prelados de la Iglesia mejicana, [pues](que) todos sin excepción han admitido la fórmula del juramento de que ahora se trata y *para iniciar con notabilidad especial cuestiones que no deben tocarse sino con suma cordura* y nunca en momentos destinados sólo a dar testimonio de respeto a las leyes.”⁵¹

Por el contenido de estas líneas se percibe que en las altas esferas gubernamentales no se considera que lo acontecido en Morelia sea propiamente un caso de conciencia. Más bien se cree que el electo en forma deliberada (“para llamar la atención”) provocó un enfrentamiento no sólo personal sino institucional y quiso poner sobre la mesa “cuestiones que no deben tocarse sino con suma cordura” y que son, desde luego, las relacionadas con las jurisdicciones, la potestad del Estado, la extensión de la obligatoriedad de la constitución y las leyes, el derecho y el ejercicio del patronato y el tan traído y llevado concordato entre México y la Santa Sede. Queda en evidencia también que, para el gobierno, en el trasfondo del hecho y las palabras del electo se considera que existe, además de la inclinación oportunista, una inclinación partidista en contraste con la que sostiene el gobierno.

⁵⁰ Cf. Edmundo O’Gorman, La supervivencia política novohispana. Monarquía o república, Universidad Iberoamericana - Departamento de Historia, México 1986, 18-24: La primera República federal: la sociedad inmadura.

⁵¹ Manifiesto 1851, 20.

c) La parte central y deliberativa de la comunicación ministerial se encuentra en la doble afirmación que, de hecho, constituye tanto la consideración de que el Estado posee el derecho de patronato como de que el mismo ha de entenderse “sólo como está fijado en la constitución y en las leyes”: “...El Gobierno, sin embargo, no llevando lo primero (es decir, el “momento” y el reproche a los obispos) a más alto punto que la personalidad que envuelve, se desentiende de lo segundo (la discusión sobre el patronato y otros asuntos conexos); porque así como en su dignidad está esquivar la cuestión del patronato, está también en su deber hacerlo entender sólo como está fijado en la Constitución y las leyes.”⁵² La primera parte de este binomio expresa la forma de entender prevalente en los círculos gubernamentales acerca de la naturalidad de la herencia del derecho de patronato por el Estado nacional a partir de la monarquía española. La segunda abre la puerta (y da algo así como una interpretación oficial o “auténtica”) a la manera en la que Munguía había condicionado la aceptación de la fórmula del juramento de adhesión previo a la entrega de las bulas. Es decir, sólo en el sentido de lo escrito en la constitución de 1824. A propósito de este tema, el electo había hecho referencia en una carta al Presidente Herrera del 15 de enero partiendo de una “...carta particular que me escribe sobre esto mi respetable amigo el Sr. Castañeda”: “...en cuyo concepto las palabras que motivaron mi resistencia se han entendido *en el sentido de la parte 12^a del artículo 50 de la constitución, esto es, previo un concordato con la Silla apostólica; porque esta ha sido...la inteligencia de ese artículo y la que se ha dado siempre al juramento civil que se exige a los Obispos antes de entregarles las Bulas de institución.*”⁵³

d) Sin embargo, el Ministro parece ignorar la existencia de la “carta particular” de su predecesor y, sobre todo, su contenido, que con toda probabilidad habría zanjado las dificultades y permitido alguna salida que salvara la tantas veces mencionada “dignidad.”

Les comunica a los miembros del cabildo que: “...No asintiendo...a las explicaciones que posteriormente ha elevado el Sr. Munguía al Ministerio de mi cargo, tanto más cuanto que no se presta lisa y llanamente al juramento que se le

⁵² Id., ib.

⁵³ Manifiesto 1851, 15s. Cursivas en el original.

exige, Su Excelencia el Presidente se ve estrechado no sólo a negar el pase a las Bulas de institución del Sr. Munguía, como en efecto lo niega indefinidamente, sino a *no permitir que ejerza como Vicario Capitular la jurisdicción que no puede ejercer como Obispo* y dispone por tanto que ese Venerable Cabildo *se sirva en el término preciso de ocho días nombrar algún otro eclesiástico* que reemplace las funciones que aquél no puede ya desempeñar con beneplácito del Gobierno y sin contradicción de las leyes.”⁵⁴

En las palabras antes citadas, a pesar de que con el cuidado en sus formas no se trasponen las fronteras entre las áreas jurisdiccionales civil y eclesiástica (por ejemplo, *no quita o suspende* la jurisdicción como Vicario sino habla de *no permitir que la ejerza y pide*, *no ordena* al cabildo que *se sirva nombrar* a otra persona para el cargo), de hecho va mucho más delante de lo que podría esperarse, pues al referir lo que parece una orden presidencial, presiona a los canónigos morelianos a prescindir del mandato de la Santa Sede que, aun no habiéndose dado la elección hecha antes por ellos para el cargo de Vicario Capitular, ha elegido a esa misma persona como obispo. Las instrucciones del ministerio los presionaban a actuar, si bien con libertad en el nombramiento de quién habría de asumir el cargo de Vicario, en contra del orden y la forma ordinarios del proceso que, en el caso, se había llevado a cabo correctamente de acuerdo al derecho eclesiástico. Y todo ello por razones ajenas a situaciones e intereses propios de la Iglesia, sino a causa de que “...aquél no puede ya desempeñar (el cargo) con beneplácito del gobierno y sin contradicción de las leyes.”

El documento citado del 20 de enero de 1851, que recibió Don Clemente de modo oblicuo, es un texto fundamental para conocer la postura de quienes dominaban ideológicamente el espacio gubernamental del momento. A pesar de estar fechado y circunstanciado dentro del tiempo en que se manifestó el contencioso que nos ocupa, el tenor de su redacción tiene carácter más general y casi de definición de una postura. El paso del tiempo y una infinidad de casos irán corroborando lo que en este momento es una afirmación provisional. El Ministerio indudablemente pretende enfrentar la decisión de Munguía y sus consecuencias dentro de una palestra donde los términos y los presupuestos son comunes (el papel del Papa y de la Santa Sede, los derechos del

⁵⁴ Id., 20. Cursivas mías.

gobierno, el régimen jurídico de la Iglesia, la personalidad pública de los obispos, la calidad de ciudadanos mexicanos de éstos y otros puntos), pero también desea que no queden sentados precedentes que pudieran arrojar dudas sobre la capacidad del gobierno para atajar acciones que pudieran calificarse de atentatorias a su autoridad y dignidad. Al pretender hacer a un lado de forma definitiva (o por lo menos indefinida, es decir, sin límites definidos de tiempo) a quien representaba ahora de cuerpo entero una oposición, no actuaba con ingenuidad ni por apego a un estilo de ejercicio de autoridad, sino con motivaciones políticas claras.

El jurista Miguel Martínez, en su libro *Monseñor Munguía y sus escritos*, redactado en 1870, presenta esta reflexión acerca de la problemática jurídica en juego a propósito del comunicado del Ministerio: “...El Presidente General Don Mariano Arista,... no del todo extraño a las sugerencias políticas de los enemigos de Munguía, hubiera provocado un *conflicto de jurisdicción* con su disposición anticanónica de nombrar otro Vicario Capitular. La cuestión constitucional del juramento era del todo independiente de la cuestión del derecho público eclesiástico sobre ingerencia del Poder Ejecutivo de la Federación en el gobierno eclesiástico de algún obispado. Estaba en las facultades canónicas del cabildo destituir a un Vicario Capitular y nombrar otro que le sustituyera, pero tal destitución *requería causa justa y probada* y otro nombramiento no era de hacerse mientras no caducara el anterior por una resolución bien justificada. Quitar y poner Vicario capitular *por una orden sencilla del Presidente de la República, era un ataque directo a la independencia y soberanía de la Iglesia, reconocida y garantizada en la constitución*. De obedecer tal orden, ni el Vicario Capitular debía dejar su prelatura sólo por una disposición al estilo militar y sin autoridad canónica ante la cuestión jurisdiccional sobre si el Presidente podía quitar y poner Vicario Capitular de Michoacán , *rebajaba de su importancia la cuestión del juramento.*”⁵⁵

El 20 de enero Monseñor Munguía se encontraba en algo que parecía un callejón sin salida o, para describirlo en términos para él usuales, en un caso de perplejidad de conciencia: si se plegaba sin chistar a la voluntad manifestada por el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos permitiendo la elección de un nuevo Vicario Capitular con o sin la renuncia suya, aceptaba la jurisdicción o por lo menos la eficacia de las presiones del gobierno dentro del ámbito eclesiástico y sentaba un precedente nocivo

⁵⁵ Libro II, 310.

para el régimen interno de la Iglesia. Si se sostenía en una situación que el gobierno tenía por rebelde y éste trataba con rigidez lo que el derecho constitucional preveía para los que se negaran a jurar –el destierro—provocaría, por un lado, un escándalo que podría tener efectos violentos y por otro, un conflicto internacional con la Santa Sede cuya gravedad no podía preverse.

Por tanto, el camino no podía ser otro que la búsqueda de una salida factible y honorable.

La “interpretación auténtica” dada en la carta personal del Ministro Castañeda del 15 de enero sobre el sentido de la adición a la fórmula del juramento parecía ofrecer una línea explotable. Empero, el hecho de que la correspondencia de los primeros días hubiera aparecido en la prensa hacía que cualquier salida no pudiera ya mantenerse en el ámbito privado o semiprivado, sino que estaría situada dentro de lo público y por consiguiente, a merced de las opiniones y presiones políticas, particularmente candentes en los años que corrían.

6.- El “allanamiento” para emitir el juramento. 27 de enero de 1851.

El 27 de enero el obispo electo dirigió una larga carta al Ministro de Justicia en la que le expuso básicamente cuáles considera que fueron las intenciones que se encontraban en los cimientos de su conducta. Bajo juramento, aseguró: “... jamás he dicho, pensado ni creído dar a entender que mi adhesión al Estado y mi obediencia a las leyes constitucionales no podían hermanarse con las obligaciones que me ligan a la Iglesia.”⁵⁶

Trató después justificar su convicción subjetiva de apartidismo (pues su filiación política antiliberal podía documentarse a base de sus escritos periodísticos) y de falta de ambición en cuanto a la toma de posesión de la diócesis como obispo. Incluso hace una especie de promesa relativa al abandono de su ejercicio como escritor público: “...Bien sé que no han faltado quienes me filien en ciertas banderas bajo el carácter de escritor público. Pero esta acusación es injusta: primero, porque mis escritos giran en la órbita de lo puramente especulativo, pertenecen a la esfera inocente y tranquila de las discusiones filosóficas y no se han concretado jamás en un sentido aplicable a los partidos. Segundo, porque todas ellas tienen una tendencia marcada, la tendencia religiosa y moral que se aviene a todas las instituciones y respeta todos los gobiernos.

⁵⁶ Manifiesto 1851, 22. La carta completa: 21-25.

Tercero y último, porque pertenecen a una época de mi vida ya fenecida y de intento los he colocado fuera del círculo de mis futuros trabajos,”⁵⁷

He calificado de convicción (pues no parece simple opinión o impresión) lo escrito en los párrafos citados, pues cabe entender por el contexto denso de los días en que nos hemos situado y el tenor vigoroso de la correspondencia oficial, que no podía considerarse a Munguía como a alguien neutro o inocente en materia política. Como se colige de la lectura analítica de las cartas intercambiadas, estaban en juego y confrontación convicciones y no simples puntos de vista accidentales. En una parte de la carta aludida sale al paso de lo que podía sospechar: “...No será remoto...sino al contrario, muy fácil, que hayan podido abrirse el paso al oído de las respetables personas que componen el gabinete, algunos siniestros informes que me hagan figurar como partidario, rebelde, enemigo del orden, de las instituciones...”⁵⁸

El autor de la carta al Ministerio manifiesta, como conclusión y petición, su disponibilidad para jurar “lisa y llanamente” y pone en manos del gobierno el “allanamiento” de los problemas surgidos. Dice en la parte central de su texto: “...Juro que he tenido mucho consuelo al encontrar las siguientes palabras en la nota de V.E.: *“así como en su dignidad está esquivar esa cuestión de derecho del patronato, está también en su deber hacerlo entender como está fijado en la constitución y en las leyes,”* porque con esto solo queda tranquila mi conciencia, pues tengo la más profunda convicción de que la constitución federal en la 12ª. Parte del artículo 50 tiene un sentido recto y católico (y)], por consiguiente, el derecho de ligar la conducta de los Obispos. Que en tal virtud, y no existiendo ya para mí razón alguna para escrupulizar en este gravísimo caso de conciencia, estoy obsecuente del todo a la intención del Gobierno y dispuesto a jurar lisa y llanamente la fórmula y a entenderla sólo en el sentido dicho, es decir, como está fijado en la constitución.”⁵⁹ Agrega: “...En vista de lo expuesto y de mi allanamiento a jurar como el Gobierno justamente quiere, en el sentido de la constitución, espero con tranquilidad lo que resuelva, pues ya he hecho cuanto está de

⁵⁷ Id., 24. No obstante, Munguía efectivamente había sostenido múltiples relaciones con prominentes miembros de lo que se llamaría *partido conservador*.

⁵⁸ Id., 23.

⁵⁹ Id., ib.

mi parte para restituirme a su respetable concepto por medio de esta satisfacción que deseo sea completa.”⁶⁰

En este momento, pues, nuestro michoacano dejó en manos del gobierno desatar el nudo que, teniendo en cuenta sus múltiples perfiles, afectaba la armonía entre las esferas civil y religiosa.

7.- Un ofrecimiento que ayuda a descubrir otros ángulos del problema.

Aunque cronológicamente el siguiente hecho es anterior a la carta enviada al Ministro a la que nos hemos referido en los últimos párrafos, la lógica y la profundidad diversa de sus elementos inclina a acercarnos a él en este lugar, como hace el propio prelado en su *Manifiesto a la Nación mejicana* de 1851.

La noticia del enfrentamiento que causaron los resultados de la ceremonia del 6 de enero corrió por el país llevando su carga de trascendencia política y no dejó de provocar tensiones entre los poderes federales y estatales. No hay que perder de vista que la diócesis de Michoacán abarcaba, además del estado de Michoacán, el de Guanajuato y partes del de Guerrero y el de México.

Revela Munguía: “...El Supremo Gobierno de Guanajuato me dirigió de San Miguel Allende con fecha 12 de enero, es decir, a los seis días de ocurrido lo del juramento, una comunicación concebida en estos términos: “...La Excma. Diputación Permanente ha remitido a este Gobierno la nota que trascibo a Vuestra Señoría Ilustrísima...: ...ha sabido con sentimiento que en la Capital de la Diócesis de Michoacán se han presentado algunos obstáculos que impidieron al Ilmo. Sr. Obispo electo...prestar el juramento previo a su consagración. Como estas dificultades quizá no sean allí superables y como la Excma. Diputación estima como merece las relevantes prendas del Prelado que va a dirigir la Mitra de que es parte muy notable nuestro Estado, ha tenido a bien acordar se ofrezca al mismo digno Prelado el lugar de nuestro territorio a que guste venir para llevar a cabo su consagración, impartándole toda la protección que pudiese desear...”⁶¹

La nota, firmada por el diputado Antonio Bribiesca, dirigida al gobernador guanajuatense como eje del poder ejecutivo a fin de que éste la mandara al obispo electo, da la apariencia de ser un acto subversivo en relación a las facultades de la

⁶⁰ Id., 25.

⁶¹ Id., 42s.

autoridad federal o, siendo más benignos, procede suponiendo que ha sido el gobierno de Michoacán el que ha puesto obstáculos para la validación del juramento y, por consiguiente, para la realización del acto litúrgico de la ordenación episcopal. De cualquier modo, no representa una acción neutra o que no pudiera causar preocupación sobre todo al gobierno federal.

La respuesta la firmó Don Clemente cuatro días después, el 16, fecha de la asunción del nuevo gobierno federal y de la “filtración” a la prensa de la correspondencia sostenida a propósito del asunto del juramento. En ella dedicó algunas líneas a expresar agradecimiento, “simpatía y singular satisfacción”, a causa de la “generosidad de la oferta” y a subrayar que considera que el gobernador y las autoridades de Guanajuato con sus intervenciones están “satisfecho(s) de la rectitud de mis intenciones y pureza de mi conducta.”⁶² No obstante, en un estilo suave pero claro expresa que la solución del problema planteado no corresponde a las autoridades estatales: “...No sé cuál será el resultado de este negocio (y) si Dios tendrá dispuesto que reciba la consagración y gobierne esta Santa Iglesia. Y así por esto, como por no tratarse de algún obstáculo que haya puesto el Gobierno del Estado, sino que nace de la diversa inteligencia de ciertas palabras y debe resolverse por el Gobierno general, no puedo contestar al objeto directo de la comunicación de V.E.”⁶³ Formulando un escenario hipotético le dice al gobernador: “...si llegare a allanarse la consagración, siguiéramos contando con la venida del Ilmo. Sr. Madrid⁶⁴ y si hubiere algún obstáculo insuperable para que aquel acto sagrado se solemnice en mi Santa Iglesia Catedral, tendré mucho gusto en aceptar la tan honrosa como espontánea oferta que ha motivado la apreciable nota de V.E. y en este caso se hará todo donde tan respetables autoridades tengan a bien disponerlo.”⁶⁵

Asoma entre líneas que, a pesar de la diplomacia y sutileza que se nota en este intercambio de comunicaciones, la noticia de su existencia no pudo dejar de influir en la

⁶² Id., 43.44.

⁶³ Id. 44.

⁶⁴ Obispo que había sido invitado por Munguía para presidir la ceremonia litúrgica de su consagración, Parece tratarse de Don Joaquín Fernández de Madrid y Canal, única persona con ese apellido que menciona el episcopologio mexicano y que, a la fecha era meramente obispo titular (o sea, sin encomienda de diócesis alguna.) De él sólo dice José Bravo Ugarte: “Nacido en México el 8 de julio de 1801. Electo por el Cabildo de Puebla y aceptado por el Gobierno y por él no prosperó el asunto.” (Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, (1519-1965), (México heroico, 39), Jus, México 1965, 80.)

⁶⁵ Manifiesto 1851, 44.

evaluación general que el Ministerio de Justicia hizo del asunto, de su importancia y de los posibles escenarios políticos que barruntaban inestabilidad.

La recriminación que el gobierno le dirige al electo michoacano en razón del juramento que habían hecho con anterioridad los miembros del episcopado mexicano de la etapa independiente, fue asumida por Munguía en las cartas que hemos conocido a partir de la afirmación de su ignorancia de esos hechos y del contenido de la fórmula que le iba a ser leída. Sin embargo, el ambiente tan cargado que se configuró a lo largo de las semanas que han estado en nuestra mente, permite que pensemos que existía una diferencia notable en el ánimo de este prelado y de los anteriores a él, sobre todo en relación a las leyes que en el futuro podrían emitirse en materia de “patronato” estatal sobre la Iglesia.

Efectivamente, en medio de las abundantes páginas del *Manifiesto a la Nación*, su autor trae a cuento una reflexión que puede conducirnos a la razón de fondo por la que, a diferencia de los obispos de la primera generación, él haya puesto una condicionante para realizar el juramento. Esta razón —que con seguridad en el momento fue únicamente actitud de recelo y la investigó después en la historia de lo que entonces era pasado reciente— le da consistencia a la postura y a la preocupación.

Trae a colación acontecimientos que tuvieron lugar poco después de la restauración del episcopado en México, realizada en febrero de 1831.⁶⁶ En 1833, durante el ejercicio del Poder Ejecutivo Federal por Valentín Gómez Farías, Vicepresidente, se emitieron las primeras leyes que afectaron la situación eclesiástica sin que hubieran mediado conversaciones ni en Roma ni en México ni se hubiese llegado a acuerdos con la Santa Sede. Los obispos elevaron en esas fechas sus protestas y, después de no pocas vicisitudes, fueron expulsados del país. A los ojos del gobierno de entonces, esa resistencia resultaba injustificada, puesto que ellos habían hecho el juramento civil sin poner objeción a su segunda parte, relativa a las leyes que se emitieran sobre la cuestión del patronato: “...sujetándoos desde ahora...”⁶⁷

En 1835 —lo refiere Munguía— el entonces Ministro de Justicia, Joaquín Iturbide, leyó ante el Congreso de la Unión una Memoria en la que se expresó en estos términos en

⁶⁶ Este tema puede conocerse en: Alfonso Alcalá, Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México. 1825-1831, (Biblioteca Porrúa, 35) Porrúa, México 1967 y en Roberto Gómez Ciriza, México ante la diplomacia vaticana, Fondo de Cultura Económica, México 1977.

⁶⁷ Cf. nota 83.

referencia a de la protesta episcopal frente los cambios legales: “...No obstante que nuestros actuales obispos y el último de Guadalajara que murió han jurado expresa y llanamente al recibir las Bulas de su institución de mano del Gobierno y ante él, que guardarían y harían guardar la constitución y leyes generales, sujetándose desde entonces a las que arreglasen el patronato en toda la federación. SIENDO POR TANTO MUCHO MAS NOTABLE SU OPOSICIÓN.”⁶⁸

Al propósito y después de citar al Doctor Arrillaga, autor de un *Examen crítico* a la Memoria antes mencionada (“SE HACE A NUESTROS OBISPOS EL CARGO DE PERJUROS”), se extiende en estas consideraciones reflexivas: “...Está visto que la repetida fórmula no sólo puede dar, sino que ya dio en efecto cabida y margen a dos intenciones opuestas y aun directamente contradictorias... cuanto puede arrastrar a las autoridades eclesiásticas a contender con los gobiernos temporales en cierta clase de materias, puede *comprometer los derechos y las libertades de la Iglesia*...“ Y saliendo en su defensa, enuncia una serie de preguntas retóricas y, más adelante, solidifica las razones consideradas para sostener la validez de su actitud: “... ¿Quién podrá sin temeridad condenar la conducta de un Obispo que, medroso entre todos los ecos, agitado en el fondo de mil memorias terribles, alarmado por lo que ha sucedido en otros países y conociendo el influjo que una afirmación o negación tan solemne pudiera tener en el porvenir de su Iglesia, de su gobierno y de su honor, pronuncia un pacífico NO, motivándole con el acento de la lealtad y la modesta reserva de la duda..?⁶⁹ Si yo hubiera sabido que quince Obispos habían jurado esta fórmula sin inconveniente, tal vez la respetable autoridad de tan eminentes varones habría disipado mis tinieblas; pero si yo hubiera sabido que por haberla jurado con tan buena fe se les tachó de perjuros por la voz de todo un ministro, al hablar como órgano y cronista de todo un gobierno en medio de toda la representación social reunida en ambas cámaras y a la faz de toda la nación, ¿qué partido me quedaba? No lo sé...Pudiera el obispo electo decir en semejante caso:...en vista de esa contrariedad de intenciones representada en el año de 1833 en la

⁶⁸ Manifiesto 1851, 47. Mayúsculas en el original.

⁶⁹ Aquí tiene en cuenta sin duda los acontecimientos que, de parte de las corrientes “revolucionarias” han tenido lugar en Francia y España principalmente: supresión de órdenes religiosas, desafuero del clero, afectación de bienes eclesiásticos, así como el avance de la codificación de las leyes y, por consiguiente, de la “ciudadanización” de la relación de los gobiernos con los individuos que componen la Nación y no con sus organismos corporativos. El acercamiento teórico a este asunto lo hace Benedict Anderson, Immagined Communities, 81.

resistencia concienzuda de los Obispos y el reproche de *perjuros* que lanzó contra ellos el ministerio:--No juro esto de liso en llano porque temo comprometer con la historia de lo pasado los derechos y libertades de la Iglesia y sacrificar la conciencia y el honor: no juro, por no autorizar con mi silencio para lo venidero las inducciones que pudieran hacerse contra mí con la memoria del ministerio: no juro sin fijeza de un sentido mejor definido, para que no se diga mañana que el Obispo de Michoacán es *perjuro* por no aceptar las consecuencias que debía tener su juramento en el concepto de algún partido y aun de alguna administración.” --Si con esta negativa, si con aquella frase se inicia una cuestión peligrosa, no lo sé; pero sí sé que yo no he iniciado ninguna; y cuando mucho, que he fijado con mi expresión *el estado de mi espíritu sobre un futuro que ya estaba indicando la historia.*”⁷⁰

De la lectura atenta de esos párrafos del *Manifiesto*, parece no quedar duda de que la experiencia histórica de las vicisitudes que habían sobrevenido a los obispos mexicanos de los primeros años después de conseguida la independencia había influido en la actitud de Munguía, así como su conocimiento respecto de acontecimientos europeos. De igual modo, podemos comprobar que no pocas cuestiones de índole polémica se agitaban alrededor de la personalidad del propio obispo y, más todavía, a propósito del papel de la Iglesia y de sus “derechos y libertades.”

8.-Consideraciones surgidas de lo acontecido en torno al caso del fallido juramento.

Los pocos días del mes de enero de 1851 que han caído con todo su peso delante de nuestra vista, pueden dar la impresión de que representan sólo un caso de exageración en las palabras, de sensibilidades exacerbadas y --siguiendo la ruta de algunos de sus

⁷⁰ Id., 48-50. Las cursivas de las dos últimas líneas son mías. Sobre la posición del jesuita Arrillaga dice José Gutiérrez Casillas: “...en su Examen crítico, estudio erudito y profundo que demuestra ser fábula el supuesto derecho civil de inmiscuirse en el nombramiento de obispos, de las dignidades eclesiásticas y de la disciplina de la Iglesia. De no hacerse un concordato, la Iglesia y el Estado eran dos potestades independientes una de otra, con fines distintos, aunque no opuestos para cuya consecución ayudaba sobremanera la mutua armonía de entrambas.” Jesuitas en México durante el siglo XIX, 95.

perfiles—de pasos dados hacia delante en la ampliación del ejercicio de la jurisdicción del Estado sobre personas y ámbitos eclesiásticos.

El conjunto de acontecimientos y los argumentos presentados en los escritos publicados, empero, retratan de cuerpo entero, más allá de esa impresión, las dificultades reales que presentaba una convivencia tensa en un contexto social, cultural y político distinto al de unas décadas atrás. Más en lo profundo, estaba en un punto en cierto modo culminante la problemática objetiva que implicaba concordar en el plano de lo concreto, las líneas determinantes del derecho público eclesiástico, que no podía soslayarse dada su validez y vigencia incontestada tanto por las costumbres como por el mismo orden jurídico vigente en México en ese tiempo, con la constitucionalidad que, sostenida en el texto de la Carta Magna promulgada en 1824, planteaba un régimen de relación entre el ámbito civil y el eclesiástico que no era el de separación.

A la distancia de más de un siglo y medio de los hechos, resulta difícil captar la dimensión exacta y la profundidad que presenta ese asunto. Conviene, a fin de tener un acercamiento menos inadecuado, plantearnos y tratar de responder a dos preguntas clave: ¿Por qué, en primer lugar, a un obispo se le pedía realizar un juramento religioso que ligaba su conciencia con la obediencia a un régimen sustentado en determinadas leyes y una constitución? ¿Por qué, en segundo, el gobierno nacional no podía dejar de lado la atención a la organización eclesiástica y a la legislación propia, al “corpus” legislativo canónico?

La primera pregunta tiene, más que su razón, su historia, en la configuración del orden jurídico en Occidente, alimentado por confluencias tradicionales: el derecho romano y más tarde el germánico, la racionalidad helenística y la herencia del judeocristianismo que no se restringe al orden estrictamente religioso, sino que sirvió para estructurar una edificación cultural. Esas corrientes tienen en común su pretensión universalista y por ello mismo pueden rastrearse en diversidad de tiempos y lugares. Ya dentro de la concepción jurídica romana la religión, sobre todo en su carácter organizativo pertenecía a los asuntos públicos.⁷¹ En los siglos medievales, principalmente a causa de que muchos espacios de poder y jurisdicción quedaron vacíos y fueron ocupados por

⁷¹ Esta temática es tratada con amplitud en: Paolo Prodi, Il sacramento del potere. Acerca del asunto de la religión en el ámbito de la romanidad antigua: Vincenzo Monachino, Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974.

personas y entes eclesiásticos, hubo necesidad de deslindar campos y, después de contiendas, desacuerdos y tensiones, así como de pactos y acuerdos, se pusieron por escrito un buen número de lineamientos jurídicos cuya obligatoriedad trascendía circunstancias de espacio y temporalidad limitados. Así se forjaron un *Corpus juris civilis* y un *Corpus juris canonici*, compendiados a base de decretos, edictos y leyes de Emperadores y Reyes, para el primero y de Pontífices y Concilios para el segundo. Estas fuentes del derecho, en las cuales existían áreas y casos fronterizos que solicitaban la intervención de autoridades civiles en lo que podía considerarse de índole eclesiástica y viceversa, irradiaban hacia espacios no restringidos por territorios nacionales y se justificaban y aplicaban siguiendo una línea jurisprudencial y consuetudinaria.⁷²

La necesidad del juramento para tener garantía de la fidelidad y sumisión, resulta bastante obvia y la apelación a la virtud de la religión y su inserción en el ámbito de la moral, el pecado y la salvación eterna, le otorgaban a su emisión un carácter solemne y sagrado, congruente con los rasgos de una sociedad no secularizada que considera a la religión en el centro de la vida pública. Un obispo, además, dentro de este sistema, como cabeza de una corporación formada por un conjunto de personas eclesiásticas (el clero) dotada de tribunales y con jurisdicción peculiar entre las que se encontraban algunos casos donde el mismo actuaba como delegado de la autoridad civil, tenía que ser considerado funcionario público. De ahí que la obligación del juramento antes de asumir los cargos públicos incluyera a los obispos. En México, el artículo 163 de la constitución federal de 1824 prescribía el citado juramento y el decreto del 28 de septiembre de 1824 del mismo congreso constituyente había establecido la fórmula correspondiente.⁷³

Los rompimientos históricos que modificaron profundamente la configuración de la cultura, la sociedad y el papel de la religión en esos ámbitos al ritmo de la Reforma protestante y el caso de Inglaterra donde se ligó la persona del Rey con la capitalidad religiosa, y sobre todo los que fueron consecuencia de los movimientos antiabsolutistas

⁷² La configuración del orden jurídico medieval y los abundantes obstáculos y vaivenes de su historia pueden estudiarse en: A. Fliche / V. Martin (eds.) Historia de la Iglesia, vol. 6: Emile Amann, Los carolingios, vol. 7: Emile Amann / Auguste Dumas, El orden feudal, EDICEP, Valencia 1975.

⁷³ Sobre la constitución de 1824, cf.: Josefina Zoraida Vázquez / Emilio O. Rabasa, Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 1824, en: México y sus constituciones, 78-95. Un interesante enfoque del juramento constitucional en la Francia revolucionaria: Jean Baubérot, Historia de la laicidad francesa, 25-38.

del siglo XVIII, afectaron la solidez que durante siglos había caracterizado a un Estado asegurado con el juramento religioso en el corazón de su estructura jurídica y política.

El punto que vino a ser el vértice del cambio fue el paso--dado con mayor fuerza en los países latinos que en los anglosajones—hacia el régimen constitucional. La constitución vino a ser a la vez el origen y la culminación del sistema jurídico y una especie de cúpula de textos escritos que habían sido consensados y racionalizados donde se incluía o excluía selectivamente toda herencia pasada de derechos y deberes. El régimen constitucional trajo consigo ciertas simplificaciones terminológicas y ontológicas como la noción de ciudadano que, además de afectar distinciones culturales como la rural y la urbana, contribuyó a la ampliación de la igualdad jurídica que, en virtud del propio dinamismo de su definición obstaculizó la permanencia de “derechos y libertades” atribuidas tradicionalmente a corporaciones o estamentos, no sólo de origen y estatuto religioso sino también, por ejemplo, de origen regional o étnico. Al conjunto de ciudadanos se le conoció como la Nación, depositaria de la soberanía—origen del poder y garantía de su ejercicio-- y en nombre suyo y por delegación explícita o tácita realizaba sus tareas el gobierno. También es característica fundamental del nuevo régimen la separación de poderes en ejecutivo, legislativo y judicial, que tuvo como efecto más evidente el rompimiento del monismo que personificaba en el Rey al Estado y le concedía facultades de juez, legislador y ejecutor de las leyes. La Constitución de la Monarquía Española de 1812--de cuyas fuentes abrevaron los políticos mexicanos de la primera generación—presenta un ejemplo claro de lo dicho. El artículo 3º de la misma expresa: “La soberanía reside esencialmente en la Nación y por lo mismo pertenece a ella exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales” y el 16º restringe al Rey a la posesión del poder ejecutivo: “La potestad de ejecutar las leyes reside en el Rey.”

Los cambios aquí indicados, que proyectaron su sombra hacia el futuro, modificaron de forma drástica el estatuto jurídico tradicional y la forma de asumir la realidad eclesial que de por sí es poliédrica tanto en el contexto internacional como en el de cada una de las naciones. Éstas comenzaban a cerrarse en torno a un concepto nacional de soberanía y a tener legislaciones territoriales y sistemas parlamentarios.

Los anteriores conceptos y tendencias, como lo ha analizado Benedict Anderson,⁷⁴ y lo hemos indicado en la Introducción, fueron primeramente instrumento de los Estados nacientes (a causa de la independencia en los casos americanos), mientras que la construcción concreta de los elementos nacionales fue un fenómeno lento y posterior.⁷⁵

En el plano de las relaciones internacionales de la santa Sede, no sin esfuerzo, se encontró una vía de conciliación: A lo largo sobre todo del pontificado del Papa Pío VII (1800-1823), a pocos años de superada la etapa anárquica de la revolución francesa se llegó a un estilo diferente de relación y acuerdo mediante un protocolo diplomático que se denominó concordato. En este tipo de acciones, que concluían normalmente en la redacción de documentos que expresaban acuerdos bilaterales, se aceptaron hechos consumados, casi siempre en materia de fueros y jurisdicciones y se avanzó, conforme corrían los tiempos en llegar a acuerdos en temas como el estado civil de las personas y la educación –cuestiones públicas y de interés general-- que fueron adquiriendo mayor importancia. En algunos casos –como en el del concordato francés de 1801-- se llegó al equilibrio utilizando criterios sociológicos (por ejemplo, libertad de cultos a base del número de fieles o “protección a la Iglesia católica *por ser la de la mayoría.*”) Los concordatos, al ser “pleno jure” pactos de carácter internacional sobre todo después de que la Santa Sede obtuvo su estatuto en el derecho entre las naciones después del Congreso de Viena (1815), tenían la solidez correspondiente y, colateralmente, exponían en cuanto a su cumplimiento a los gobiernos involucrados a una especie de sanción moral internacional. Sobre todo durante los años de la llamada “restauración” (1815-1848), este sistema mostró sus bondades y contribuyó al alivio de tensiones y permitió la flexibilidad que requerían los cambios que venían unidos a los regímenes parlamentarios, a legislaciones cada vez más igualitarias que respondían a sociedades cambiantes crecientemente plurales en cuanto a la concepción del mundo y la filosofía de la vida.⁷⁶

⁷⁴ Imagined Communities, Verso, London/ New York 1991.

⁷⁵ Son de mucho interés los resultados de las investigaciones del Doctor Brian Connaughton sobre los acercamientos y las distancias entre la ideología del clero mexicano y el joven constitucionalismo: Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX, (Biblioteca de signos, 8) Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, México 2001.

⁷⁶ Estos temas pueden seguirse en líneas generales y en detalle en: Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3: La época del liberalismo, (Epifanía, 13.) Cristiandad, Madrid 1974. El caso de los asuntos eclesiásticos en Francia en relación

En los estados independientes que habían surgido en los territorios que habían formado parte del Imperio español las cosas no siguieron un rumbo tan matizado y definido.

En primer lugar, la infinidad de circunstancias que afectaron el estilo de la política y de las relaciones culturales y sociales en el continente europeo tuvieron en América sólo repercusiones marginales y no un curso paralelo o propio que planteara una plataforma abierta al cambio de índole semejante. Tal vez el momento de mayor cercanía, sobre todo para el entronque con las ideas que corrían y perfilaban un nuevo modelo fue el congreso de Cádiz del que resultó la constitución de 1812 que partía de la afirmación de que: “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios.” (Art. 1º) En ambos hemisferios, es verdad, se encuentran rasgos de las posiciones sustentadas en esa importantísima reunión o que se compenetraron en la conciencia acerca del curso de las voluntades políticas del siglo XIX.

No obstante, en materia eclesiástica, el gobierno español puso infinidad de obstáculos para que en Roma se reconociesen los nuevos Estados, aludiendo a los viejos principios de legitimidad dinástica y, en general, los regímenes independientes insistieron en que se les reconociera el derecho a ejercitar el patronato que sobre la Iglesia había ejercido la monarquía española. Este argumento resultó de hecho tardío, pues la Santa Sede prefería, ya en el siglo XIX, la negociación de concordatos con los Estados nacionales, como se ha visto.

con la revolución y en la etapa napoleónica: Antoine Latreille, L'Église catholique et la révolution française, 2 vols. (Foi Vivante 131.132) Cerf, Paris 1970 sobre todo en las páginas ya citadas. El tema de la política europea del equilibrio y el Congreso de Viena es tratado, prácticamente sin alusiones al asunto religioso por: Henry Kissinger, A world restored: Castlereagh, Metternich and the restoration of peace, Simon and Schuster, New York, 1974 y Diplomacy, 1994. (Este sólo en sus primeros capítulos). Es fundamental tener en cuenta para la comprensión del período en su conjunto lo que escribió W. Allison Phillips, Los Congresos, 1815-1822, en : Historia del mundo en la Edad Moderna, vol. IX: La restauración, Sopena, Barcelona 1957, 32-68 y lo escrito por Lady Blennerhassett: El papado y la Iglesia católica, Id., 157-192. Un enfoque interesante y reciente sobre la problemática eclesiástica de estos años: Jacques-Olivier Boudon, Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXè. Siècle, Fayard, Paris 2002. Vale la pena tener en cuenta la problemática francesa en materia religiosa durante la restauración de acuerdo a Jean Baubérot, Historia de la laicidad francesa, cap. III : El conflicto de las dos Francias, 49-63. Una historia general de la restauración centrada en Francia pero atendible: Emmanuel de Waresquiel/Benoit Yvert, Histoire de la Restauration. 1814-1830. Naissance de la France moderne, (Tempus 26), Perrin 2002. El asunto de los concordatos, además de los textos citados: Mercati, Raccolta di Concordati.

En el caso mexicano, esta manera de pensar acerca de la herencia del patronato quedó asentada en la fracción XXI del artículo 110 de la Constitución federal promulgada en 1824, situada dentro de la sección IV (“De las atribuciones del presidente [de la República]...”): “Conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos, con consentimiento del Congreso General si contienen disposiciones generales; oyendo al senado y en sus recesos al consejo de gobierno si se versaren sobre negocios particulares o gubernativos; y a la Corte Suprema de Justicia si se hubieren expedido sobre asuntos contenciosos.”

El asunto no era tan simple, pues tenía a su lado el interés de la realización de algún concordato, pues el artículo 5º de la Carta Magna en su fracción XII establecía entre las facultades del Congreso General “...dar instrucciones a fin de celebrar concordatos con la Silla Apostólica, aprobarlos para su satisfacción y arreglar el ejercicio del patronato en toda la federación.”

De hecho en dos períodos temporales (1835-1839, misión de Díez de Bonilla y 1843-1845, misión de Ignacio Valdivieso) se pudo haber llegado a acuerdos en esa línea, si bien no prosperaron y el asunto se suspendió *sine die*⁷⁷

A propósito del procedimiento según el cual Monseñor Munguía fue elegido obispo de Michoacán, Miguel Martínez alude a las circunstancias de la historia independiente de México y hace al escribir su libro sobre el obispo este comentario crítico: “...En aquel tiempo los políticos mexicanos todavía participaban mucho de los errores del *cesarismo*. Instruidos en la jurisprudencia española, sabían que los códigos nombrados *Nueva Recopilación*, *Recopilación de Indias*, *Autos acordados del Consejo*, *Autos acordados en la Real Audiencia de México* y *Novísima Recopilación*, abundaban en leyes y resoluciones contendientes a materias eclesiásticas y...no discernían acertadamente lo que mandaban los Reyes españoles con autoridad propia, lo que mandaban como delegados de los Sumos Pontífices y lo que mandaban en virtud de jurisdicción transmitida en los concordatos, y respeto de esto no sabían distinguir los derechos inherentes a la soberanía civil que incumben a todo gobierno, *de lo tocante a Monarcas o dinastías determinadas, que no pasan de unos a otros gobernantes cuando se cambian los gobiernos por Independencia o por una revolución.*”⁷⁸

⁷⁷ Alfonso Alcalá, El proyecto de un concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas.

⁷⁸ Monseñor Munguía y sus escritos, Libro II, 294.

La segunda pregunta, acerca del por qué el gobierno mexicano debía tener en cuenta el derecho eclesiástico tiene, en el contexto de la primera parte del siglo XIX, una respuesta lineal y lógica, difícil de captar, por otro lado, a la distancia temporal que nos encontramos.

El artículo 3º de la Constitución de 1824 dice a la letra, transcribiendo casi sin modificaciones el artículo 12 de la promulgada en Cádiz en 1812: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege con leyes sabias y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.”⁷⁹

En la historiografía sobre el tiempo mexicano que corrió en esos años y en los estudios jurídicos y políticos que hacen alusión al mismo, se suele insistir en el último aspecto del artículo citado, es decir, en la intolerancia religiosa. Esa insistencia, al convertirse casi en único ángulo de visión, orienta la discusión y el análisis dentro del binomio tolerancia-intolerancia. Sin embargo, la redacción del texto, su conexión con el congreso gaditano, la práctica concordataria de comienzos del siglo XIX y seguramente la voluntad de ambas asambleas legislativas, da pie para sostener que de ese texto fundamental tenían que extraerse líneas de conducta y consecuencias en cuanto a tomar en cuenta no sólo a un ente sociológico y de presión ideológica y política en el seno de la sociedad, sino a una entidad orgánicamente estructurada, poseedora de una legislación de carácter singular y supranacional englobante e interiorizada. Las “notas” —es decir los elementos mediante los cuales se nota o se reconoce visiblemente a la Iglesia—de catolicidad, apostolicidad y romanidad—, entran en juego con su propio peso específico frente a la práctica jurídica nueva que tenía que desarrollarse.

Munguía en defensa de la constitucionalidad de su conducta dejó escrito lo siguiente, en donde expresa su manera de pensar con un radicalismo verdaderamente extremo: “...[La] célebre carta de 1824 es el resumen de todos los elementos sociales con que la nación hizo su independencia; y el grande edificio descansa, si es que no hemos olvidado el plan de Iguala, sobre la profunda basa del catolicismo. Si pues la constitución social de la república mejicana da un derecho, la religión de que se trata tiene a su favor todas las garantías del derecho constitucional inmutable; si las condiciones radicales de la independencia conceden un derecho, la religión de que se

⁷⁹ En la Constitución de Cádiz se lee: “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación ...”

trata tiene de su parte los derechos mismos que nuestra nacionalidad...la religión católica, apostólica, romana, vive, se desenvuelve, obra y es practicada en Méjico bajo todas las garantías de la constitución y leyes que nos rigen... según el artículo citado, el cristianismo es profesado en Méjico en todas sus partes: su carácter católico está garantido...su carácter apostólico está garantido...su carácter romano está garantido...Bajo este triple carácter, la religión entra toda y sola en los elementos de la constitución mejicana...no puede presentarse el fenómeno de que los santos e imprescriptibles principios de su moral católica vengan a figurar como piedras de escándalo en el sendero de la vida social.”⁸⁰

Esta posición sin matices, representa una interpretación pancatólica de la identidad de México. No da lugar alguno a posiciones diversas en materia de religión y de moral y, al incluir las características de la Iglesia: su catolicidad, su apostolicidad y su romanidad, presenta un panorama en el que ningún cambio puede realizarse sin previo acuerdo con Roma.

Aquí se muestra de cuerpo entero una severa dificultad. Teniendo en cuenta que en los años que corrían se veía venir la adecuación de México a los sistemas políticos y de relación dominantes en el mundo, parecía que se presentaba un escenario dominado por un difícil dilema: conciliación o rompimiento.

El segundo camino –lo sabemos por el conocimiento de lo que para quienes vivían en 1851 era futuro pero para nosotros es pasado—fue el que se siguió con sufrimiento y dolor de un pueblo cuyo papel casi único fue el de espectador de los acontecimientos.

- - -

Atendido ya y analizado en algunos de sus rasgos de profundidad, la escena primordial de nuestro acercamiento histórico a Munguía y su tiempo, corresponde plantear interrogantes que podrán ser respondidos a lo largo de los capítulos siguientes: ¿Cómo se gestó en el ambiente y formación de Munguía la posición radical que se puso de manifiesto en los acontecimientos de enero de 1851 y en sus consecuencias? ¿En qué bases ideológicas y prácticas se fundamentaban las posturas gubernamentales? Finalmente, ¿con los elementos que entraron en contradicción no hubo en el fondo una paradójica convergencia mediante la cual se llegó al mismo resultado: la separación

⁸⁰ Manifiesto 1851, 64.65.

radical de la Iglesia del Estado, situación históricamente atípica dentro del concierto latinoamericano de los siglos XIX y XX?

CAPITULO II

LA FORMACIÓN DE UNA PERSONA Y UNAS CONVICCIONES. (1830-1841)

“...Munguía...antes de reaccionar al reto del liberalismo mexicano...ya había reaccionado intelectualmente a la amenaza de la Revolución francesa y llegó armado a la batalla con las ideas y los argumentos de los pensadores franceses.”

(David Brading, Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en: Memoria del I coloquio de historia de la Iglesia en el siglo XIX, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora / UAM-Iztapalapa / Condumex, México 1998, 20.)

1.- La búsqueda del lugar social de Munguía.

De capital importancia para que el presente trabajo historiográfico aporte algo que valga la pena es tener en cuenta la búsqueda del lugar social dentro del que se desarrolló el desenvolvimiento de las acciones públicas de nuestro personaje. Siguiendo a Michel de Certeau: “...Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se

precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.”¹

A lo largo, pues, de este capítulo principalmente, trataremos de privilegiar aquellos rasgos de la formación de una personalidad y unas convicciones que tienen su peso específico de singularidad, pero que –como se irá mostrando—son reflejo y a la vez impulso de la situación envolvente dentro de la que se desarrolló su vida. De ahí que no pretendamos rastrear datos para una biografía, sino dar relieve y profundidad a los puntos que configuraron una posición definida, entendible dentro de un haz de influencias complejo que, dada la peculiar densidad del tiempo en el que se dio, constituyó prácticamente un caso único.

Conforme avancemos, aparecerá con mayor claridad la importancia de la influencia de las lecturas de autores ultramontanos de peculiar arraigo en los ambientes católicos durante las primeras décadas del siglo XIX. Sé bien que no existe un vaciamiento automático de contenidos que forme el pensamiento y las convicciones de alguien, pero el conjunto de afinidades, concordancias y analogías entre situaciones y tendencias, captadas por la reflexión, llegan a producir una síntesis vital que se asume con libertad y se proyecta sobre los caminos propios en los que se transita.

Como lo había apuntado ya en el capítulo introductorio, también escribo desde un lugar social muy propio, dotado de los elementos que están señalados en la cita de de Certau y que influyen en esta escritura.

Se trata, pues, de algo así como la construcción de un puente entre el pasado y nuestro presente a través de la acción historiográfica que constituye este escrito.

2.- Algunas apuntaciones historiográficas.

Clemente de Jesús Munguía llamó mi atención hace tiempo.

Metido en la tarea de preparar introducciones y notas a una colección de documentos colectivos del episcopado mexicano emitidos entre los años de 1859 y 1875, me llamaron la atención los rasgos que de su personalidad mostraban los papeles.² No obstante, pensé entonces que el personaje central en la infinidad de acontecimientos que

¹ La escritura de la historia, Universidad Iberoamericana, México 1985, 73.

² Alfonso Alcalá /Manuel Olimón (eds.), Episcopado y gobierno en México, siglo XIX. Cartas colectivas de los obispos mexicanos, 1859-1875 (Bibliotheca Mexicana, 1), Universidad Pontificia de México / Ediciones Paulinas, México 1989.

protagonizaron obispos mexicanos y que se entrelazaran con la historia del país, era Pelagio Antonio de Labastida, obispo primeramente de Puebla y, más tarde, arzobispo de México.³

Tuve más tarde la oportunidad de hojear y leer buen número de documentos que se encuentran en un acervo marginal del archivo del Abad Francisco Plancarte y Labastida en la Casa Central de las religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe en Tacuba, D.F. Ahí se contiene principalmente documentación personal del arzobispo Labastida, tío de Plancarte, quien fue su albacea testamentaria.

La comparación estilística que me fue posible hacer después entre algunas obras centrales de Munguía —el *Manifiesto a la Nación mejicana* de 1851,⁴ la *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán*⁵ y su *Derecho natural*⁶-- y las *Cartas colectivas*, me persuadieron no sólo de que él era el autor de la columna vertebral de los textos firmados en común, sino de que su estructura de pensamiento, la reciedumbre de carácter que muestran esos escritos y la rigidez de los principios invocados, hacían descansar en él un liderazgo claro. Se me presentó, por tanto, como el epónimo de la línea eclesiástica de crítica y enfrentamiento a la doctrina del liberalismo, sobre todo del radical que fue el que prevaleció entre los principales teóricos y actores políticos que configuraron al Estado mexicano en el centro del siglo XIX.⁷

A la hora de tratar de encontrar--si es que la había—la originalidad y singularidad de las actitudes eclesiásticas mexicanas dentro del contexto nacional e internacional de las difíciles décadas de 1850 y 1860, me encontré de nuevo con Don Clemente de Jesús y me convencí de su capitalidad.⁸

³ Nacido en Zamora, Michoacán el 21 de marzo de 1816. Fue elegido obispo de Puebla el 23 de marzo de 1855. Tomó posesión por apoderado el 21 de junio y fue consagrado el 8 de julio. Traslado a México el 18 ó 19 de marzo de 1863. Tomó posesión de la arquidiócesis de México el 20 de marzo de ese mismo año. Murió en Oacalco, Morelos, el 4 de febrero de 1891. Cf. José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965)*, (México heroico, 39), Jus, México 1965, 65 (México), 80 (Puebla).

⁴ Imprenta de Ignacio Arango, Morelia.

⁵ 2 vols., Imprenta de Vicente Segura, México 1858.

⁶ *Del derecho natural en sus relaciones comunes y en sus diversas ramificaciones*, 4 vols., Impr. de La Voz de la Religión, México 1849.

⁷ La primera parte de esta labor la realicé entre 1999 y 2001. La segunda, en 2003 y 2004.

⁸ Cf. Manuel Olimón, *La consolidación del liberalismo en México (1859-1867)*, *Efemérides Mexicana* 8/23(1990), 153-180; *Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1866 y 1875)* EM 12/35(1994), 223-240; *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia*

De manera análoga, conforme tuve la posibilidad de entrar en contacto con algunas muestras de la historiografía sobre Michoacán (la región y sobre todo la Iglesia diocesana), caí en la cuenta de que durante las décadas finales del Virreinato y las primeras de la vida mexicana independiente, fue un espacio con particularidades notables que no pueden subsumirse dentro de generalidades “mexicanas.” En concreto, Valladolid (llamada Morelia a partir del 16 de septiembre de 1828 “...en honor de su digno hijo, benemérito de la Patria, ciudadano José María Morelos”)⁹ tenía características de metrópoli que superaban quizá a las de Puebla. La importancia de las ideas que circularon en torno a la mayoría de edad de los mexicanos y de su capacidad para realizar la autonomía o independencia de España, las figuras próceres que destacaron en la región y las instituciones de pensamiento de las que surgieron, son elementos fundamentales para comprender los acontecimientos “nacionales” de la época, su génesis y consecuencias.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, la influencia definida del antiguo colegio de San Nicolás Obispo fundado en el siglo XVI y que, con altibajos, había mantenido su tarea de enseñanza hasta el XIX.¹⁰ Además, de mayor peso para los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, fue la corriente que perduró de manera consistente sobre todo en la formación del clero michoacano y que provenía del sistema de los jesuitas, expulsados en 1767 de los colegios de Valladolid y Pátzcuaro, pero cuya biblioteca y sobre todo su arsenal de pensamiento y el sistema pedagógico se sostuvieron.¹¹ Estos últimos elementos quedaron sobre todo integrados en el Seminario Tridentino de Valladolid fundado en 1770 por el obispo Sánchez de Tagle.¹² Esta última institución sirvió no solamente para la formación del clero sino que fue el *alma mater*

católica en el siglo XIX, en: Patricia Galeana (coord.), Encuentro de liberalismos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004, 105-154.

⁹ Decreto del Congreso Constitucional del estado de Michoacán. Cit. En: Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro I, 37. (Como en el capítulo anterior, cito esta obra en el facsímil de su Libro I y la transcripción del Libro II, editados por Fimax Publicistas, Morelia 1991.)

¹⁰ Sobre esta institución y su carácter originario es fundamental: Francisco Miranda Godínez, Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás, Fimax Publicistas, Morelia 1972.

¹¹ Cf. David Brading, Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810, Fondo de Cultura Económica, México 1994. Parte I, capítulo I, La expulsión de los jesuitas, 15-32.

¹² Cf. Brading, Una Iglesia asediada. Parte II, capítulo, I: Los sacerdotes, 123-149.

de muchos laicos que se prepararon sobre todo para la carrera de la abogacía y la jurisprudencia.

Había escrito en 1776 Don Antonio de Soto y Gama: “...Michoacán es el obispado más poblado y floreciente de toda la América.”¹³ Esta afirmación queda comprobada por los hechos: La forma como la diócesis valisoletana estaba integrada en cuanto a su solidez interna en lo económico, formativo e intelectual, así como las personalidades distinguidas de algunos de sus preladados – Sánchez de Tagle, Fray Antonio de San Miguel, Abad y Queipo, Portugal—me llevó con naturalidad a considerar la comparación con la arquidiócesis de México, fuertemente afectada en su estructura a causa de la aplicación rígida de las reformas borbónicas por Antonio de Lorenzana y débilmente regida después por Pedro José de Fonte. Cabe contrastar la diferencia fundamental entre la docilidad con que los arzobispos de México aplicaron las medidas restrictivas acerca del papel de la Iglesia, dispuestas por las cortes borbónicas españolas y la resistencia de los obispos michoacanos del final del virreinato que le dio a la diócesis fortaleza interna, identidad y un derrotero peculiar a sus acciones, las cuales pudieron integrarse sin demasiados problemas en el proyecto independiente.¹⁴

De este ejercicio llegué a la conclusión de que la aplicación de la doctrina regalista que afectó profundamente sobre todo en el aspecto organizativo y económico a la sede metropolitana de México fue temperada con habilidad y lucidez en Valladolid. Por tanto, es posible sostener—y lo prueba también la desigual profundidad de los rasgos definitorios que rodearon, ya avanzado el siglo XIX a Labastida y Munguía (Puebla y México; Michoacán) — que en el acercamiento a la historia eclesiástica mexicana hay

¹³ Citado por Brading, o.c., 123.

¹⁴ Esta bipolaridad puede reconocerse en: Luisa Zahín (coord.), El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas / Miguel Ángel Porrúa, México 1999 y en: Oscar Mazin, Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772, El Colegio de Michoacán, Zamora (México) 1973. Juvenal Jaramillo Magaña, Hacia una Iglesia beligerante (la gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804), El Colegio de Michoacán, Zamora 1996. En el año 2004 tuvo lugar en la Universidad de León, España, un congreso relacionado con el Cardenal Lorenzana. Como resultado se publicó un volumen que contiene temas de mucho interés: Jesús Paniagua Pérez (coord.), España y América entre el Barroco y la Ilustración. (1722-1804), Universidad de León, León 2005. (Cf. también, nota 23). Una somera biografía de Monseñor Fonte: Francisco Sosa, El episcopado mexicano. Biografías de los Ilmos. Sres. Arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días, vol. II (Figuras y episodios de la historia de México 107), México (3)1962, 161-169.

que tener en cuenta esta bipolaridad real entre Morelia y México en beneficio de la primera sobre todo en cuanto a elementos que incidieron en la configuración de los espacios públicos mexicanos y del papel de la Iglesia dentro de ellos. Difícilmente podrían haber surgido de la arquidiócesis de México sacerdotes de la singularidad, por ejemplo, de Miguel Hidalgo y José María Morelos.¹⁵

De lo anterior se deriva que mi inicial búsqueda plural se haya transformado en un encuentro singular. Con ello, desde luego, no pretendo simplificar o excluir, sino

¹⁵ En el Libro I de Miguel Martínez (pp. 7-11: Michoacán. Rápida reseña histórica) se hace referencia a grandes rasgos a la historia de Michoacán desde la etapa prehispánica hasta las primeras décadas del siglo XIX. Una visión general puede tenerse en: José Bravo Ugarte, Historia sucinta de Michoacán, tomo III: Estado y departamento, (México heroico, 36), Jus, México 1962. Un intento más reciente, atendible en general, pero prejuiciado en lo referente a lo eclesiástico y a las corrientes no liberales del siglo XIX mexicano: Álvaro Ochoa Serrano /Gerardo Sánchez Díaz, Breve historia de Michoacán, (Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Breves historias de los estados de la República Mexicana), El Colegio de México /Fondo de Cultura Económica, México 2003. (Las pp. 265 a 284 contienen : bibliografías, estudios monográficos y respaldos). Para la etapa que aquí ha sido mencionada son básicos: Claude Morin, Michoacán en el siglo de las luces, El Colegio de México, México 1973; Oscar Mazín, Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772, El Colegio de Michoacán, Zamora(México) 1987;El cabildo catedral del obispado de Michoacán, 1996; David Brading, Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán. 1749-1810, Fondo de Cultura Económica, México 1994; Juvenal Jaramillo Magaña, Hacia una Iglesia beligerante (la gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804), El Colegio de Michoacán, Zamora 1996. (Contrariamente a lo que parece dar a entender la referencia bibliográfica que hacen Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, o.c. 280, las *intensas relaciones entre la Iglesia y la monarquía* se conocen como *tensas* a través de la lectura de estos libros.) Una mirada dotada de profundidad sobre el asunto de la presencia del clero, sobre todo parroquial, en la última etapa del Virreinato: William B. Taylor, Ministros de los sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del Siglo XVIII, 2 vols.,El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos/ El Colegio de México, México 1999. Como referencias archivísticas, conviene tener a la mano: Leonor Teso/ William Merrill (eds.), Los Negocios Eclesiásticos de la Independencia a la Reforma. Guía documental del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos del Archivo General de La Nación, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos/ Archivo General de la Nación, México 1998; Gustavo Watson/ Gilberto González Merlo/ Berenise Bravo Rubio/ Marco Antonio Pérez Iturbe (eds.), Guía de documentos del archivo histórico del arzobispado de México. Del primer imperio a la república federal, 1821-1862, Arquidiócesis Primada de México, México 2004. Un buen estudio que permite ver el trasfondo formativo y la intensidad de la presencia de un prócer independentista: Carlos Herrejón Peredo, Morelos, 2 vols., El Colegio de Michoacán, Zamora, 1984.1985. Un breve, conciso y buen estudio sobre algunos temas fundamentales de la relación Iglesia-Estado en Michoacán en las primeras décadas de la vida independiente de México: Jaime Hernández Díaz, Iglesia y Estado en Michoacán durante la primera mitad del siglo XIX. La república federal, 1824-1835, en: XIII jornadas de historia de Occidente, Centro de estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, Jiquilpan (Mich., México) 1994, 131-151.

discernir entre lo común y lo propio y dar con la originalidad mexicana de la postura eclesiástica de la etapa que nos ocupa sin derivarla automáticamente de lo que acontecía en Europa, aunque las influencias, en nuestro caso, sobre todo analizadas a través de las lecturas, son evidentes. De la misma manera, era fundamental intentar lo anterior también en relación con quienes gradualmente y en actitud tensa le dieron forma a la postura que fue siendo dominante en el gobierno.

3.- Munguía y un destino claro: las letras y la apologética.

Desde luego, Clemente de Jesús Munguía es una persona, un sujeto, alguien que poseía una subjetividad singular que, a la hora de asumir el obispado de Michoacán a los cuarenta años de edad, estaba ya definida con nitidez.

Espigando entre las líneas de Miguel Martínez, damos con que la fisonomía de nuestro michoacano se forjó desde la niñez con una inclinación mayor hacia el ejercicio de las letras y de la discusión y menos a actividades como el comercio, hacia donde tal vez su padre, Don Benito Munguía, comerciante él mismo lo hubiese inclinado. Es posible que la muerte de su madre, Doña María Guadalupe Núñez en 1820, cuando Clemente tenía apenas diez años, haya influido para que su carácter y estilo de relación con los demás se orientara hacia la reserva y la discreción. Escribió Martínez en 1870: “...trataba con los niños con una seriedad afable, sin participar en sus travesuras y hablando con una discreción rara en su edad: notábasele fuerte inclinación a discutir con sus condiscípulos algunos puntos de doctrina...”¹⁶

Con el paso del tiempo, se delineó con claridad su vocación hacia las letras, entendiendo este término no a la manera restringida actual sino amplia, es decir, algo así como las humanidades. La condición económica de su familia no permitía que lo hubieran inscrito en alguno de los colegios de la ciudad de México (San Ildefonso, San Gregorio, por ejemplo) o incluso en alguno michoacano como pensionista. Sin embargo, en 1830 recibió del canónigo Ángel Mariano Morales, Rector del Colegio Seminario de Michoacán una “beca de gracia” para seguir en él la carrera literaria y posteriormente (si esto se veía factible), la filosofía y el derecho. Morales había tenido la oportunidad de tratar a Clemente de Jesús en la ciudad de Zamora, a donde éste se había trasladado para realizar sus estudios básicos: “...Desde entonces...quedó

¹⁶ Martínez, Libro I, 15.

incorporado en una sociedad de diverso carácter. Sus ocupaciones, sus amistades, cambiaron radicalmente.”¹⁷

Fue fundamental para la orientación de la vida de Munguía el conocimiento que tuvo de él Don José Cayetano Gómez de Portugal, nombrado obispo de Michoacán por el Papa Gregorio XVI en 1831. De tal manera quedó ligado el destino del primero al prelado, que no sólo en la continuación de su carrera, sino en la facilidad con la que fue ordenado sacerdote sin seguir cursos teológicos formales y en la sucesión como obispo, se nota la huella del seguimiento de Monseñor Portugal. Escribió Miguel Martínez: “...A poco de haber tomado posesión del gobierno diocesano visitó su colegio Seminario...Le fueron presentados los alumnos sobresalientes de todas las cátedras. Y siendo uno de ellos Don Clemente Munguía, llamó su atención que a los veintiún años estudiase gramática latina. El Rector Don Ángel Mariano Morales dio al prelado las favorables noticias que tenía de aquel joven las cuales motivaron que Monseñor Portugal le llamase y tratara y en su trato percibiera el raro talento de tal seminarista. Desde entonces no le fue indiferente, sino al contrario muy predilecto hasta honrarle y autorizarle...”¹⁸

La cercanía con el obispo Portugal marcó definitivamente el derrotero de su vida y lo puso, aun como abogado y no como sacerdote, del lado de la Iglesia en cuanto a su situación cambiante en la sociedad en que se desarrollaba en las décadas del siglo XIX. Esta misma situación lo ubicó dentro de la corriente que, en materia de derecho público y de relaciones internacionales, así como en cuanto a la forma de entender la presencia de la Iglesia en el mundo político y jurídico se conoce como ultramontanismo.

De cualquier manera, si la influencia de Portugal y de otras personas fue notoria, Don Clemente recibió un verdadero alud de influencias a través de su dedicación a la lectura que, puede decirse, fue como una pasión diaria y sostenida. Esto lo descubriremos en las páginas siguientes.

4.- Munguía ultramontano.

Como ya lo habíamos apuntado páginas atrás, el término ultramontano y su referente ideológico ultramontanismo, tienen su origen en datos tomados de la geografía europea.

¹⁷ Id., 65.

¹⁸ Id., 84s.

“Más allá de las montañas” (*ultra montes*) quiere significar a quienes habitan la península itálica, las regiones que están al otro lado de los Alpes, es decir, Francia, Inglaterra y más allá: España y el Continente Americano. Esta noción se trasladó, sobre todo después de la revolución francesa, a la relación del Papado, que tiene su sede histórica en Roma, centro de la península itálica y capital de los Estados Pontificios, desde la que el Papa ejercía la soberanía temporal, sobre todo con los católicos de fuera de Italia. El término, aplicado al pensamiento teológico, jurídico y político, tiene la función de darle nombre a una corriente históricamente reconocida sobre todo en el siglo XIX que tuvo seguidores sobre todo en los lugares geográficos citados.

A Munguía puede colocársele dentro de esta corriente ultramontana. Y a muchos de los personajes que enfrentó en sus polémicas puede situárselos, sin etiquetarlos ni forzar esquemas, del lado de los galicanos, regalistas o jurisdiccionalistas. Habrá, no obstante, que conocer y analizar con cuidado las posiciones, a fin de no emitir afirmaciones sin prueba.

David Brading, en un compacto y revelador estudio,¹⁹ recorre los cauces subyacentes que ayudaron a integrar el arsenal doctrinal y la estructura de acción del obispo michoacano. Según él, fue su inclinación sintética y didáctica y su tendencia a la estructuración intelectual jurídica más que a la búsqueda de los grandes principios de la filosofía política o a la reflexión teológica, las que caracterizan y definen su formación intelectual y su presencia en las polémicas de su tiempo. En la lectura de sus escritos —sigo a Brading— se notan las huellas de una práctica de selectividad ecléctica y, al seguir ese método, la adopción parcial de postulados que proceden no sólo de autores ultramontanos sino de algunos que se encuadran dentro del galicanismo, aunque evidentemente reinterpretados.

Las fuentes en las que bebió y las respuestas que formuló ante ellas, así como su temperamento y carácter le otorgan identidad definida y a la vez un cierto mimetismo

¹⁹ Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en: Manuel Ramos (comp.), Memoria del I coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/ Instituto Mora/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Condumex, México 1998, 13-45.

con un modo de ser colectivo que caracterizó la incidencia ambigua del catolicismo en la cultura y la visión de la sociedad del tiempo que historiamos.²⁰

A esa “incidencia ambigua” parecen referirse las fisonomías diferenciadas que de él nos hacen dos escritores. Guillermo Prieto legó una descripción con algunos tintes subidos de color pero que es valiosa y expresiva. Hizo sus apuntes en 1840, cuando el después obispo de Michoacán era abogado novel y se encontraba en la ciudad de México donde había puesto su despacho junto con Ignacio Aguilar y Marocho y asistía a las sesiones de la Academia del Colegio de Letrán, centro de reunión privilegiado de la intelectualidad de la época: “Enjuto de carnes y de color amarillo de cera el cutis, pecoso, escurrido, casi vulgar...Tenía aspecto de enfermo recién salido del hospital. Los que le conocían nos contaron que era hijo de un pueblecillo humilde de Michoacán; que había ido a Puruándiro en calidad de dependiente de una tienda mestiza; que en ésta le conoció casualmente el gran Obispo don Juan Cayetano Portugal, quien le impartió su protección poderosa, llevándolo al Colegio de San Nicolás, donde hizo progresos asombrosos y puso el pie en el sendero que debía llevarlo a los triunfos que obtuvo después...gustaba de las relaciones íntimas, en cuyo seno era expansivo y amable, notándose desde luego en su trato, como dos personas diferentes: una de antes y otra de después de las comidas. Esto dependía de su penosísima enfermedad de estómago...Su constante encierro, su perpetuo estudio y sus hábitos de catedrático, le hacían un hombre sin mundo y de marcada insuficiencia para los negocios. Era disputador y susceptible como un colegial malcriado.”²¹

Por otro lado, pasado ya por Munguía el umbral de la muerte, el que había sido su discípulo, Miguel Martínez, exaltó así su memoria –no sin una fuerte idealización-- al comienzo de la biografía que de él escribió: “...Las naciones se congratulan con sus grandes hombres y los grandes hombres ilustran sus naciones...y así voy a considerar al mexicano preclaro...Los odios políticos no le alcanzan; las proscripciones inmerecidas, que no le doblegaron, ya no mutarán su situación; la envidia no estará celosa de sus grandes merecimientos... No voy a relatar minuciosamente su vida, siempre

²⁰ Cf. Manuel Olimón, Nuestro destino nacional: de la ambigüedad a la definición, en Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1990, 95-109.

²¹ Memorias de mis tiempos, (Sepan cuantos 481), Porrúa, México, 1985, 82s. Como puede apreciarse, algunos datos no coinciden con los que da Miguel Martínez.

irreprensible y de la cual contaría muchos rasgos de caridad y humildad, de longanimidad y fortaleza...”²²

La doble observación que he citado apunta hacia una personalidad interesante, contrastante y compleja. Hombre taciturno, reservado e inclinado a la soledad, tuvo en los libros ocupación y compañía enriquecedores pero que, a la vez, lo alejaron de la realidad cotidiana y solidificaron en su interior una falta de flexibilidad originada por la identificación que hacía con naturalidad entre los postulados teóricos y los casos prácticos que se presentaban.

5.- El ambiente circundante en la etapa formativa de Munguía.

Conviene, a fin de intentar comprender el ambiente en el que se formó Clemente de Jesús Munguía, tener en cuenta la realidad y consecuencias de una serie de sucesos, grupos y personajes que, en la síntesis historiográfica decimonónica se incluyeron y deslizaron bajo el concepto de revolución y las características heroicas o desastrosas de éste. Así, por ejemplo, la participación de miembros tanto del clero secular como del regular en partidismos políticos, sus acciones en bandos contrarios en lucha y no pocos liderazgos con una incidencia que afectó el curso de la vida de personas e instituciones, fue constante en España e Hispanoamérica en los años difíciles de levantamientos, insurrecciones y guerras. Las complejas vidas de algunos próceres mexicanos, Miguel Hidalgo, José María Morelos o Mariano Matamoros han conseguido la aprobación de la historia heroica, pero al asomarnos con más cuidado a su interioridad, no pueden dejar de notarse los perfiles de una disciplina corporativa puesta a prueba y de una “imagen” ideal deformada. En todos estos casos, como aquellos que se dieron con relativa abundancia y que se pueden documentar en España principalmente en los años de la resistencia a la invasión napoleónica, la disciplina eclesiástica sufrió un manifiesto deterioro.

Estos datos permiten darnos cuenta de que el rompimiento que trajo consigo la revolución (hablando de México, de independencia) cimbró, además de las estructuras políticas, buen número de arraigadas aunque tal vez no justas costumbres de trato humano y de relación entre distintos grupos y modelos y estilos de vida. Igualmente, suspendió la continuidad de la formación intelectual no sólo a causa de la inseguridad

²² Monseñor Munguía y sus escritos, Libro I, 3s.

social sino por la perplejidad causada por el cambio de modelos y problematizó los espacios de legitimidad y legalidad en todos los niveles. En el caso mexicano, este rompimiento se dio sobre todo en lo relativo al pensamiento y en la maduración de los criterios de interpretación de la realidad de parte de las élites sociales. De hecho fue el segundo en un período temporal no muy largo, pues el primero había tenido lugar a partir de 1767, año de la expulsión de los jesuitas de los territorios bajo el dominio del Rey español.²³

Quizá el efecto más notable del conjunto de situaciones a las que me he referido, que describen una notable crisis cultural, fue la pérdida de una generación de personas con lucidez y capacidad reflexiva, potencialmente preparada para hacer frente de manera creativa a esta crisis generalizada y profunda.

No debería extrañarnos, por tanto, que los primeros intentos formales de evaluar la revolución—por ejemplo, la *Historia de México* de Lucas Alamán²⁴ --hayan dejado pasar a la escritura de sus páginas temores colectivos hacia lo que había pasado y lo que podía vislumbrarse en el porvenir cercano. También, en otra línea —pienso por ejemplo en Lorenzo de Zavala²⁵--, esos temores se canalizaron hacia la búsqueda de modelos que no podían encontrar sus raíces en la propia tradición, pero que presentaban líneas que podían interpretarse como de superación de obstáculos. Delante del pasado, al que había que cancelarlo o revivirlo, las opciones no eran simples ni las decisiones fáciles, también porque la mexicana era una sociedad regida por élites, por lo cual lo “democrático” era más un concepto que una realidad factible.

²³ Un estudio complejo de mucho interés, que analiza las incidencias sociales e ideológicas de la modernidad unida a la revolución es: François-Xavier Guerra, Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, Mapfre/Fondo de Cultura Económica, México (3) 2001.

²⁴ Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente, (5 vols.), Imprenta de J.M. Lara, Méjico 1849 (Ed. facsimilar: (Clásicos de la Historia de México) Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica, México 1985). Un buen estudio introductorio sobre Alamán: Andrés Lira, Alamán y la organización política de México, en: Lucas Alamán, (Los imprescindibles), Cal y arena, México 1997, 9-84.

²⁵ Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830, (Ed. facsimilar: (Clásicos de Historia de México), Instituto Cultural Helénico/ Fondo de Cultura Económica, México 1985) Un trabajo original, que hace referencia a la difícil asimilación de la cuestión católica en los primeros años del México independiente: Evelia Trejo, Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México, FCE/ UNAM/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 2001.

Una evaluación que merece ser atendida pues me parece de singular importancia a fin de ir a la entraña de lo que después se conoció como pensamiento conservador, en línea con las posturas de la restauración europea²⁶ es la que expone Miguel Martínez, escribiendo en 1870, a bastante distancia de los hechos: “...En el pronunciamiento de 1810, la filosofía política contempla dos hechos, el uno político y el otro social, ambos en funesta contradicción. El acontecimiento político *es la proclamación de la Independencia* y el acontecimiento social *son las ideas inmorales y subversivas que se asociaron a la empresa*, que la retardaron, desnaturalizaron e impidieron todavía la felicidad común... A la Independencia no deben achacarse las culpas de la Revolución ni la Revolución debe arrogarse los honores y el afecto debidos a la Independencia, No hago una distinción quimérica, porque bien clara es la diferencia *entre hacer de una colonia civilizada por el cristianismo una nación libre, independiente y soberana y aquella otra empresa de alterar el orden natural instituido por Dios en la sociedad, trastocando las nociones de autoridad y obediencia, de propiedad, de moral, de religión, de familia y de libertad.*”

La guerra iniciada en Dolores no era ni la Independencia ni la Revolución, sino *el medio de ambas para llegar a su objeto*. La desgracia de la Independencia Mexicana fue que *le asociara la Revolución comunicada en los libros franceses y españoles a la sociedad mexicana...*²⁷

Sin embargo, es básico tener en cuenta lo que dice Brian Connaughton a propósito de las líneas directrices de una tensión latente encontrada a través de la documentación producida por el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos entre 1821 y 1834: “...sus expedientes revelan la existencia de una Iglesia bastante plural en el aspecto político y notablemente ineficiente en su articulación interior...”²⁸ Siguiendo los resultados de sus investigaciones, indica que al impacto traumático debido a las consecuencias del movimiento de independencia hay que agregar una deslegitimación

²⁶ Sobre la restauración, cf. nota 110.

²⁷ Monseñor Munguía y sus escritos, 16s. (Las cursivas son mías.)

²⁸ La Secretaría (sic) de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica a partir de los papeles ministeriales, 1821-1854 (¿1834?), en: Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México 1998, 127.128. (127-147) Cf. También: Dimensiones de la identidad patriótica, y Clerical ideology in a revolutionary age. The Guadalajara Church and the idea of the Mexican Nation, (1788-1853), University of Calgary Press / University Press of Colorado, Calgary/ Boulder 2003.

creciente del cuerpo eclesiástico y más aún del clero regular, a causa de la oposición en algunos casos sistemática a las autoridades, principalmente a las estatales en la primera etapa del federalismo. Los nombramientos de los primeros obispos mexicanos en 1831 y las concesiones dadas al Estado por la Santa Sede, aun sin mediar un concordato, encontraron débil a la jerarquía a la hora de afrontar no pocos problemas.

En las líneas anteriores quedan claramente marcados los conceptos que van a contrastar y confrontar los proyectos mexicanos de la época. Queda en relieve, además, que lo católico es un punto de referencia de tal importancia que no podrá dejar de ser campo de conflictividad, pues el territorio mexicano no estaba exento de ser campo de discusión entre corrientes enfrentadas en cuanto a la comprensión del ser de la sociedad y del papel de la Iglesia y sus instituciones –incluyendo las intangibles como su orden jurídico—en el orden social y político de cada nación y del concierto internacional.

Este es el ambiente circundante dentro del que se gestó la personalidad de Clemente de Jesús Munguía. Si bien, dada su edad –nació exactamente en 1810—la revolución de independencia no le pudo afectar personalmente, un buen número de acontecimientos relacionados con revueltas locales en Michoacán y la reflexión que encontró en los libros, principalmente por los escritos por autores católicos durante la restauración europea afectaron su visión y lo alinearon del lado de quienes, en México, se autocalificaron como “hombres de bien.”

6.- En el Colegio Seminario de Morelia. Curso literario y retórico.

Regresemos a Munguía y a su ingreso a los estudios superiores.

La revolución de independencia llevó a su cierre a las tres principales instituciones educativas que tenían su sede en Valladolid: el antiquísimo Colegio de San Nicolás Obispo,²⁹ el Seminario Tridentino y el colegio que habían fundado los jesuitas y que después de la expulsión de éstos quedó bajo la administración de la Corona española.³⁰ Con el advenimiento de la independencia, el antiguo colegio jesuita pasó a la diócesis michoacana por legado del gobierno nacional y se llamó Colegio Seminario. Estas

²⁹ Cf. Francisco Miranda Godínez, Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás, Fimax Publicistas, Morelia 1972.

³⁰ Cf. Martínez I, 36. Una síntesis histórica de este Colegio a partir de 1770 la hace el propio Clemente de Jesús Munguía, citado ampliamente por Martínez: cf. Id., 188-200. Este Colegio al quedar su administración bajo la diócesis de Michoacán, parece que se fusionó con el Seminario.

instituciones, con trayectoria de siglos en el panorama formativo del país, interactuaban con el trazo del destino de éste y al mismo tiempo contribuían a la ya indicada bipolaridad entre la ciudad de México y Valladolid-Morelia. La primera, desde luego, contaba con la Universidad Real y Pontificia (Nacional después de consumada la independencia) y con un anillo circundante de colegios que alimentaban la asistencia a sus cátedras. Los colegios michoacanos, con las transformaciones del nicolaíta a causa de las disposiciones del Concilio de Trento, estuvieron abiertos no sólo para los candidatos al sacerdocio sino que sus cátedras estaban orientadas a la formación profesional en general, equiparándose a los estudios universitarios a causa de la distancia de la capital del país. De acuerdo al sistema tradicional, tuvieron facultades y cátedras de gramática, retórica, derecho, filosofía y en distintas fechas, pero no de forma continua, teología. La supervisión de los colegios en lo tocante al reconocimiento de los estudios, los contenidos de la enseñanza y la disciplina se realizaba conjuntamente por las autoridades eclesiásticas y las civiles.

Al Colegio Seminario llegó el joven Munguía en febrero de 1830 por invitación del canónigo Ángel Mariano Morales, restaurador material y académico del mismo a partir de 1819 y entonces rector, comenzando a gozar de una “beca de gracia” de las instituidas en el lugar y que eran administradas por el gobierno diocesano.³¹ Estas becas se concedían a aquellos estudiantes que tuviesen las disposiciones intelectuales y anímicas para los estudios pero no la situación económica requerida para solventar los gastos que se requerían.

El propio Munguía en “cierto discurso académico”, dio a conocer estos datos que, además, subrayan los puntos que él consideró de mayor interés y reflejan rasgos fundamentales de las raíces de su acción: “ El simple restablecimiento...era una empresa de aquellas que se conocen con el nombre de grandes...pero el Señor Morales hizo algo más: estableció la cátedra de ambos derechos a su costa venciendo las dificultades que presentaba, por una parte, la escasez de fondos y, por otra, la falta de autorización en las leyes. Incorporó el colegio en la Universidad de México para que en él también pudiesen conferirse los grados de bachiller en ambos derechos. Procuró que se

³¹ Cf. Id., 65.

introdujesen aquellas instituciones filosóficas que *participaban un tanto del espíritu moderno* y consiguió de este modo no solamente cicatrizar las recientes heridas, sino comunicar a este cuerpo científico más vigor y lozanía del que había presentado en la primera de sus edades.”³²

El ingreso de Clemente de Jesús al Colegio tuvo lugar después de sus estudios elementales en Zamora y de haberse dedicado al comercio como dependiente en un almacén, siguiendo el deseo de su padre. No venía el alumno con ignorancia o ingenuidad en materias políticas y ya había dado muestras de decisión a propósito de las elecciones para el Tercer Congreso Constitucional de Michoacán celebradas en 1829 y que, a decir de Miguel Martínez, “...no fueron tranquilas como las precedentes. Las artimañas electorales no escasearon en ellas.”³³ Este escritor, biógrafo de Munguía, dice: “...El partido revolucionario, llamado entonces *yorquino*, inducido por el directorio secreto que ya en México existía, se empeñó en que se nombrasen para diputados personas de sus ideas...”³⁴ Seguramente Munguía, con el impacto de la expulsión de los españoles realizada como consecuencia del decreto del Congreso General del 20 de diciembre de 1827 —pues podemos suponer que el comerciante para el que trabajaba era español—y convencido de que los principios católicos no coincidían con las ideas sostenidas por los “yorquinos”, manifestó sus puntos de vista en esos difíciles días. No me ha sido posible constatar directamente alguna publicación de Munguía en los periódicos locales, pero es posible que haya escrito en *La sombra de Washington* o en el *Astro moreliano*.³⁵

³² Cit. en: Id. 32. (Las cursivas son mías.)

³³ Id., 49.

³⁴ Id., 48. (Las cursivas están en el texto.) Con lo de *directorio secreto* alude claramente al carácter masónico del grupo de los *yorquinos*. Una exposición rápida y de fácil captación, sesgada en su interpretación pero comúnmente repetida acerca de los *escoceses* y los *yorquinos*, así como de los “partidos” y partidarios del *progreso* y el *retroceso* es la de José María Luis Mora en su Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837, en: Obras diversas, 6-13. Un buen tratamiento del asunto de los “partidos” políticos a poco tiempo de consumada la independencia: Michael P. Costeloe, La primera república federal en México. (El asunto de yorquinos y escoceses, pp. 35-61: El comienzo de la república y la aparición de los partidos políticos, 1825.)

³⁵ Cf. Martínez, 63.

Entre febrero de 1830 y agosto del año siguiente cursó la etimología latina (tradicionalmente titulada *curso de mínimos*), sintaxis, prosodia y retórica. Fuera del programa obligatorio, estudió la gramática castellana.³⁶

En este tiempo, no nos cabe duda, se comenzó a mostrar lo que comentaría Don Guillermo Prieto acerca de “...su constante encierro, su perpetuo estudio y sus hábitos de catedrático...” Pero a la vez, en contrapunto, los rasgos que describió después el mismo que entonces era estudiante gramático y retórico: “...No es paradoja: el mejor modo de aprender poco y mal es buscarlo todo en los libros y tener como vedado cuanto no fluye directamente de una memoria penosamente esclavizada bajo la rutina de un método vicioso. *Leer menos y pensar más*: he aquí el método clásico en que se forman los grandes hombres.”³⁷ Dice, no obstante, David Brading: “...Llenó sus páginas pródigamente con amplias citas de múltiples autores, reproduciendo a veces las opiniones de un diccionario francés de teología. Su estilo es grandilocuente y busca persuadir al lector más a través de frases retóricas que de un razonamiento sencillo.”³⁸

7.- En el Colegio Seminario de Morelia. Curso de artes.

De fines de 1831 a octubre de 1833, estudió Clemente de Jesús filosofía, a cuyo currículo se le denominaba todavía entonces “curso de artes”, nombre que provenía de la Edad Media. Un solo profesor presidía los estudios, en este caso el Presbítero Joaquín Ladrón de Guevara, dueño de una singular biografía: había comenzado su vida pública como miembro del ejército realista e iniciado su carrera literaria y eclesiástica después de retirarse de la milicia en la que había ejercido, previa la aceptación del Plan de Iguala, como escolta de Don Agustín de Iturbide. Se ordenó sacerdote en Puebla y para 1831 a la vez que catedrático en el Seminario era diputado en la Legislatura de Michoacán. Nos indica Martínez que Ladrón de Guevara “...aprendió a más de las lenguas latina, francesa e italiana, filosofía, teología dogmática y moral, derecho civil y

³⁶ Los datos pormenorizados de estas materias, así como la lista de sus condiscípulos (entre los que se cuentan Ignacio Aguilar y Marocho, Pelagio Antonio de Labastida y Melchor Ocampo), la transcripción de su certificado de estudios con opinión elogiosa del maestro, se encuentran en: Martínez, 65-70. Cf. también: José Bravo Ugarte, Munguía. Obispo y Arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra, (México heroico, 67)Jus, México 1967, 14-21.

³⁷ Clemente de Jesús Munguía, Del derecho natural en sus relaciones comunes y en sus diversas ramificaciones, vol. I, xix.

³⁸ Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en: Memoria del I Coloquio de historia de la Iglesia en el siglo XIX, México 1998, 18.

canónico y algo de ciencias naturales y cultivó las bellas letras. En el estado de Michoacán fue varias veces diputado de su Legislatura antes de ese tiempo y se hacía notable verle con el uniforme del seminario sentado en los escaños del congreso...Después figuró en las cámaras del Congreso General y en el Ministerio de Justicia y murió siendo cura de Guanajuato.”³⁹ Este profesor es un caso típico de la época, nada especializado en sus actividades.

Además del maestro, el “curso de artes” tenía como subsidios didácticos los libros.

Según el certificado de estudios firmado por el maestro único el 24 de octubre de 1833,⁴⁰ los textos sobre los que estudió y presentó examen fueron las *Institutiones Philosophicae Lugduneses* y el libro de Jacquier, “...religioso francés nacido a principios del siglo anterior (XVIII) y que adquirió en Roma grandísima aceptación como físico y matemático sabio y dejó escrito en lengua latina un curso completo de filosofía que le granjeó la estimación del Cardenal Alberoni y de los Papas Benedicto XIV, Clemente XIII y Pío VI...”⁴¹ Sin embargo, en 1834 –un año después del estudiado por Munguía—con la reforma académica hecha por Rivas, se dejó a un lado ese antiguo libro y se varió el orden de las materias iniciando con una especie de *etimologías filosóficas* y dejando la retórica para el final de los cursos: “...quiso que los alumnos tuviesen desde el principio sus nociones de gramática filosófica; adoptó el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*; se sirvió de las gramáticas generales de Condillac y Tracy; sustituyó a las antiguas instituciones filosóficas de Jacquier, la Lugdunense y las de Altieri con las del Sr. Bouvier para Lógica, Metafísica y Ética, el compendio de Vallejo para Matemáticas y el de Biot para Física; colocó después del curso de filosofía la cátedra de Retórica, poniendo por texto el *Arte de hablar* de Gómez Hermosilla...”⁴²

Además, durante estos dos años, “...el joven Munguía...en proporción que iba estudiando las varias partes de la Filosofía, leía ciertos autores recién venidos a México y que de ellas trataban. En aquel tiempo empezaron a ser conocidos en los colegios los

³⁹ Cf. Martínez, I, 98s. El biógrafo de Munguía no da de él la fecha de nacimiento ni de ordenación y tampoco razones de su cambio de Puebla a Morelia. Podemos suponer que haya nacido hacia 1795, se haya retirado del ejército a la salida de Iturbide (1823) y, tras realizar sus estudios, habrá recibido la ordenación sacerdotal alrededor de 1828.

⁴⁰ Id., 102-104.

⁴¹ Id., 99s. Benedicto XIV (1740-1758), Clemente XIII (1758-1769), Pío VI (1775-1799).

⁴² Texto de Munguía citado en: Martínez, I, 199.

escritos de Locke, Berkeley, Leibnitz, Condillac, Malebranche y a generalizarse más los de Descartes y Gassendi, que ya empezaban a decaer de su prestigio antiguo en los círculos sabios de Europa.”⁴³ Como puede verse, la gama de autores que se tenían presentes en Morelia era de mayor amplitud de la que podía pensarse para un monótono curso de filosofía escolástica.

La panorámica indicada deja clara la curiosidad del estudiante. Asoma igualmente la apertura mental con la que se había integrado la biblioteca del Colegio Seminario de Morelia si bien los autores “modernos” debieron haber sido clasificados dentro del sistema escolástico de presentar las tesis temáticas para el estudio como “adversarios” (*adversarii*). Podemos pensar que a la hora de formar su criterio filosófico, Munguía lo hizo dentro de la estructura escolástica de las *Institutiones Philosophicae Lugdunenses* que se habían escrito en Lyon, Francia, a mediados del siglo XVIII. Puede decirse que quien realizaba con seriedad un estudio de esta naturaleza, a pesar de la limitación natural de los libros, escritos con intención puramente didáctica, obtenía un recio armazón mental, si bien con tendencia a la rigidez y a tener una visión del mundo sin apertura a la pluralidad cultural. El escolasticismo es un sistema muy bien estructurado y de una lógica rigurosa, pero esquematiza y encierra realidades que por estar en último término asentadas en la vida de los seres humanos, requerirían un acercamiento más flexible. Del conocimiento al menos superficial de los filósofos modernos, pueden captarse, por contraste, las características ideológicas del “naturalismo”, el “sensualismo”, el “racionalismo” y el “deísmo” que fueron vistas con recelo por la

⁴³ Id., 100. Acerca de los autores citados, considerados clásicos de la filosofía moderna y que contribuyeron a la separación del método de la ciencia experimental del de la filosofía, cf.: Frederick Copleston, Historia de la filosofía, vol. 4: De Descartes a Leibniz; vol. 5: De Hobbes a Hume. Sobre la recepción de la filosofía moderna en México: Bernabé Navarro, Presentación, en: Juan Benito Díez de Gamarra y Dávalos, Elementos de filosofía moderna(1774), vol. I. (Nueva Biblioteca Mexicana, 6) UNAM- Centro de estudios filosóficos, México 1963, V-XXXV. Es importante: José Rubén Sanabria / Mauricio Beuchot, Historia de la filosofía cristiana en México, Universidad Iberoamericana, México 1994 (Juan Benito Díez de Gamarra, pp. 115-127.) Acerca de la ciencia experimental es fundamental: Elías Trabulse, Historia de la ciencia en México: estudios y textos, vol. 3: Siglo XVIII; vol. 4: Siglo XIX, FCE/ CONACYT, México 1984. Una peculiar visión sobre la historia de la ciencia en México desde el punto de vista del materialismo histórico y dotada de fuertes prejuicios antieclesiásticos: Eli de Gortari, La ciencia en la historia de México, Grijalbo, México 1980.

tradición católica de pensamiento y llamaron la atención sobre todo de los Papas Gregorio XVI y Pío IX, quienes intervinieron en estos temas en distintos momentos.⁴⁴

Es indudable que estos dos años contribuyeron de modo evidente a formar en el michoacano, por una parte, una mentalidad crítica pero, a la vez, apegada a la estructuración filosófica de un mundo carente de dinamismo y unida a una visión estática aunque lógica de la realidad.

Este era Munguía, quien a los 23 años, de acuerdo a su profesor, “...manifestó la mejor instrucción...obtuvo el grado de superlativo supremo...(y) que su fina educación, moralidad, suaves modales y virtudes sociales le hicieron siempre acreedor al singular aprecio... funda las más lisonjeras esperanzas de la Iglesia y del Estado.”⁴⁵

El 19 de febrero de 1834, en el acto literario que marcó el final del Curso de Artes, Clemente de Jesús pronunció un largo discurso en el cual, usando un estilo foral ampuloso, realizó un ejercicio de erudición teniendo como tema las satisfacciones que advienen a causa del deber cumplido a pesar de los sufrimientos por los que se pasa y comparando las glorias intelectuales con las guerreras en beneficio de las primeras. Tanto la forma como el contenido son similares a muchos discursos universitarios de su tiempo, cargados de citas y recursos eruditos.

Lo que conviene destacar es que, a través de las líneas presentadas, el autor apunta a la superioridad de la ciencia jurídica –en la que él comenzaba a embeberse—sobre la filosofía y las ciencias naturales. Esa superioridad la remarca al hablar de la necesidad de contar con personas preparadas a fin de afrontar la época en la que se vivía y las responsabilidades que había que asumir dentro de la sociedad. Es importante decir que nos encontramos aquí con el trazo nítido de lo que concibe como su propia trayectoria y en este discurso y en otro pronunciado unos meses antes en su calidad de presidente de la Academia Literaria del Seminario,⁴⁶ patentizó su admiración a Chateaubriand y a la escuela francesa de pensamiento católico dentro de la modernidad reciente. Munguía se

⁴⁴ Las principales intervenciones doctrinales de los pontificados de Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878), pueden encontrarse en: Heinrich Denzinger/ Peter Hünermann, El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder, Barcelona 2000, nn. 715-791. Cf. también: Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3.

⁴⁵ Testimonio de Joaquín Ladrón de Guevara certificando el final del Curso de Artes, Morelia, 24 de octubre de 1833. Cit. en: Miguel Martínez, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro I, 103.

⁴⁶ El 10 de noviembre de 1833. Cf. Id., 150-159.

va moldeando y definiendo dentro de una vía ecléctica en la que parece que había encontrado el hilo conductor para su carácter y presencia. Dijo en dirección programática: “...No puedo convencerme de que haya alguno entre vosotros que quiera terminar su carrera con las lecciones recibidas en el curso de Filosofía. Sería negarse absolutamente a las pretensiones de la sociedad entera. La Iglesia está exigiendo ministros ilustrados y dignos del augusto nombre de sacerdotes y el Estado espera de su juventud ciudadanos que, inflamados del fuego patriótico y llenos de los conocimientos literarios, sostengan sus libertades, hagan cundir las luces y difundan el espíritu público...Las ciencias eclesiásticas, que a más de la sagrada Teología comprenden el interesantísimo estudio de la historia, la amable entretención de la encantadora elocuencia, en fin, *los dulces embelesos de la Religión que contienen lo más grande y bello de la literatura* como nos lo ha hecho saber Chateaubriand en su inmortal obra *El Genio del Cristianismo*. La ciencia del derecho que nos hace conocer los principios que ha establecido la misma naturaleza, las íntimas relaciones que hay entre la moral y la política, los vínculos que ligan los intereses de las naciones, la disciplina eclesiástica y las leyes civiles, que arreglan lo interior de nuestra sociedad.”⁴⁷

Queda clara la luz que se va interiorizando en el estudiante moreliano: “...la amable entretención de la encantadora elocuencia...la ciencia del derecho,” y esos cuatro lazos que ata: la moral y la política, la vinculación internacional, la disciplina canónicoeclesiástica unida a las leyes civiles, “que arreglan lo interior de nuestra sociedad.” Le parece que a base del desarrollo de esas áreas y en su vertebración quedará realizado un trabajo de solidificación de la sociedad mexicana, al cual parece decidido a lanzarse.

En este momento se menciona por primera vez al vizconde de Chateaubriand en su obra más difundida, dotada de una clave de acceso estética, romántica y literaria a la tradición cristiana, *Genio del cristianismo*,⁴⁸ ampliamente utilizada por varias generaciones de intelectuales católicos acotados por las corrientes dominantes

⁴⁷ Id., 168s. El discurso completo: 162-171. Las cursivas son mías a excepción del título de *El genio*...

⁴⁸ A propósito de François René, Vizconde de Chateaubriand (1768-1848) es todavía bastante atendible lo escrito en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), 2/2, cols. 2331-2339. Hace falta un estudio acerca de la influencia de este libro y de su autor en México. Una edición mexicana con una buena introducción por Arturo Souto: (Sepan cuantos 382), Porrúa, México 1985.

racionalistas y liberales. La influencia definida de este autor quedará patente más tarde en Munguía.

Nada raro resulta que al finalizar el curso de artes esté ya en ciernes el tribuno, el jurista y el político.

8.- El rápido paso por los estudios de jurisprudencia.

Clemente de Jesús dio comienzo a sus estudios de jurisprudencia antes de concluir el “curso de artes”, adelantándose a lo que sería la orientación principal de su vida profesional.

Para entonces, las cátedras de derecho en el Seminario tenían más de una década de fundadas, pues en 1819, todavía bajo el régimen virreinal, el Doctor Ángel Mariano Morales se había empeñado, incluso aportando de sus propios bienes, en que comenzaran. En 1823 el Congreso del estado de Michoacán reconoció los estudios estipulando que “...entre tanto se forma el plan general de estudios, se darán en la cátedra de Cánones los tres primeros meses de cada año escolar, lecciones de *Derecho Natural y de Gentes* por Heinecio continuando los meses restantes con los tratados canónicos...No se hará novedad en el autor por el cual se hayan dado hasta ahora las lecciones de Derecho Civil...”⁴⁹ En 1829 el mismo Congreso dio facultades al Presidente del Supremo Tribunal del estado para conferir, “...conforme a los estatutos de la Universidad de México el grado de Bachiller en derecho...”⁵⁰

En 1833 el método, los textos y los contenidos de la enseñanza del derecho en Morelia no estaban a la altura de las necesidades del tiempo según lo que hemos leído en Martínez y en las citas que éste hace del propio Munguía, así como por el impacto de la experiencia que nuestro personaje tuvo en la ciudad de México en 1840, de la que hablaremos más adelante. De hecho, sin necesidad de ser expertos, basta reflexionar un poco acerca de cómo se insertaba un poco de derecho natural y de gentes en medio del curso de los tratados canónicos para darse cuenta: “...se echa de menos el estudio suficiente del Derecho Natural, del Derecho Público Eclesiástico, del Derecho Público Civil y del Derecho Internacional, así como del Derecho Romano...Faltaba en estos estudios lo más principal y era la filosofía del derecho, sin la cual sólo se forman en las

⁴⁹ Martínez, I, 172s.

⁵⁰ Id., 173.

cátedras legistas en vez de jurisconsultos y meros causídicos en vez de juristas filosóficos e ilustrados.”⁵¹ Clemente de Jesús, no obstante, obtuvo permiso para utilizar con amplitud la buena biblioteca con la que contaba la institución y ampliar la panorámica de su estudio de manera que no se contentó con la instrucción impartida de su maestro principal Ignacio Barrera. Conforme avanzó en el conocimiento de los tratados, pasó a ser practicante en el bufete jurídico del Licenciado Juan Manuel Olmos en la propia capital de Michoacán. Al tiempo adecuado, sustentó y aprobó el examen que lo habilitaba para iniciarse en la práctica del foro.

9.- Influencias intelectuales definidas.

Al terminar los estudios de jurisprudencia puede decirse que Munguía tenía formada su estructura intelectual básica con la que interpretaría el mundo circundante y alimentaría su toma de decisiones. Por los indicios que nos vienen de la lectura entre líneas del libro fundamental de su antiguo alumno Miguel Martínez y de sus propios escritos, podemos afirmar sin temor, que, aunque no se trata en su caso de una persona autodidacta, sus escritos ofrecen más de lo que ha sido tomado de fuentes bibliográficas variadas y no sólo de la asimilación de libros de texto o de los dichos de algún maestro o maestros singulares.

Una cita que hace su biógrafo del prólogo de uno de sus libros,⁵² en la que aparece el testimonio escrito de su crítica a diversos textos que tradicionalmente se tenían como básicos para los aspirantes a abogados revela su posición.⁵³

La inclinación hacia Bonald y José de Maistre, unida a la que había ya exteriorizado hacia el vizconde de Chateaubriand, es digna de atención. Es cierto que la lectura de un libro no pasa a ser automáticamente una asimilación dinámica y programática, pero en la civilización dominada por la letra y dentro de la escolaridad y comunicación

⁵¹ Id., 174.

⁵² ¿Se trata del Derecho natural...?

⁵³ "...Los libros que parecen escritos para la enseñanza elemental y que son más conocidos, nos parecen poco a propósito. Heinecio deja mucho que desear. Vatel, ni abraza una extensión competente, pues parece limitarse al Derecho de Gentes... *Muy estomabnles son para nosotros la Legislación primitiva, la Teoría del poder político y religioso, la Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad y otros opúsculos políticos de Monsieur Bonald.* Consideramos asimismo como servicios de la primera importancia las producciones de este género que la ciencia debe al *insigne talento del Conde José de Maistre* y respetamos mucho la lógica de Thorel, en su tratado clásico *Del origen de las sociedades...*" (Cit. por Martínez.,l, 177s. (Exceptuando su uso en los títulos de las obras, las cursivas son mías.))

intelectual de los últimos siglos, son la lectura y la escritura los modelos normales y a la vez privilegiados de entrar en relación con las fuentes de la formación de la cultura y con las posiciones políticas, las cuales, sobre todo a partir de la Reforma protestante y de la polarización de las posturas interpretativas del mundo del hombre, no pueden ser hechas a un lado.⁵⁴ Es no menos cierto que después de las fuertes rupturas intelectuales que se forjaron en el siglo XVIII y se sustentaron en posiciones diferenciadas en el nivel filosófico más que simplemente en el político, los antagonismos entre “revolución” y “orden”, así como las líneas de antinomia y polémica sostenidas por autores que alimentaron ideologías e inclusive formaron partidos políticos, cobraron importancia capital y dimensión auténticamente internacional. Las jóvenes naciones emancipadas de la antigua América Española no fueron únicamente espacios ampliados de una contienda europea, sino lugares de reales antagonismos.

Las ideas y las problemáticas vividas en Francia, sin embargo, tuvieron especial repercusión en estas tierras, también por la afinidad “latina” en el modo de expresar los conceptos complejos de un modo menos áspero que, por ejemplo, en las regiones de habla alemana. El área francesa fue, sin duda, la que presentó mayor movimiento. No obstante, si realizamos un acercamiento a los contenidos doctrinales y no sólo a su presentación externa, éstos no puede decirse que fuesen específicamente franceses, sino que contenían un germen de amplitud que los orientaba hacia la universalidad. Por ello, es posible afirmar que el enfrentamiento que se dio a fondo entre “el espíritu del tiempo” y las posturas tradicionales, tenía como contradictor natural al catolicismo intelectual, poseedor de una universalidad de raíz que trágicamente resultaba coincidente con la pretensión también universalista de la corriente “nueva”, a la que se le reconoce con mayor facilidad como “liberalismo,” por su singular insistencia en la libertad intelectual.

Al situarnos en los días en que Munguía se pudo lanzar al foro y al magisterio, conviene observar más de cerca tres influencias intelectuales que de modo comprobable actuaron en la formación de su postura ante acontecimientos e ideas: François René de Chateaubriand, Joseph de Maistre y Louis Gabriel Ambroise Bonald. Estos tres autores

⁵⁴ Una reflexión de alto interés acerca del lugar social de los libros y los lectores que indudablemente ayuda a situar a alguien tan “libresco” como Munguía: Roger Chartier, El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII, Gedisa, Barcelona (2) 1996. Es también de mucha utilidad: Ivan Illich, En el viñedo del texto... Fondo de Cultura Económica, México 2002.

son citados explícitamente por él y tienen peculiar importancia por su influencia en el pensamiento católico del tiempo a causa, más que de su originalidad, del hecho que fueron sintetizadores y divulgadores de una especie de “pensamiento ambiental” afín al catolicismo. El espectro es, sin embargo, más amplio: “...confesó que sus ideas se derivaban principalmente de sus lecturas de Chateaubriand, Frayssinous, Lammennais, Lacordaire, Maistre, Bonald, Bouvier y de otros autores franceses menos conocidos de principios del siglo XIX. Balmes fue casi el único autor español citado junto con el alemán Schelgel y su obra *La historia de la literatura* y el único inglés presente, aparte de Bacon, fue el cardenal Wiseman. De hecho, el pensamiento de Munguía se derivó casi en su totalidad de la reacción francesa a la revolución y a la que él identificó como la inspiración del liberalismo mexicano. Entre todos estos escritores le debía su visión de la historia a Chateaubriand, y a Bonald y Maistre su teoría de la sociedad, la Iglesia y el papado...”⁵⁵

Los escritores citados representan una fundamental influencia sobre tres líneas de pensamiento que tuvieron su desarrollo principalmente en el siglo XIX: la restauración, que fue el concepto sustentante de la etapa europea de política y concepción de la sociedad desde el fin del periodo napoleónico hasta la nueva eclosión revolucionaria de 1848, el conservadurismo, que tiene infinidad de matices y diferencias geográficas y que fue, además de reacción antiliberal, programa político a veces integrado en partidos y la corriente del catolicismo político, el cual, asumiendo líneas de tradiciones jurídicas y de concepción y organización sociales que venían de mucho tiempo atrás, se sintió cómodo con las tendencias antes señaladas. A pesar de que hubo cercanía entre las tres líneas que he indicado, la tercera no se diluyó en las otras, aunque suele confundirse con facilidad en el tratamiento historiográfico sobre la época. El catolicismo político fue un intento universalista de explicación de la realidad que ejerció, como es natural, fuerte atractivo en muchas mentes a la vez despiertas y preocupadas por los efectos de la “revolución.”

⁵⁵ David Brading, Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en Memoria, 20. Para puntualizar acerca de la influencia de estos escritores que, además, tomaron parte en la política de la restauración europea es fundamental tener en cuenta lo escrito por Lady Blennerhasset en la Historia del Mundo en la edad moderna, vol. IX: Los doctrinarios, 69-99. (Sobre todo las páginas dedicadas a Guizot, Bonald y Maistre.)

François René, Vizconde de Chateaubriand (1768-1848), sobre todo por su estilo literario, identificado con la corriente romántica, logró ser leído durante una etapa de larga duración. Se convirtió en autor básico para la formación católica y en pilar del ultramontanismo, situado críticamente y en posición defensiva frente a las “nuevas ideas del siglo.” Para 1834, año en que Munguía lo citó como influencia, el escritor había sufrido ya una transformación, propiciada en buena parte por su carácter, dotado de “melancolía y sensibilidad naturales.”⁵⁶ Lo anterior se basa en que durante los años del desarrollo de la revolución francesa había sostenido una postura favorable hacia ese movimiento en los personajes que constituían sus bases intelectuales: Montesquieu, Bossuet, Voltaire y Rousseau. En 1797 sostuvo en su obra *Ensayo histórico y moral sobre las revoluciones antiguas y modernas y...sus relaciones con la revolución francesa*,⁵⁷ que el cristianismo había sido y era una influencia negativa para el crecimiento integral de los pueblos. No obstante, conforme se fueron haciendo patentes los efectos de la revolución en el rompimiento de la tranquilidad pública, su pensamiento social y político se inclinó definitivamente hacia la línea de la restauración, es decir, a favor de la vieja monarquía y del papel central de la Iglesia y de su doctrina y organización en la sociedad y el sustento del orden. En 1814 dio a la publicidad su modo de pensar en un ensayo político titulado *De Bonaparte a los Borbones y de la necesidad de regresar a nuestros príncipes legítimos*,⁵⁸ cuyo tema principal —como el mismo título lo indica—es la legitimidad, o sea, la garantía de solidez política y de obtención de la obediencia de los “súbditos” dada solamente a través de la sucesión dinástica legítima de los reyes y príncipes. En este entorno es pieza fundamental la consideración religiosa del tema. En 1801, fecha que coincidió con la firma del concordato entre el régimen francés de Napoleón Bonaparte y la Santa Sede, Chateaubriand publicó en primera edición —prácticamente un borrador que sería modificado muchas veces con el paso del tiempo—la que fue su obra más exitosa e influyente, escrita a base de diversos ensayos concatenados, *El genio del cristianismo*.⁵⁹

⁵⁶ Sigo básicamente a Charles (¿) Constantin en DTC, 2/2, cols. 2331-2339. Esta cita: col. 2332.

⁵⁷ Essai historique et moral sur les révolutions anciennes et modernes et...leur rapports avec la révolution française. Id., ib.

⁵⁸ De Buonaparte et des Bourbons et de la nécessité de se rallier à nos princes legitimes. Cf. Id., col. 2334.

⁵⁹ Genie du christianisme. Cf. Id., col. 2336. A lo largo de los años siguientes y hasta el presente, hay muchísimas ediciones y traducciones del presente libro.

Este libro fundamental es citado expresamente por nuestro abogado michoacano. Según Constantin,⁶⁰ buen conocedor del pensamiento de su autor y del contexto en el que se gestó, *El genio* sustenta, a lo largo de una trama escrita de tal modo que mantiene despierto el interés del lector, que el cristianismo es elemento fundamental para la integración de la cultura y como tal no contiene nada contrario a la razón, es una doctrina venerable y merecedora de respeto y puede —y quizá debe—ser presentada en el tiempo que corre, de una manera amable, con suavidad y tranquila entrega, con una especie de natural consonancia con el corazón humano que está siempre abierto a la trasmisión de un mensaje de paz e insertado en los más nobles sentimientos. El enfoque del *Genio del cristianismo* y su afinidad con el espíritu de la época, que quizá por contraste con los eventos exteriores se inclinaba al intimismo y al cultivo de sentimientos que se calificaban de “nobles”, “buenos” y “bondadosos,” tuvo un éxito que tal vez su autor no pudo imaginar, sobre todo entre los lectores que, también en concordancia con el espíritu de la época, tenían la propensión a acercarse más a obras literarias con ciertas bases históricas y aun filosóficas, que a aquellas cuya estructuración revelara escolasticismo o erudición libresca. El hecho de que la lectura de un libro como éste acompañara las horas de la comida de los seminaristas morelianos, indica que en instituciones de esa índole se tenía una doble vertiente de trasmisión de conocimientos y que ambas formas se consideraran convenientes y necesarias: la carga académica propiamente tal y la alimentación cultural a base de textos de los “publicistas.” De igual manera, este último género se consideraba antídoto de las “malas lecturas”, reiteradamente puestas fuera del alcance de la juventud y uno de los argumentos más repetidos en contra de la libertad de prensa. Dice Martínez: “...Se cuidó que durante la comida y la cena se leyeran obras instructivas de religión y de historia como fueron... la *Historia de México* por Clavigero, la de Bernal Díaz del Castillo, el *Itinerario* de Chateaubriand (narración de su viaje a Tierra Santa) y algunas historias mexicanas. Y de las religiosas se leyeron *El Evangelio en triunfo*, *El genio del cristianismo*, las *Conferencias* de Fraysinous y otras de ese género. Recogió y destruyó el Sr. Rivas algunos libros impíos y obscenos que los agentes de la revolución habían introducido entre los jóvenes seminaristas...”⁶¹

⁶⁰ Cf. Art. en el DTC.

⁶¹ I, 200.

En *El genio del cristianismo* –continuamos su descripción– los dogmas y la doctrina son “...los misterios más bellamente posibles, arquetipo del hombre y del mundo.” Los sacramentos expresan “el conocimiento del hombre civilizado y moral y son cuadros llenos de poesía,” el decálogo recibido por Moisés en el Sinaí, revela al mundo entero “la universalidad de las leyes, su simplicidad plena de justicia, su majestad y la influencia ejercida sobre las legislaciones humanas más conocidas.”⁶² Existe, dice Chateaubriand, un ligamen profundo, a la manera de acercamiento a una fuente inspiradora, entre el cristianismo y la poesía. Éste es, igualmente, incentivo de las bellas artes así como de la literatura en general que se deriva hacia la filosofía, la historia y la elocuencia, realidad esta última que provoca la admiración y, consiguientemente, la adhesión de jóvenes que van formando un círculo de discípulos en torno al maestro. El cristianismo está dotado de una fuerza de inspiración y aliento que no había conocido la antigüedad, a pesar de que ésta dio origen a no pocas grandezas humanas. Lo maravilloso cristiano, que se coloca más allá de toda mitología, es más amplio y variado que lo más maravilloso de las fábulas. El cristianismo le ha dado vigor a la música, otorgado categoría y alzada a la arquitectura al grado que ésta ha producido el esplendor de las catedrales góticas. Y hablando de la filosofía –que define curiosamente como “el estudio de toda clase de ciencias”– no ha expresado nada que esté opuesto a alguna verdad natural. Igualmente, al lanzar la mirada hacia la historia social, el cristianismo ha sido “como un desbordamiento de caridad sobre los miserables” y le ha dado -- concluye-- “fecundidad a la Europa salvaje”, de otra manera encerrada en egoísmos selváticos.⁶³

El contenido temático de la obra principal del vizconde francés así como el enfoque y su ímpetu apologético, constituyen una influencia fundamental en la manera como el maestro michoacano tomó conciencia del universo cultural en el que se encontraba inmerso. Si, además, tenemos en cuenta el temperamento y la peculiar sensibilidad de Clemente de Jesús Munguía, la influencia de alguien como quien hemos conocido en sus rasgos principales, adquirió un carácter definido. Dejó estos conceptos en un discurso académico: “...Las ciencias eclesiásticas, que a más de la sagrada teología comprenden el interesantísimo estudio de la historia, la amable entretención de la

⁶² Cf. DTC, 2/2, col. 2336.

⁶³ Cf. Id., cols. 2337s. (No cito de manera textual sino libremente.)

encantadora elocuencia, en fin, los dulces embelesos de la religión que contienen lo más grande y bello de la literatura como nos lo ha hecho sentir Chateaubriand en su inmortal obra del *Genio del cristianismo*.⁶⁴

Podemos pasar a otro autor citado y reconocido como influencia.

Louis Gabriel-Ambroise, Vizconde de Bonald (1754-1840), fue uno de los más caracterizados defensores de la unión entre el “Trono”y el “Altar,”⁶⁵ o sea, entre el Estado y la Iglesia católica.

La herencia de este pensador echó también raíces profundas entre los que, en sus búsquedas, llegaron a ser sostenedores de una posición sociopolítica que puede llamarse “católica”. Sin embargo, su radicalismo en cuanto a la necesidad de la revelación, es decir, de que Dios directamente diera a conocer a la humanidad las claves interpretativas presentes pero ocultas acerca del origen y destino de los seres humanos y del mundo, así como que la misma existencia de Dios sólo pudiera conocerse de este modo, le valió que de forma póstuma se le considerara fuera de la ortodoxia católica. A la tendencia doctrinal dentro de la que se encuentra se le conoce como tradicionalismo.⁶⁶

En 1796 dio a conocer su *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil, demostrada por el razonamiento y la historia*.⁶⁷ En este texto sostuvo con palabras vigorosas que había que restaurar la confianza y la creencia en las bondades de la monarquía de derecho divino y en las elevadas razones para la obediencia a quienes estaban legítimamente al frente de ella, sustentada dentro del orden social y jurídico por el mismo catolicismo.⁶⁸ En contraste con el estilo de Chateaubriand, Bonald apela a

⁶⁴ Munguía en Martínez, I, 168.

⁶⁵ Sigo fundamentalmente los datos aportados por C. Constantin en DTC, 2/1, cols. 958-961.

⁶⁶ Respecto al pensamiento bonaldiano, aclara Constantin: “...si le traditionalisme a été condamné par Rome, le système de Bonald ne l’ai jamais directement.” Id., col. 961. Sin embargo, en relación con el tradicionalismo de Augustin Bonney, cuyas principales afirmaciones se resumen en que “las fuerzas naturales del hombre son incapaces de conocer a Dios y sus atributos, y respecto del hombre su origen, su fin, sus deberes, así como las reglas de la sociedad civil y de la sociedad doméstica” (Texto extraído de un artículo suyo publicado en Annales de philosophie chrétienne, serie IV, vol. 8(1853), 374), existe un decreto condenatorio de la Sagrada Congregación del Índice del 11 ó 15 de junio de 1855. Cf. Denzinger-Hünnermann, Enchiridion Symbolorum..., nn. 2811-2814.

⁶⁷ Théorie du pouvoir politique et religieuse dans la société civile, démontré para le raisonnement et l’histoire. Cf. Id., col. 958.

⁶⁸ Cf. Id., col. 958s.

principios metafísicos y psicológicos aunque, observados con detenimiento, su lógica tiene más bien la profundidad intermedia, no filosófica, de los argumentos sociales, en cierta manera paralelos a los que usa Rousseau para fundamentar el origen de la vida societaria. Por consiguiente –y en este punto estriba su éxito como escritor y la abundancia de lectores con la que contó—hay que considerarlo un publicista, en el sentido que este último término tenía en el contexto sobre todo de las polémicas periodísticas y parlamentarias en el siglo XIX.⁶⁹ Esta condición lo acercó sin duda a la sensibilidad de Munguía y a los propósitos pedagógicos de éste, además de la alineación ideológica de Bonald en la palestra francesa al lado de Chateaubriand y Maistre y en oposición a los “clásicos” del pensamiento liberal: Condillac, Condorcet, Saint-Lambert, Montesquieu y Juan Jacobo Rousseau. Es necesario, no obstante, matizar que si bien el escritor francés puede considerarse “igual en el genio” (en el sentido dual de poseer capacidad de penetración intelectual e intuición fundamental orientadora) con los dos ideólogos católicos citados, “...difería por su método de argumentación, integrado a base de una especie de “manía algebraica”: causa, medio y efecto; de ahí que, distante de la ambientación romántica que dominó a los escritores de la época, pudiera llamársele “el último de los escolásticos.”⁷⁰

La doctrina central que sostuvo acerca de la naturaleza de la sociedad se resume en que “...existe una sola estructura constituyente de la sociedad política y una sola estructura constituyente de la sociedad religiosa; la reunión de estas dos estructuras y de estas dos sociedades constituye la sociedad civil.” Además, “...la constitución única de la sociedad política es la *sociedad monárquica pura*⁷¹ y la de la sociedad religiosa es la religión católica.”⁷²

⁶⁹ Cf. Id., col. 959. Un ejemplo de polémica decimonónica periodística y parlamentaria en Francia, en este caso acerca de si la educación debía ser laica o religiosa está estudiado en: Anna Maria Batista, Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola, Jaca Book, Milán 1976. En esa línea, también: Jean Baubérot, Historia de la laicidad francesa, cap. IV: La escuela pública y su moral laica, 65-80. En México pueden encontrarse líneas de polémica en las tendencias de las publicaciones periódicas. Cf., por ejemplo: VV.AA. Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1822-1855, Instituto de Investigaciones Bibliográficas / UNAM, México 2000.

⁷⁰ Cf. Id., ib.

⁷¹ “*Société royale pure.*”

⁷² Cf. Id., ib. (cursivas mías). Estas distinciones e igualdades entre sociedad civil, sociedad religiosa y sociedad política son constitutivas de la concepción propia del derecho público eclesiástico a lo largo de mucho tiempo. Cf. Luis Reynoso Cervantes, Derecho público eclesiástico hoy, (Hermosillo, Sonora, México 1985.) No deja de llamar

Bonald buscó fundamentar su presentación partiendo de la realidad humana –sólo y plenamente humana—de la palabra, del don de la palabra. Ésta, de acuerdo a su postura, fue revelada en el mismo principio de la historia humana al primer hombre (Adán en el libro bíblico del Génesis.) Este hecho seminal, puesto al comienzo de la historia, le da sentido a una proposición de carácter ético según la cual deben seguirse en todo tiempo unas formas fijas de relación y de integración de la existencia en sociedad. Existe, por consiguiente una atadura vinculante, una obligación ética de seguir por determinadas rutas a fin de cumplir con un derrotero planteado como destino. Papel del Estado y de la Iglesia es cuidar el orden que de aquí se deriva. Según este autor, la tradición es el único camino correcto, el único desvinculado de la culpa: “El hombre está de tal modo encadenado a sus pensamientos, a sus creencias, por la tradición, por la sociedad humana y por el lenguaje.”⁷³ El lenguaje como elemento central para la conformación de la tradición está en el núcleo de su doctrina pues el habla como vehículo de comunicación diferencia la racionalidad humana de la irracionalidad y posibilita la historia como distinta de la naturaleza. Extrae de lo anterior algunas consecuencias para la organización de la sociedad: el divorcio es irracional y no puede caber en los sistemas legislativos por su incongruencia en relación con la estructura de la sociedad doméstica a la que define a la manera de una “monarquía en pequeño.”⁷⁴ Y “...el peor de los gobiernos es el democrático...(pues en su vertebración) hay confusión de personas (es decir, no se da una sucesión legítima y un contacto con la tradición)...no hay herencia ni fijeza, sino movilidad...”⁷⁵

la atención que en la primera explicitación que hizo el episcopado mexicano de la situación jurídica de las entidades de carácter religioso en México, cuya autoría central es del Prof. Carlos Corral Salvador, especialista en derecho público eclesiástico, se usó esta terminología. Cf. CEM (ed.), Sociedad civil y sociedad religiosa, CEM /Librería Parroquial, México 1985. Un enfoque más reciente que comienza resituando contextualmente el derecho público eclesiástico: Carlos Corral Salvador, La relación entre la Iglesia y la comunidad política, (Biblioteca de Autores Cristianos 633), Editorial Católica, Madrid 2003.

⁷³ Cf. Id., col. 960. (Subrayado mío) E.M. Cioran en su Ensayo sobre el pensamiento reaccionario, hace referencia a la cercanía entre Bonald y José de Maistre en cuanto a la primacía de *la palabra* para fijar el origen y la permanencia de las leyes así como la inmovilidad de éstas. Cf., 39-41.

⁷⁴ Sobre este tema escribió un ensayo: Du divorce. Cf. Id., col. 961. Téngase en cuenta que el divorcio, aprobado por el régimen revolucionario francés, estuvo abolido entre 1816 y 1884. Cf. Jean Baudérot, Historia de la laicidad en Francia, 43.

⁷⁵ Cf. Id., ib.

El sistema bonaldiano –como puede captarse con un poco de perspicacia—en su intento de encontrar fundamentos estructurales de la vertebración política de las sociedades y de la relación armoniosa entre autoridad y obediencia, dio al traste con la noción dinámica de libertad y con su ampliación hacia su sede en la persona: el libre albedrío, regido por la razón y generador próximo de la responsabilidad moral. Estos puntos, si revisamos la línea del pensamiento católico tradicional, forman parte integrante de la definición misma de persona humana, base de la conformación de una sociedad verdaderamente humana. Cito la crítica que hace Constantin: “...(Su sistema) tiene como punto de partida una paradoja; reduce la razón a no ser sino, por así decirlo, una facultad integradora; mezcla no pocas veces los dones de la razón y los dones de la fe; en fin, ofrece todos los elementos para integrar el tradicionalismo.”⁷⁶ La tensión entre razón y fe, que ocupó a las mentes dentro del ámbito católico durante largo tiempo y que tendría un punto de alivio hasta el Concilio Vaticano I (1869-1879), estaba aquí planteada en sus perfiles fundamentales. En la obra de Munguía, sin embargo, no encontramos indicios de que haya caído en la cuenta conscientemente de sus implicaciones y riesgos, pues citaba con tranquilidad y admiración algunas obras de “Monsieur Bonald:” “...Muy estimables son para nosotros la *Legislación primitiva*, la *Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad* y otros opúsculos políticos de Mr. Bonald.”⁷⁷

Pasemos ahora a Joseph de Maistre, cuyas obras constituyeron una influencia clara para la integración del arsenal de pensamiento de nuestro mexicano.

Este autor francés es considerado por muchos el padre del conservadurismo y de la “reacción” en el siglo XIX. Fue escritor y polemista nacido en 1753 en Chambéry, en esa época capital de Saboya en el Reino de Piamonte y muerto en París en 1821.

Maistre es uno de los personajes que más influyeron en la configuración de la oposición doctrinal a la corriente surgida de la revolución francesa y del liberalismo. Su pensamiento inspiró el partidismo político en varias naciones europeas y también, aunque los casos no han sido estudiados suficientemente, en tierras iberoamericanas. A pesar de que su obra fue objeto de rechazo en la segunda parte del siglo XIX y en buena parte del XX, el aumento de la distancia temporal, sobre todo después de la Segunda

⁷⁶ Id., ib.

⁷⁷ Munguía en Martínez, I, 178.

Guerra Mundial, ha contribuido a valorarlo con mayor apertura. Dice en su peculiar estilo irónico E.M. Cioran: “...A finales del siglo pasado (el XIX), en pleno auge de la ilusión liberal, sus enemigos pudieron permitirse el lujo de llamarle “profeta del pasado.” Pero nosotros, que vivimos en una época mucho más escarmentada, sabemos que es contemporáneo nuestro en la medida en que fue un “monstruo” y que, gracias justamente al lado odioso de sus doctrinas, continúa estando vivo...”⁷⁸

Se trató de un polemista doctrinario que destacó en su crítica acérrima a la revolución francesa y al pensamiento de los enciclopedistas. Sus experiencias personales, entre las que destaca el hecho de haber pasado algunos años en el exilio en San Petesburgo y la síntesis intelectual que pudo hacer de un tiempo duro y difícil en la historia del mundo, le llevaron a pensar que más allá de la revolución y el caos se encontraba la mano de “una acción superior” y que había que plantear el futuro en términos místicos.⁷⁹ En uno de sus escritos más leídos, *Las veladas de San Petesburgo*, planteó la necesidad de observar el curso de la historia tomando en cuenta la vigilancia constante de la Providencia sobre los avatares humanos. Esto, como resulta natural y lo hemos ya captado a la hora de encontrarnos con Bonald, pone delante el problema de la libertad humana y de su realidad e influjo sobre los acontecimientos y su desarrollo. Escribió en sus *Consideraciones* esta especie de contradicción lógica: “...Libremente esclavos (los seres humanos) actúan a la vez voluntaria y necesariamente: hacen realmente lo que desean, pero sin poder perturbar los planes generales...”⁸⁰

La distancia que observa entre Dios y la humanidad lo lleva a tener en cuenta la presencia del mal en el mundo y a desarrollar una nostalgia u “obsesión por los orígenes” que lo lleva a situar la condición civilizada opuesta a la barbarie en el “paraíso original”, el lugar donde la humanidad primitiva (o sólo “la primera pareja humana”) se encontraba antes de la irrupción del pecado. Por consiguiente, la historia posee un dinamismo: el regreso a esa condición primera. La verdad está en el pasado. El nuevo orden que pretende sustituir a las instituciones que han sido minadas por el

⁷⁸ Ensayo sobre el pensamiento reaccionario—A propósito de Joseph de Maistre—, en: Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos, Montesinos, Barcelona 1985, 9. (El texto original en francés, Essai sur le pensée réactionnaire, escrito con el carácter de introducción a una antología de textos del escritor, es de 1957.) Para la redacción de estos párrafos dependo de Cioran.

⁷⁹ Cf. Cioran, 14-16.

⁸⁰ Cit. en Id., 20.

espíritu revolucionario, así como el Dios-idea sustentado por las doctrinas deístas y ajeno al Dios encarnado presente y actuante, no deben prevalecer, pues “...es “divino” el conjunto de las instituciones y los fenómenos que el pensamiento liberal execra.”⁸¹ Las posiciones revolucionarias no son para él únicamente sociales y políticas sino que manifiestan rebeldía contra el orden divino de la naturaleza y de la historia.

De esta argumentación que pretende ser históricoteológica depende su fixismo político y su visión de la religión entendida sobre todo como resguardo cotidiano e institucional de un orden constituido metafísicamente y por tanto irreformable . Frente a “...las indiscreciones del espíritu crítico (opone) las prohibiciones de la ortodoxia, a la abundancia de las herejías, el rigor de una verdad única.”⁸² La religión es “el cemento del edificio político”⁸³ y –a una con Bonald—sostiene que el origen del hecho de que las instituciones no puedan ser modificadas se encuentra en que la palabra, el privilegiado instrumento para “nombrar” y “dominar” a la entera naturaleza, ha sido dado al hombre y no lo ha creado él mismo: ⁸⁴ “... la palabra precede al hombre, dado que, según él, ella no es posible más que a través del Verbo.”⁸⁵ La democracia, por ello, le parece detestable y en cambio la autoridad del Papa, ligada a una tradición legal que parte de Moisés y que sustancia las relaciones jurídicas con Dios, le parece que hay que colocarla en la base de apoyo de una sociedad firme. En este sentido es sostenedor definido del ultramontanismo. Escribió en 1819, a cuatro años de comenzada la “restauración” en Europa, su texto *Del Papa*. A pesar de ese aparente optimismo,, en una carta que en 1817 había escrito a Bonald, exponía en términos de pesimismo histórico el paso de los años recientes: “...existen cosas absolutamente inexplicables

⁸¹ Id., 21s.

⁸² Id., 37.

⁸³ Id., 43.

⁸⁴ En este punto es importante hacer notar la referencia al texto bíblico (Génesis 2, 19s): “...Y Yahvéh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos lo animales del campo...” Estas palabras han respaldado tradicionalmente el dominio del ser humano sobre la naturaleza a causa de la permisión divina de “nombrar,” de darle nombre al resto de los seres vivientes, exceptuada la mujer. (Cf. Gén 2, 20b-25)

⁸⁵ Cioran, 39.

para mí, cuyo desenlace no creo que se encuentre en poder de los hombres...y realmente, lo más claro que yo veo en todo esto...es el Apocalipsis.”⁸⁶

Maistre como teórico de la autoridad y del orden y como invocante de razones de trasfondo teológico, indudablemente dejó huellas en alguien que, como el catedrático del Seminario de Morelia, sentía la necesidad de esas realidades en un entorno afligido por la incertidumbre. Su providencialismo y su concepción de la religión como cimiento de las sociedades, aportaron consonancias evidentes. Algo quedó también de cierto fatalismo y negatividad en su manera de observar el paso de la historia para ellos contemporánea. No nos resulta fácil, por otra parte, saber si influyeron sus obsesiones contra determinados personajes –el central de ellos Napoleón Bonaparte⁸⁷—que llevaron a Maistre a excesos declamatorios y a una extraña apología de la guerra.

Una evaluación de la vida controvertida de Maistre la hace Cioran de este modo: “...Entre los pensadores que, como Nietzsche o San Pablo, poseyeron la pasión y el genio de la provocación,...ocupa un lugar importante.”⁸⁸

Don Clemente de Jesús, ya como obispo e inmerso en dificultades políticas dejó escrito: “...El conde Maistre es universalmente visto por los insignes concedores y mejores críticos como uno de los más universales talentos de nuestro siglo. Su mirada es de águila, que se remonta a la mayor altura en las regiones del pensamiento; su instrucción, tan vasta como su experiencia; su crítica, de primer orden; y para que nada faltase para dar a su pensamiento un gran peso de autoridad, hay la circunstancia muy notable de que ni aún pertenece al estado eclesiástico...”⁸⁹

⁸⁶ Cit. en Id., 49. Valdría la pena hacer la comparación, bastante común entre los utopistas sociales ligados a la tradición judeocristiana, entre el Génesis y el Apocalipsis como términos extremos cíclicamente presentes en la historia humana. Este tema, en referencia al asunto guadalupano en México lo he tratado en: Círculo de tradiciones. Historia y destino en un sermón guadalupano de 1748, EfMex 20 / 60 (2002), 323-338.

⁸⁷ De hecho, en el elenco de obras que deberían haber sido leídas para participar en los certámenes de literatura de 1839 en el seminario de Morelia se cita: “...de *Chateaubriand*, una imprecación dirigida contra Napoleón, con motivo de un trozo que se lee en el discurso de éste cuando disolvió el Directorio.” (Martínez, I, 329.) Esta intervención, le valió a Chateaubriand el ostracismo. Es interesante leer lo que dice Cioran: “¡Qué fortuna ser contemporáneo de un tirano digno de ser aborrecido...!...Napoleón fue para ellos una verdadera bendición. Sin él, ni Chateaubriand, ni Constant ni Maistre hubieran podido resistir con tanta facilidad a la tentación de la moderación...” (Ensayo sobre el pensamiento reaccionario, 71)

⁸⁸ Ensayo, 9.

⁸⁹ Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858, vol. I, Imprenta de Vicente Segura, México 1858, 515. Es interesante

David Brading, quien en su ensayo sobre Munguía insiste en las influencias francesas del mismo expone: “...De hecho, Munguía era un reaccionario confeso, pero antes de reaccionar al reto del liberalismo mexicano, por así decirlo, ya había reaccionado intelectualmente a la amenaza de la Revolución francesa y llegó armado a la batalla con las ideas y los argumentos de los pensadores franceses.”⁹⁰

10.- Magisterio en el Seminario moreliano. Su admiración de la elocuencia y a la retórica.

Apenas concluido el período de sus estudios básicos de jurisprudencia, la carrera de nuestro mexicano se bifurcó. Por una parte, a fin de alcanzar el título de abogado, que en el lugar y época lo otorgaba el Tribunal Superior de Michoacán después de un tiempo de práctica que fuese considerado suficiente y la superación de un examen, ocupó buena parte de su tiempo la atención de causas y procesos principalmente del orden civil. Por otra —y fue su dedicación más sustancial y quizá retributiva y agradable para su ánimo— inició su actividad como catedrático en la institución en la que se había preparado.

En 1835 recibió el encargo de enseñar la clase de gramática castellana, que tenía por oyentes a quienes apenas se iniciaban en los estudios y que contaban con diez, once o doce años de edad. Según el testimonio de Miguel Martínez, además del aprendizaje de las reglas de rigor, sintetizadas y propuestas por la Real Academia Española, se esmeró en que los alumnos conocieran por medio de la lectura a algunos autores selectos de la lengua castellana.⁹¹ De su paso por este sector de la enseñanza dejó una publicación llamada *Miscelánea* en la que puso en práctica algunos cambios que consideraba importantes en cuanto a método y contenidos de las materias. Además, el multicitado Martínez transcribió un discurso en el que el catedrático expuso con profusión su pensar acerca de la situación de la lingüística en el tiempo en que le correspondió enseñar la gramática. En ese discurso asoma algo que actualmente parece lejano, pero que fue relevante en el siglo XIX, en el que la crisis del latín como lengua científica y el descubrimiento y análisis de una insospechada multiplicidad idiomática, orientó a

su referencia a la condición laical de Maistre que apoya la fuerza del argumento de la defensa de la Iglesia, considerada natural en un miembro del estado eclesiástico.

⁹⁰ Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en: Memoria, 20. (Menciona erróneamente a Joseph de Maistre como François-Xavier.)

⁹¹ Cf. Id., I, 208. El asunto lo trata con amplitud de la p. 204 a la 212.

algunos a contentarse con un estudio esquemático y estructural, a veces etimológico, muchas veces estéril y cercano al nominalismo filosófico. A otros, por el contrario, los condujo a transformar la gramática de reconocimiento o analógica en una “ideología”, es decir, en una especie de metafísica sustitutiva. Este asunto tiene interés porque en el origen de muchas polarizaciones ideológicas que se verificaron en el siglo del que hacemos mención, se encuentra una disparidad e incompreensión de raíces lingüísticas.

En 1838 se le encomendó enseñar a los cursantes de las lecciones de lengua latina lo correspondiente a la sintaxis y a la prosodia, o sea, no los rudimentos gramaticales sino la forma con la que se construye el andamiaje que trasmite, ordena, cohesiona e integra el pensamiento mediante la fraseología y la concatenación de las oraciones así como la manera correcta, intensa, elegante y persuasiva de expresarse al modo de los clásicos. Este estudio, arduo aunque no árido, preparaba sobre todo para el ejercicio de la elocuencia y tenía, en seguimiento de un arraigo multiseccular en la cultura occidental, tres espacios de realización: la cátedra, el foro y el púlpito: la oratoria académica, la foral y la “sagrada.”.

Al comenzar su enseñanza, Clemente de Jesús se topó con que debía poner atención tanto a las semejanzas como a las diferencias entre el latín y el castellano, así como al correcto análisis de textos clásicos y la solución de los problemas a la hora de escoger la mejor forma de traducirlos. En todo caso, tenía que comprender que el conocimiento de la lengua latina no era un fin en sí mismo, sino un vehículo formativo de calidad humanística y valoral.

Su biógrafo inserta un amplio trozo de la traducción que realizó para uso de los alumnos de esta cátedra, del famoso discurso de Cicerón a favor del poeta griego Aulo Licinio Arquias (la *Oratio pro Archia poeta*), modelo de defensa de la justicia expresada en un estilo desusado en los discursos triviales en el foro, que da a conocer a un abogado insobornable y, a la vez, elogia la “excelencia de las humanidades y de las letras.”⁹² Leído cuidadosamente, además, en el contexto de la modernidad adveniente del siglo XIX, trasmite un sutil mensaje en el cual la dignidad de la persona –en el caso

⁹² Id., 216-227. El conocimiento y análisis de este discurso constituía parte integrante de la formación humanística y se editó abundantemente incluso en México. P. e: M.T. Ciceronis, *Orationes tres: Pro Archia Poëta. Pro Lege Manilia. I contra Catilinam*, (Seminario de Guadalajara, Guadalajara 1954), 3-18.

de Arquias subrayada por su calidad de *civis* (ciudadano) romano—se eleva frente a un Estado burocrático y unos jueces de criterio plano y repetitivo.

La orientación pedagógica de esta traducción es obvia, así como la consonancia suya con las líneas de contenido. Munguía tuvo la oportunidad de subrayar en un escrito de 1837 elaborado a partir de su reflexión sobre este discurso ciceroniano, algunas consideraciones sobre la cercanía entre la poesía y la defensa foral y acerca de la importancia central de unir las letras con la proclamación de la justicia, la estética que ha de guardarse el orden de las palabras y el efecto de ésta para la benevolente atención de los jueces pero, por encima de todo, de la fundamentalidad de estas cuestiones para la formación de la juventud. Dijo: “...¿Cuáles serían, pues, los resultados infalibles del cultivo filosófico de los poetas y oradores latinos? Enriquecer la memoria, dar buenos hábitos al raciocinio, dominar la atención y la reflexión a nuestro arbitrio, reunir excelentes modelos para formar nuestro gusto...poseer nuestro idioma de un modo filosófico y usual al mismo tiempo, adquirir precisión, exactitud, elegancia, riqueza y facilidad en el uso de la palabra...”⁹³

11.- Magisterio en el Seminario moreliano. De la elocuencia “profana” a la “sagrada.”⁹⁴

Si lo dicho párrafos arriba nos ha puesto en contacto con una sensibilidad admirativa hacia la elocuencia que se adjetivaba “profana” (y, además, en el caso de Demóstenes y Cicerón, “pagana” aunque por su uso en otro contexto al originario podía calificársele como “anónimamente cristiana”), estos mismos sentimientos los dirigió el maestro michoacano a la “elocuencia sagrada.” A la hora de acercarnos a sus líneas, encontramos

⁹³ Id., 296. Este discurso, cuya “miga” sustanciosa, ocupa en el libro citado de las pp. 261 a la 296 y merecería un pormenorizado estudio que ayudaría a comprender las líneas fundamentales de la formación humanista y la importancia que le dio en su tiempo. Con motivo de las “funciones de literatura en 1837,” también produjo dos piezas en alabanza de la oratoria y acerca de la hermandad entre la elocuencia y la poesía de no poco interés. Cf. Id., 243-249.

⁹⁴ Sobre el tema de la oratoria sagrada o religiosa publicó un amplio texto dedicado al obispo titular de Tenagra Don Joaquín Madrid, quien había presidido su ordenación episcopal, “...como una sincera expresión de su afectuoso reconocimiento...”: Disertación sobre la elocuencia religiosa, escrita para servir de introducción al Curso teórico-práctico de oratoria sagrada o Disertación académica sobre la elocuencia sagrada en: Pláticas doctrinales y sermones, precedidos de una disertación sobre la oratoria sagrada, Tipografía de Octaviano Ortiz, Morelia 1851, I-LVIII.

en ellas un mayor peso crítico, es decir, su admiración se encuentra más temperada, quizá a causa de que los ejercicios a los que acude le son más cercanos en el tiempo.

De lo que produjo en los años de su profesorado en Morelia tenemos a la vista una “arenga sobre la elocuencia en el púlpito” de 1837, un “juicio crítico sobre el sermón de Massillon sobre la muerte del pecador y el justo” del mismo año, un análisis de la oración fúnebre que pronunció Bossuet con motivo de las honras fúnebres de Enriqueta de Inglaterra así como otro análisis del sermón de Massillon acerca de la impenitencia final.

La “arenga” tiene, en su orden y estructura, el carácter propio de un llamado a la acción. Poblada de frases admirativas y alusiones a personajes clave de la antigüedad clásica, compara a éstos y los califica de inferiores a los ocupantes de la cátedra sagrada en el siglo XVIII: “...Bossuet y Massillon –dice– no son los rivales de Demóstenes y Tulio: una distancia incalculable los separa.”⁹⁵ Coloca como razón de esta superioridad a un hecho que considera a la vez motivador de ampliación y de profundidad: la aparición en la tierra del Evangelio y de los tiempos inaugurados por su personero, Jesucristo.⁹⁶

Hacia el fin de la arenga, por ejemplo, invita a reproducir una escena, tal como si se hubiese estado presente en la corte de Luis XIV, “...quien cubre su frente con sus

⁹⁵ Id., 252. Sobre Bossuet (Jacques-Benigne), (1627-1704) es básico el largo artículo escrito por A. Largent en el DTC, vol. 2/1, cols. 1049-1089. Su famoso discurso acerca de las “regalías” o facultades de los Reyes en materia eclesiástica pronunciado como declaración en la Asamblea de 1682 está ampliamente comentado en las cols. 1063 a 1066. Cf. Pierre Blet, Les assemblées du clergé et Louis XIV, 348-362. (Aquí corrige el autor la interpretación común sustentada en el libro de Charles Gérin, Recherches historiques sur l'Assemblée du clergé de France de 1682, Paris (2) 1870.) Es muy interesante lo que escribió Monseñor de Pradt en su Concordato de América con Roma sobre este discurso y su interpretación, así como acerca de la diferencia con Massillon: “El sermón de Bossuet...se asemeja a todos los de este ilustre orador; reina en él una suma discordancia entre las partes: sobresalen y llaman la atención algunos rasgos sublimes en un caos de ideas irregulares y expresadas de un modo extravagante a menudo.” (7, nota 1.) A propósito de sus “oraciones fúnebres” formula una breve opinión en la que hace alusión a los elogios de Chateaubriand y Maistre, (col. 1066). Sobre Massillon (Jean-Baptiste), (1663-1742), conocido ante todo por su postura reciamente antijansenista, hay un buen artículo firmado por A. Molien en el DTC, vol. 10/1, cols. 258-265. A propósito de su sermón sobre la *impenitencia final* da éste una explicación psicológica: “...l'Impénitence final” on a relevé quelques traces d'exaggeration doctrinale...probablement) parce qu'il avait été élevé à l'Oratoire das la crainte d'une morale relâchée...”

⁹⁶ Cf. Id., 250.

manos trémulas,”⁹⁷ cuando Massillon hace salir de sus labios las palabras que trazan el momento decisivo de la muerte y la distancia que existe, medida en emoción y seguridad entre quien llega con las manos llenas de buenas obras y quien las tiene vacías. La tradición de la “composición de lugar” de la meditación ignaciana, en la que se ponen a actuar los cinco sentidos corporales tiene que ser puesta en práctica por quien deja correr las frases preñadas delante de una asamblea de fieles abiertos a la palabra que se entrelaza con la fuerza sensible e imaginativa. Reflexiona: “...¡Cuán inferior, Señores, qué mezquino parece comparado con Bossuet, el panegirista más elocuente de la antigüedad, el panegirista de Trajano! En vano buscaremos en los monumentos de la elocuencia antigua cosa alguna que oponer a estos cuadros, porque sólo la religión cristiana podía haber dado al genio este vuelo tan atrevido...”⁹⁸

Al momento de exponer su forma de pensar analítica acerca del género de la “oración fúnebre” y teniendo a la mano el ejemplo de la pronunciada por Bossuet con motivo de la muerte de la princesa Enriqueta de Inglaterra, subraya la importancia de enmarcar el desarrollo oratorio en un estribillo bíblico, en este caso, el célebre “¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!”⁹⁹ citado en la versión de la Vulgata latina: *Vanitas vanitatum et in omnia vanitas*, atribuido a Salomón y utilizado en la oratoria religiosa sobre todo cristiana como acicate para descubrir la superficialidad de los honores, las riquezas y los elogios “mundanos.” Es pieza fundamental que toma como punto central este texto, el sermón celeberrimo que Juan Crisóstomo, Patriarca de Constantinopla (¿355?-407) dirigió a propósito de la caída en desgracia de Eutropio, favorito del emperador Arcadio, quien buscó refugio en una iglesia temeroso de un posible linchamiento por un pueblo al que había tratado tiránicamente. Juan movió a los enojados a la moderación y la piedad por medio de su sermón reflexivo.¹⁰⁰

⁹⁷ Id., 254

⁹⁸ Id., 254s. El “juicio crítico” dedicado principalmente al sermón de Massillon, pero que también cita a Chateaubriand y a Bossuet, ocupa las pp. 255 a 261.

⁹⁹ Eclesiastés (Qohélet) 1,3. Dice la nota de la Biblia de Jerusalén: “El término, cuya traducción tradicional “vanidad” en general conservamos, significa en primer lugar “vaho”, “aliento”, y forma parte del repertorio de imágenes (el agua, la sombra, el humo, etc.) que en la poesía hebrea describen la fragilidad humana. Pero la palabra ha perdido su sentido concreto y para Qohélet únicamente evoca lo ilusorio de las cosas y, en consecuencia, la decepción que éstas le reservan al hombre.”

¹⁰⁰ En defensa de Eutropio, 1. Fragmentos de este sermón aparecían en antologías y se estudiaban hasta hace poco. Cf., p.e.: José Carasa / José Marturet, Flores del Ática, Subirana, Barcelona (3) 1949, 33s. Sobre San Juan Crisóstomo, cf.: Hans von

Cuando trata, en ocasión de los actos literarios realizados en 1839, la temática en torno a la impenitencia final, es decir, a la situación en la que una persona en el trance de la muerte no confiesa ni se arrepiente de sus pecados, el profesor del Seminario de Morelia sitúa el sermón de Massillon dentro de la corriente de las “preparaciones para la muerte (o “para la buena muerte”)” que no escasean en la tradición cristiana, teniendo entre las más célebres la ya moderna de Erasmo de Rotterdam.¹⁰¹ Critica, dentro de esta línea tradicional, la excesiva ocupación en negocios terrenales y el obstáculo que presentan, en las postrimerías de la vida, los dolores que acompañan a las enfermedades y la angustia de esos momentos. Le da mayor importancia negativa al papel de las pasiones, pues éstas “...tienen más dificultad para desaparecer ya que se radican (enraizan) y empuñan el cetro del albedrío que facilidad habían encontrado para propagarse a tiempo de habérselas admitido liberalmente el alma.”¹⁰² La enseñanza que del análisis de la pieza oratoria espera el maestro está dirigida, más que a los alumnos, a quienes en el futuro habrían de ser sus oyentes, invitados a la conversión y al cambio de conducta. Concluye: “...Si la elocuencia consiste en apoderarse fuertemente del corazón después de haber rendido el entendimiento, ningún discurso reúne mayores títulos para llamarse elocuente que el de la impenitencia final...El orador aplica un texto de la Sagrada Escritura pero después de haber convencido la razón con argumentos puramente naturales que con tal abundancia le suministran el orden metafísico, el orden físico y el orden moral...”¹⁰³

No es casual que Clemente de Jesús Munguía haya dirigido la atención y el conocimiento de los discípulos del seminario de la diócesis de Michoacán sobre tres cauces de la oratoria sagrada cuyos temas se consideraban de utilidad en el desempeño pastoral. En esa línea de ocupación, las exhortaciones moralizantes desde el púlpito eran piezas fundamentales para mantener vivo el orden y el *ethos* público y privado. Los extremos de la vida humana, la cercanía de la muerte y su aceptación como reflejo de la posesión y apego a una especie de brújula que viene a ser la fe, el equilibrio entre la

Compenhausen, Los Padres de la Iglesia, vol. I: Padres griegos, (Epifanía 9), Cristiandad, Madrid 1974, 173-193.

¹⁰¹ Cf. Erasmo de Rotterdam, Preparación para la muerte, (Clásicos cristianos, 1) Jus, México 1998. Esta “preparación para la muerte”, como casi todas las demás, bien podría titularse “preparación para la vida,” pues es a lo largo de ésta donde se perfila la calidad de su final.

¹⁰² Martínez, I, 341.

¹⁰³ Id., 346. El discurso sobre el sermón: pp. 327-348.

humildad y el valor de la realización humana y el temor ante la condenación y el encuentro con la nada al término de la existencia, son contenidos fundamentales para el ejercicio de la divulgación religiosa. De ahí la amplitud que ocuparon en su etapa magisterial.

12.- Chateaubriand, Roma y Francia.

En un punto intermedio entre la oratoria sagrada y la académica, parece encontrarse la presentación hecha, también en el contexto de los cursos seminarísticos, del discurso que el Vizconde de Chateaubriand, en su carácter de embajador del Rey de Francia Luis Felipe I de Orleáns, pronunció en el cónclave que eligió al Papa Gregorio XVI en Roma el año de 1831.¹⁰⁴ Este Pontífice –conviene tenerlo en cuenta– ocupaba todavía el solio en los días en que se celebraban los actos literarios en Morelia y en Francia regía la monarquía restaurada. Por tanto, puede decirse que la emoción del acontecimiento estaba todavía muy al alcance, así como la posibilidad de reproducir sus efectos.

Las pocas páginas dedicadas a este discurso manifiestan una vez más la capitalidad que el activo escritor francés tenía ya a partir de este momento en la estructura sentimental e intelectual del catedrático michoacano. No es parco a la hora de alabar “al inmortal autor del *Genio del cristianismo*.”¹⁰⁵ Hace mención de la “exactitud en las ideas,” la “profundidad en las miras,” la “sabiduría en los pensamientos,” la “finura tan delicada en la expresión” y, en resumen, la “dignidad y nobleza en todo el discurso.”¹⁰⁶ El paso rápido por las líneas de esta corta pieza lo lleva a admirarla como modelo de intervención parlamentaria, aunque sublimada por el cristianismo: “... No es éste el lenguaje de aquellos espíritus inquietos, que atormentados con las ideas de religión, excluyen al cristianismo de sus brillantes teorías sobre el gobierno, sino la discusión de un hombre profundo que retirando los límites de la ciencia y eslabonando todas las ideas con aquel tipo moral que determina la suerte de las naciones, ve íntimamente unidas la verdad política con la verdad religiosa y abarcando en el inmenso conjunto de la política todas las relaciones que determinan la medida de la ciencia, considera el

¹⁰⁴ El nombre de pila del Papa electo era Mauro Cappellari. Acerca de este cónclave, cf.: Pio Paschini / Vincenzo Monachino, I Papi nella storia, vol. 2, Coletti, Roma 1961, 903.

¹⁰⁵ Martínez, I, 356.

¹⁰⁶ Id., ib.

cristianismo como el verdadero principio de perfección legislativa, como el mejor apoyo de los gobiernos y el más eficaz resorte del mundo social.”¹⁰⁷

El ideal político de Munguía está claramente delineado en consonancia con la manera de pensar del francés y se une a “esa melancolía dulce que (lo) inspiraba con tanta frecuencia “al hacer mención del cristianismo que es “...Luz...cuando se mezcla con las facultades intelectuales, sentimiento cuando se asocia a los movimientos del alma. La religión cristiana crece con la civilización y marcha con el tiempo y uno de los caracteres de aquella perpetuidad que se le ha prometido,¹⁰⁸ es el ser constantemente del siglo que ve pasar, sin pasar ella nunca.”¹⁰⁹

La admiración a la figura y persona del Papa —en el discurso citado aún desconocido— muestra a alguien firmemente asentado en el ultramontanismo que, en los años que vivía México entonces era también nostalgia, “melancolía dulce: “...¿Queréis ver aparte, sola y en toda su hermosura, tocando al último punto de sublimidad, la imaginación brillante del poeta? Mirad al Padre (sic) de los fieles gobernando este rebaño querido *desde esa cumbre de glorias diversas*¹¹⁰, *que están unidas al nombre mágico de Italia. Mirad esos siglos amontonados que han oprimido las voces de tantos oradores eminentes. Mirad, en fin, cómo, para sostener el peso de tantas memorias, el consejo augusto del mundo cristiano se apoya en el Altar del santuario como el mensajero ilustre de la Francia en el Trono de San Luis.*”¹¹¹

A Roma y a Francia (la Francia de la reacción posrevolucionaria) las considera salvadoras de la tradición cristiana y no sólo, según parece, de una alianza temporal entre el Trono y el Altar.

¹⁰⁷ Id., ib.

¹⁰⁸ Alusión interpretativa al texto del Nuevo Testamento puesto en labios de Jesús y que tradicionalmente se utiliza para constatar el papel de Pedro y sus sucesores (los Papas) y para sustentar la eternidad de la Iglesia: “...Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades (*Infierno* en las traducciones tradicionales) no prevalecerán contra ella. ” (Mateo 16, 18)

¹⁰⁹ Martínez, I, 357.

¹¹⁰ Se refiere a las glorias pasadas de Roma en su historia precristiana. Id., ib.

¹¹¹ Aquí está aludiendo a las circunstancias históricas que unen en estos años los destinos de Francia de nuevo monárquica e “hija primogénita de la Iglesia” y el Papado. Al final se construye una frase que une el Altar (de Pedro en el Vaticano) y el Trono francés heredado de San Luis. Id., 357s. Además, Munguía trató analíticamente dos discursos académicos de Melchor de Jovellanos de tema científico e hizo una crítica de los métodos de instrucción pública de su tiempo. Cf. pp. 355-380 y 394-399.

En esos años se formaba tal vez en su interior, en seguimiento de los ejemplos que veía en el transcurso de la historia europea, el trazo ideal de una política para México en la que el orden social y jurídico tuvieran lo que entonces parecía muy firme aunque era sólo el paréntesis de la “restauración,” una época difícil en la que se negociaban puntos dentro de un sistema parlamentario y de libre opinión que no necesariamente favorecía los puntos de vista católicos. Esta situación quedó herida de muerte en 1848 a causa de los movimientos revolucionarios que acompañaron el paso de la historia europea y cuyos ecos llegaron también a América, si bien no fueron tan fácilmente percibidos.

13.- Munguía “abogado de la República.”

Carácter formativo tuvo también el desempeño que desarrolló el hasta ahora maestro del seminario desde su examen recepcional en 1838 hasta la decisión que tomó en el sentido de abandonar el foro y ordenarse sacerdote en 1840.

De acuerdo a las leyes vigentes en Michoacán –la última promulgada el 23 de mayo de 1837—y después de haber sido examinado y aprobado por el Presidente y los ministros del Superior Tribunal de Justicia del departamento¹¹² el día 19 de mayo de 1838. Clemente de Jesús Munguía fue considerado apto para el ejercicio de la abogacía. Con fecha 13 de septiembre de ese año se le expidió el título de “abogado de la República.”¹¹³

Al corto tiempo en que ejerció la abogacía, primeramente en Morelia y durante unos meses en la ciudad de México en sociedad con su antiguo condiscípulo Ignacio Aguilar y Marocho, le dedica abundante número de páginas Miguel Martínez, deteniéndose en el relato de algunos juicios civiles en materia económica en los que participó en Michoacán y en San Juan de los Lagos. La transcripción de buena parte de los alegatos sustentados está, como es previsible, llena de tecnicismos y muestras múltiples de una forma de argumentación cercana al estilo hispánico habitual y de recursos a las colecciones legislativas hispanomexicanas. Este asomo nos da a conocer el estado en

¹¹² Departamento y no estado, pues en esa fecha estaban en vigor las “Siete leyes” de la República Central emitidas en 1836. Cf. *Sexta*(Ley), art. 1º. La República se dividirá en Departamentos, conforme a la octava de las bases orgánicas. Los Departamentos se dividirán en distritos y éstos en partidos.”

¹¹³ La relación del hecho y los textos respectivos: Martínez, L. I., 400-403. Además de lo anterior, Martínez se explaya sobre la dignidad del oficio de abogado y acerca de los riesgos que le acechan: pp. 403-407.

que se encontraba la praxis jurídica mexicana en ese tiempo y cómo, ante la carencia de códigos especializados sobre determinadas materias, se acudía a la jurisprudencia virreinal de las *Recopilaciones de leyes de Indias*. No obstante, en la trama de los alegatos hechos por el joven abogado, se nota el intento de penetrar en las líneas filosóficas de fondo y de equilibrar el respeto a la ley y a los jueces con la fuerza intrínseca de la causa, tratando de dar con las debilidades de las acusaciones, las circunstancias y los atenuantes presentes. Munguía se presentó en el foro como un abogado dotado de elocuencia y apegado a las tradiciones cuya resistencia a la hora de que se intentara innovar las leyes era de esperarse.¹¹⁴

De su estancia profesional en Morelia quedan otras huellas que vale la pena poner en relieve pues manifiestan algunos rasgos de su filosofía política, así como su postura crítica en relación con la instrucción primaria y la administración de la justicia.

Respecto al primer punto, conviene traer a colación el discurso que le fue encomendado por la “Junta patriótica” integrada en la capital michoacana para la celebración del aniversario del inicio del movimiento de independencia mexicana el 16 de septiembre de 1838. Esta pieza, su propio autor la modificó años después a fin de que fuera publicada, dado que consideró que entonces “...no eran sus ideas tan exactas...” pues participaba “...del juicio generalmente admitido entonces de que los españoles gobernaron inicua, irracional, bárbara y desacertadamente las regiones del Nuevo Mundo.”¹¹⁵ Quizá lo más importante de este discurso sea su reflexión acerca de la libertad, que entró a formar parte de sus convicciones y de su visión política. La libertad concebida como un medio y no como un fin, es decir a la manera de un instrumento que ---según su manera de pensar---tendría que subordinarse o al menos integrarse dentro del conjunto de los valores morales y de la religión realizados en instituciones dentro de la sociedad: “...Una sola verdad, mexicanos, pero una verdad fecundísima... que resuelve el gran problema de la buena política: *la libertad considerada como medio eleva a las naciones al más alto grado de ventura: la libertad buscada como fin, las extermina para siempre...* ¿Qué es...la libertad sin una sabia política?, ¿qué es la política sin la moral?, ¿qué es la moral sin la religión? La sola libertad no engrandece a las naciones, la sola moral no forma héroes, la sola política no

¹¹⁴ Para una prolija relación, cf. Id., 455-502.

¹¹⁵ Id., 415.

forma los sabios. Sin la moral, cuyo apoyo más firme es la religión, la corrupción de las costumbres arrastra al despotismo, y sin el freno riguroso de las leyes, la debilidad del gobierno engendra la anarquía, dos azotes igualmente formidables para los pueblos. *La libertad consignada como un medio por buenas instituciones y las instituciones sociales en perfecta consonancia con los principios religiosos*: he aquí lo único que en todos los siglos puede formar la combinación importantísima de los intereses privados con los deberes públicos; he aquí de donde pende el engrandecimiento de las sociedades y la conservación de los imperios.”¹¹⁶

Nuestro jurista michoacano recibió en 1838 dos nombramientos, el primero de parte del gobierno del departamento y el segundo del gobierno general: vocal de la Junta Inspector de Instrucción Pública y juez suplente de distrito. De su breve actuación en estos cargos Miguel Martínez hace un resumen elogioso que destaca su acercamiento pedagógico y su discreción en la aplicación de la justicia.¹¹⁷

12.- Breve estancia en la ciudad de México y regreso a Morelia.

En 1840, en compañía de su amigo Don Ignacio Aguilar y Marocho ¹¹⁸ se trasladó a la ciudad de México, capital de la República en donde ambos abrieron un despacho para atender asuntos jurídicos. De ese traslado—seguramente pensado y meditado—, del poco tiempo en que compartió el bufete con su compañero y de las situaciones ahí enfrentadas, se conocen los rasgos fundamentales, pero es difícil extraer de esos pocos datos, las razones de fondo que movieron su voluntad de tal manera en sólo seis meses, de octubre de 1840 a abril de 1841. Respecto de su rápido regreso a Michoacán pueden formularse algunas preguntas: ¿Se sintió mal en un ambiente cosmopolita y menos ligado a costumbres y tradiciones? ¿Su procedencia “provinciana” le originó marginación o falta de atención? Dado su carácter, ¿se cohibió ante la soltura erudita tal vez percibida como irreverente de algunos miembros de la “Academia de Letrán”? ¿Percibió que su vocación de vida se encontraba en el ámbito eclesiástico? ¿Se trató

¹¹⁶ Id., 434. 435s. El tema está tratado con amplitud en las págs. 408-436.

¹¹⁷ Cf. Id., 512s.

¹¹⁸ Nació en Valladolid (Morelia) en 1813 en cuyo Seminario estudió. Se graduó de abogado en 1838. Fue catedrático de gramática, latín, filosofía y ambos derechos. Se trasladó a la ciudad de México en 1840. Fue diputado federal en 1846. Formó parte de la comisión que ofreció en Miramar el Imperio a Maximiliano. Durante el gobierno de éste fue ministro ante la Santa Sede y España. (Diccionario Porrúa)

simplemente—como lo dice Miguel Martínez—de que los abogados de la capital del país utilizaban más el derecho romano mientras la práctica michoacana se regía por el hispanomexicano y que los “vicios del foro” le presentaron tropiezos y escrúpulos?

Si bien el mismo planteamiento de estas preguntas insinúa ciertas respuestas, no puede decirse que su permanencia en la ciudad de México haya sido indiferente para la configuración de su posición ante la vida. Los contactos y la fuerte experiencia de la actuación foral en la metrópoli mexicana lo situaron de modo claro en el ámbito público y, por consiguiente, en el de la definición de los destinos de un país que aún no solidificaba sus instituciones fundamentales.

En México, según lo dicho por Martínez, en esos años empezaba a perderse la estabilidad que el poder judicial había tenido desde los días de la independencia, misma que había “...respetado los derechos adquiridos por nombramientos del gobierno español.”¹¹⁹ “...Pero en aquel tiempo (1849) las influencias de partido y de amistad, las arterías de los litigantes, las chicanas de los abogados, las condescendencias de los escribanos, las inteligencias reservadas con los curiales, la debilidad de los jueces y las diferencias con los litigantes ricos y poderosos, ya se padecían en el foro de México, si bien muchísimo menos que en años posteriores.”¹²⁰

En la capital del país, el abogado Munguía conoció y entró en contacto con buen número de personalidades, de entre las cuales tuvo trato duradero con algunos. Los destaco de entre la amplia lista consignada por el Licenciado Martínez: “...Sobresalían entonces por su literatura en la capital de la República, Don Lucas Alamán, orador y publicista notable; Don Francisco Manuel Sánchez de Tagle, poeta y orador sobresaliente...Don José Gómez de la Cortina, español, de sólidos estudios, humanista, erudito, crítico juicioso y escritor ... Don Manuel Carpio, notable como médico y de alguna reputación como poeta lírico; el Doctor Don Basilio Arrillaga, jesuita, teólogo, moralista, canonista y jurista versadísimo, de una erudición rara y sorprendente en las ciencias eclesiásticas y en la literatura nacional¹²¹ y Don Juan Rodríguez Galván, joven

¹¹⁹ Id., 566.

¹²⁰ Id., 567. Estas líneas fueron escritas en 1870. Valdría la pena sopesar cada uno de los elementos de los que hace mención y que apuntan hacia la corrupción y el deterioro del poder judicial en esos años.

¹²¹ Arrillaga es archimencionado por José Gutiérrez Casillas en su obra Jesuitas en México durante el siglo XIX. Fue alguien muy influyente en la política nacional, sobre todo en los proyectos de república central. Fue diputado en 1834, en 1835 presidente del Congreso de la Unión y senador en 1838. En 1844, rector de la Universidad Nacional

entonces, muy aplicado a la bella literatura...El Lic. Munguía visitó y trató a los que acabamos de nombrar. No recibió de todos igual acogida, ni todos tuvieron la suficiente penetración para conocer su alta capacidad y entrever su grandioso porvenir. Los Señores Alamán, Tagle, Cortina y Arrillaga le estimaron mucho desde entonces...El Señor Carpio le consideró como joven de algunas esperanzas, y el joven Rodríguez Galván, aunque controvirtió con él por asuntos de poética y oratoria, le apreció mucho y ambos cultivaron después una recíproca y sincera amistad. Entre los demás, ni tuvo que agradecer una favorable aceptación ni que sentir un trato desdeñoso...”¹²²

A propósito de su inscripción y participación en la Academia de Letrán, de cuyos miembros nos dejó sus retratos literarios Don Guillermo Prieto,¹²³ es muy viva la descripción calificativa que hace su biógrafo: “...El Lic. Munguía, presentado como nuevo entre socios jóvenes y adultos..., educado fuera de la capital, formado en la escuela clásica, rígido en los principios del buen gusto, aleccionado por los mejores modelos antiguos y modernos, lisonjeado tantas veces con sus triunfos literarios de Michoacán y dotado por otra parte de un carácter poco expansivo e insinuante, no estaba en condiciones a propósito para captarse con facilidad el afecto, el aprecio, la admiración y el aplauso de los miembros de tal academia, entre quienes había literatos de renombre, jóvenes de lúcida carrera y aptitud para serlo y también meros aficionados, sin sólidos estudios preparatorios o de alguna facultad.”¹²⁴

Al llegar abril de 1841, regresó a Morelia casi intempestivamente.

El 11 de mayo del año citado recibió la ordenación como presbítero de manos del obispo de Michoacán, Don Juan Cayetano Portugal en el oratorio de su palacio episcopal, en compañía de Rafael Silva y Victoriano Treviño. Previamente “...hizo *los estudios necesarios* que no se le dificultaron por lo que anteriormente había estudiado, en *algunos tratados de religión*.”¹²⁵ Hizo los ejercicios espirituales en el convento de los carmelitas de la antigua Valladolid bajo la dirección del Padre Vicente Reyes y,

y Pontificia, en 1845 provincial de la Compañía de Jesús en México y en 1863 rector del Colegio de San Ildefonso. Murió en 1867. Como resumen biográfico dice: “...Sacerdote de preclara inteligencia, notable memoria y versado en todas las ciencias de su época. Gran polemista y defensor de la Iglesia. Notable político. Fue sin duda el hombre más esclarecido por su ciencia, virtud y actividad en la moderna provincia mexicana durante el siglo XIX.” P. 287. Lista de obras, pp. 287-289. Retrato, p. 464.

¹²² Id., 569-571.

¹²³ Memorias de mis tiempos, (Sepan cuantos, 481), 71-110.

¹²⁴ Martínez, I, 573.

¹²⁵ Martínez, II, 1. (Cursivas mías.)

“...dispensados los intersticios canónicos” y por ello “(recibidas) las órdenes menores “...en un lapso brevísimo,¹²⁶ quedó Clemente de Jesús adscrito a la diócesis de Michoacán como sacerdote *secular*, o sea, no adscrito a alguna orden o instituto religioso.

Sin embargo, recibió la ordenación ¡sin hacer cursos académicos en una facultad de teología!

Esto último no era totalmente extraño en la época a la que nos referimos, pues el derecho canónico no exigía estudios teológicos previos propiamente dichos. La rapidez con la que el abogado michoacano fue hecho miembro del estado eclesiástico tiene su explicación más plausible, además de su propia inclinación y voluntad, en el interés del obispo Portugal en contarle entre sus colaboradores cercanos e incluso en prepararlo para que, en su momento, lo sucediera en la sede episcopal.

13.- Recapitulación.

En 1841 estaban ya formados los rasgos que definieron la personalidad de Clemente de Jesús Munguía y su actuación pública que, con el paso del tiempo, se realizaría en tensión entre Michoacán, México y Roma.

Los puntos que hemos tocado en este capítulo nos han dado la posibilidad de enmarcar dentro de la amplia corriente que en la historia de la Iglesia y de su relación con lo social, cultural y político de finales del siglo XVIII a bien entrado el XIX se le identifica como ultramontanismo a nuestro personaje. Desde la mira de esta corriente podemos ver algo de más larga duración: el catolicismo político formulado como un universalismo.

De ahí que, a pesar de que la entera preparación académica y el ejercicio de la enseñanza, los haya realizado en una institución “provinciana”, el mundo de su época, con toda la emoción, el riesgo y el peso de la perplejidad y la polémica estaba presente sobre todo entre las páginas de los libros de la importante biblioteca del Seminario de Morelia. En ese sitio, el carácter reservado de Munguía se abrió a Europa sin viajar

¹²⁶ Id., 2. *Intersticios*: se trata de los lapsos temporales que se exigen para la recepción de las distintas órdenes que conducen al sacerdocio. *Órdenes menores*: Así se llamaron, hasta 1970, los “grados” previos al sacerdocio: tonsura (inserción al estado clerical), ostiariado, lectorado, exorcistado y acolitado. Al subdiaconado y al diaconado se les llamaba *órdenes mayores*. Martínez parece que incluye estos dos últimos grados dentro del concepto *órdenes menores*.

físicamente a ella. En esos parajes compuestos de tinta y papel, dio con sus tres influencias fundamentales: Chateaubriand, Bonald y Maistre, actores destacados de la palestra intelectual europea y , desde ahí, católica. Los estilos diferenciados de estos autores y los matices de profundidad de ellos, que son en realidad complementarios y siempre contrarios al espíritu de la revolución francesa y propicios para la restauración de los principios monárquicos y de orden y autoridad, así como al catolicismo estructurado social y políticamente, le parecieron lo más conveniente y sólido para estructurar sus posiciones públicas. Esta fue la ruta que siguió la socialización de su personalidad.

Existe una afinidad temperamental y una cercanía casi natural debida a que no se trataba de doctrinas simplemente intelectuales, sino de instrumentos que sirvieron para integrar posiciones hacia el orden de las sociedades, la política –incluso en cuanto a la formación de partidos—y de gobierno. No es posible hacer a un lado, por ejemplo, que mientras el michoacano se embebía de los autores citados, en Francia regía de nuevo el modelo monárquico restaurado y que en general, en Europa había disminuido el entusiasmo reformista y se miraba a la revolución francesa y al mismo constitucionalismo –desde su teórico Montesquieu hasta la constitución de Cádiz y la mentalidad surgida de ella en Hispanoamérica—con ojo crítico. En Roma aún no comenzaba el pontificado de Pío IX (1846-1878) con su tenaz oposición al liberalismo. Eran los años del Papa Gregorio XVI, quien había apoyado por consideraciones de tipo pastoral las independencias hispanoamericanas y restaurado en México la jerarquía episcopal interrumpida en su sucesión por la separación de España. Las consecuencias que esto trajo sobre todo en materia del patronato sobre la Iglesia todavía no habían llegado a encarrilarse hacia una solución. Todos estos puntos no podían dejar de influir en la visión que sobre México y sus crisis, quebrantos y búsquedas tenía el Lic. Munguía.

El seminario de Morelia le brindó, después de sus estudios, la oportunidad de ejercer el magisterio. Ahí se dibujó claramente su tendencia central: lograr la persuasión por medio de la elocuencia. Persuasión que-- se deduce por lo que escribió—la concebía como meta central de la oratoria en el foro a fin de que brillara la luz de la justicia. Que es también meta central en la oratoria en el púlpito, a fin de que se obtengan modelos de rectitud moral privada y pública.

Tenemos forjado al hombre que, como obispo, enfrentará al incipiente liberalismo de Estado en México.

Tenemos también encontrado el camino por el cual podemos dar con la centralidad de lo que significó su presencia en el tiempo mexicano del siglo XIX. El número de páginas que Miguel Martínez le dedica a sus largos análisis críticos de discursos y sermones de diverso género pueden parecer excesivas, pero nos dan la clave de su singularidad: Más que un político o un teórico de la religión o de la sociedad, fue un retórico, pues mediante el uso de la diversidad de formas en el decir y la búsqueda de la persuasión a través del discurso oral o escrito intentó proponer e integrar para quienes consideraba que podían influir en el futuro de México fundamentos católicos omnicomprendivos para el ser nacional. Estos elementos formaron en él un sujeto que puede ser para nosotros fuente y camino para la más cabal comprensión de su tiempo dentro de un tiempo singular de México. Su vocación eclesiástica definió una postura, desde luego, pero sólo completó, por decirlo así, la última cara del poliedro que constituyó su personalidad.

CAPÍTULO III

PROTOHISTORIA DEL LIBERALISMO MEXICANO EN MATERIA ECLESIAÍSTICA.

*“...el código que Vuestras Señorías proponen para Méjico,
llegará a ser el del catolicismo...permanecerán católicos,
pero enseñando al mundo como uno puede ser al mismo tiempo
católico y libre, religioso, pero independiente de usos y prescripciones
inaplicables al tiempo, lugares, necesidades;
mostrarán en sí mismos la concordia del catolicismo
con aquella santa libertad que el divino fundador
dijo ser la herencia de los hijos de Dios...”*

De Pradt, Antiguo obispo de Malinas.

París, 26 de diciembre de 1826.

(Dedicatoria al Congreso Mejicano en: Concordato de la América con Roma, F. Rosa,
París s.f. (1827), XIII.XIV-XV)

1.- Líneas de ubicación.

_Clemente de Jesús Munguía tuvo que afrontar, desde los primeros días del ejercicio de su episcopado, los retos primeramente teóricos y más tarde históricamente concretos del intento de aplicar un régimen legal de configuración del Estado distinto a aquel dentro del cual el pueblo mexicano y la Iglesia católica habían vivido. La manera como afrontó estos retos, sus reflexiones, protestas y proposiciones de acuerdos quedaron consignadas sobre todo en su libro titulado *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán*. Sin embargo, no es suficiente haber rastreado las fuentes de su formación intelectual para explicar la oposición que manifestó a muchos puntos y sobre todo su insistencia en que

los acuerdos que se requerían no podían tener su principio y término dentro del ámbito mexicano, sino que necesitaban el recurso a Roma. Si consideráramos esta postura en sí misma, aislada de antecedentes, la única conclusión posible sería la de la irracionalidad o la necesidad de Munguía, su oposición retrógrada al progreso y, sin descubrir diferencias, caeríamos en los estereotipos que reducen la polémica sobre el papel de la Iglesia en la nueva realidad mexicana independiente a la fácil división entre liberalismo y conservadurismo y a la ubicación de las personas en el interior de “partidos.”

El mismo conocimiento de los derroteros de la formación de Munguía nos han hecho sospechar que la corriente liberal en materia de “negocios eclesiásticos” había bebido también en fuentes católicas y que éstas tenían que estar conectadas con la corriente del regalismo, también conocido como jurisdiccionalismo y en su aspecto más doctrinal como galicanismo.¹ Esta corriente considerada cronológicamente es anterior a la del ultramontanismo, pues acompañó el camino de las instituciones eclesiásticas a lo largo de la vigencia del absolutismo regio mientras que las tendencias ultramontanas acompañaron más bien la reacción a la revolución francesa y sus consecuencias. Ambas líneas están arraigadas en el horizonte católico.

Empero, nuestro trabajo no podría tampoco considerarse adecuado si, a la manera de derivación automática, dijéramos que las ideas liberales sostenidas en México provenían de un galicanismo genérico. Hacía falta encontrar el vínculo específico que pudiera llevarnos a afirmar que los sustentantes del liberalismo mexicano a partir de José María Luis Mora, en materia eclesiástica, se sumaron a los galicanos. Este vínculo tiene nombre de persona y es el abate Dominique Georges de Pradt, pero no como autor genérico o publicista de las ideas contrarias al ultramontanismo, sino en intervenciones definidas a propósito de los asuntos americanos y mexicanos. Pradt a lo largo de los años posteriores a la revolución francesa, habló y escribió con abundancia en materia de congresos internacionales y reorganización de Estados y naciones, de monarquía y repúblicas y del papel de la religión, el papado, el clero y las órdenes religiosas dentro de las nuevas situaciones.² intervino ampliamente por escrito a propósito del dictamen

¹ Como lo he dicho con anterioridad, estos conceptos, a pesar de su cercanía, no son exactamente sinónimos. En este estudio los diferencio a la hora de usarlos.

² El mejor estudio acerca del abate francés, con énfasis especial en el caso hispanoamericano es: Manuel Aguirre Elorriaga, El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana. (1800-1830), (Analecta Gregoriana 25), Apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma 1941. Ahí se encuentra también la bibliografía más completa.

presentado en el Congreso Nacional en 1826 sobre las instrucciones que debían darse al enviado para tramitar el modo en el que debían ordenarse las relaciones con Roma. En su obra *Concordato de la América con Roma*³ se encuentra el vínculo que andábamos buscando.

2.- Temores de Munguía al comienzo de su episcopado.

_ Situémonos en el año de 1852, a un año de los incidentes del inicio del episcopado de Don Clemente de Jesús Munguía:

“Superada la dificultad para la entrega de las bulas, proveniente de la renuencia de Munguía en jurar según la fórmula propuesta, con el allanamiento a jurar según la misma fórmula explicada oficial y católicamente, se dispuso por parte del cabildo eclesiástico de Michoacán y por parte del obispo preconizado, lo que respectivamente les tocaba para que el presbítero electo recibiera la plenitud del sacerdocio inherente al orden episcopal, con las solemnidades prevenidas en el Ritual Romano. Antes de aquel tiempo no se había visto en la Iglesia Catedral de Michoacán la ceremonia augusta de la consagración de un obispo diocesano.”⁴

El 18 de enero de 1852 tuvo lugar la celebración eucarística presidida por Don Joaquín Fernández Madrid, obispo titular de Tenagra, en la que el elegido hacía más de un año recibió la ordenación episcopal. El 24 de diciembre de 1851 había iniciado su gobierno al tomar posesión de la diócesis siguiendo las formalidades requeridas por el derecho canónico.⁵ ¡Habían transcurrido en total un año y doce días a partir de la fría mañana en que la ceremonia programada para el juramento civil del obispo electo se había suspendido!

Con fecha 25 de febrero de 1852 dirigió “al Muy Ilustre y Venerable Cabildo, al Venerable Clero secular y regular y a todos los fieles de su diócesis,” su *Primera carta*

³ Librería de F. Rosa, París s.f. (1827.)

⁴ Miguel Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos*, Libro II, 336.

⁵ Cf. José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana*, 72. La *toma de posesión canónica* concede al hasta entonces elegido las facultades correspondientes a la *potestad de jurisdicción*, no las que requieren de la *potestad de orden*, o sea, la recepción del sacramento. Por ejemplo, puede trasladar párrocos o tomar decisiones finales sobre asuntos que se han tratado en los tribunales eclesiásticos, pero no puede ordenar sacerdotes. (Cf. nota 51, cap. I.)

*pastoral*⁶, redactada en un tono solemne y a la vez familiar, en la línea acostumbrada de las primeras comunicaciones de los obispos con su nueva grey.

En ella, expone, en primer lugar, la diferencia que considera importante destacar entre la “elección divina” que corresponde al oficio del obispo y cualquier modo de buscar humanamente ocupar un cargo. Subraya que en el primer caso no hay que insistir en méritos o esfuerzos humanos. Hace referencia a la propia elección “...por una disposición muy singular de la Providencia Divina e instituidos por Nuestro Santísimo Padre el Señor Pío IX...”⁷

Realiza un repaso rápido por los años de la Iglesia antigua, vividos bajo el poder romano y el testimonio de los mártires que fue, contrariamente a lo que podía esperarse, “semilla de cristianos.” Tiene tal vez en la mente las obras de Chateaubriand que eran asidua lectura en este tiempo.⁸ Compara esos viejos tiempos con los que mira ahora. Alaba a la grey que le ha correspondido: “...Si la obra de Dios nunca deja de realizarse, aun cuando tiene por teatro la idolatría, la barbarie indómita, la saña tiránica del poder, ¿cuántos motivos de esperanza no contará quien, como Nos, tiene asignada por tarea la conservación y el incremento de una grey felizmente dispuesta...?”⁹

Menciona enseguida el hecho de que le toca suceder a Monseñor Portugal, a quien no hacía mucho tiempo había despedido con una oración fúnebre en la que mencionó, además de la actuación episcopal relevante llevada a cabo durante diecinueve años, el nombramiento de cardenal que no tuvo efecto a causa de su muerte: “Es muy glorioso para Nos recordar aquí, que el sabio Pontífice (Portugal) fue nuestro padre, que a su incansable solicitud hemos debido nuestra educación, nuestro establecimiento en la Iglesia y que de sus manos y santo ministerio recibimos los sagrados órdenes.”¹⁰

⁶ Tipografía de Ignacio Cumplido, Morelia 1852. (El ejemplar de la biblioteca de la Universidad Pontificia de México, que es el que utilicé, se encuentra encuadernado junto con otros escritos de Munguía bajo el título general de Obras diversas. Tiene el exlibris original de Francisco de Paula Belaunzarán y la firma autógrafa del autor al fin del texto.)

⁷ Primera carta pastoral, 3. “...*instituidos*.” Era costumbre del Papa y de los obispos utilizar en sus documentos pastorales el plural mayestático: *Nos*.

⁸ Se trata de Les martyrs ou le triomphe du christianisme publicado en 1808. Durante los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX se difundió mucho por medio de la predicación y la literatura popular, la referencia al martirio durante los primeros siglos del cristianismo.

⁹ Primera carta, 6s.

¹⁰ Id., 7. Cf. Oración fúnebre del Ilmo. Sr. D. Juan Cayetano Gómez de Portugal, dignísimo obispo de Michoacán, pronunciada en la Santa Iglesia Catedral de Morelia el 12 de noviembre de 1850 en las honras fúnebres de este venerable prelado, en:

Más adelante se refiere a un sentimiento que surge y que se orienta a compartir las responsabilidades que asume con el cabildo, los sacerdotes y las autoridades civiles. A propósito de estas últimas menciona las manifestaciones de augurio recibidas de los gobernadores de los “Estados libres y soberanos” de Michoacán, Guanajuato, San Luis y Guerrero y de las legislaturas de Guanajuato y San Luis Potosí “...esos altos y nunca bastantemente bien encarecidos testimonios de las Honorables Legislaturas de los Estados libres y soberanos de Guanajuato y San Luis Potosí,¹¹ así como “...tantas manifestaciones piadosas y respetables de los cuerpos municipales (que) nos infunde mucho ánimo para entregarnos sin zozobra y bajo la protección de las leyes civiles a nuestros trabajos apostólicos.”¹²

Concluye la carta abierta con una invocación al apoyo divino y la solicitud de bendición, tal como se acostumbraba en este género de documentos: “...Os hemos manifestado nuestros deseos, nuestras esperanzas, nuestras intenciones muy puras, los sentimientos más íntimos de nuestro corazón. ¡Dios Nuestro Señor se digne derramar sobre vosotros todas sus gracias para que abundéis en frutos de buenas obras..!”¹³

A pesar del optimismo que muestran las escasas páginas de *Primera carta pastoral*₂ en los meses que habían transcurrido entre los problemas de enero de 1851 y la toma de posesión y la ordenación episcopal, el electo se dedicó a escribir el *Manifiesto...a la Nación Mejicana* que contenía la defensa prolija de su conducta con motivo del juramento fallido y el posterior “allanamiento” tras conocer la interpretación auténtica de la misma fórmula.¹⁴

El *Manifiesto*, aunque estaba impreso y listo para su publicación en primera edición en abril de 1851 y en segunda el 2 de julio sólo se distribuyó a partir del 10 de marzo de 1852 “...cuando había dirigido ya mi primera Pastoral a todos los fieles de mi diócesis sin darme ni aun por entendido de cuanto había pasado, (a causa de que) un periódico

Sermones, precedidos de una disertación sobre la oratoria sagrada por..., Tipografía de Octaviano Ortiz, Morelia 1851, 155-198. (Al final incluye los documentos relativos al cardenalato del obispo de Michoacán.)

¹¹ En 1852 se encontraba de nuevo en vigor la constitución federal de 1824, por consiguiente se trata de *estados libres y soberanos* y no de *departamentos*. Son los estados que corresponden (al menos en parte territorialmente) a la extensión geográfica de la diócesis de Michoacán en el tiempo.

¹² Primera carta, 9.

¹³ *Id.*, 10.

¹⁴ Las 260 páginas del texto citado constituyen la base de la estructura del capítulo I del presente estudio.

de la capital que lleva por título LA REFORMA, en su número 22 del 4 de marzo...”¹⁵ había dicho que su conducta manifestaba que “...el Sr. Dr. Munguía...(no) pudo hacer otra cosa que *abjurar de sus errores, reconocer la supremacía de la nación, confesar que ni tiene opinión política ni la religión de Jesucristo se halla en oposición con el sistema republicano*, ni el gobierno supremo pudo hacer otra cosa, supuesto estas confesiones y allanamiento a jurar en la forma ordinaria...”¹⁶

Entre sus líneas se encuentran éstas que exhiben sus sentimientos y, puede decirse que igualmente los acechos, sospechas y malos augurios que advierte en el ambiente circundante: “¿Cuál es la posición social de un Obispo en nuestros tiempos? ¿Cuáles aquellos estímulos de comodidad e interés que pudieran determinar la ambición de este puesto? Un Obispo en el día tiene de común con los de otras épocas el inmenso cúmulo de penas y trabajos consiguientes al Gobierno espiritual de una Diócesis vastísima; mas tiene de particular el abandono casi absoluto de la cooperación civil y el no interrumpido acecho de sus palabras, de sus pensamientos y de sus acciones para ser arrastrado a un tribunal donde se juzga por las inspiraciones de partido a los hombres y las cosas de la época. Continuamente se le hiere con las más injuriosa sospechas, si ya no es que a clara luz se le ataque con las más infames diatribas. Sus relaciones con los gobiernos temporales están llenas de espinas. Custodio de los dogmas y de la moral, tiene que luchar a los cuatro vientos: aquí con los errores privados, con la ignorancia y relajación; allí con la licencia descarada de la prensa; allá con la impune circulación de todos los escándalos; acullá con la indiferencia mortal, con el frío desapercibimiento que descubre donde pusiera sus ojos para demandar la cooperación que debía prometerse en una sociedad católica. Custodio de la disciplina, siéntese entrabado a veces aun por las mismas leyes. Custodio de los bienes eclesiásticos, cuenta en su pasado épocas de tortura, persecución y destierro, siente en la actualidad conatos incesantes que no le dejan quietud y observa en el porvenir nuevos días de agitación y de pena que parecen arrebatarse a sus ojos hasta la última esperanza de paz.

A cada paso siente nuevos estímulos que despiertan su sensibilidad, alarman su celo y agitan su corazón. Cuando no deja de oír en cierto lado las hipócritas apologías de los tiempos apostólicos, las insidiosas exhortaciones a una mortal indiferencia sobre la

¹⁵ Manifiesto, s.p. , frontispicio.

¹⁶ Id., ib. (Las mayúsculas pertenecen al original.)

marcha social de los negocios públicos, el minucioso balance y la *concienzuda* calificación de su renta, de su gasto y de su porte, mientras por otra parte se le aturde con los gritos de *reforma, desafuero, expropiación, tolerancia, etc., etc.*, siente de la manera más viva cómo tendrá su cumplimiento la profecía en que les perseguiría de muerte, con el hipócrita pretexto de presentar un homenaje a la misma Divinidad.”¹⁷

En esta página trascrita se encuentra la percepción que Munguía tenía de la situación ambiental del país.

Aparece, en primer término, la conciencia de que el obispo, siguiendo una tradición sancionada durante siglos, tiene como deber el cuidado de la moral pública. Igualmente, dentro de esta línea, el apoyo de las autoridades civiles para la vigilancia externa de la moral se considera normal y necesario. En especial, a la hora de observar el presente y el pasado reciente (seguramente las décadas que han seguido a la independencia), le parece penosa la “indiferencia” que los gobiernos muestran en cuanto a la difusión de doctrinas no conformes con la ortodoxia y el “descaro” de la prensa en la difusión de escándalos y el sostenimiento de ambientes polémicos. Todo ello le resulta inconcebible en una “sociedad católica.”

Vislumbra el futuro como cuesta arriba. En materia de los bienes eclesiásticos “...siente conatos incesantes que no le dejan quietud...” y percibe una constante fiscalización sobre su persona, “...su renta, su gasto y su porte.” Ubica en términos jurídicos precisos esos “conatos” y “los nuevos días de agitación y pena” que se avecinan: reforma, desafuero, expropiación, tolerancia. Y envuelve sus dichos en un contexto que permite asomarse a las corrientes encontradas de ciertas visiones e idealizaciones sobre Jesucristo, una Iglesia primitiva carente de bienes, de poder e influencia y el hecho de las persecuciones y la sublimación de ellas.

Munguía ubica la situación que percibe y el enfrentamiento con quienes podemos ya llamar liberales, en un ámbito de lucha espiritual dentro del cual, por otra parte, también los sustentantes del liberalismo se colocan, pues éstos apelan con frecuencia al ejemplo de la Iglesia cristiana de los primeros tiempos, pobre e inerme.¹⁸ La Iglesia primitiva

¹⁷ Manifiesto, 182s.

¹⁸ El ejemplo mexicano prototípico es José María Luis Mora, considerado hasta hace muy poco como el ideólogo fundamental del liberalismo mexicano y su continuidad en los regímenes de la revolución mexicana del siglo XX. Sus escritos se encuentran en muy diversas ediciones y se le ha citado de manera abundante si bien muchas veces sin suficiente distancia crítica. Una antología temática de poca extensión es:

era también acicate para quienes pensaban como Chateaubriand y Munguía en cuanto a la actitud de resistencia a los poderes despóticos. En pocas palabras, ambas partes, a la hora de argumentar, acudían a idealizaciones de la historia de la Iglesia primitiva: los liberales al desprendimiento de lo temporal y la pobreza apostólica y Munguía y la corriente eclesiástica a la resistencia martirial ante las persecuciones.

A fin de redondear el planteamiento básico de Clemente de Jesús Munguía, me parece digna de tenerse en cuenta la alusión que hace, hacia el final de su citado *Manifiesto*, al juicio negativo que algunos liberales michoacanos habían hecho de su libro *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones*, pues "...algunos periódicos han hecho circular la especie de que yo he prohibido, como Vicario Capitular, en el Seminario mi obra titulada...*Es falso*: ni un momento ha dejado de explicarse este libro en dicho colegio."¹⁹ Este asunto, al que se refiere con amplitud el *Manifiesto*, a causa de la polémica a la que dieron origen las opiniones externadas por los alumnos del seminario en un acto académico público, es de capital importancia, pues es en su *Derecho natural* donde se imprimieron sus pensamientos acerca de la soberanía, la tolerancia y otros temas polémicos en su tiempo y su autor se defiende del

Dialéctica liberal, (Textos de la Revolución Mexicana), Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional, México 1984. Para este estudio he tenido en cuenta sobre todo: Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y los bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión, México 1833.(Edición contemporánea que he usado: Obras completas, vol. III: Obra política, III, Secretaría de Educación Pública / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México 1987, 161-241.), Obras sueltas (de J.M.L.M. Ciudadano mexicano), (Biblioteca Porrúa 26), México (2) 1963(En este libro se contiene el texto anterior y otros de mucho interés), así como El clero, la educación y la libertad, Empresas Editoriales, México 1949 (Antología preparada por Martín Luis Guzmán a partir de las ediciones parisinas de la Librería de Rosa (Méjico y sus revoluciones (1836), Obras sueltas (1837)) con un prólogo suyo que exalta al escritor del siglo XIX.) La edición parisina de Méjico y sus revoluciones ha sido reimpresa en facsímil de tres volúmenes: (Clásicos de la historia de México), Fondo de Cultura Económica / Instituto Cultural Helénico, México 1986. Un estudio que sitúa a Mora en su lugar social: Charles A. Hale, El liberalismo mexicano en la época de Mora, Siglo XXI, México (14) 1999. Una crítica puntual de interés sobre el enfoque de Mora la hace Michael P. Costeloe: "El trabajo de Mora se ha convertido en la base de la mayoría de los análisis liberales sobre la época de Santa Anna, pero aunque las líneas generales de su análisis parecen correctas, su evaluación de la situación es demasiado simplificada y, en algunos sentidos, engañosa. No es en modo alguno correcta su insistencia en que una oligarquía militar-clerical había tomado el control del país." (La República central en México, 1835-1846, 95.)

¹⁹ Manifiesto, 251.

cargo de ser “contrario a las instituciones de México” por monárquico y retrógrado.²⁰ De hecho los alumnos en la ocasión citada se inclinaron por el sistema monárquico, pero la postura de Munguía, hecha explícita en el *Derecho natural* y en el *Manifiesto* estaba más bien orientada hacia el sistema representativo republicano.²¹

_ 3.- El abate Dominique Georges de Pradt, la independencia política de Iberoamérica y el proyecto eclesiástico galicano.

Dejamos por ahora a Munguía y nos detenemos en la anunciada búsqueda de las raíces del liberalismo mexicano.

_ No resulta suficiente para este propósito hacer la consabida referencia a la implantación del constitucionalismo francés o al ejemplo de Estados Unidos de América. Montesquieu, Rousseau y otros de la misma línea de pensamiento están presentes en el sustrato de los planes liberales mexicanos aunque con más fuerza se encuentra el espíritu que condujo a la redacción y puesta en vigor de la constitución promulgada en Cádiz en 1812 cuyo juramento en México el 31 de mayo de 1820, poco después del regreso de los liberales peninsulares al poder, causó conmoción y dividió los ánimos²².

Sin embargo, el asunto correspondiente a la “cuestión eclesiástica” que, al referirse al catolicismo llevaba automáticamente dos aspectos, el nacional y el internacional, no puede simplemente derivarse de las doctrinas liberales en general ni tampoco, en contraste, de una especie de “genio anticlerical”—que buscaría la destrucción de la Iglesia o de la misma religión-- o de un “espíritu de reforma eclesiástica” que querría ayudar, desde fuera, a la vivencia evangélica de los miembros directivos de la comunidad católica. Ni el anticlericalismo militante o aun el jacobinismo, ni las

²⁰ Vendremos sobre el tema en el lugar adecuado. Cf. *Manifiesto*, 193-218.

²¹ “...Lo adoptamos en su totalidad, como el primer principio de la organización social: primero, porque conserva todos los elementos hábiles, competentes y progresivos de la sociedad; retiene del monárquico la fuerza, la unidad y el orden; del aristocrático los intereses bien entendidos; del democrático la inteligencia, la virtud y la libertad...El sistema representativo es eminentemente republicano porque comprende todos los principios, combina todos los elementos, se adapta sin obstáculo a todas las formas.” (Cita del *Derecho Natural* en *Manifiesto*, 181s.)

²² Cf. Aguirre Elorriaga, 228. La actitud de Pradt ante la revolución de Riego que devolvió la vigencia al constitucionalismo gaditano se expresó en su libro *De la révolution de l'Espagne et ses suites*, Paris 1820. Cf. Id., 114-121.

“riquezas del clero”, los “fueros y privilegios” o la oposición de éste a los cambios, explican por sí mismos algo tan persistente y de tal importancia que hay que observarla formando parte del núcleo central de la situación global de los proyectos nacionales y del sustento mismo del orden público.

En México, desde los primeros días después de la consumación de la independencia se implantó, sin ruidos ni manifestaciones especiales, un ambiente natural dentro del cual lo religioso y eclesiástico eran asuntos públicos y, por consecuencia, quedaron en el centro y no en la periferia de la problemática general. Sólo tardíamente -- quizá en 1859 en las líneas fundamentales de las Leyes de Reforma, pero mucho después en la práctica-- puede afirmarse que se consolidó la postura que buscaba la separación entre Estado e Iglesia y el desinterés por las relaciones con Roma, por otra parte, enunciada y deseada por el Doctor Mora desde tiempo atrás. Los gobiernos, en continuidad con la tradición de las viejas monarquías católicas, siguieron considerando como parte de sus deberes la atención a los “negocios” eclesiásticos.

Son muchas las áreas donde esto puede notarse, pero el punto de mayor importancia es la exigencia del juramento religioso como garantía de la fidelidad y obediencia a las leyes constitutivas y a las autoridades emanadas del ejercicio de ellas. Esta exigencia, conforme el tenor de los instrumentos legales y las solicitudes de las autoridades fueron contrastando con los “derechos y libertades” de la Iglesia, constituyó un vértice de tensión excesiva que se tradujo en choque frontal, fuente de radicalización, negación al diálogo y rompimiento rotundo.²³ Este punto, que fue el hecho que desencadenó muchos otros en la vida de Munguía, había tenido mínima atención y nula explicación en la historiografía sobre el siglo XIX mexicano.

Estoy convencido que el sustento teórico de una conducta gubernamental tan sostenida es de origen eclesiástico. Se trata de la influencia del galicanismo, es decir, de la teoría, desarrollada y practicada sobre todo en Francia en la época del absolutismo que sostenía el dominio del Rey sobre la Iglesia en lo que no fuera “estrictamente espiritual”, la superioridad de los Concilios Generales sobre el Papa y la jurisdicción limitada de este último en relación con las naciones. Sin embargo, no hablo de una doctrina regalista

²³ Es fundamental tener a la vista los documentos colectivos producidos por el episcopado mexicano entre 1859 y 1875 y sobre todo encontrar en ellos su tejido ideológico fundamental para comprender a fondo la postura eclesiástica. Cf. Alfonso Alcalá / Manuel Olimón, Episcopado y gobierno en México, Cartas colectivas del episcopado mexicano, 1859-1875.

diluida o rígidamente francesa, sino de un galicanismo “de exportación” que pasó por la revolución francesa y se forjó a propósito de la nueva situación en que los antiguos territorios españoles y portugueses –situados dentro de la esfera del orbe católico-- quedaron después de los movimientos de independencia. Su horizonte histórico, además, se integró y solidificó a base de la larga y desesperante búsqueda de acuerdos entre las nuevas naciones americanas y la Santa Sede, agudizada por la obstinación y las impertinencias del gobierno español, de fatales consecuencias para la atención pastoral de millones de fieles católicos.

Este galicanismo peculiar fue la cúpula que cubrió y justificó el liberalismo incipiente de Estado en México en materia religiosa, con sus intentos fallidos por largos años de que fuese aceptado por la jerarquía eclesiástica nacional y de plasmarlo en la práctica para la configuración política de la nación. Bajo esta cúpula, de origen claramente católico y por ello lleno de declaraciones en la línea de no intentar tocar los asuntos de dogma y doctrina religiosa, se dio también la manifestación del ultramontanismo al que nos hemos referido con abundancia, cuyo representante más definido y por tanto líder y paladín fue Clemente de Jesús Munguía. No obstante, a lo que parece, y como lo expresan las mismas fechas vitales de Munguía, esta última corriente no se integró teóricamente sino mucho después del regalismo, vertebrado y acondicionado a las circunstancias iberoamericanas sobre todo por el abate Pradt. Por consiguiente, es fundamental tener en cuenta que la palestra de discusión no fue en ningún momento la de un enfrentamiento entre catolicismo y anticristianismo o entre religión e irreligión, sino dentro de dos vertientes de comprensión política, social y cultural dentro del catolicismo universalista. Esta realidad, que sólo la distancia de casi dos siglos nos permite ver y afirmar, tipifica el caso mexicano y sus circunstancias históricas.

Los puntos subrayados por el obispo michoacano, reforma, desafuero, expropiación, tolerancia, pues, estaban presentes desde tiempo atrás en los planes políticos de quienes, en México, como reflejo de lo que sucedía en el mundo occidental, sustentaban una modernidad que incluía como paso obligado la desaparición de los sistemas jurídicos especiales y la implantación del estatuto ciudadano a todos los individuos. Munguía no podía ignorar, a la hora de redactar el párrafo citado, la posición que desde tiempo atrás había sostenido un peculiar clérigo, José María Luis Mora, ni la argumentación de éste

apoyada en la doctrina regalista y en una visión derivada de la interpretación peculiar de ciertos textos del Nuevo Testamento

. Estamos ahora seguros que las fuentes galicanas del liberalismo mexicano e hispanoamericano hay que ir a buscar sobre todo en el pequeño libro que hemos ya mencionado, *Concordato de la América con Roma*, cuyo autor era el abate (así se le conoce, a pesar de haber sido ordenado obispo por Pío VII) Georges Grégoire de Pradt y que en 1827 se difundió profusamente en la antigua América Española.²⁴ Pradt ha sido reconocido como el personaje más definidamente influyente en cuanto a la peculiaridad

²⁴ Librería de F., Rosa, París, s.f. (1826). El ejemplar que he utilizado se encuentra en la biblioteca de la Universidad Pontificia de México y perteneció a la del Seminario Nacional Mexicano de Montezuma, Nuevo México, E.U.A. Este libro tiene una "Dedicatoria al Congreso Mejicano" y abundantes referencias a la situación eclesiástica mexicana en los años inmediatos a la declaración de independencia, en los que estaba pendiente el arreglo con Roma de la delicada cuestión del patronato. Es interesante subrayar, que en la página anterior al frontispicio, el editor anuncia como "en prensa" el libro fundamental para la propagación de la doctrina galicana: Ensayo histórico sobre las libertades de la Iglesia galicana y de las otras del Catolicismo durante los dos últimos siglos por Monseigneur Grégoire, antiguo obispo de Blois, etc." El abate (o abbé) de Pradt (Dominique Georges Frederique de Riom de Prohliac de Fourt de...) es un personaje conocido sobre todo por su posición ultrarrealista (ultraroyaliste) y por consiguiente no favorable a la potestad papal. Sin embargo, si bien eso fue lo que sostuvo en 1789 durante la celebración de los Estados Generales, más tarde se manifestó en contra de la revolución. Estuvo a favor de Napoleón, quien lo hizo primeramente obispo de Poitiers y más tarde arzobispo de Malinas (Bruselas). En 1811 estuvo presente, de parte del Emperador en las negociaciones de Savona con el Papa. Después del final del período napoleónico fue favorable a la restauración de los Borbones y finalmente apoyó a Luis Felipe de Orléans. Escribió bastantes libros, algunos de ellos acerca de España y sus antiguas colonias: Memoires historiques sur la révolution d'Espagne, 1816, Des Colonies et de la révolution actuelle de l'Amérique, 1817 y L'Europe et l'Amérique en 1821 et 1823, 1824. (Este último escrito puede ser el que adaptó para su Concordato.) Sus rasgos biográficos sustanciales y su conexión con América están claramente ubicados en: Manuel Aguirre Elorriaga, El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830), (Analecta Gregoriana, 25) Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Roma 1941. (Existe una 2ª. Edición de este libro: Huarpes, Buenos Aires 1946.) (Para este trabajo tuve a la mano la edición romana.) Resulta de alto interés tener en cuenta lo que de él escribió Fray Servando Teresa de Mier: "...Ya que la Santa Alianza ha desesperado de sojuzgarnos por la fuerza, espera dominarnos por los manejos políticos...Comenzaré por contar que estando yo en San Juan de Ulúa entraron al reino por Veracruz 200 ejemplares traducidos al español e impresos en Francia de la obra ...de Monseñor Pradt, ex arzobispo de Malinas y ex consejero de Napoleón intitulado De las colonias y la actual revolución de la América española. No se puede negar que este obispo elocuente y fecundo ha deseado siempre nuestra independencia; pero con la ligereza propia de quien cada día escribe una obra o se contradice en ella misma o en la siguiente según los acontecimientos de la política que parece en la brújula de su conciencia..." (Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia en agosto de 1821 a los jefes independientes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España, Mariano Ontiveros, México 1822. Ed. Facsimilar, Banco Nacional de México, México, 1986, 16).

mexicana de monarquía constitucional que se plasmó en el Plan de Iguala. No menos importante es su influencia en relación con el pensamiento jurisdiccionalista aplicado a América.

El galicanismo viajó a México, pues, arropado en las páginas de un libro de aspecto modesto cuyo tamaño pequeño (15.5 x 9.5 cms.) envía de inmediato el mensaje de que busca ser difundido ampliamente, pues es un libro manual, que puede acompañar los movimientos del lector. Se imprimió en París y fue editado por el famoso librero F. Rosa (cuya librería abundará en el siglo XIX en ediciones dirigidas a Hispanoamérica siendo después de “Rosa y Bouret”, más tarde de “Ch. Bouret”) de la calle de Chartres número 12. Si bien en su frontispicio no muestra una fecha, la que se pone al final del prólogo, 26 de diciembre de 1826, da a entender que se publicó y difundió en 1827.

Su autor, Dominique Georges de Pradt, entonces “antiguo obispo de Malinas (Bruselas)”, era uno de esos personajes que sólo pueden darse en épocas turbulentas. Seguido por unos con entusiasmo, descalificado con acritud por otros, controvertido siempre, fue rápidamente olvidado y su nombre quedó apenas como mención en los almanaques anuales o como ficha de enciclopedia. Para muchos fue un visionario y observador reflexivo y propositivo de lo que el mundo requería; para muchos más fue un superficial, acomodaticio y voluble político que hirió el orden jurídico y la religión.

La distancia temporal a la que nos encontramos ha permitido situarlo en un lugar menos incómodo y apreciarlo en una dimensión más justa. De esta manera, en el siglo XX se pudo reconocer su influjo en los proyectos de configuración política del continente americano en los territorios que habían sido españoles y portugueses y al que llamó “colonias.” Manuel Aguirre Elorriaga en 1941²⁵ y Guadalupe Jiménez Codinach en 1973 y 1982,²⁶ dimensionaron la importancia de este publicista polifacético, entusiasta e impregnado del espíritu de su tiempo. A este propósito, por ejemplo, expresó un escrito de 1819: “...entre todos los autores de un siglo fértil en escritores ingeniosos, no existe un nombre que haya herido más veces nuestros oídos que el del

²⁵ El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana. Cf. también nota 152. En este libro se hace una valiosa recuperación biográfica presentada en un contexto crítico.

²⁶ La influencia del abate Pradt y su obra *De las colonias y la revolución en América*(1817) en la independencia de México, Universidad Iberoamericana, México 1973. México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala, El Caballito / Universidad Iberoamericana, México 1982.

señor de Pradt. El temple de su espíritu, la naturaleza de su talento, el orden mismo de sus ideas, explica el secreto de su reputación: el espíritu de su siglo está en su espíritu.”²⁷

La lista de obras escritas por Pradt es impresionante, sobre todo porque parece un elenco de los acontecimientos de significación política singular de varias décadas así como un apunte de las regiones geopolíticamente sensibles en esta etapa temporal.²⁸ No cabe duda que con sensibilidad periodística y sentido de la oportunidad estuvo presente en todos los momentos coyunturales y de difíciles situaciones de decisión de una época de peculiar agitación. Al ir más allá del enlistado de los títulos, observando de cerca su contenido y descubierta su orientación, se encuentra que el derrotero de sus apuntes, argumentos y propuestas conduce en primer lugar, a darle cuerpo a la sustitución de la teoría de la legitimidad política a partir de la sucesión dinástica y la tradición por el consenso, el acuerdo o el equilibrio a fin de darle seguridad jurídica a las instituciones. En segundo, a la utilización de argumentos de índole histórica, práctica y estadística en lugar de los de índole filosófica y de recurso a lo consuetudinario. De ahí que subrayase la importancia capital de los Congresos internacionales como el de Viena (1814-1815), Aquisgrán (1818), Karlsbad (1819) y Panamá (1825) y acudiera para la argumentación de convencimiento de sus obras no a la retórica clásica sino al uso de un lenguaje llano dotado de alusiones a la historia y al pasado como enseñanza y peldaño a fin de tener acceso al futuro.

La recepción de su obra en América se sumó a la europea y resulta importante sobre todo porque llegó a buen número de personas interesadas o francamente protagonistas de los cambios. Con opiniones encontradas y no exentas de pasión, se expresaron de él dos actores relevantes del Congreso de Viena, el cardenal Ercole Consalvi, Secretario de Estado de los Papas Pío VII y León XII y el Príncipe Metternich, Canciller de Austria, así como Napoleón Bonaparte y Manuel Godoy, el Ministro español.²⁹

Sin embargo, por otra parte, Simón Bolívar reconoció la valía de Pradt y la importancia de sus ideas en relación con la emancipación americana: “... La guerra de

²⁷ Annuaire historique, Histoire politique et littéraire de l'année 1818, 626, Paris 1819. Cit. en: Aguirre Elorriaga, 34.

²⁸ Téngase en cuenta la bibliografía organizada por Manuel Aguirre Elorriaga. Cf. El abate, Apéndice I: Ensayo de una bibliografía completa..., 303-306.

²⁹ Cf. México en 1821, 25.

América está al terminarse; la victoria ha seguido los pasos del ejército unido; parece que la suerte está decidida a coronar nuestros esfuerzos por la libertad. Regocíjese...de haber sido el fausto nuncio de los arcanos del destino...”³⁰

Pradt es sobre todo importante por su carácter de “publicista”, de divulgador de ideas no siempre propias. El liberalismo bebió en esta fuente con mayor comodidad, pues él había diluido y sintetizado las posturas de los enciclopedistas y de los teóricos del nuevo orden político, de la libertad individual, de la monarquía constitucional y el republicanismo. De igual modo, en materia de política eclesiástica, constituyó la aplicación de las posturas del abate Grégoire. En este sentido está en la base de la importancia para México de Mier y Mora, lectores de Pradt.

4.- El Concordato de la América con Roma, galicanismo de exportación.

— “...Pradt —así lo creemos—dejó algo más que libros empolvados. *México*, en Hispanoamérica, fue el único país que intentó realizar las teorías del abate; queda el testimonio del Plan de Iguala y el hecho concreto del primer Imperio mexicano.”³¹ Considero también que su teoría sobre el arreglo, concordancia o “concordato” sobre las materias eclesiásticas, fue asumida por décadas como la médula de los proyectos liberales.

³⁰ Bolívar a Pradt, 15 de noviembre de 1824. Aguirre Elorriaga, 323s. (La correspondencia entre ambos (doce piezas): pp. 320-331. A propósito de “los reveses de la fortuna” y que “el oprobio de la Europa (es) la desgracia de V.S.I.”, había escrito Pradt a Bolívar el 23 de marzo del mismo año: “...Con respecto a mí, muerto para esta Europa que no es sino un teatro de despotismo supersticioso y monacal, yo no vivo sino en América.” Cf. Id., 206. La mención que hace Bolívar de que “...viniese a América a ser...nuestro Patriarca” parece alusión clara a la posibilidad de que se instituyese un Patriarcado eclesiástico para América y él fuese su titular. De igual manera se habían hecho comentarios en su tiempo de que sería nombrado arzobispo de México con motivo de la ausencia de esa sede de Monseñor Pedro de Fonte, que se encontraba en España desde 1823. Escribió Pradt en 1826 en referencia a estos tópicos: “...En el tiempo en que yo escribía sobre la América, algunos sujetos de buen gusto se discurría impugnarme enérgicamente, diciéndome que mi ánimo era ser arzobispo de México y aun patriarca de las Indias. Son seguramente bellísimos puestos y muy superiores a mis méritos, pero la publicación de una sola idea útil a las sociedades humanas me parece preferible a todos los obispados y arzobispados de la tierra. He tenido de todo esto y sé a qué atenerme. Un buen libro vale por cierto algunas cartas pastorales de los jesuitas o contra las sentencias de los tribunales regios.” (Concordato de la América con Roma, 319, nota 1.) (Cursivas mías.) El tema del patriarcado americano es tratado con atinencia en Aguirre Elorriaga, 249-251.

³¹ Guadalupe Jiménez, México en 1821, 8.

La obra *Concordato de la América con Roma* es la quinta de una serie de importantes obras (pues el abate escribió otras menores) relacionadas con la temática de los acontecimientos de Europa, España y América: *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne* de 1816,³² *Des colonies et de la révolution actuelle d'Amérique* (1817),³³ *L'Europe et l'Amérique en 1821*,³⁴ publicada en 1822 y *Congrès de Panamá*, dada a conocer en 1825.³⁵

Si en los libros aquí señalados había llevado adelante su intención de promover una política consensual, de equilibrio y pragmatismo en el ámbito de las relaciones internacionales, en éste lo hará en el plano específico de la solución del “impasse” en que se encontraban los asuntos eclesiásticos múltiplemente triangulares (Roma-España-México; Roma-España-Gran Colombia; Roma-España-Chile; Roma-España-Centroamérica.) Tales asuntos eran de índole internacional pero, a la vez, de interés nacional. Pradt concibe la superación de las complejas situaciones acudiendo a una propuesta de bilateralidad: América-Roma. Ésta estaba basada en el optimismo que había producido en su ánimo el “Congreso de repúblicas y de pueblos “ que tendría lugar en Panamá y produjo suspicacias en círculos eclesiásticos cercanos a Roma a propósito de que sutilmente invitaba a un cisma religioso.³⁶

El *Concordato* es un documento ocasionado por un proyecto de ley del Congreso mexicano sobre asuntos eclesiásticos presentado en 1826 y que cita como base documental. Este proyecto (dictamen legislativo) es sin duda el que se presentó en la sesión del 2 de marzo del año citado por el senado de la República tras escuchar a las comisiones de Asuntos Eclesiásticos y Relaciones Exteriores encabezadas por el

³² Este libro, traducido al español, fue publicado en Puebla en 1821. El ejemplar que he manejado se encuentra en el fondo Manuel Arango Arias de la biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México: Dominique de Fourt del Pradt, *Influjo de la revolución de España en la de América / Mr. De Pradt*, Oficina del Gobierno, Puebla 1821.

³³ Guadalupe Jiménez para su libro *México en 1821*, utilizó la traducción al español: *De las colonias y de la revolución actual de la América*, 2 vols., Juan Pinard, Burdeos 1817.

³⁴ Existe traducción castellana: *La Europa y la América en 1821*, 2 vols., Juan Pinard, Burdeos 1822. (Cit. en *México en 1821*, 194.)

³⁵ *Congrès de Panamá* par M. De Pradt, Béchét et Ainé, Libraire-Éditeur, Paris 1825. El ejemplar que tuve a la vista, que está en el fondo de Libros Antiguos y Raros de la Universidad Iberoamericana, forma parte de la colección de Manuel Ignacio Pérez Alonso S.J.

³⁶ Cf. Aguirre Elorriaga, 211-213.

diputado Valentín Gómez Farías y que modificaba de modo radical otro presentado en la Cámara de Diputados en 1825, mucho más moderado.³⁷

Ambos dictámenes fueron redactados con el propósito de normar los asuntos pendientes en Roma en torno al patronato eclesiástico y sus puntos conexos pero, a pesar de la corta distancia temporal que los separa, manifiestan posturas muy diferentes. Los términos del segundo, que según Manuel Aguirre Elorriaga tuvieron “éxito mundial,”³⁸ venían a complacer las ansias de los liberales europeos que veían cercano el fin de la etapa de la restauración y no dejaban de lado sus preocupaciones antirromanas. Baste como botón de muestra lo que la revista *Ocios de españoles emigrados*, órgano de los liberales radicados en París dijo a propósito de los dichos del Congreso mexicano: “...Con agradable sorpresa hemos leído el “Dictamen de las Comisiones Eclesiásticas y de relaciones del Congreso de la República mejicana...” El trato de los ilustres Diputados de ambas Américas que concurrieron a las Cortes de Cádiz y Madrid, nos hizo concebir muy alta idea del progreso que han hecho en aquellos países las ciencias eclesiásticas. Mas nunca creímos llegase al alto grado que denota el golpe de luz de este documento. En él se ven unidos el reconocimiento católico del primado, con el

³⁷ El primer dictamen contenía los siguientes puntos: 1.- Que Su Santidad autorice a la nación mejicana el uso del Patronato con que han sido regidas sus iglesias desde su erección hasta hoy. 2.- Que se continúen a los obispos las facultades llamadas *sólitas* por períodos de veinte años, ampliadas, como lo han sido, a dispensar en los impedimentos (matrimoniales...) 3.- Que Su Santidad declare la agregación de la iglesia de las Chiapas a la cruz arzobispal de Méjico y que a ella se extienda el Patronato como a parte de la Nación. 4.- Que Su Santidad provea de gobierno superior a los regulares, combinado con las instituciones de la República y de las particulares constituciones religiosas. 5.- Que el gobierno, partiendo de estas bases, haga al enviado todas las explicaciones que estime convenientes para llenar el objeto de su misión.” (Aguirre Elorriaga, 234.) La misión del enviado mexicano, José Pablo Vázquez, se encuentra registrada pormenorizadamente por Alfonso Alcalá Alvarado, Una pugna diplomática ante la Santa Sede. Es además importante tener en cuenta lo escrito por Pedro de Leturia en relación a las negociaciones de Simón Bolívar con el Papa León XII: Bolívar y León XII, Parra León, Caracas 1931. Es interesante también conocer la forma como Tejeda, enviado colombiano, llevó adelante su encomienda romana. Además de lo escrito por Aguirre y Leturia es útil: Antonio María Pinilla, Del Vaticano a la Nueva Granada. La internunciatura de Monseñor Cayetano Baluffi en Bogotá, primera en Hispanoamérica, Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá 1998, así como el excelente resumen de las vicisitudes concordatarias de distintas naciones latinoamericanas que hace Giacomo Martina en: L'America meridionale, centrale, settentrionale. Dall'Ecuador al Messico: García Moreno e Massimiliano d'Asburgo, cap. IX de: Pio IX. (1851-1866), (Miscellanea Historiae Pontificiae, 51), Pontificia Università Grtegoriana, Roma 1986, 425-495.

³⁸ Id., 235s.

desconocimiento de los falsos timbres con que lo degrada la lisonja; la veneración debida al Papa, con la detestación de las máximas modernas de los áulicos; el celo por las leyes de la Iglesia, con la aversión a los abusos de la Curia. Parécenos estar como en la aurora del día suspirado por San Bernardo y por innumerables obispos y varones piadosos, en que huyendo y despreciando la tenebrosa avaricia y ambición que tanto estrago han hecho en la Iglesia de Jesucristo, renazca la pureza y santidad de su primera época. Gloria singular sería para las Repúblicas del Nuevo Mundo, que de ellas viviese a la culta Europa el religioso y eficaz desengaño de los desórdenes de la corte de Roma y el dechado de fortaleza cristiana con que conviene ya de una vez, salvando la unión de la Silla apostólica, sacudir tan dura coyunda.”³⁹ Estas líneas de los *Ocios* contienen un maravilloso resumen de las visiones idealistas sobre la Iglesia, presentes en una fuerte corriente en la época que nos ocupa: la Iglesia primitiva o la esbozada por Bernardo de Claraval en la Edad Media, la incontaminación de la sede romana de cualquier resabio de dominio temporal y el alejamiento de la “lisonja” del ultramontanismo.

Sin embargo, la razón más contundente que llevó a una redacción tan radical fue el inoportuno breve del Papa León XII, *Etsi jam diu* del 24 de septiembre de 1824, obtenido por las presiones del embajador español en Roma Don Antonio Vargas Laguna y que solicitaba extemporáneamente la fidelidad al monarca español de parte de sus antiguos súbditos en tierras americanas. Sin un documento de esta naturaleza, difícilmente podría comprenderse el estilo radical del escrito.⁴⁰

³⁹ Ocios de españoles emigrados, V, 205s. Cit. en: Aguirre Elorriaga, 236. Esta publicación periódica, que forma parte del “...*filibusterismo literario*” según lo dicho por Menéndez y Pelayo (Aguirre Elorriaga, 124) tenía como principal redactor de la materia de asuntos eclesiásticos a Joaquín Lorenzo Villanueva Astengo “...que disputa a Llorente la primacía entre los liberales jansenistas de principios del siglo XIX (y) fue sumamente leído en América.” (Id., 143.)

⁴⁰ El texto de este documento papal: Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, vol. 2, 265-271. Sobre él: Leturia, 2, 227-283 (comentario de gran importancia por su profundidad e imparcialidad y por tener en cuenta infinidad de detalles y matices en torno a la redacción y la oportunidad del “breve” que van desde su historiografía hasta las diversas reacciones—negativas en su mayor parte—que produjo en España y América.) Cf. Medina Ascencio, México y el Vaticano, I, 71-78. Alfonso Alcalá, Una pugna diplomática, 15-19. Este último dice: “...El falso paso dado por la improvisada decisión de León XII nadie lo conoció mejor que la misma Santa Sede. El cardenal secretario de Estado, Della Somaglia, pudo percibir claramente la desagradable impresión que el breve pontificio produjo en Hispanoamérica y no sólo por las invectivas de los perpetuos detractores del pontificado romano y de la Iglesia, sino sobre todo por las reclamaciones respetuosas, pero firmes, de algunos cabildos

Cuando se conocieron en México los términos del dictamen del congreso, éstos levantaron polémica, pues mientras para el anónimo autor de una carta publicada en la *Gaceta diaria de México*, “...todos los concordatos que hasta ahora se habían celebrado habían sido ignominiosos intentos para ejercer una monarquía universal a la que siempre habían aspirado los Papas,”⁴¹ el obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez y Martínez y los cabildos eclesiásticos de México y Chiapas hicieron pública su disconformidad con ese proyecto que tenía los visos de una propuesta de cisma. Pérez “...argumentó que si el congreso adoptaba la proposición de la Cámara de Diputados...todo peligro de cisma desaparecería. En la opinión del obispo, las instrucciones del gobierno a sus representantes en Roma deberían limitarse a la cuestión del patronato...”⁴² Los cabildos eclesiásticos, que habían expuesto con apertura su apoyo a la independencia nacional, intervenían en el asunto no sólo porque lógicamente les correspondía, sino porque habían sido consultados expresamente a propósito del dictamen.⁴³

eclesiásticos. Pudo, por consiguiente, darse cuenta que el sentimiento nacional de la independencia estaba más arraigado en los ánimos de lo que dejaba suponer el estado político y militar de las antiguas colonias.” (p. 17)

⁴¹ Número del 14 de marzo de 1826. Cit. en: Anne Staples, *La Iglesia en la primera República Federal mexicana (1824-1835)*, (SepSetentas, 237), Secretaría de Educación Pública, México 1976, 47. El tema está tratado de la p. 44 a la 51.

⁴² Antonio Joaquín Pérez y Martínez Robles, *Observaciones que el obispo y el cabildo de la Santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles hacen al dictamen de las comisiones eclesiásticas y de relaciones del Senado que deben darse al enviado de la República mexicana a Roma*, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, México 1827. Cit. en Anne Staples, *La Iglesia en la Primera República*, 48. Las otras manifestaciones: *Observaciones del cabildo metropolitano de México sobre el dictamen que las comisiones reunidas presentaron a la cámara de senadores el 28 de febrero de 1826 para las instrucciones del ministerio (¿ministro?) enviado por la República Mexicana a Su (¿la?) Santidad del Pontífice Romano*, Imprenta del Águila, México 1827. *Observaciones que hace la Iglesia Catedral del estado de Chiapas acerca del dictamen y artículos de las instrucciones que deben darse al enviado a Roma, que se mandaron imprimir y circular por el senado de la República Mexicana*, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, México 1826. Cf. *La Iglesia en la Primera República*, 49.50. Es importante tener en cuenta también la postura de José Miguel Gordo, que sería obispo de Guadalajara en 1831, expuesta en 1827 y el contexto diocesano. Cf. Brian Connaughton, *Clerical ideology on a revolutionary age. The Guadalajara Church and the idea of Mexican nation. (1788-1853)*, sobre todo el capítulo 8: *The great unresolved issues. The Patronage and tithes during the constitutional regime*, 227-257.

⁴³ Aguirre Elorriaga, 242. Es muy interesante tener en cuenta lo dicho por este autor a propósito de los “influjos del abate de Pradt en el Dictamen”, 236-238.

El libro del abate no podía ser más oportuno y, al mismo tiempo, más propicio para avivar el fuego de la discusión y polarizar los ánimos. La lectura de los comentarios de Pradt que abarcan una variedad de puntos que comienzan en el tratamiento histórico de los “cismas”,⁴⁴ conduce sin dificultad a reconocer en él la mejor exposición de un punto de vista dirigido de modo concreto al caso de los nuevos Estados surgidos en los territorios americanos que habían sido españoles y, por tanto, que estaban insertos en el orbe católico. No se trata de una colección de capítulos de índole doctrinal que pudiera servir como texto escolar. Es un escrito que, en estilo ameno y directo, chispeante en ocasiones y dotado de adjetivos punzantes sobre todo en sus referencias a España y a la burocracia de la curia romana, pretende incidir de manera directa en la forma como los nuevos Estados de Iberoamérica tendrían que arreglar las situaciones eclesiásticas tanto en el interior de sus territorios como en lo relativo a las relaciones con Roma. Teniendo en cuenta la fecha en la que se difunde, trae consigo la ventaja de que recoge las ideas que su autor ha dejado sembradas en los textos que escribió con antelación respecto a cuestiones políticoeclesiásticas. Asimismo, viene a ser como su intervención capital en materias de Hispanoamérica no únicamente por la extensión sino porque constituye un apoyo definido en materia de republicanismo. El punto que más le llama la atención de los nacientes Estados es su forma republicana de gobierno.

A lo largo de las 366 páginas de este libro, se da uno cuenta de la convicción que pervade a su autor acerca de que la revolución francesa es un hecho histórico que puede ser relatado con emoción pero que, sobre todo, es una especie de ciclón en el pensamiento que de tal modo ha cambiado las bases de las relaciones sociales y los criterios para juzgar y decidir acerca de lo que conviene en el futuro. Está convencido igualmente de que la racionalidad y no la tradición han de normar la presencia de la religión y de las entidades eclesiásticas en la vida de las nuevas naciones y, en general, en el mundo que nace. De tal modo su mirada se lanza hacia el provenir, que en el frontispicio de su escrito dedicado al Congreso de la República Mexicana campea este lema: “El género humano va caminando y ninguna cosa le hará retroceder.”⁴⁵

El antiguo obispo de Malinas no oculta su crítica frente a los estilos romanos y los excesos que vienen del ejercicio de potestades concentradas en una sola persona. Se

⁴⁴ El tema de hecho abarca cinco capítulos: Concordato de la América con Roma, París 1827, 15-98.

⁴⁵ Concordato, 111.

alineada con el galicanismo clásico aunque asume los puntos de vista de autores más cercanos a su época y alineados con la literatura afín a la revolución francesa. Tal vez tenga que ver con su muy personal desafecto a Roma su experiencia cercana con Pío VII y Napoleón, así como las desavenencias entre estos últimos y la manera como éstas afectaron e impidieron su toma de posesión plenamente canónica de la arquidiócesis de Malinas.⁴⁶

Sea como fuere, los rasgos de esta tendencia son claros.⁴⁷

Después toca ciertos puntos teológicos y canónicos fronterizos: “Con Roma todo es concesión, otorgamiento; ella acuerda pero no es deudora; con respecto a ella es uno impetrante siempre a título gracioso ni se presenta a su vista más que en estado de postulación. Los actos indispensables de la jurisdicción se intitulan *gracias*; el más solemne y necesario de todos, la institución episcopal, no se libertó de este carácter; y los sucesores de los apóstoles leen a la cabeza de su título episcopal que ellos son obispos por la gracia de Roma.”⁴⁸ “La adulación atribuyó a los Papas la prerrogativa sobrenatural de la infalibilidad, la ambición aceptó ese título lisonjero; por la naturaleza de las cosas, no puede pertenecer él más que a la Iglesia reunida en asamblea

⁴⁶ El caso de su nombramiento para Malinas es tratado cuidadosamente por Aguirre Elorriaga, 18-20. Este mismo autor, en el capítulo VIII de la obra citada, El ideario político religioso del abate de Pradt, (pp. 156-179) analiza con extensión los orígenes de su afecto antirromano y pone como causa psicológica “la amargura por la redacción y retención de sus bulas de nominación para Malinas.” Con las formas y resultados concretos que observó en su caso y en otros en las intervenciones de los gobiernos en los nombramientos episcopales se convenció de que éstas no debían darse. Por ello acudió a la referencia de la Iglesia en sus primeros tiempos. Dice Aguirre Elorriaga: “Su caso, formulado sintéticamente, pudiera exponerse así: Yo soy obispo, tan obispo como el de Roma. Por el error básico de la Corte Pontificia de mezclar lo espiritual con lo temporal –error sancionado en sus Cuatro concordatos—el Papa me ha negado (indirectamente) las bulas de nominación, redactándolas en forma inadmisibles. Después el Príncipe (el Emperador Napoleón), por un capricho, no ha querido dar curso a mis segundas bulas, ya debidamente redactadas. Así soy víctima del derecho usurpado por el Papa de *rehusar las bulas* y por el Príncipe, de *retenerlas*; falsos principios que han regido los concordatos.” (p. 161.) En las páginas siguientes, hasta la 163, hace dos largas citas de los Cuatro concordatos con la reconstrucción de lo fundamental de la doctrina del galicanismo episcopal del abate.

⁴⁷ Así, por ejemplo, cita a Voltaire en su obra La Henriada:

“Sobre las ruinas ensangrentadas de Belona y Marte,
un pontífice está sentado en el trono de los Césares:
unos sacerdotes afortunados huellan, con pie tranquilo,
los sepulcros de los Catones y las cenizas de Emilio;
el trono está sobre el altar, y el absoluto poder
pone en las mismas manos el cetro y el incensario.”
(Concordato, 3, nota 1).

⁴⁸ *Id.*, 161s.

general...los concilios generales ejercen su superioridad sobre los Papas, juzgándolos y deponiéndolos, como lo muestra la historia de la Iglesia, mientras que los Papas no anularon los concilios generales.”⁴⁹

De igual manera, Pradt no ahorra términos para descalificar a España y a su obra e influencia en América. Es corresponsal de la “leyenda negra española,” favorecida ampliamente sobre todo por los divulgadores de la *Enciclopedia Francesa* y los sustentantes de la corriente de la Ilustración: “...si la nación española —escribe— a pesar de que ella vive en Europa está sin embargo tan llena de preocupaciones e ignorancia, que tiene bien más visos de turca que de europea, ¿qué habrá de ser en el seno de la América, lejos de la ilustración de la Europa y bajo unos preceptores tales como la escoria de los conventos de España? Pues estos hombres servían de maestros a la América y por consiguiente la supersticiones religiosas deben haber echado profundas raíces en aquel nuevo mundo.”⁵⁰ “...El fanatismo es la introducción de la que mejor entiende la España; coloniza ésta el fanatismo, frailería e intolerancia como su propia sangre en cuantas partes sienta el pie.”⁵¹

⁴⁹ Id., 141s. Esta afirmación acerca de la superioridad de los Concilios Ecuménicos sobre los Papas es central en la doctrina galicana y se utiliza como argumento histórico a causa de los Concilios de Constanza, Basilea y Florencia (1414-1474) realizados para encontrar la solución para salir del “cisma de Occidente”, o sea, de la división del papado entre los que presidían en Roma y los que lo hacían en Aviñón. Cf., Joseph Gill, *Constance et Bâle-Florence*. (Histoire des Conciles Oecumeniques, 9) L’Orante, Paris 1965. El tema de la tensión entre el Papa y los Concilios Generales está tratado con seriedad por: Joseph Leclercq, *Le Pape ou le Concile?, une interrogation de l’Église médiévale*. Chatelet, Paris 1973. Un acercamiento de carácter teológico al asunto del lugar del Papa en relación con la comunidad eclesial puede hacerse en contrapunto en: Hans Urs von Balthasar, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, (BAC 420), Editorial Católica, Madrid 1981 y en: Hans Küng, *¿Infalible?: una pregunta*, Herder, Buenos Aires 1971.

⁵⁰ *Concordato*, 202. Aguirre Elorriaga (pp. 56-65) analiza las raíces de su antihispanismo y adhesión a la “leyenda negra” y las encuentra sobre todo en la *Enciclopedia Francesa*, en el abate Raynal y autores ingleses como Burke. Escribe: “El liberalismo francés, en parte el español y en su medida el hispanoamericano, hijo de ambos, heredaron la tradición antiespañola de la Enciclopedia. Con ella la fobia contra Felipe II, la inquisición, las expulsiones de judíos y moriscos y la colonización de América. De Pradt fue uno de los que contribuyeron más seriamente a consolidar la leyenda... Muchas de sus frases recuerdan el Discurso de Ravirol sobre la Universalidad de la lengua francesa. Ravirol fue su amigo y juntos redactaron en Hamburgo el *Spectateur du Nord* durante la Emigración. En sus *Memorias sobre la Revolución de España*, confiesa de Pradt que no conocía la península sino por las relaciones de los viajeros y por los dichos de la gente.” (p. 65)

⁵¹ *Concordato*, 201.

Por otro lado, en sus observaciones al Nuevo Mundo se fija y alaba el modelo que, en general, pero concretamente en materia religiosa se vive y observa en Estados Unidos de América. Escribió con entusiasmo: "...La nación con más religión y moral ha nacido de la absoluta libertad religiosa. ¡Oh fuerza de una idea justa! La de la libertad de los cultos ha bastado para desterrar de una inmensa sociedad la hipocresía y la turbulencia...los Estados Unidos, en materia de conducta religiosa presentan la imagen de un *oasis de razón* en medio de un mundo de extravíos y calamidades..."⁵²

Lo primero que llama la atención en los textos del abate es el lenguaje y la trama práctica, no teórica como desarrolla su argumentación. Usa datos empíricos (estadísticas, argumentos sobre la lejanía y la falta de comunicaciones expeditas, lentitud burocrática), ejemplos de la vida cotidiana y hace una lectura crítica de la historia vista como un pasado que advierte al futuro. Sustenta sobre todo en sus motivaciones libertarias, la asimilación de un pensamiento de corte moderno, "ilustrado", atento a las mutaciones, a los indicios de necesidad de cambio y al alejamiento consciente de los argumentos abstractos y de las apelaciones al "orden establecido." Leemos: " ...El tiempo, en su continuo curso, el mundo, en las sucesivas mudanzas que él experimenta, pueden dar a cuanto ellos alcanzan o encierran un nuevo aspecto, crear nuevas relaciones y acabar borrando hasta los vestigios de una antigüedad cuya existencia toda se componía de elementos diferentes o destruidos por el trascurso de los tiempos. Teatro movable de estas vicisitudes la tierra, se asemeja a una pintura que, desarrollándose, presenta una larga serie de diversos espectáculos; en el fondo de estas vicisitudes residen profundas y saludables revelaciones para el que sabe buscarlas allí. Así las leyes, costumbres, gustos, gozos de las edades ya remotas no tienen relación ninguna con los de nuestro tiempo; carecen de aplicación y como de sabor para nosotros. Lo que es verdadero para el orden civil y político, lo es también para el religioso administrativo."⁵³

La cercanía de estos conceptos y términos con las argumentaciones de los liberales mexicanos en relación con los temas eclesiásticos, exponen sin duda alguna la influencia del abate de Pradt en México. Ya en 1826 tenían claros sus conceptos, como se ve en el dictamen presentado como instrucciones al enviado a Roma Francisco Pablo

⁵² Id., 200.

⁵³ Id. 137s. Nótese cómo al final hace la consabida distinción entre las cuestiones dogmáticas y las de índole "religioso administrativas."

Vázquez. Es posible incluso, que entre algunos de los primeros liberales mexicanos y el antiguo obispo de Malinas, haya existido relación epistolar.⁵⁴

5.- Seguimiento del texto del *Concordato de la América con Roma* .Consideraciones generales.

El abate parte de la observación de un desolador panorama en México en lo relativo a la situación eclesiástica. No abona, sin embargo los dichos acerca de la abundancia de riquezas en manos del clero. No le parece que existan "...las exorbitantes riquezas del clero mejicano según el cual se juzgaba por el de España." Más bien "...se halla que sus rentas son medianísimas y que las pérdidas que la revolución de Méjico le causó le han reducido a los límites de la mediocridad que cuadran tan bien con la clase religiosa."⁵⁵ No le parece tampoco que exista afecto proespañol en el clero mexicano y en este punto se lanza de paso contra el arzobispo Pedro de Fonte: "...desertor...que se evadió de la América con pretextos falsos de lealtad y que está purgando, en el irreparable destierro de Madrid, su falta de patriotismo y buena fe."⁵⁶

Considera fundamental que desaparezca el monacato, resabio de otras épocas y según él, muestra de improductividad socioeconómica. Señala una deseada orientación para la sociedad mexicana partiendo de ese punto: "...El espíritu civil y mercantil que la revolución engendrará en Méjico dará a los hombres otra dirección, a su tiempo otras

⁵⁴ Cf. Aguirre Elorriaga, 230: "El P. Decorme S.J. nos asegura que varios de los ...líderes liberales mejicanos estuvieron en comunicación epistolar con el abate de Pradt. No hemos dado con trazas de estas correspondencias, por lo demás muy posibles y aun probables; de Pradt no les concedió tal vez la importancia que a las cartas de Bolívar, pues no se hallan en Verdines entre los residuos de sus papeles..." (Cita la Historia de la Compañía de Jesús en la República mexicana, vol. I, Guadalajara 1914, 279.)

⁵⁵ Id., XVIII. Esta afirmación fue utilizada por los cabildos eclesiásticos de los primeros años del México independiente frente a las pretensiones gubernamentales. Cf. Aguirre Elorriaga. ...Ténganse en cuenta, por otra parte, las cifras que publicó José María Luis Mora en su pretensión de resolver con los bienes eclesiásticos el déficit del gobierno y a la vez sostener el culto público: Cuestión importante para el crédito público. ¿Ocupados por el gobierno los bienes del clero y de los regulares serán ellos bastantes para cubrir los gastos del culto y pagar la deuda pública?, en: Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837, Obras sueltas, 385-420 (con anexos estadísticos.)

⁵⁶ Id. XVIII. Sobre la actitud de Fonte, sin embargo, dice Alfonso Alcalá: "...La conducta del Señor Fonte, aunque errada, merece, sin embargo, el respeto más absoluto. Su espíritu de sacrificio al dejar la sede arzobispal de México y lanzarse al borrascoso porvenir que presentaba la España constitucional, muestran a las claras un espíritu de noble lealtad idealista." (Una pugna diplomática, 8)

ocupaciones y acabará haciendo nulo el monacato. Quedará reducido a algunas reuniones, cuyo corto número desterrará todo peligro de cualquier influjo.”⁵⁷

Hace largas alusiones históricas a los cismas que ha habido en la historia de la Iglesia, subrayando el de Constantinopla y el de Inglaterra. Salpica las líneas con observaciones interesantes y picantes a veces que considera útiles para el caso americano.

Comienza su viaje por la historia hablando de la “ilustrada tolerancia” de la época antigua, previa al cristianismo. Aquí expone su posición de fondo, ampliamente compartida por la corriente liberal: todas las religiones son buenas en cuanto que son útiles como instancias de moralidad: “...el antiguo mundo religioso, bajo los aspectos de la paz y de carencia de disturbios emanados del culto fue más feliz que ha sido el nuevo... parece que satisfechos... con los efectos del culto sobre lo moral del hombre, daban poco valor al modo que los producía.”⁵⁸ Es el centralismo del culto cristiano el que lleva consigo la semilla de la división: “...El culto de aquel tiempo...no admitía centro común ni dependencia jerárquica como lo hace el culto cristiano, que se dio de este modo a sí mismo un principio de división.”⁵⁹

Lleva su lógica al meollo de la cuestión: la división no tiene su origen en la fe, que “no conoce lejanía ni proximidad,”⁶⁰ sino en la contaminación que proviene de los asuntos temporales y políticos y de las pasiones que los envuelven y que son como una especie de segunda naturaleza.⁶¹

La supremacía romana –dice– no está avalada por la tradición eclesiástica en forma tan contundente como suele afirmarse y sostenerse. Para sustentar este dicho, en pleno seguimiento de la argumentación galicana, cita un decreto del Concilio de Constanza fechado en 1414, al final de la crisis de la duplicidad de las cabezas del papado entre Aviñón y Roma en el que se dice que “...*un concilio general...representa la Iglesia militante (y) recibió directamente de Jesucristo una potestad a la que toda persona, de*

⁵⁷ Concordato, 19. En este punto existe coincidencia y congruencia con la tradición liberal mexicana a tal grado que incluso en la constitución de 1917 (artículo 5º) se hablaba de las “órdenes monásticas.” Dice a propósito de Francia Jean Baubérot: “La intervención de lo político en materia religiosa se marca también por la abolición de los votos monásticos –juzgados incompatibles con los “derechos del hombre”--, así como la supresión de las congregaciones (13 de febrero de 1790...” (Historia de la laicidad en Francia, 29.

⁵⁸ Id., 20.

⁵⁹ Id., ib.

⁶⁰ Id., 21.

⁶¹ Cf. Id., 26.

cualquier estado y dignidad, aun papal, está obligada a obedecer en lo que pertenece a la fe, extirpación del presente cisma y reforma de la Iglesia en su primera cabeza y miembros.”⁶² Y continúa dando este dato de fuerte peso político para el momento en que escribe: “...decreto abrazado por la asamblea del clero de 1682 de Francia.”⁶³ Vislumbrando el peligro que existe de un cisma religioso en el Nuevo Continente, hace esta reflexión histórica: “...Sin el saludable remedio aplicado por la eficacísima intervención del concilio de Constanza, que obró en nombre de la Iglesia universal y desplegó en aquellos supremos momentos su irresistible autoridad, ¿no contaría el occidente de la Europa dos Iglesias hoy día?...y ¿a quién hubiera debido imputarse esta calamidad en parte sino a los que habían hecho muy grande al papado?”⁶⁴ La conclusión es clara: no conviene un papado excesivamente poderoso y se ve conveniente que en América pudieran estar vigentes las libertades galicanas.

Una vez hechas las consideraciones que atañen a la Iglesia universal, pasa nuestro abate a considerar las condiciones específicas de América. Por principio de cuentas le parece que el ejemplo de América es digno de ser reconocido, pues mientras Europa, a causa de sus tradiciones e idiomas diversos según las distintas naciones ha negociado con Roma de forma separada, a América le conviene hacerlo de manera conjunta. En un lenguaje cercano al profético, enuncia: “...la América *echará en bronce* lo que en Europa se hace pieza por pieza; ella será homogénea en sus resoluciones y actos relativos a Roma como lo es en su orden político; tratará con Roma como con la España, uniforme en religión como en libertad...Así la América, bajo el aspecto religioso, conserva con la Europa un vínculo de que ella se eximió para siempre bajo el humano: y habiendo llegado a ser hermana de la Europa en el orden político, quiere serlo también en el religioso.”⁶⁵ Pone estas palabras en labios de la gente de América: “...Somos católicos romanos; queremos permanecer tales; pero no queremos permanecer con el intolerable gravamen de un continuo recurso a Roma; y para ello, instruidos en

⁶² Pradt cita el contexto histórico según Villaret, Extracto de Historia de Francia, vol. XIII, 24.324 y vol. XV 236s. (Concordato, 66-70)

⁶³ Concordato, 65. La relación y el estudio crítico de esta asamblea con el seguimiento detallado de las tensiones y negociaciones entre el Papa y la corte de Luis XIV así como la cambiante posición del clero francés se encuentra en: Pierre Blet, Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693, 248-420. De este estudio definitivo depende la interpretación adecuada de los acontecimientos y el sentido y alcance de los decretos.

⁶⁴ Concordato, 93s.

⁶⁵ *Id.*, 101.

las máximas del catolicismo, solicitamos de Roma que se una con nosotros para fundar una Iglesia católica americana.”⁶⁶ Argumenta con “principios de la razón” dotados de una regular dosis de idealismo respecto al continente que conoce de oídas: “...en América todo está vaciado en un solo molde; separación de la metrópoli, modo de gobierno, civilización, lenguaje. Todo ello va enlazado, es semejante y se hace de una vez...en América nos hallamos al frente de una masa homogénea, compacta, en que no se deja descubrir desunión ninguna...Esto es cosa enteramente nueva entre los hombres y no se dejó ver todavía bajo el sol; por lo mismo esto inutiliza y hace inaplicables las antiguas prácticas formadas para un orden de cosas que no tiene que ver nada con éste.”⁶⁷

Entra poco después en un tema espinoso, preocupación prolongada de los liberales a lo largo del siglo XIX y que, desde luego, tenía cierto fundamento a causa de la existencia de territorios en la península itálica sobre los que el Papa ejercía jurisdicción temporal y en el hecho de que ésta hubiese sido confirmada en el Congreso de Viena: “La América, hace poco tiempo, era una simple colonia; obedecía, servía a otros, hoy día...no hay para ella ya metrópolis, dueños ni legisladores extranjeros...Pero cuanto más reciente es la disolución de sus vínculos con la Europa, tanto más frescas están sus señales y tanto más recelos debe infundirle cuanto recuerda su memoria...La silla del jefe de la religión, bajo algunos aspectos, la hace todavía de la Europa.”⁶⁸ De esta situación hace surgir esta reflexión: “...En el hecho, los estados no católicos gozan de una libertad y facilidad en su curso de que están privados los estados católicos. Por el catolicismo, *los estados están como duplicados; hay un estado en el estado.*”⁶⁹ Hace referencia a los ministros de la Iglesia católica como “independientes” y usa las palabras que tanto repitieron después otros a la hora de exponer la dificultad que nace de tener dentro de un mismo territorio nacional jurisdicciones, “fueros” y autoridades en cierto modo paralelas: “...esta milicia tiene jefes que *reciben directamente su misión de una potencia extranjera* y esta goza de la independencia en supremo grado, porque ella une el esplendor de la soberanía a la elevación e ilusiones del supremo pontificado de un sacerdocio, raíz de los demás sacerdocios, autoridad que tiene sus leyes privativas, que

⁶⁶ Id., 105s.

⁶⁷ Id., 108.

⁶⁸ Id., 109.

⁶⁹ Id., 112. Las cursivas son mías.

las establece sola por sí misma, que no da cuenta a ninguno y que ejerce la vigilancia y protectorado sobre todo el cuerpo.”⁷⁰

El antiguo obispo de Malinas descubre que entre América y Roma la problemática antes señalada debía hacerse a un lado y nada temporal debería tratarse en esa relación: “...en las relaciones venideras, Roma y la América no se tocan más que en las regiones espirituales...Esto pone una grande y dichosa diferencia entre la América y Europa con respecto a Roma; y esta ausencia de todo interés político da a sus relaciones la libertad de conservar el carácter que le es propio, la espiritualidad...”⁷¹

Trayendo a colación los datos aportados por las expediciones del barón de Humboldt y otros documentos estadísticos, Pradt insiste en la distancia y se asoma a vislumbrar el futuro de crecimiento demográfico y en “civilización” de las regiones americanas y, desde luego, el valor que esto acarreará en materia de religión y catolicismo.⁷² Ante estas perspectivas, ¿para qué recurrir tanto a Roma?: “...*Es como si un habitante de París colocara su relojero en Pekín.*”⁷³

Después de argumentar de esta manera, concluye, teniendo en la mente la lentitud de las negociaciones que para 1826 ya llevaban algunos años de sostenerse entre las noveles naciones americanas y la Santa Sede sin resultados: “...en el caso de que Roma pretendiera sujetar la lejana América a no tener concordato, obispos y otros medios de mantener su culto más que bajo unas condiciones muy onerosas para ella, *el exceso de las exigencias bastaría para dar a la América el ejercicio de su propia libertad y para legitimar el uso suyo.*”⁷⁴

Antes de pasar al análisis de los artículos del dictamen del Congreso General de México acerca de las instrucciones al enviado a Roma, de forma redundante Pradt habla de lo que considera abusos romanos en relación con los bienes eclesiásticos y con la autoridad de los soberanos, minada y subvertida en ocasiones por las intervenciones en las que se acudió a armas espirituales como la excomunión en casos de índole política: “...hay algunas reliquias del espíritu de las excomuniones con que el clero, en otros tiempos, se señoreaba sobre los soberanos con el miedo de verse abandonados de unos pueblos crédulos. Esta intención es seguramente contraria al espíritu de caridad, que

⁷⁰ Id., 113s. Las cursivas son mías.

⁷¹ Id., 119.

⁷² Cf. id., 120-126. La cita de Humboldt: p. 123, nota 1.

⁷³ Id., 127.

⁷⁴ Id., 130. Las cursivas son mías.

debe sobresalir más particularmente en la dispensación del ministerio evangélico; y el promover el descontento de los súbditos contra el príncipe, es una cosa contraria al precepto de sumisión que la Iglesia propaga tan ardientemente.”⁷⁵

6.- El Concordato de la América con Roma. Comentarios al Dictamen del Congreso mexicano de 1826.

El meollo del libro de Pradt está constituido por el comentario al dictamen del Congreso mexicano del que ya hemos hecho mención. Las páginas que le dedica a cada uno de los artículos, a las que pueden agregarse la “dedicatoria”⁷⁶ y el “Informe del Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos de la República Mexicana sobre el estado de las relaciones con Roma y sobre la situación de la Iglesia mejicana” de 1826”,⁷⁷ son la aportación específica acerca de la forma en que le parece deberían quedar los asuntos eclesiásticos en el entonces porvenir de México.⁷⁸

El artículo 1º⁷⁹ expone la unidad religiosa del país fincada en el catolicismo, así como la intolerancia en materia de religión. Le parece que en esto se da “una imprudente generosidad,” pues “...se declara no solamente como la dominante sino también como exclusiva.”⁸⁰ Ello—dice--en las circunstancias de falta de población en un extensísimo territorio y ante la amenaza de invasión europea, le impide recibir ayuda eficaz de las naciones anglosajonas: “...si la América española es católica, no lo son los americanos del norte ni los ingleses; si la misma es intolerante, exclusiva, los americanos del norte e ingleses son tolerantes...La condición debe ser igual para todos, es la basa de toda justicia.”⁸¹ Le parece que en este punto se da una mezcla indeseable de lo temporal con

⁷⁵ Id., 180. Cf. 162-177.

⁷⁶ Id., V-XV.

⁷⁷ Id., 247-356. El Presidente de la República era Don Guadalupe Victoria y el Ministro de Justicia Miguel Ramos Arizpe. Cf. Aguirre Elorriaga, 229. (Con correcciones manuscritas en el ejemplar que he utilizado debidas tal vez a Luis Medina Ascencio S.J.)

⁷⁸ Id., 192-195. Aguirre Elorriaga (pp. 238-243) alude a los artículos y al comentario del abate. Sin embargo, la forma como este autor los cita no coincide con la usada por Pradt en el libro que hemos utilizado para el presente trabajo. (El texto del dictamen lo iremos insertando conforme avance el comentario de Pradt.)

⁷⁹ “La religión de la república es la religión católica, apostólica y romana. La nación la protege con sus leyes: ella prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.” Id., 209.

⁸⁰ Id., ib.

⁸¹ Id., 210. Una buena síntesis acerca del tipo de regimenes en materia de separación Iglesia-Estado , tolerancia o intolerancia en el siglo XIX la hace Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3, 60-84.

lo espiritual. Es severo en su juicio pero de sumo interés la razón en la que basa su postura: la igualdad entre los hombres y el derecho a la búsqueda de medios de vida independientemente de sus convicciones religiosas. Esta posición se abrirá camino de forma definitiva en el mundo durante el siglo XIX: “...Acostumbrado este culto (el católico) a dominar,...bebió en la máxima de exclusión de creencia la exclusión de la existencia; y dijo...que siendo él sola la verdad, no podía tolerar lo que era el error.”⁸²

Pasa con rapidez por el artículo 2º, a propósito de la comunicación entre México y Roma.⁸³ De ésta, “...el orden católico no puede adquirir cosa ninguna mejor...tanto Roma como el catolicismo deben estar contentos de él.”⁸⁴

La doctrina galicana asoma con impactante apertura tanto en la redacción como en el comentario del artículo 3º. Se da pie en él, nada menos que a la inauguración de una tradición diferente a la que hasta entonces se había seguido en los territorios españoles en América después del Concilio de Trento: “La república se somete a los decretos de los concilios ecuménicos en cuanto al dogma, pero es libre de aceptar sus decisiones en cuanto a la disciplina.”⁸⁵ Esta tendencia le parece natural y adecuada. La contraria, seguida por España y, por consiguiente, asentada en Hispanoamérica, la entiende como aceptada más bien por razones políticas en tiempos de Felipe II: “...Algunos estados, tales como la España, se someten sin restricción ninguna al código disciplinar de los concilios; pero es por un acto de su propia y libre voluntad...Es preciso explicar el principio de esta sumisión: es la obra de Felipe II, acto político y no religioso de modo ninguno...Felipe peleaba contra sus vasallos sublevados de los Países Bajos, escapados del catolicismo. La América se hallaba reciente e incompletamente descubierta...Las contiendas religiosas formaban el negocio mayor de aquellos tiempos de ignorancia. Era indispensable un sustentáculo general y uniforme para remover tantas cosas: Felipe le halló en la religión, que le presentó...un medio fácil y seguro de obrar fuertemente en medio de tantas dificultades; y para ello, sometió sus dominios a lo que los Papas más apetecían, la aceptación de los decretos disciplinares, muchos de los cuales eran totalmente en provecho de la sede romana. La historia nos representa cuántas tentativas

⁸² Concordato, 215.

⁸³ “La república mejicana empleará todos los medios de comunicación necesarios para conservar y estrechar más los vínculos de unión con el pontífice romano, al que reconoce como jefe de la Iglesia universal.” *Id.*, 217.

⁸⁴ *Id.*, 218.

⁸⁵ *Id.*, *ib.*

hizo Roma para introducir en Francia la disciplina del concilio de Trento y la resistencia que los reyes, clero y parlamentos hicieron a ello.”⁸⁶ “Lo que la Francia hizo entonces, lo hace Méjico ahora.”⁸⁷

El siguiente artículo tiene que ser entendido en el ámbito de la división de poderes y se refiere a la autoridad competente en materia de arreglos en la materia del patronato eclesiástico: “El congreso general de Méjico está revestido exclusivamente con plenos poderes para arreglar el ejercicio del patronato en toda la Confederación.”⁸⁸ El comentario del abate es básico, pues es coincidente con la posición asumida por los gobiernos mexicanos independientes: el Estado mexicano es heredero de la soberanía que había ejercido el Rey de España: “...este reglamento es una necesaria consecuencia de la mudanza efectuada en el gobierno de Méjico. El rey de España nombraba para los obispados y otras dignidades eclesiásticas; el patronato seguía el orden de la soberanía...el congreso mejicano se halla en el lugar del rey de España, es soberano en Méjico...”⁸⁹

El siguiente artículo toca el asunto de los bienes eclesiásticos y el sostenimiento del culto.⁹⁰ Parte de que en los concordatos hechos a partir del napoleónico de 1802, este asunto ha sido tratado, pues “...No sería nada el arreglo del orden eclesiástico si no se

⁸⁶ Id., 219s. Es importante tomar en cuenta que el propio Concilio de Trento hace la distinción entre sus decretos dogmáticos (referentes a asuntos fundamentales relacionados con la fe) y los disciplinarios (tocantes a los estilos de vida y a las relaciones entre la Sede Romana y los miembros del catolicismo esparcidos por el mundo). La mejor obra histórica sobre el Concilio de Trento es: Hubert Jedin, Historia del Concilio de Trento, Herder, Barcelona 1965. Una síntesis muy buena de las vicisitudes del Concilio: Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 1, 230-253. A propósito del texto citado de Pradt, Aguirre Elorriaga (p. 240) solamente dice: “Aprueba el artículo, que no es sino una claudicación de la tradición española para acogerse a la galicana.”

⁸⁷ Concordato, 221.

⁸⁸ Id., 223.

⁸⁹ Id., ib. Aunque ya hemos señalado varias veces la divergencia entre la opinión gubernamental y la postura de las autoridades eclesiásticas en relación a la herencia del patronato eclesiástico, conviene tener en cuenta estas líneas de Aguirre Elorriaga (pp. 233s): “De 1821-1830 la batalla religiosa se libra en Méjico en torno a las *instrucciones que se han de dar al enviado a Roma*. Ya desde 1822 se dibujan claramente dos tendencias: los *Cabildos eclesiásticos* suponen extinguido el Patronato regio, como *inherente a la persona* del Monarca español; los *Gobiernos* creen heredarlo *con la soberanía*. Más tarde, en 1827-1828 se creó todavía un tercer grupo, encabezado por el *escocés* (miembro de las logias escocesas) *José María Luis Mora*, que defendía la perfecta separación de la Iglesia y del Estado y consiguientemente la inutilidad de la polémica del Patronato.”

⁹⁰ “El mismo congreso se reserva la facultad de arreglar y fijar las rentas eclesiásticas.” Id., 227.

proveyera a su manutención...”⁹¹ De varias maneras motiva este renglón, aunque lo verdaderamente importante en el comentario es la autoridad que le concede al Estado sobre las condiciones económicas del clero, en la más pura tradición galicana: “...El soberano es el juez natural sobre este capítulo; él solo puede señalar las justas proporciones de esta especie de salarios con el estado general del país en que viven los ministros del culto, para que su estado no ofenda los dos contrarios, la pobreza y el lujo.”⁹² Cabe seguir lo escrito por Aguirre a propósito de este número: “Es sumamente interesante el comentario del abate de Pradt a estos artículos (el 4º y el 5º), cuyo espíritu general estaba reñido con su principio de absoluta separación de la Iglesia y el Estado. En principio opina que los derechos del Rey de España han pasado al Gobierno mejicano con la Soberanía. Pero la mudanza no le parece justa si no se hace por medio de un concordato...Le agrada que el Estado se apropie de los bienes de la Iglesia, que debe estar libre de todo cuidado de las cosas temporales; pero espera que se retribuirá dignamente a los ministros del altar...”⁹³

El artículo 6º propone que, haciendo a un lado toda intervención estatal, sea el arzobispo de la ciudad de México—prácticamente convertido en patriarca eclesiástico—quien haga las divisiones territoriales de las circunscripciones, realizando todos los pasos canónicos posibles para conseguir el efecto, siguiendo las hechas en el orden civil.⁹⁴ Pradt hace una larga exposición acerca de lo que ha sucedido históricamente en Francia, Bélgica y parte de los territorios alemanes y que lo afectaron directamente con los impedimentos puestos para que asumiera la sede episcopal de Malinas en Bélgica. Critica la intervención de las autoridades civiles francesas y por tanto se manifiesta en acuerdo con la solución mexicana, pues la otra forma encierra peligros inminentes: “...una autoridad temporal, para deshacerse de un obispo que le desagradara no importa por qué razón, no tendría más que tocar a un solo punto de la organización territorial de

⁹¹ Id., 228.

⁹² Id., ib.

⁹³ P. 240.

⁹⁴ “El obispo metropolitano de Méjico erigirá, reunirá, desmembrará, arreglará las diócesis, conforme a las demarcaciones civiles fijadas por el congreso.” *Concordato*, 232. Pradt le dedica al comentario las pp. 232 a 246 con una larga nota a propósito de la actuación de la Asamblea Constituyente francesa y de la exigencia de juramento a la Constitución civil del clero.

un departamento.”⁹⁵ El autor del comentario hace una observación interesante a propósito de la intervención romana en cuanto a la asignación de las facultades del arzobispo en la materia señalada y de las intenciones del dictamen mexicano y sus limitaciones: “...No quiso decir, no podemos suponerlo, que el congreso, de su plena autoridad, delegaba al obispo de Méjico la facultad espiritual de desorganizar y reorganizar todo el clero de Méjico...sino que interpretando todo como debe hacerse entre hombres razonables, debemos concluir que después del consentimiento solicitado de Roma, el obispo de Méjico quedaría encargado de esta organización.”⁹⁶

El siguiente artículo, que hace referencia a los nombramientos episcopales, hace a un lado al Estado y deja en manos de los miembros del episcopado y seguramente de los cabildos eclesiásticos de cada una de las diócesis los pasos que han de darse. ⁹⁷Le parece que se trata de un avance notable a causa de: “...El restablecimiento de la antigua disciplina con la vuelta a las elecciones de los obispos; ⁹⁸ ...el abandono de la nominación a los obispados por el soberano. Ningún soberano de la Europa, ya príncipe, ya república, hizo todavía otro tanto, y el sacrificio de esta grande prerrogativa hace formar un superior concepto de las ideas religiosas de los que le abrazaron con la mira del bien...*Este es el artículo más importante de todo el presente proyecto; es aquel al que Roma se resistirá más.*”⁹⁹ Después de un buen número de consideraciones históricas, el abate exulta: “...estableciendo Méjico con Roma la restauración de la antigua disciplina, mostrará un celo ilustrado y una igual sumisión por el bien y

⁹⁵ Id., 241. La clara posición del abate le merece esta línea a Aguirre Elorriaga (p. 240): “Una vez más, de Pradt quiere a la Iglesia libre de la servidumbre del Estado.”

⁹⁶ Id., 245.

⁹⁷ “ Artículo VII. El mismo metropolitano, o a falta suya, el más antiguo de los otros obispos, confirmará la elección de los obispos sufragáneos; éstos confirmarán al metropolitano. En uno y otro caso se dará aviso a Su Santidad.” Id., 246.

⁹⁸ Si bien no aclara si se trata de la elección por los cabildos eclesiásticos o de la forma pretendida por la Constitución civil del clero francés de 1790, si bien parece que en su segunda parte (“...se dará aviso a Su Santidad”) se piensa como en la citada constituyente: “...Tous les pasteurs de l’Église devront, à l’avenir, éter designes par élection: les évêques et les curés seront élus dans la même forme que les députés ou les fonctionnaires, par les citoyens *actifs* (ceux qui payent le chiffre d’impôt requis) soit à l’assemblée électorale de département, soit au district. L’éveque élu demandera l’institution canonique au metropolitain, ou au plus ancien évêque de la province; il écrira au pape pour lui faire part de sa désignation, en témoignage d’unité de foi et de communion, mais sans avoir à obtenir de Rome confirmation de ses pouvoirs...” (André Latreille, *L’Église catholique et la révolution française*, vol. 1, 99s.)

⁹⁹ *Concordato*, 246s.

autoridad de la Iglesia. Esta no tiene necesidad de controversias, sino de la conservación del sacerdocio; el que, para conservarse, debe ser puesto fuera de todos los debates producidos por los intereses humanos.”¹⁰⁰

Pasa el comentarista al artículo 8º, que a la letra dice: “Todos los negocios eclesiásticos se terminarán definitivamente en la república, con arreglo al orden prescrito por los cánones y leyes.”¹⁰¹ Esta escueta redacción afirma y corrobora uno de los puntos que más celosamente guarda la concepción moderna del Estado: la territorialidad de la soberanía y el rechazo a la intervención “extranjera.” El horizonte que se abre es inmenso y, bien reconocidos los términos usados y consideradas sus proyecciones a la hora de la práctica, se encuentran los perfiles de una Iglesia con características nacionales si bien –tomando en cuenta los artículos anteriores—con suficiente libertad frente al Estado en cuanto a su régimen interno. Pradt acude a las distancias entre América y Europa y a las dificultades de un continuo recurso a Roma: “...en ello no quiere Méjico más ni menos que lo que se practica en muchos estados de la Europa y particularmente en Francia, una parte de las libertades de la cual consiste en que los negocios eclesiásticos no se lleven a Roma, sino que se decidan en Francia con la asistencia de un comisionado del Papa para los casos en que este modo de proceder está admitido.”¹⁰² En una nota sobre la práctica francesa inserta estas sonoras frases: “...Con Roma es preciso mirar lo que se hace por miedo de que los hechos se erijan en derechos; porque casi todos los derechos de Roma no proceden más que de hechos.”¹⁰³ Y concluye aludiendo a la expulsión de recursos económicos del país hacia el centro de la Iglesia a causa de las tasas que causarían los trámites realizados ante la curia romana: “...En todos los países, la salida de los capitales es un objeto de suma atención para el gobierno. Cuánto ellos pierden por esta vía sin medios de recuperación, tales como los presenta el comercio en sus alternativas oscilaciones, les es muy perjudicial y sensible...¿no se aumenta el mal cuando esta salida depende de causas que se ocultan de toda vigilancia y pasa por vías secretas y confidenciales? Excepto la tasa de las bulas, el

¹⁰⁰ Id., 257. El comentario al art. VII, pp. 246-257.

¹⁰¹ Id., 257s.

¹⁰² Id., 258.

¹⁰³ Id., 259. Nota 1.

poder político no tiene medio ninguno de abrazar ni vigilar las tasas impuestas por Roma...”¹⁰⁴

El artículo 9º habla a propósito de que ningún extranjero debía ejercer jurisdicción eclesiástica dentro del territorio mexicano.¹⁰⁵

Detrás de esta redacción, además del celo por la soberanía territorial, normal en la corriente de pensamiento en el que se sitúa el documento, Pradt tomó en cuenta los proyectos relacionados con la posibilidad de que para América se nombrasen Vicarios Apostólicos y no obispos en toda la extensión de la palabra, así como las opiniones vertidas, sobre todo por el gobierno de Chile, pero que tienen antecedentes en órganos de opinión de ese país y de Argentina en relación con la misión de Monseñor Giovanni Battista Muzi como Visitador Apostólico a los países del Río de la Plata en 1823. De hecho, en América había habido, desde el siglo XVI verdaderas diócesis con obispos diocesanos dotados de jurisdicción ordinaria. Si se nombrasen sólo Vicarios Apostólicos éstos equivaldrían a los prelados de tierras misioneras en África y Oceanía que ejercerían sus facultades en nombre del Papa. Respecto a los Visitadores, Delegados o tal vez Nuncios apostólicos, había resistencia en cuanto a que ejercieran jurisdicción eclesiástica en territorios de los que no eran nacionales.

En el Concordato de la América se explicitó un temor hacia la posibilidad de que los legados papales favorecieran a España en virtud de la dependencia que América había tenido tanto en lo civil como en lo eclesiástico a lo largo de tantos años: “...La América ve muy expuesta la España a las resultas de la jurisdicción de los enviados de Roma: la aversión suya a España le mueve a apartarse de ella sobre este punto...”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Id. 265.

¹⁰⁵ “ Los extranjeros no ejercerán en la república en virtud de comisión ningún acto de jurisdicción eclesiástica.” Id., 268.

¹⁰⁶ Id., 271. En las “notas históricas,” Pradt publicó un “Extracto del mensaje del Supremo Director de Chile a las Cámaras. Sesión de 1826.” Conviene tener en cuenta la opinión sobre Muzi vertida en algunas de sus líneas: “...La llegada a Chile del vicario apostólico...se consideró al principio como un suceso feliz, supuesto que el restablecimiento de los vínculos espirituales con la Santa Sede era objeto de los deseos generales; pero ni las atenciones con que colmé a este eclesiástico ni los testimonio de aprecio...Aspiraba a mezclarse en todos nuestros negocios, a sujetarlo todo a la jurisdicción eclesiástica con que se pretendía revestido...Conspiraba contra las instituciones que nos costaron quince años de tareas y sacrificios...después de haber faltado así a los principios de humildad y caridad cristiana que debían hacer respetables su carácter y misión, desapareció de secreto, abandonando con ingratitud a un pueblo pio y hospitalario que se había esforzado a ganársele con cuantiosos regalos pecuniarios...” (pp. 365s). El abate ya había tocado el asunto en su

Pasa adelante al artículo 10º, dedicado a las órdenes religiosas y a sus comunidades, asentadas en el país desde la época del advenimiento de las instituciones eclesiales y que constituían un tema en el que abundaban, además de las realidades que requerían una reforma, rumores, consejas y opiniones no siempre comprobadas. Dice: “...Las comunidades religiosas de uno y otro sexo seguirán puntualmente las reglas de sus respectivos institutos, en lo que no sea contrario a las leyes de la república y cánones; y estarán sujetas al metropolitano en todos aquellos casos en que se recurría a autoridades residentes fuera de la república.”¹⁰⁷

Es interesante la postura que asume el abate, pues a la hora de referirse al texto citado, además de acudir a apuntamientos de índole histórica, expresa su manera de pensar de corte moderno en relación a la importancia del trabajo como fuente de recursos y medios para la vida decorosa y decente. Le parece que un futuro promisorio para América no podría surgir de la multiplicación de los monjes, frailes y religiosas. Su juicio coincide con el de Voltaire y sus seguidores, nada favorables a este tipo de vida y pueden reconocerse sus huellas en abundantes dichos y escritos a lo largo de todo el siglo XIX: “...El monacato, en el orden humano, es un parto de la antigua incivilización; mantenía ésta a las sociedades en la miseria que es siempre fiel compañera de la pereza e ignorancia. Se descubrió, no ha mucho tiempo, la importancia del trabajo y su influjo epurativo sobre la sociedad. En el estado de decadencia a que la ignorancia y miseria de las sociedades habían reducido el ingenio humano, el monacato era un negocio mayor; hombres desocupados e ignorantes se hacían frailes, las continuas guerras reclutaban los conventos y atraían a diversos habitantes alrededor de su respetado recinto. Consistía la

obra Verdadero sistema de la Europa respecto de la América y Grecia, vol. 2, París 1825, 99-118: “...El Vicario enviado a Chile ha trabajado a favor de España, saliéndose de su terreno absolutamente espiritual...” (Cf., sin embargo, Aguirre Elorriaga, 212, quien expresa en la nota 21 de esa misma página: “...Esto era falso, como tantos otros rumores que corrían entre los liberales europeos.”) Él mismo, en referencia a los artículos 7º, 8º y 9º del dictamen mexicano, escribió: “...Estos tres artículos merecieron la aprobación incondicional del abate de Pradt. Como que eran la aplicación inmediata de sus ideas episcopalistas y de sus soflamas contra los Vicarios Apostólicos como Muzi.” (p. 241.) Amplia y definitivamente trata el tema de la misión de Giovanni Battista Muzi el libro de Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, vol. 2, 183-226. Su conclusión se resume en estas palabras: “...la misión Muzi no fue un paso político a favor de la emancipación como algunos católicos bienintencionados de América llegaron a creer, ni espionaje de la Santa Alianza, como propalaron en Buenos Aires los detractores de la Santa Sede: fue, pura y llanamente, por parte de Pío VII y Consalvi, el cumplimiento de un deber imperioso de conciencia.” (p. 207).

¹⁰⁷ Concordato, 272.

gloria de aquellos tristes tiempos en fundar un monasterio. Pero las sociedades mudaron de aspecto; pasaron a ocupaciones más numerosas, más variadas y sustanciales. Todo tomó un curso que aleja de los claustros. Desaparecieron ellos de Londres y esta ciudad es la capital de la Europa comercial, industrial y opulenta; pulularon en Madrid y todo está encenegado allí en la miseria e ignorancia...”¹⁰⁸

Opinión no menos severa le merece el “jesuitismo,” es decir, ese influjo que, de acuerdo a las cortes borbónicas y a los enciclopedistas, quienes insistieron en su existencia, era contraria y subversiva en relación a las instituciones políticas. La Compañía de Jesús, de acuerdo a esta opinión, era “el brazo largo” de Roma, sedicioso y entrometido en los asuntos internos de las naciones: el vínculo de obediencia con un “soberano extranjero” –el Papa-- impedía la fidelidad a la “soberanía nacional”, puesto que el que daba su nombre a la Compañía formaba parte y estaba inscrito en “...una institución incompatible con la sociedad” la cual, de acuerdo a la mentalidad moderna, ha de ser unitariamente nacional. La congruencia ideológica de estas líneas contribuye a conocer más a fondo la manera práctica de pensar de los liberales de ambos continentes. Escribe Pradt: “...El monacato exime así (teniendo su cabeza en el extranjero) de la acción gubernativa una de los ciudadanos y crea independencias en el seno del estado; y los hombres que hacen voto de obediencia a un extranjero, hacen juntamente el de separación del cuerpo político. Hallándose bien advertido Méjico, atajó con una cláusula preventiva semejantes desórdenes. Si el monacato se negara a aceptarla, se declararía por ello mismo como incompatible con el estado, aceptaría su sentencia de proscripción: una institución incompatible con la sociedad no puede tolerarse en ésta. Lo que, por otras muchas más razones, debe cerrar las puertas al jesuitismo: su jefe está en Roma; es absoluto; bajo él, en cada grado, hay otros jefes absolutos; este primer jefe corona la cima de semejante edificio de tiranía. El jesuitismo domina y no da garantías, sus leyes están ocultas y sus resortes tienen una acción invisible... Aspirando la América a asegurarse a sí misma los beneficios con que las tareas del ingenio humano enriquecieron las sociedades, no puede, sin contradecirse consigo propia, dar entrada a semejante disolvente del orden social; la veríamos, en caso de competencia con sus jesuitas, precisada a ir a litigar a Roma o pactar con un general de frailes: espectáculo

¹⁰⁸ Id., 277s.

horrendo y con el que es menester esperar que las miradas del mundo no serán ofendidas.”¹⁰⁹

Le parece que el tenor completo del artículo expresa que “...Méjico mostró su prudencia con el deseo de no internarse muy adelante en el orden eclesiástico”,¹¹⁰ pues habló de que en los obispos radica la autoridad que tenían los superiores residentes fuera del territorio del país y no se adelantó, por ejemplo, a suprimir las comunidades o algunas órdenes en concreto o a dar normas acerca de la emisión de los votos o sobre la utilidad o no de los institutos en el seno de la sociedad presente y la que se planteaba hacia el futuro.

Corolario del anterior, es el artículo 11º, en el que se facilita el trámite para la secularización de los religiosos, o sea, para la salida de éstos de la observancia de las reglas propias de los diferentes institutos y, en el caso de los clérigos, de su inclusión, previa aceptación por un obispo, entre los “seculares” o diocesanos.¹¹¹ En este punto cabe señalar la capitalidad que se le otorga a la conciencia individual como fuente natural de las decisiones que afectan la vida:”...Les presenta Méjico –dice—un medio fácil y suave, en una posición sobre la que únicamente estos religiosos están destinados a juzgar ante su conciencia; y el papel de la autoridad civil, en semejante caso, se limita a facilitar los medios de obedecer a los mandatos de esta conciencia.”¹¹²

Es fundamental subrayar que en este punto escuetamente comentado por nuestro abate, el Congreso mexicano procedió en total congruencia con el pensamiento liberal, al considerar que por encima de otros factores, la conciencia individual es el eje de las decisiones humanas e influye de manera determinante en la moralidad de las acciones u omisiones. Aquí se encuentra planteado el derrotero que condujo al retiro de la coacción civil para reforzar la observancia del estilo de vida propio de las comunidades religiosas o “monásticas,” que será objeto de discusiones en México a partir el intento realizado y

¹⁰⁹ Id., 275-277. Nótese la imprecisión de Pradt en cuanto a las “órdenes monásticas” o “monacato” al integrar dentro de este conjunto a los jesuitas, quienes ni son monjes ni su instituto es “orden monástica.” Esta imprecisión la compartieron los liberales mexicanos y los mismos textos constitucionales en el art. 5º de 1857 y 1917 hasta la reforma del último en 1992.

¹¹⁰ Id., 278s.

¹¹¹ “El metropolitano tendrá los necesarios poderes con la facultad d delegarlos a los ordinarios, para proceder a la secularización de los regulares de uno y otro sexo que la solicitaren.” Id., 279.

¹¹² Id., 279s.

consumado por el gobierno provisional presidido por Valentín Gómez Farías en 1833.¹¹³

En lo tocante a la “...convocación de un concilio general (ecuménico)” (artículo 12º),¹¹⁴ no parece estar muy de acuerdo, pues no considera que existan en los tiempos corrientes “supremas circunstancias” que pongan en riesgo el dogma y que requirieran semejante medida, que históricamente se reconoce como costosa, larga y expuesta a infinitos trabajos y penurias. Teniendo en cuenta el número de años que suelen durar los concilios y la enorme distancia existente no sólo entre Europa (continente en el que seguramente tendría lugar el concilio) y América, sino entre los propios territorios de este lado del orbe, “...todo obispo americano...deberá empezar despidiéndose para siempre de su grey.”¹¹⁵

Especial reacción le mereció el gesto espontáneo que presenta el dictamen de los mexicanos acerca del envío de un donativo anual de cien mil pesos a Roma.¹¹⁶ Tiene en cuenta, en primer lugar, el hecho de que Napoleón, en el concordato de Fontainebleau de 1812 “...le asignó al Papa una renta de dos millones de francos pagaderos en el erario de Francia,”¹¹⁷ pero hace la salvedad de que se le otorgaron a causa de la ocupación de los territorios papales en Italia que habían sido ocupados y administrados por los franceses. En 1826, sin embargo, como consecuencia de la restauración política, territorial y dinástica surgida sobre todo como consecuencia del Congreso de Viena (1814-1815), el Papa tenía de nuevo en su mano a los antiguos Estados Pontificios: “...La Santa Sede no necesita donativos; tiene ella muy cuantiosas rentas. Los estados pontificios dan un producto anual de treinta y dos millones de francos...” Y agregó este comentario un tanto sarcástico tras hablar de la buena forma como la administración

¹¹³ Cf. nuestro cap. I.

¹¹⁴ “Se pedirá al pontífice romano la convocación de un concilio general.” Concordato, 280.

¹¹⁵ Id., 288. Este comentario de Pradt, que se explaya en la exposición de cuestiones tensas relacionadas con España a propósito de la celebración del Concilio de Trento (1548-1563), ocupa de las pp. 280 a 289. Contrariamente al parecer que aquí expreso, dice Aguirre Elorriaga yendo, me parece, más lejos de lo que puede permitir el texto haciendo una referencia a la doctrina del conciliarismo: “...El proyecto conciliarista lo encuentra excelente Pradt.” (p. 241).

¹¹⁶ “La república enviará todos los años al pontífice romano cien mil pesos como voluntaria oblación para subvenir a las necesidades de la Santa Sede.” Id., 289. El comentario abarca las pp. 289 a 296.

¹¹⁷ Id., 292. Sobre este concordato, cf. L.G. Wickmam-Legg, Los concordatos, en : Historia del mundo en la edad moderna, vol. 8, 209-237. Especialmente: 230s.

francesa en unos pocos años hizo rendir las rentas aportadas por los habitantes de estas tierras: “...Cuando los papas sepan gobernar serán más ricos que tienen necesidad de serlo...”¹¹⁸ “...Roma recuperó sus propiedades; no puede ser propietaria y asalariada juntamente...Napoleón gozaba de las rentas de Roma, era justo que él proporcionara una compensación al anterior dueño de Roma. Pero Méjico, ni tampoco parte ninguna de la América no le tomaron nada a Roma y por consiguiente no le son deudores de nada por su parte...”¹¹⁹

El artículo 14º está pensado, indudablemente, para incentivar que se continuara con instancias de diálogo internacional entre las nuevas naciones americanas a la manera del Congreso de Panamá. Se trata de una interesante iniciativa mexicana de negociación conjunta entre los Estados recientemente integrados y Roma en materia de los asuntos eclesiásticos que, en realidad, tenían mucho de comunes.¹²⁰

El artículo 15º y último, a saber: “El gobierno proveerá separadamente a los artículos sobre los que no se haya logrado la deseada uniformidad”¹²¹ es, para el ilustre publicista, “...de derecho natural; provee a la denegación de la justicia.”¹²² Esta afirmación, sin embargo, es fronteriza y riesgosa: trae consigo el adelanto de que si Roma no responde en materia, por ejemplo, de provisión de obispos para las sedes americanas o no se avanza en otros temas implicados en la negociación de un concordato, el Estado (o el episcopado, o ambos) podrán actuar legislando de modo independiente, pues “...*nadie está obligado a lo imposible ni tampoco a cargarse con condiciones onerosas.*”¹²³ Apunta con meridiana claridad hacia el ejercicio de presión sobre Roma a fin de que, en la orilla del cisma, acceda a la solicitud en los términos puestos sobre la mesa, pues si se negocia, éstos podrían ser incluso favorables a la Santa

¹¹⁸ Id., 290.

¹¹⁹ Id. 292.

¹²⁰ “Se entablarán negociaciones con las demás repúblicas americanas sobre las providencias relativas a los negocios eclesiásticos, a fin de que pueda presentarse, con toda la posible brevedad, un plan uniforme a Su Santidad.” Id., 296. Aguirre Elorriaga (p.242) comenta: “...Recuérdese que muerto Bolívar (1830) fue Méjico la que trató de unificar a todas las repúblicas de América para preparara –aun en lo religioso—reclamaciones uniformes. Para comentar la idea del Congreso general hispanoamericano, continuación del de Tacubaya, fue enviado a Sudamérica Don Juan de Dios Cañedo.” (Pedro A. Zubieta, Congreso de Panamá y Tacubaya, Bogotá 1912) Cit. por Aguirre Elorriaga.

¹²¹ Id., 298s.

¹²² Id. 299.

¹²³ Id., 302. Las cursivas corresponden al original.

Sede, como fue el caso de lo escrito en Fontainebleau. Pradt exhorta de esta manera, no sin aludir a razones pastorales de evidente sentido: "...dejar abiertas para la reconciliación todas sus puertas y aguardar en aquel terreno verdaderamente religioso que sea del agrado del cielo el disponer a favor suyo el corazón de Roma, como también darle a conocer que un continente todo entero merece ciertamente la pena de que se haga algo por él. Enrique IV decía (y este dicho olía algo a su hugonote) *que París valía por cierto una misa*. La América vale por cierto algunas concesiones."¹²⁴

Acerca del conjunto de los artículos contenidos en el dictamen del Congreso Nacional de México presentado en 1826 siendo presidente de la comisión conjunta de justicia y relaciones exteriores Don Valentín Gómez Farías y de los comentarios del prelado de Malinas, es conveniente tener en cuenta lo que escribió Manuel Aguirre Elorriaga en 1941: "...Son igualmente interesantes...los artículos estudiados y el comentario del exarzobispo. Prueban los primeros el estado peligroso de las ideas en el sector extremista que capitaneaba Gómez Farías y que tuvo en 1826 un momento de influjo predominante. Pero no deben olvidarse varias circunstancias. La primera, que se redactaron como una contestación al breve *Etsi iam diu* de León XII. Que no fueron aprobados por los Cabildos eclesiásticos a quienes se envió el Dictamen par su estudio. Que Vázquez protestó que era imposible negociar a base de ellos. Que por fin los rechazó el Congreso mismo, adoptando como Dictamen definitivo el de 1825. Es decir, echando por la borda a de Pradt."¹²⁵

¹²⁴ Id., 304.

¹²⁵ P. 242. En su libro el abate toca además el punto de un Patriarcado para el Continente Americano (Cap. XVI (por error, *art. XVI*), pp. 312-331) y de un Cardenalato para América (Cap. XVII y último, *Del cardenalato para la América*, pp. 332-342). Rechaza ambas instituciones para las tierras del Nuevo Mundo por considerarlas ajenas tanto a la tradición como al porvenir. Sobre el cardenalato es particularmente crítico y basa su negativa en la consideración de que se trata de una "dignidad" sin un ministerio concreto y en la cercanía histórica del mismo con las instituciones monárquicas: "...¿cuál es la consecuencia que la admisión que el cardenalato le trae a la América? La razón no indica ninguna...El cardenalato es una institución consanguínea de la monarquía: la América no conoce más que repúblicas; el cardenalato es una dignidad y la América no admite más que ministerios; el cardenalato quiere una fortuna proporcionada a la elevación de su clase y fama; la opulencia eclesiástica quedará desterrada de la América...No hay, pues, afinidad ninguna entre la América y el cardenalato...debe abstenerse pues de semejante admisión, dejando a la Europa esta planta indígena del suelo europeo, pero exótica del americano," (p. 341s.)

7.- Importancia capital de las opiniones de Pradt para la configuración del liberalismo mexicano en materia eclesiástica.

_ No obstante las líneas citadas al fin del párrafo anterior, el dictamen de 1826 y el comentario del antiguo obispo de Poitiers y Malinas se encuentra en la cimentación de la forma dominante de comprender y encauzar las materias eclesiásticas por parte de los seguidores del incipiente liberalismo mexicano de Estado. Es posible aseverar, con Aguirre Elorriaga, que a corto plazo, en cuanto a las instrucciones que se le dieron a Francisco Pablo Vázquez para la realización de su encomienda ante la corte romana, las posiciones de Pradt fueron “echadas por la borda.” No es posible, sin embargo, decir lo mismo cuando se mira el largo plazo y se tienen en consideración los sucesos que en 1826 pertenecían al futuro, pero que el paso del tiempo los ha puesto al alcance de nuestro conocimiento y requieren reflexión desde la historia. Han estado tan presentes y han repercutido de tal forma en México, que las redacciones constitucionales, incluida la de 1917¹²⁶, por ejemplo, tocan el asunto de la imposibilidad de existencia de las “órdenes monásticas” enfocándola desde el respeto a la libertad individual. De igual modo, las insistencias en cuanto a la exclusión de la detención en manos de las corporaciones de origen religioso de los bienes temporales eclesiásticos por causas alegadamente religiosas así como la ocupación de estos bienes por el Estado y la que apunta hacia la extensión de la jurisdicción civil sobre todos los integrantes de la “nación” –incluyendo desde luego a los eclesiásticos—son también constantes y se presentan de una y otra forma, en palestras de hecho y de derecho, a lo largo de décadas. Los gobiernos, además, sostuvieron hasta 1859 (y fugazmente entre 1863 y 1865 durante el régimen imperial de Maximiliano)¹²⁷, la necesidad de mantener negociaciones con Roma y de llegar al establecimiento de un concordato en el que quedaran asentadas las cuestiones de relaciones mutuas entre el Estado y la Iglesia católica.

¹²⁶ Artículo 5º, párrafo 5º hasta la reforma de 1992: “ 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 de la persona, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no permite el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse.”

¹²⁷ Sobre este tema es importante: José Raúl Soto, Las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede durante el Segundo Imperio (1863-1867), Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1971.

Pradt –como ha aparecido a lo largo de nuestro seguimiento—es voluble y no pocas veces contradictorio. Como escritor dejó grabadas líneas temperamentales de mucha fuerza. Su personalidad había sido afectada por los acontecimientos de una época en la que no quiso quedarse como simple espectador, sino ser testigo y actor. A la distancia, bien observado el surco que roturó con sus actuaciones y escrito, aparece sembrado con las semillas de alguien que sostuvo un galicanismo peculiar que no parece haber sido justipreciado hasta hoy. Esta doctrina, básicamente galicana, se aleja de la tradicional y estereotipada: no deja en manos del “soberano” sino aquello que considera ajeno al orden espiritual. Aboga por el distanciamiento de las potestades temporales en lo respectivo a la elección de los obispos y al ejercicio de sus funciones, mirando a la tradición eclesiástica antigua. De esta manera, perfila una Iglesia dotada de libertad en su régimen interno y alejada de todo “patronato” o dependencia de protectores laicos. No obstante, si el fondo de su postura deja ver estas tendencias, es casi siempre ambiguo en las maneras que sugiere y da la apariencia de actuar a favor de un Estado englobante del orden jurídico entero, cuyas tendencias finales tal vez no logró captar. El punto más débil –se dirá y no sin razón—es su “complejo antirromano”, la dificultad insuperable para comprender el primado pontificio como eje para la consolidación del edificio eclesial esparcido por el mundo, incluso sin recurrir a argumentaciones de tipo teológico.

Nuestro peculiar abate, sin embargo, pudo, desde su igualmente peculiar punto de observación, poner en relieve la singular importancia que la antigua América española, transformada ahora en nuevas naciones dotadas de régimen republicano y surgidas de movimientos revolucionarios, tenía para el mundo que se iba formando, sustentado en el trabajo y la libertad. Y esto de modo particular como un camino para el futuro de la Iglesia católica, a la que vislumbraba, a pesar de que no manifestó mucha simpatía por él, a la manera de Felicité de Lamennais, como un espacio en el que se unirían los conceptos dinámicos de “Dios y libertad.”¹²⁸

¹²⁸ Escribió en el Concordato a propósito de la libertad religiosa y la opinión de Lamennais acerca de ésta como “indiferencia religiosa” negativa: “Únicamente a una cabeza tal como la de la F. de la Mennais puede ocurrirle el escribir sobre *La indiferencia en materia religiosa*. Debía intitular él esta bella producción, *Carta de un ocioso a otros ociosos*. Sobre Lamennais y su calidad de publicista del liberalismo católico, cf. Giacomo Martina, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3, 152-159.

En cuanto a los ideales de unidad hispanoamericana y de visión de conjunto de una realidad múltiple pero llamada a una homogeneidad básica, existe una interesante consonancia entre Pradt y Bolívar. Por otra parte, las naciones americanas de tradición católica y su contrapunto y complemento, Estados Unidos de América, sólo podían ser observadas con menor margen de error a la distancia que ofrecía Europa. Roma era lugar privilegiado. París, dadas las especialísimas circunstancias que la llevaron a ser prácticamente la capital del mundo en cuanto al pensamiento y la cultura y en fechas entonces contemporáneas, también en política y religión, lo fue también.

En la capital francesa pasó sus días más fecundos y discutidos el viejo obispo. Desde ahí sus libros de ocasión emprendieron el viaje a la difusión masiva y amplia.¹²⁹

Lo que hemos asentado en estas páginas nos lleva a sustentar algunas convicciones. La primera es que entre Europa por un lado e Hispanoamérica y México por otro, existe una vinculación de hechos e ideas que no puede reconocerse solamente como dependencia de éstos frente a aquélla, sino que va mucho más adelante, pues sobre todo en la materia de la situación de las instituciones eclesiásticas en el Estado moderno hay un campo común e interdependiente. La importancia que Pradt le da a “la América” y los calificativos que emite sobre ella poniendo en relieve su ejemplaridad y novedad frente a la vetustez del continente europeo, no me parece que deba tenerse como simple entusiasmo. La segunda es que la inserción de la Iglesia católica, comenzando por “lo eclesiástico”, a la forja de un Estado nacional mexicano no era un asunto que se podía soslayar con facilidad sin que algo faltara para el equilibrio y fortaleza adecuados del mismo Estado, que tenía en sus bases una sociedad formalmente católica. A pesar de lo anterior, la historia mexicana no corrió por los cauces del diálogo y de las negociaciones, lo cual fue a un tiempo paradoja y tragedia.

Munguía prefirió luchar –y lo hizo con rectitud de conciencia—antes que dar asomo alguno de transigencia sobre todo en lo que consideraba derechos de la Iglesia y esto tanto en el plano nacional como en el internacional. Los gobiernos y sus funcionarios

¹²⁹ Es importante, además de la obra de Pradt, tener en cuenta al Barón del Humboldt y sus anotaciones acerca de las posibilidades que presentaba América para influir en el mundo y a Alexis de Tocqueville en sus observaciones sobre el modo de ser político de Estados Unidos de América y, más concretamente, sobre el tema de la tolerancia religiosa. Cf., Tocqueville, La democracia en América, Fondo de Cultura Económica, México (8ª reimpr.) 1996. (Hay muchas ediciones de este libro en distintos idiomas). Es interesante la página sobre El progreso del catolicismo en Estados Unidos, 411.

liberales, por otra parte, continuaron pensando que era su deber regir los asuntos eclesiásticos. Por algo que tiene relación indudable con lo religioso y eclesial –estoy cada día más convencido—al movimiento social, político y cultural que constituye el centro del siglo XIX mexicano se le denominó Reforma y se le escribió con mayúscula, a la manera de aquél del siglo XVI que marcó el destino de Europa y que fue reforma religiosa.

Las palabras y los conceptos “Patronato,” “Concordato” y otras conexas, estuvieron asentadas con solidez y alegadas con pertinacia durante los años que corrieron en más de la mitad del siglo XIX. Y ello a pesar de la severísima crítica hecha a modo de fuerte advertencia por José María Luis Mora: “...De la Constitución se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de *concordatos* y *patronato*. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas y al eclesiástico de funciones civiles y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a las *manos muertas*, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil del matrimonio, etc., etc., y deje que nombre curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les parezca. Lo demás es dar importancia a lo que por sí mismo no lo tiene; es exponerse a hacer *mártires* y a que se grite más alto *persecución* e *impiedad*...”¹³⁰

Clemente de Jesús Munguía en los exordios de su episcopado en Morelia, a la hora de hacer referencia como a ola impetuosa que se venía encima a los conceptos de reforma, desafuero, expropiación, tolerancia, está colocado en la plataforma de los sucesos que conmovieron a los pueblos de tradición católica de uno y otro lado del océano.

Nos toca ahora acercarnos a su lucha y defensa entre 1855 y 1857 frente a la aplicación de los mandatos de la revolución de Ayutla, cuya principal área de vivencia fue la conciencia en su dimensión religiosa, es decir, el santuario íntimo de la persona donde Dios –no una idea sino alguien personal—es el único que entra en diálogo con los proyectos de la conducta humana.

¹³⁰ Méjico y sus revoluciones, vol. I, Librería de Rosa, París 1836, 341 (Ed. Facsimilar, (Clásicos de la historia de México)), Fondo de Cultura Económica / Instituto Cultural Helénico, México 1986).

Las páginas que siguen, que abarcan el curso de sólo poco más de dos años en la vida de México, nos harán entrar en este mundo singular.

CAPÍTULO IV.

LAS RAZONES DE LA CONCIENCIA.

LA POLÉMICA JURÍDICA DEL OBISPO DE MICHOACÁN FRENTE A LOS INTENTOS DE IMPLANTACIÓN DEL MODELO LIBERAL.

(1855-1857.)

“...Pour limité qu’il soit, ce travail, conjugué à celui de tous ceux qui étudent aujourd’hui cette période, voudrait aider à discerner sous son éclairage particulier les rapports politiques et sociaux, à pénétrer plus profondément les structures mentales, à comprendre plus intimement l’âme religieuse du...siècle.”

(Pierre Blet S.J., Les assemblées du clergé et Louis XIV,

Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, p. VII.)

1.- Página previa.

A la hora de leer entre líneas y penetrar en los conceptos y argumentaciones de los escritos liberales, se descubre en ellos una dinámica de futuro. A sus autores les interesa remover los rasgos que detectan como formando parte de un anquilosamiento de la sociedad. Les interesa moldear de nuevo las relaciones sociales, dándole impulso a una economía productiva y distributiva, al comercio y, como base para ello, a la educación orientada hacia el desarrollo personal, privilegiando aquellas actividades que condujeran y empujaran hacia el avance en estas líneas: el razonamiento, la utilidad y el trabajo como factores de cambio. Para ello, les parece fundamental que el Estado, dotado de un modelo en el que la soberanía—radicada en el “pueblo”, comunidad imaginada—estuviese delegada en un aparato gubernamental armado “según la razón” que representaría a la nación. El régimen jurídico tendría como fuente una constitución obligatoria para todos.

En los países americanos de tradición hispánica, los liberales veían, en los modelos de vida propiciados por la manera de ser de raigambre comunitaria tanto de los indígenas como de las comunidades religiosas católicas de hombres y de mujeres, elementos de freno e incluso de retroceso para la puesta en práctica del ideal que proponen como justo para el porvenir. Son las *manos muertas*, los espacios humanos de improductividad. En no pocas ocasiones, a la hora de referirse a esas maneras de llevar adelante la vida –lo hemos leído en las líneas de Pradt-- los califican como lugares donde se sostiene y cultiva la “ignorancia” y la “pereza.”

Si bien en algunos momentos y casos –muy pocos por cierto—se sostuvo un diálogo con quienes razonaban las tradiciones y defendían sus estructuras --y éste se dio sobre todo y principalmente en forma de polémicas impresas en publicaciones periódicas-- en la mayoría de esos momentos y casos se polemizó a base de descalificaciones. Se prefirió tener a la ley, modificada gracias a los instrumentos parlamentarios cada vez más sólidos en un número creciente de Estados monárquicos o republicanos, como herramienta del cambio, no esperando el ritmo lento de una evolución y unas influencias de índole casi natural o la inercia de la sociedades, sino adelantando el modelo nuevo aun a costa de sufrimientos, rompimientos e inclusive de guerras civiles e internacionales.

El liberalismo no fue, en las etapas históricas en que nos encontramos, un movimiento unitario ni inflexible en sus aplicaciones y derivaciones prácticas. Hay que hablar de liberalismos, de un balance interno entre “moderados” y “radicales” y no evitar matices y términos medios. De ahí que desde dentro de esa corriente y desde el otro lado del espectro político – la “tradición”, la “restauración”, el conservadurismo e incluso desde el “catolicismo político”-- haya podido sostenerse una polémica que, además de su apoyo oral en discusiones parlamentarias –que muchas veces trascendían a la opinión pública ilustrada—contó con la fijación por escrito a base de libros, folletos y publicaciones periódicas. Éstas contribuyeron determinadamente a la formación de una opinión pública integrada a base de argumentaciones bastante libres en su modo. Hay en esto una paradoja que a fin de cuentas resultó útil: fue una institución nueva, no anclada en la tradición y criticada constantemente por los seguidores del pensamiento tradicionalista, la libertad de prensa, producto final de la libertad de pensamiento y de

opinión, la que permitió el desarrollo de este nuevo ambiente cultural que trascendió los límites de los partidos y las fronteras de las naciones.

Todas estas situaciones nos permiten, a la distancia en que nos encontramos, percibir a través de las líneas impresas las ilusiones, pasiones y miedos, los enojos, dudas y sufrimientos que impregnaron los derroteros vitales de los actores de este tiempo particularmente denso. Los impresos fueron el instrumento principal para esos encuentros. Si bien el campo de resultados tenía que ser finalmente el social, las discusiones se desarrollaron en el campo de las letras, fueron ocupación de letrados.

En el cruce de caminos que fue México en la mitad del siglo XIX, donde soplaban vientos huracanados procedentes de distintas corrientes políticas del país y al mismo tiempo llegaban tanto los de Europa como los de América del Norte y del Sur, volvemos a encontrarnos con Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán.

Antes de hacerlo, sin embargo, conviene asomarnos a unos años de México, de cuya realidad tanto la historiografía como la memoria popular proyecta más sombras que luces, 1848 a 1855: la etapa que va del trauma resultante después del final de la guerra con Estados Unidos de América y la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo al regreso del General Antonio López de Santa Anna a la presidencia de la república en 1853 y la “revolución” contra su permanencia más allá de 1855.¹

2.- México entre 1848 y 1855.

Una sombra se cierne sobre estos años, de tal manera que al proyectarse, no únicamente oscurece y distorsiona la visión que podemos tener de la realidad de la sociedad mexicana de ese tiempo, sino que impide en ocasiones pensar que algo sucedía: la de Antonio López de Santa Anna. Se trata de alguien al que, a decir de Moisés González Navarro, “...se le teme, se le admira y se le odia.”² Por ello se prefiere

¹ Acerca del primer tema son de importancia: Howard Cline, The United States and México, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1958. Josefina Zoraida Vázquez / Lorenzo Meyer, México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000, Fondo de Cultura Económica, México (4) 2003. Sobre el segundo, cf., Anselmo de la Portilla, Historia de la Revolución de México contra la dictadura del General Santa-Anna. 1853-1855, Imprenta de Vicente García Torres, México 1856. (Ed. Facsimilar, (Clásicos de la historia de México), Fondo de Cultura Económica / Fundación Miguel Alemán / Biblioteca de México, México (2) 1993).

² Anatomía del poder en México. 1848-1853, 1.

soslayarlo o atender sobre todo a sus matices carismáticos anecdóticos o extremos, que son abundantes.³

Estos años lo ven descender del poder y ser llamado a él de nuevo. Sin embargo, el núcleo de los acontecimientos mexicanos no se encuentra en esos hechos. Hacer depender las convulsiones que sufre entonces la sociedad de los vaivenes de una personalidad y de las venturas y desventuras de la política coyuntural, desvía del conocimiento efectivo. En estos años se da una especie de eclosión de una compleja red de problemas y estructuras que, más longevas que el virreinato, conforman algo así como una grave enfermedad. Existe, desde luego, un serio “...inconveniente (en) explicar México por Santa Anna y no Santa Anna por México.”⁴

Las anteriores consideraciones nos permiten y nos alertan a fin de tratar de encontrar el entretejido social en el que se dieron las confrontaciones de las que fue protagonista Munguía y funcionarios del gobierno mexicano entre 1855 y 1857. Para ello resulta ser un instrumento adecuado el libro de Moisés González Navarro *Anatomía del poder en México. 1848-1853*, obra excelente de historia social, del que haré uso resumido en los párrafos que siguen.⁵

Tal parece que el paso del tiempo concentró para esta etapa en la cual, según se dice, “nada pasaba” la crispación de situaciones que se habían hecho pesadas y complicadas y, por ello mismo, no auguraban nada bueno para la armonía y la paz. González Navarro pasa revista a la “lucha por el poder” que se desarrolló a fin de cubrir el vacío dejado por el retiro de Santa Anna y que recayó en la polarización de los “partidos”, el conservador, el moderado y el radical (estos dos, facciones dentro del partido liberal) y en las sucesivas presidencias de Manuel Peña y Peña, José Joaquín Herrera y Mariano Arista: la sombra del caudillo difícilmente podía alejarse, pues se le consideraba “el hombre necesario en las circunstancias actuales.”⁶ También observa con agudeza las inclinaciones que muestran las corrientes políticas del tiempo, unas más hacia Europa y

³ Es el caso, por ejemplo, del libro de Enrique González Pedrero, *País de un solo hombre: el México de Santa Anna*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1993...

⁴ González Navarro, 2.

⁵ Es también importante y atendible la visión de Luis Medina Ascencio en *México y el Vaticano*, II, 106-109: *Cuadro general de la Iglesia (entre 1848 y 1852)*.

⁶ Circular de López Uruga a los gobernadores, México, 7 enero 1853. Cit. en González Navarro, 347.

otras hacia Estados Unidos de América, a pesar de que con estos últimos apenas había terminado la guerra.

El análisis principal, sin embargo, lo dirige a las situaciones caóticas de la sociedad: el empobrecimiento creciente e indetenible de las masas, las condiciones levantiscas de los que lideraban grupos locales, la postración de los indígenas y la perplejidad general ante lo que tendría que hacerse para darle sentido al futuro. Es la época de la elaboración de planes de los partidos (Lucas Alamán hace público el del partido conservador en 1848). Estos incluyen, en todos los casos, propuestas más o menos factibles de cambios económicos que en el fondo, aunque no en la forma, reconocen la necesidad de no hacer a un lado algunos problemas heredados de muy atrás y que piden remedio: la cuestión de los indígenas, la tenencia de la tierra y su productividad, el comercio exterior y la industria así como el multifacético tema del lugar de la Iglesia católica y sus instituciones en el marco de la novedad. Los teóricos como Lucas Alamán, José María Luis Mora o Luis de la Rosa, se hicieron presentes en su voz y por medio de escritos más o menos vehementes en su contenido. Las publicaciones periódicas, cada vez más identificadas con los partidos —*El Universal* de Rafael Rafael, por ejemplo, con los *conservadores* y *El Siglo XIX* o *El Monitor Republicano* con los liberales—desarrollaron intensa actividad y contribuyeron a solidificar una opinión pública diversificada entre la gente letrada. Si bien este grupo no constituía la mayoría de los mexicanos, era la minoría influyente y la que tenía la capacidad de provocar los cambios y sostenerlos.

El apretado estudio de Don Moisés sobre la Iglesia en estas fechas es de particular interés por los datos que aporta que abren paso a la reflexión:⁷

Hacia 1848 la religiosidad católica mexicana, sobre todo en la amplias zonas rurales que constituían la casi totalidad del territorio nacional, era singular: prácticas diversificadas, pocas con profundidad y la mayoría superficiales y ritualistas; repetición memorística de las nociones centrales de la doctrina, alejada de la vida cotidiana y sus retos, escasez endémica de atención pastoral por un clero carente de formación adecuada.

Estas condiciones deplorables se agudizaron con la continua perturbación de la paz social que se venía acarreado desde los años de la guerra de independencia y con la

⁷ Ocupa las pp. 87-115.

división y fragmentación de la sociedad que afectaba evidentemente la espiritualidad y el mismo sentido de la existencia. Se cernía sobre la población católica una especie de pereza para darse cuenta y superar las prácticas rutinarias de piedad y para ilustrar con inteligencia los contenidos de una religión que contaba con poco más que sus rudimentos. La religión de las mayorías se acercaba más a la superstición que a la profesión de un modelo de vida con bases religiosas. La de las élites era poco más que un barniz superficial que cubría ciertos convencionalismos aceptados aunque no necesariamente seguidos por convicción.

Sin embargo, la idea que sobrevalaba sobre la sociedad mexicana era que se trataba de una sociedad católica. La constitución establecía con claridad que la religión de todos había de ser la católica e incluso, a la hora de enunciar los adjetivos de ésta, subrayaba su romanidad, (católica, apostólica y romana), haciendo naturales los lazos entre la nación mexicana y la sede del papado. Por lo anterior, la búsqueda de “patronato” y “concordato” también eran deseos naturales en este ambiente de vida.

A pesar de lo dicho -- como lo mostró la cita de un escrito de los primeros días del episcopado de Munguía—el refuerzo jurídico y coactivo del ambiente de la “moral pública” que tendrían que realizar los gobiernos municipales, estatales o el general de la república, casi no se daba.

El tono que manifestaba la pobreza generalizada en el país, la importancia que se vislumbraba tendría que dársele al movimiento económico productivo y la necesidad de que el territorio estuviera más poblado, puso sobre el tapete de las discusiones en 1848 el asunto de la “tolerancia de cultos”: “...Era urgente aumentar la población, porque se consideraba que el poder de las naciones dependía del número de sus habitantes y el caso de México era grave porque contrastaba la riqueza de su suelo con su escasa población. La Dirección de Colonización estimó que México no tenía ni la décima parte de los habitantes que podía mantener, o sea, más de 70 millones. La comparación con Estados Unidos era tan inevitable como triste, pues mientras en un año llegaban a Nueva York medio millón de extranjeros, a México sólo venían unos cuantos, diferencia que determinaba la prosperidad de Estados Unidos y el atraso de México...Cuando un grupo de alemanes de religión evangélica solicitó informes sobre la libertad de religión, se les respondió que los extranjeros tenían sus cementerios propios

y jamás se les había turbado en el ejercicio privado de sus religiones.”⁸ Sin embargo, la oposición a la tolerancia no era sólo de las autoridades eclesiásticas o de sectores que pudiesen ser calificados como conservadores, sino incluso de personas como Juan Álvarez, comandante general del Sur, quien afirmaba que ello podría tener “...funestos resultados.”⁹ Además, en el ambiente popular, “...una xenofobia secular identificaba al extranjero con el hereje.”¹⁰

En general, las relaciones entre las autoridades civiles y los obispos eran buenas, si se exceptúa la falta de vigilancia en materia de libros y escritos “malos” y la lentitud respecto a los arreglos con la Santa Sede en las materias pendientes así como en temas relacionadas con la jurisdicción en cuanto a los bienes eclesiásticos y las cuestiones relativas al estado civil de las personas. Hay que ser conscientes que no eran, de ninguna manera, asuntos de poca monta. No obstante, por ejemplo, el obispo michoacano de 1831 a 1850, Don Juan Cayetano Portugal, había organizado la recolección de los diezmos sin tratar de regresar al antiguo sistema de la coacción civil que había llevado a componendas con funcionarios y comerciantes, pero no había dejado de tener fricciones con el gobernador Melchor Ocampo en puntos de “legalidad” como, por ejemplo, el fundamento jurídico para la asistencia de las autoridades civiles a funciones religiosas.¹¹ Los gobiernos de José Joaquín Herrera y Mariano Arista, aunque con algunas pequeñas dificultades, fueron bien vistos por el episcopado aunque los liberales los consideraban proclives al “clericalismo.” A propósito de Arista, escribió Miguel Martínez: “...católico por educación y por convencimiento, oficial del ejército trigarante que proclamó la perpetua profesión pública de la religión católica, apostólica, romana y jefe del pronunciamiento llamado en el año de 1833 RELIGION Y FUEROS, por lo cual y por haber jurado la constitución federal que reconoció esta misma religión como ÚNICA de la república, no era opuesta a la autoridad, doctrina y derechos de la Iglesia.”¹² Insinuando en cierta forma la posible inconstitucionalidad de las leyes anticlericales que se encontraban en el horizonte, escribió el mismo Martínez: “...La política de los presidentes Herrera y Arista se caracterizó por su fidelidad en observar la

⁸ González Navarro, 81s.

⁹ Carta al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 21 diciembre 1852, AGN, Just. Negs. Ecls., tomo 160, 223. Cit. en González Navarro, 91.

¹⁰ Id., lb.

¹¹ Id., 92.

¹² Martínez, II, 341. (Mayúsculas en el original.)

constitución federal reformada en 1824. Uno y otro quisieron hacer efectivo el empeño de la constitución sobre las leyes y de éstas y de aquéllas en el ejercicio de la autoridad. Ambos presidentes quisieron corregir algunos abusos y establecer el orden y la economía en todos los ramos de la administración.”¹³ La presencia más preocupante sobre todo para los medios eclesiásticos, activa a lo largo de décadas como diputado, senador o vicepresidente de la república fue, sin duda alguna, la de Don Valentín Gómez Farías.

Un punto al que se volvía reiteradamente, una y otra vez, y que era motivo de discusiones y polémicas periodísticas, era el de las obvenciones parroquiales, es decir, de los derechos que se cobraban, de acuerdo a aranceles establecidos y aprobados por las autoridades civiles desde la época virreinal, por la administración de los sacramentos y otros servicios otorgados por las parroquias. Los polemistas liberales, incluido el hacendado Melchor Ocampo, alegaron en contra de ellas la pobreza de la población y estuvieron casi siempre a favor de un salario gubernamental a los ministros eclesiásticos obtenido de los frutos de la administración de los bienes temporales de la Iglesia. No dejaron, además, de atribuir la inmoralidad pública –por ejemplo el bajo número de matrimonios, la promiscuidad e incluso la prostitución – a esos cobros que consideraban excesivos. Es digna de mención la contienda periodística entre Ocampo y “un cura de Michoacán,” desarrollada en 1851 y que fue mucho más allá del tema original, pues entró a tocar algunos como “la libertad de adorar a Dios conforme a la propia conciencia” y que “sólo la autoridad eclesiástica y no el congreso nacional” tenían facultades para cambiar el monto de las obvenciones parroquiales. Es posible que el “cura de Michoacán” haya sido el propio Munguía.¹⁴

El argumento de la pobreza del pueblo era real, pero servía también de pretexto para desvincular este ingreso de su destino originario a favor de la congrua sustentación del clero y el sostenimiento de diversas obras asistenciales, fundadas con fines específicos. Contra lo que podía esperarse, en las respuestas que recibieron el Ministro de Justicia a su circular del 3 de julio de 1851 y algunos gobernadores en ese mismo año, a propósito de los aranceles y los ingresos económicos de las diócesis, éstas, más que referir crecimiento en los mismos, hablaron de una disminución que podía detectarse hasta los

¹³ Id., ib.

¹⁴ Cf. González Navarro, 95-106.

últimos años del virreinato, fechas en las cuales, además, se habían establecido la mayor parte de los aranceles aún vigentes. Así por ejemplo, el obispo de Guadalajara, Diego de Aranda y Carpinteiro le decía al gobernador de Zacatecas “...que cuando le constaba la pobreza de algún fiel que se quejaba contra su párroco le compelia a éste a que no le cobrara, pero también era cierto que existía empeño en pintar al clero dominado por sórdido interés. Le pidió que reflexionara que, pese al aumento de la población de 1821...los productos de los curatos se habían rebajado a menos de la mitad rigiendo los mismos aranceles...”¹⁵ El gobernador oaxaqueño Benito Juárez explicó al Ministerio que “...no podía permitir a los pueblos derechos excesivos contra lo prevenido en los aranceles legales, (pero) tampoco podía tolerar que se negara a los ministros de culto “lo que la ley les ha señalado para su congrua sustentación.””¹⁶

A pesar de que las condiciones económicas de la Iglesia no eran boyantes y los términos en que se venía desarrollando una acre polémica no eran cordiales, había algo evidente y que requería atención: la necesidad de una reforma de las estructuras eclesiásticas y de la manera de insertarse en la sociedad. Si bien este asunto, tanto en general como en sus particulares tiene una cantidad enorme de perfiles —algunos de ellos señalados con perspicacia en las observaciones del abate de Pradt—y las especiales circunstancias históricas de las primeras décadas de México como nación independiente habían pospuesto el estudio y la aplicación de medidas que restauraran y corrigieran la orientación de la acción pastoral como un verdadero servicio, tal vez en el fondo de las críticas liberales se encontraba este deseo, no exento de sinceridad. Sólo que era válida la formulación de la pregunta: ¿el Estado debía ser el reformador de lo eclesiástico o la propia Iglesia tendría que desarrollar un dinamismo apto para conseguir el fin?

Dos puntos de cambio, que pertenecen a la vida interna eclesial se reconocieron con características de especial urgencia: el papel de las órdenes y comunidades religiosas tanto de varones como de mujeres y la división de los territorios eclesiásticos y la multiplicación de circunscripciones (arquidiócesis (una sola desde el siglo XVI) y diócesis). Los dos requerían fuerza para poderse reconocer a fondo y tomar medidas. En ambos casos no se avanzó y se corrió el riesgo de agravar los problemas. El tema de los

¹⁵ Id., 109.

¹⁶ Id., 104.

bienes temporales y de su productividad y redistribución no era menor. El exceso de ideologización del caso y un cúmulo de dificultades concretas lo hicieron presa de muchos extremismos y el diálogo en la materia fue prácticamente nulo.

Todas estas realidades, juntas, se venían encima en los años que historiamos. Era ese conjunto un caldo de cultivo que presagiaba descomposición, desencuentros y amarguras. Parecía que la inestabilidad generalizada, la polarización de las posturas políticas y de los modelos jurídicos, el evidente vacío de autoridad y cierto desgano en escuchar a los otros, propiciaban tormentas. Dice González Navarro: “...En cuatro cuestiones mayores se centró entonces la crítica liberal al clero: Patronato, libertad de cultos, obvenciones parroquiales y desamortización.”¹⁷ Había dejado escritos Clemente de Jesús Munguía sus temores al iniciar su gestión como obispo de Michoacán: “...(al obispo) se le aturde con los gritos de *reforma, desafuero, expropiación, tolerancia, etc., etc.*, siente de la manera más viva cómo tendrá su cumplimiento la profecía en que les perseguiría a muerte, con el hipócrita pretexto de presentar un homenaje a la misma Divinidad...”¹⁸

3.- En 1854 el destino de México estaba marcado.

El 1 de marzo de 1854, comenzó en Guerrero el enfrentamiento militar entre santannistas y liberales. Juan Álvarez, cacique de la región había manifestado su disgusto al propio Santa Anna a causa de la permanencia en el ministerio de relaciones exteriores de Lucas Alamán, autor del programa del partido conservador quien, por otra parte, murió el 2 de junio de 1853. En ese comienzo de marzo, “...reunidos por citación del Señor coronel Florencio Villarreal en el pueblo de Ayutla, distrito de Ometepec del estado libre y soberano de Guerrero,”¹⁹ además del propio Villarreal, firmaron un coronel, diecisiete oficiales jóvenes con los grados de subtenientes, tenientes y capitanes

¹⁷ Id., 106.

¹⁸ Manifiesto a la Nación mejicana, 1851, 183. (Atención a la numeración; se trata de la primera vez que este número se encuentra y no del segundo, cf. Nota importantísima principalmente para los encuadernadores relativamente a la enumeración de las páginas, al final del libro.)

¹⁹ Plan de Ayutla. Texto en: Francisco Zarco, Historia del Congreso extraordinario constituyente de 1856 y 1857, vol. I, Imprenta de Ignacio Cumplido, México 1857, 11. (11-13). (Utilicé el impreso original de 1857). El contexto, Lilia Díaz, 823-831.

y tres individuos de tropa representando a sus tres clases: soldados, cabos y sargentos, el “Plan de Ayutla.” Esta proclama señalaba como motivaciones para impulsar un cambio político en la estructuración del país, en primer lugar, el riesgo para las instituciones republicanas de la permanencia del General Santa Anna al frente de la presidencia con poderes dictatoriales, pues “...la nación no puede continuar por más tiempo sin constituirse de un modo estable y duradero ni dependiendo su existencia política de la voluntad caprichosa de un solo hombre.” En segundo, consideraban necesario afirmar “...que las instituciones republicanas son las únicas que convienen al país con exclusión absoluta de cualquier otro sistema de gobierno...” y por último, expresaban que tenían en cuenta “...que la independencia nacional se halla amagada...por los conatos del partido dominante levantado por el general Santa Anna.”²⁰ Estas líneas, desde luego, definían al “plan” dentro de los derroteros del partido liberal.

En la parte propositiva, los militares firmantes invitaban a las autoridades de los estados y territorios a que se adhirieran y eligieran un presidente interino de la República. Éste tendría como primera obligación promulgar un Estatuto Provisional que rigiera a manera de constitución y posteriormente convocaría a un congreso extraordinario “...que se ocupe exclusivamente de constituir a la nación bajo la forma de República representativa popular...”²¹

Este plan, redactado con las formalidades de un acta constitutiva, fue completado y modificado el 11 de marzo en Acapulco y en esta ocasión encabezó las firmas Don Ignacio Comonfort, militar prestigioso con grado de General que aportaba un especial valor al mismo plan. A él “...desde este momento se le reconoce como gobernador de la fortaleza y comandante principal de la demarcación.”²² La presencia suya en Acapulco y la opinión que externó en la junta reunida el día citado, fueron las causas de las modificaciones, en las que se resaltaron más algunos aspectos negativos de la última gestión santannista y se matizaron ciertas líneas sobre “la venta de una parte considerable del país.”²³ Igualmente, se determinó el sentido de la convocatoria a un

²⁰ Id., 11s.

²¹ Id., 12s.

²² Plan de Acapulco, modificando el de Ayutla, Id., 18. (14-18).

²³ Plan de Ayutla: “...Que debiendo conservar la integridad del territorio de la república, (Santa Anna) ha vendido una parte considerable de ella, sacrificando a nuestros hermanos de la frontera del Norte, que en adelante serán extranjeros en su propia patria, para ser lanzados después como sucedió con los californios.” (Zarco, 12). Plan de Acapulco: “...puesto que bajo su gobierno se ha vendido sin necesidad una

congreso extraordinario constituyente señalando: "...Que las instituciones liberales son las únicas que convienen al país con exclusión absoluta de cualesquiera otras y que se encuentran en inminente riesgo de perderse bajo la actual administración cuyas tendencias al establecimiento de una monarquía ridícula y contraria a nuestro carácter y costumbres se ha dado a conocer ya de una manera clara y terminante con la creación de Órdenes, tratamientos y privilegios abiertamente opuestos a la igualdad republicana."²⁴ Comonfort había dicho "...que a su juicio, el plan...necesitaba algunos ligeros cambios con el objeto de que se mostrara a la nación con toda claridad que aquellos de sus buenos hijos que se lanzaban en esta vez los primeros a vindicar sus derechos tan escandalosamente conculcados, no abrigaban ni la más remota idea de imponer condiciones a la soberana voluntad del país, restableciendo por la fuerza de las armas el sistema federal o restituyendo las cosas al mismo estado en que se encontraban cuando el plan de Jalisco, pues todo lo relativo a la forma en que definitivamente hubiere de constituirse la nación, deberá sujetarse al congreso que se convocará con ese fin, haciéndolo así notorio muy explícitamente desde ahora."²⁵ El plan proponía, pues, un ideal dirigido: elegir mediante ciertas reglas un congreso que representase la "soberana voluntad del país", que le daría a este, además de la garantía de constituirse republicanamente, "instituciones liberales."²⁶

Desde la costa de Guerrero, comandados por Juan Álvarez e Ignacio Comonfort se extendió la revolución que finalmente no pudo ser resistida por las fuerzas santannistas. Escribió en 1856 Don Anselmo de la Portilla: "...El plan de Ayutla produjo un efecto

parte del territorio de la república..." (Zarco, 15). En ambos casos parece referirse la alusión a la venta de "La Mesilla" realizada en 1853. Cf. Josefina Zoraida Vázquez, Los primeros tropiezos, en: El Colegio de México, Historia General de México, vol. 2, 817.

²⁴ Zarco, 16.

²⁵ Id., 15. Dice Lilia Díaz acerca del "plan de Jalisco": "...A mediados de 1852 estalló una revolución en Guadalajara en contra del gobernador Jesús López Portillo, encabezada por el sombrero José María Blancarte. Instado por los santannistas, reformó su plan inicial y en el nuevo exaltaba la constitución de 1824, llevaba su acción subversiva fuera de Jalisco al desconocer al presidente Arista e invitaba al General Santa Anna a regresar al territorio nacional y cooperar al sostenimiento del sistema federal y al restablecimiento del orden y de la paz." (El liberalismo militante, 823).

²⁶ Acerca del plan de Ayutla es importante: B. de Silva (ed.), Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1954. Sobre la posición de los liberales "moderados", cf. Silvestre Villegas Revueltas, El liberalismo moderado en México, 1852-1864, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, México 1997, 31-97. (Este libro tiene muchos materiales aprovechables.)

mágico en todos los puntos de la nación adonde pudo llegar. Vióse en él una tabla de salvación contra la ruina de la República; y la gran mayoría de los mexicanos que había aceptado la dictadura como una necesidad de las circunstancias para restablecer el orden, desengañada ya de que este principio no servía sino de pretexto a los más atroces desafueros, empezó a hacer votos por el triunfo de una empresa que ofrecía al pueblo su libertad y sus garantías a sus ciudadanos...”²⁷ El 9 de agosto de 1855 Santa Anna dejó la ciudad de México con el rumbo del puerto de Veracruz y desde ahí zarpó hacia las Antillas.

Esos hechos y las acciones políticas que los siguieron, condujeron a la terminación de la etapa última, abiertamente dictatorial de las presidencias del General Santa Anna. La corriente dominante se esbozaba con nitidez: las que venían eran “las instituciones liberales.”

El 16 de septiembre de 1855 recibió Comonfort en Lagos “...la noticia de haberse acabado el gobierno del general Carrera (que suplió a Santa Anna a partir de la salida de éste) y de haber sido adoptado sin variación alguna en la capital el plan de Ayutla.”²⁸ “El General (Juan) Álvarez nombró en Iguala el 24 de septiembre a los representantes de los departamentos que debían elegir al presidente provisional...disponiendo que se reuniesen en Cuernavaca el 4 de octubre... Estos se reunieron...el día señalado...y eligieron presidente interino de la República al mismo respetable general...La elección del general Álvarez no gustó a todos...(pero) Comonfort llegó ...un día después de la elección y viendo el nublado que se estaba formando a causa de ella, hizo callar a los descontentos manifestando...que a nadie había juzgado más digno de la presidencia que al venerable caudillo del Sur...”²⁹ Una vez superado el problema, Álvarez nombró su gabinete: Melchor Ocampo en el ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores, Benito Juárez en el de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Guillermo Prieto en Hacienda e

²⁷ Historia de la revolución de México contra la dictadura del General Santa-Anna, 1853-1855, México 1856 (Ed. Facsimilar, 1993), 57s. Este autor salpica su libro con buen número de frases evaluativas y elogiosas respecto de Don Ignacio Comonfort. Una visión de conjunto de interés: Luis Medina Ascencio, México y el Vaticano, vol. 2: La Iglesia y el Estado liberal (1836-1867), Jus, México 1984, 149-165.

²⁸ De la Portilla, 244.

²⁹ Id., 248-250.

Ignacio Comonfort en el de Guerra, aunque éste último con facultades amplísimas para actuar en otros ramos.³⁰

En seguimiento de lo indicado en Ayutla y Acapulco, el presidente provisional trató con sus colaboradores como primer asunto el relativo a la convocatoria al Congreso Constituyente. Esta se hizo pública el 17 de octubre en Cuernavaca, lugar en el que continuaba asentado el poder ejecutivo. Apareció firmada por el michoacano Melchor Ocampo en su carácter de ministro de Relaciones Exteriores e Interiores. En ella se proponía para la reunión de las juntas preparatorias del Congreso la “...ciudad de Dolores Hidalgo el día 14 de febrero de 1856.”³¹ En su texto se prescribía en cuanto a la votación para formar las “juntas primarias” que “...no tendrán derecho a votar...los que pertenezcan al clero secular y regular.”³² Este punto, que renovaba la polémica en materias eclesiásticas, junto con algunos otros, provocaron una crisis ministerial de singular tamaño: “...Ocampo, de acuerdo con sus ideas insistió en privar al clero del voto. Comonfort se opuso a ello, pero acabó por ceder. Las divergencias en el ministerio surgieron y Ocampo y Comonfort renunciaron a sus carteras. La renuncia de Comonfort fue aplazada, no así la de Ocampo, quien quedó separado del gabinete a los quince días de ocupar el ministerio.”³³ El artículo 71 explicitaba la fórmula del juramento que debía prestarse al comienzo de las sesiones del congreso, religioso en su sentido: “...— (Presidente): ¿Juráis desempeñar leal y patrióticamente vuestro encargo conforme al plan de Ayutla reformado en Acapulco y mirando en todo el bien y la prosperidad de la nación? —(Respuesta): Sí juro.—Si así lo hicieréis, Dios os lo premie; si no, Dios y la nación os lo demanden.”³⁴

La presidencia de Álvarez no gozó de estabilidad, a pesar de los esfuerzos realizados: “...El respeto que inspiraba el anciano caudillo del Sur no era bastante a sofocar las manifestaciones de descontento que se hacían por todas partes. Asomaban en diferentes puntos de la república síntomas de nuevos pronunciamientos y rebeliones; y en Guanajuato se pronunció al fin el gobernador Don Manuel Doblado, desconociendo al

³⁰ Cf. Lilia Díaz, 832.

³¹ Zarco, 27. El artículo respectivo fue modificado el 26 de diciembre de 1855 pues “...son insuperables las dificultades que se presentan para que el congreso constituyente se reúna en la ciudad de Dolores.”

³² Art. 9, VI. Id., 20.

³³ Lilia Díaz, 832.

³⁴ Zarco, 29.

gobierno de Álvarez y proclamando presidente de la República a Don Ignacio Comonfort... Antes de saber las ocurrencias de Guanajuato y llenada ya la principal misión de su gobierno...determinó (Álvarez) dejar el mando y nombró presidente sustituto al hombre a quien designaba para aquel puesto la opinión pública...El 12 de diciembre se publicó el decreto por el cual fue nombrado presidente sustituto de la República el general Don Ignacio Comonfort...”³⁵

Circunstancias, personas y contenidos de decretos, planes y proclamas que a manera de torrente fluyeron en las fechas en que nos movemos, alimentaban la eclosión de un severo conflicto tanto en relación con la vigencia de la constitución de 1824 como en cuanto a la manera de comprender la misma estructura jurídica de la sociedad mexicana y la posición de las entidades eclesiásticas y del clero como corporación regida por leyes autónomas y anteriores a la constitución del Estado mexicano. El fondo de la propuesta que asume su origen histórico en Ayutla y su redacción en Acapulco —“que las instituciones liberales son las únicas que convienen al país con exclusión absoluta de cualesquiera otras...”—está en esa misma frase definido con nitidez: se trata de llegar a implantar la jurisdicción completa de las instituciones creadas por el Estado sobre todos los ámbitos de la vida social y política. De esta postura central surgen los intentos y cada vez más los resultados de intervenir los bienes comunitarios eclesiásticos y privatizarlos, suprimir los fueros, es decir la jurisdicción autónoma de las corporaciones eclesiásticas y militares y ocupar los espacios que la legislación eclesiástica había venido cubriendo en materia del estado civil de las personas y el derecho familiar en sus diversas vertientes. Si la constitución de 1857 fue la que estructuró esos puntos e incluso extremó la valoración de la individualidad en detrimento de la misma existencia de las comunidades religiosas y dando un golpe mortal a la índole comunitaria de los “usos y costumbres” indígenas, entre 1855 y 1857 se realizaron varias acciones en la línea de implantación del régimen liberal tanto a nivel federal como de los estados, con resultado variados pero que manifestaron la disposición de llevar adelante las propuestas de Ayutla.

Los nombres de quienes ocuparon en esos años la presidencia de la República, el ministerio de Relaciones, el de Gobernación así como el de Justicia y Negocios

³⁵ De la Portilla, 251.252. Sobre el levantamiento de Doblado expone observaciones interesantes: Luis Medina Ascencio, México y el Vaticano, vol. 2, 174.

Eclesiásticos, son elocuentes por sí mismos: Don Juan Álvarez, Ignacio Comonfort, presidente sustituto del 12 de diciembre de 1855 al 29 de noviembre de 1857 en que fue nombrado presidente constitucional; Melchor Ocampo y después José María Lafragua e Ignacio de la Llave en Gobernación; Benito Juárez en 1855, Ezequiel Montes en 1856 y 1857 y en ese mismo año José María Iglesias como ministros de Justicia. A ellos como funcionarios ejecutivos y a Manuel Doblado como gobernador de Guanajuato, enfrentó Munguía sus protestas, argumentos y, por encima de eso, la resistencia civil a las leyes que consideró emitidas sin fundamento ni justicia, actitud solicitada también a sus diocesanos y que, por consiguiente, afectó los espacios públicos.

Las páginas que siguen darán cuenta de las situaciones redondamente dramáticas que tuvieron lugar entre 1855 y 1857 y que tuvieron como protagonista a Munguía. La referencia central es la obra en dos tomos que el obispo de Michoacán publicó en 1858, a raíz de que la salida de Comonfort de la ciudad de México en enero de ese año y la ascensión a la Primera Magistratura del país del General Félix Zuloaga, en virtud del plan militar de Tacubaya, había derogado la vigencia de la constitución recientemente promulgada y de leyes y decretos que habían afectado, entre otras, las cuestiones eclesiásticas. Esta voluminosa obra, titulada *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858*,³⁶ tiene un largo subtítulo: “...o sea: colección de representaciones y protestas, comunicaciones oficiales, circulares y decretos diocesanos, con motivo de las leyes, decretos y circulares del Gobierno General, Constitución Federal de 1857, decretos y providencias de los gobiernos de los estados de Michoacán y Guanajuato, contra la soberanía, independencia, inmunidades y derechos de la Santa Iglesia, desde 23 de noviembre de 1855 en que se dio la ley que suprimió el fuero eclesiástico, hasta principios del año de 1858 en que el nuevo gobierno derogó todas las leyes que el anterior había dado contra la Iglesia...”³⁷ En medio de este subtítulo se encuentra la postura de fondo, que se opone frontalmente a la de Ayutla: “...contra la soberanía, independencia, inmunidades y derechos de la Santa Iglesia.” Una reflexión detenida nos lleva a comprender la hondura de la confrontación: no puede reducirse a simple oposición de opiniones partidistas. Se trata, en el fondo, de

³⁶ La hemos ya citado antes. *Defensa...*, Imprenta de Vicente Segura, México 1858.

³⁷ Id., frontispicio.

dos comprensiones diferenciadas del orden jurídico y de la configuración de la sociedad y de la política, con puntos comunes y puntos divergentes.

Veremos los sucesos siguiéndolos desde la postura de Clemente de Jesús Munguía en la *Defensa eclesiástica*.³⁸ Es capital tener en cuenta que el obispo de Michoacán escribe en simultaneidad temporal a los hechos legislativos que se van sucediendo y que, por tanto, no se puede exigir a sus líneas la perspectiva que da el correr de los días que, por regla general, matizan por sí solos los radicalismos. Aun así, podremos notar cómo hacia el fin de las comunicaciones firmadas por el michoacano quedan abiertas posibilidades de diálogo e igualmente que, sobre todo en torno al Congreso Constituyente de 1856 y 1857 buen número de liberales abrieron puertas para ese mismo diálogo. Por consiguiente, teniendo en cuenta estas realidades, no es posible estar de acuerdo con afirmaciones conclusivas tan tajantes como la de Sinkin: "...la profunda división entre dos visiones irreconciliables del mundo hicieron de la búsqueda de compromiso una trágica derrota."³⁹

4.- A propósito de la "Ley Juárez" de noviembre de 1855.

Tres documentos ocupan las veinte primeras páginas de la *Defensa: una representación y protesta* a la Ley sobre administración de justicia y orgánica de los tribunales de la nación, del distrito y territorios en sus artículos 42, 44 y 4º transitorio (conocida como la "Ley Juárez") del 22 de noviembre,⁴⁰ firmada por Munguía después de haber recibido el texto de la ley junto con la protesta que había dirigido al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos el arzobispo de México Don Lázaro de la Garza y Ballesteros; la respuesta a ella del 6 de diciembre con la firma del ministro Juárez y la contestación a este oficio del obispo michoacano fechada dos días después, el 8 de diciembre.⁴¹ Son, por su contenido y su forma de altísima importancia y permiten

³⁸ Por lo anterior resulta incomprensible la afirmación de Sinkin hecha sin citar fuentes: "...muchos apoyaron el movimiento de Ayutla en sus comienzos en oposición a ciertos programas de régimen de Santa Anna (como el obispo Munguía...)" *The Mexican Reform*, 35. ¿Podría tratarse de la visita a las comunidades religiosas que fue estorbada por Santa Anna? Es una posibilidad.

³⁹ *The Mexican Reform*, 131.

⁴⁰ En varios escritos se da como fecha de emisión el 23 de noviembre. El texto completo de la ley en: Dublán / Lozano, *Legislación mexicana*, vol. 8, México 1877, 598-606.

⁴¹ Los tres documentos: Exposición del obispo de Michoacán al Supremo Gobierno con motivo de los artículos 42, 44 y 4º de los transitorios de la ley de 22 de noviembre de

asomarse de un golpe a la profundidad del enfrentamiento ya no entre personas de la época sino entre el Estado y la Iglesia desde el interior de sus propias formas de autocomprenderse. Del lado gubernamental, se nota una inclinación a desechar sin comentarios ni negociaciones los puntos de vista eclesiásticos. A fin de captar cabalmente los términos y el sentido de estos escritos episcopales, el lector contemporáneo no puede prescindir de la comprensión del ambiente en el que fueron emitidos donde la doble dimensión de la Iglesia, como entidad de origen religioso y a la vez sociopolítica y jurídica y la vigencia de la legislación canónica en ámbitos que hoy son comúnmente considerados como civiles o “mixtos” (por ejemplo en el caso del matrimonio y la familia) sólo era puesta en duda por los sostenedores de las “nuevas ideas” que impulsaban la secularización del ámbito civil.

El desarrollo de este primer enfrentamiento entre Munguía y Juárez muestra con patetismo el drama mexicano: asoma la tensión extrema, el autoritarismo del gobierno y la impotencia del episcopado y, como consecuencia, la inutilidad de la argumentación expuesta.

La citada ley en su artículo 42 suprimía “los tribunales especiales” dejando a salvo “los eclesiásticos y militares.” No obstante, esta salvedad pone aparte “los negocios civiles” —es decir, todos aquellos que la tradición y las leyes hasta entonces vigentes dejaban dentro de la jurisdicción eclesiástica como el matrimonio, los asuntos familiares y conexos—y mantiene el fuero en el sentido de que los tribunales eclesiásticos “...continuarán conociendo de los delitos comunes de individuos de su fuero” si bien esto de manera temporal, “...mientras se expide una ley que arregle este punto.”⁴² Yendo más adelante, el artículo 44 expresaba: “El fuero eclesiástico en los delitos comunes es renunciable.”⁴³ Y el 4º transitorio disponía que los asuntos civiles y las “causas criminales sobre delitos comunes” que estuviesen en trámite tanto en los

1855 sobre administración de justicia en la parte concerniente al fuero eclesiástico, pidiendo la derogación de aquellos y protestando contra sus efectos en caso de no derogarse, Defensa, 1-16. Contestaciones oficiales habidas con motivo de la anterior protesta: Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Juárez a Munguía, Ciudad de México, 6 diciembre 1855, 17-18. Munguía a Juárez, Ciudad de México, 8 diciembre 1855, 18-20.

⁴² El texto en: Defensa, 1s.

⁴³ Id., 2.

tribunales militares como en los eclesiásticos “...pasarán...a los jueces ordinarios respectivos...los negocios civiles en que cesa su jurisdicción.”⁴⁴

Como se ve, en esa redacción existe la clara intención de someter toda la administración de la justicia a los tribunales del Estado realizando un movimiento de ciudadanización o de igualitarismo ante la ley. Está implícito, además, el intento de hacer a un lado la consecuencia lógica de que la sociedad mexicana estuviese constitucionalmente integrada dentro del marco de unidad religiosa, lo cual, desde el punto de vista de la validez y aplicación del derecho hacía de las leyes eclesiásticas generales (por ejemplo, las emitidas por el Concilio de Trento o las contenidas en el *Corpus juris canonici*) leyes del Estado mexicano más o menos en el sentido en que en la actualidad pasan a serlo después de cumplidos ciertos requisitos los pactos internacionales⁴⁵ La renunciabilidad al fuero eclesiástico es percibida como la apertura de una puerta a una especie de incompetencia de los obispos para sostener en toda su amplitud la disciplina eclesiástica pues se veía que no podrían ellos, en los casos de clérigos delincuentes, aplicar penas medicinales válidas en el fuero externo. Dice Munguía: “...Estos tres artículos afectan directamente los derechos que la Iglesia tiene para conocer y juzgar de las causas relativas a los eclesiásticos.”⁴⁶

Comienza la representación dirigida a Don Benito Juárez con el propósito de que la hiciera llegar al presidente, el “venerable anciano” General Juan Álvarez, aludiendo a la irrenunciabilidad del fuero, es decir, a la competencia de las autoridades eclesiásticas para juzgar a los miembros del clero tal como el derecho vigente y la práctica consuetudinaria lo sostenía. Expone que es un asunto reservado a la Santa Sede y que, por tanto, ni siquiera les corresponde a los obispos tomar alguna determinación pues hacerlo sería “...obrar en contra de lo dispuesto por la Iglesia relativamente al fuero.”⁴⁷ Eleva su oposición a la ley y la solicitud para que se deroguen los artículos referidos, a la consideración de una obediencia superior: “...Tales disposiciones, Señor Excelentísimo, son contrarias de todo punto a las leyes de la Iglesia según mi creencia...sería necesario para obsequiarlas desconocer o atacar la ley eclesiástica. Para

⁴⁴ Id., ib.

⁴⁵ Cf. Sobre este tema, básico para comparar el derecho en el siglo XIX y a comienzos del XXI: Antonio Molina Meliá, El Estado moderno y la libertad religiosa, en: VV.AA., Libertad religiosa. Derecho humano fundamental, IMDOSOC, México 1999, 49-92.

⁴⁶ Defensa, ib.

⁴⁷ Id., 3.

resolverse a esto sería indispensable salir de la Iglesia y desobedecer a Dios...Mas no siendo lícito desobedecer a Dios, para cumplir aquellas leyes que traigan consigo esa triste necesidad, me veo precisado a protestar, con el respeto que es debido al Magistrado Supremo de la Nación y con la confianza que me inspira mi profundo convencimiento de su religiosidad y amor a la santa Iglesia católica, apostólica, romana...”⁴⁸

Expone más adelante la consideración tradicional de que la Iglesia funciona en el mundo a la manera de una sociedad jurídicamente perfecta, es decir, que cuenta con todos los elementos que podrían pedirse para constituir un Estado y, por consiguiente, insiste en subrayar la diferencia entre ella y las “...corporaciones organizadas dentro de la sociedad civil por su respectivo gobierno...”⁴⁹ Continúa: “...(en este último caso el fuero) puede considerarse como una exención, como un privilegio real concedido a determinadas clases...”⁵⁰ Pasa a exponer la doctrina, sostenida en seguimiento a la teología política posterior al Concilio de Trento y en contraposición al regalismo que, como lo hemos ya expuesto con detalle, hacía surgir toda potestad eclesiástica de los soberanos temporales: “...La Iglesia es una sociedad visible...y en clase de tal, no puede faltarle ninguno de los atributos constitutivos de la sociedad. Sus miembros, relacionados por la profesión de una misma fe, la percepción de unos mismos sacramentos y la sumisión a una misma ley, son los fieles esparcidos por el orbe: su legislación es el Decálogo y los cánones que ha dado ella: su autoridad es el Papa y todo el Episcopado. No puede concebirse la Iglesia sin un poder de dar, ejecutar y aplicar las leyes dentro de los límites de su objeto y según el fin de la institución. Luego, el derecho de juzgar a sus ministros emana directamente del mismo que la fundó y no viene de otra parte.”⁵¹

⁴⁸ Id., 4s.

⁴⁹ Id., 5.

⁵⁰ Id., ib.

⁵¹ Id., 6. En este mismo sentido se manifestó Pelagio Antonio de Labastida, obispo de Puebla: “...La Iglesia es una sociedad soberana e independiente y bajo este respecto es preciso convenir en que sus relaciones con las otras sociedades o estados deben normarse por los principios del derecho consuetudinario...Todos, no hay duda, están de acuerdo en esto y convendrán al mismo tiempo en que el fuero eclesiástico, muy diferente del militar, que parece (se) ha querido igualar, lo tiene el sacerdocio, el ministerio católico, no por un derecho o gracia o favor otorgado por el poder civil, sino en virtud de un derecho preexistente, superior a la autoridad temporal que preside la sociedad, a la legislación civil.” (Cuarta carta pastoral...manifestando a sus diocesanos la contestación que dio al ministro de justicia y negocios eclesiásticos)

De su práctica forense, de la comprensión global de algunos puntos como, por ejemplo el relativo al matrimonio (sacramento y contrato según la concepción católica) y de las perspectivas que intuye para el futuro, saca Munguía estas consideraciones a propósito de la jurisdicción “...aun en los negocios puramente civiles.” Adelanta algunas consideraciones frente a lo que le parece encontrar tendencialmente y que conducirían a la inhabilitación de los juzgados eclesiásticos para casos civiles: “...La ley no habla sino de negocios civiles y causas criminales: ahora bien, hay ciertos juicios seguidos en los tribunales eclesiásticos que no pueden llamarse criminales tales como los de matrimonio. Según la ley, ¿estos juicios dejan de estar ya sujetos a la autoridad eclesiástica?, ¿son de la competencia exclusiva de los jueces civiles...tratándose de la nulidad o validez de los matrimonios, que por tener entre católicos no solamente la razón de contrato, sino también el carácter de sacramento, ha quedado exclusivamente a cargo de la Iglesia, ¿será legítima y válidamente declarada por el juez secular? Ciertamente que no.”⁵²

A propósito de la posibilidad de renuncia a la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas en las “causas criminales” razona de la siguiente manera, percibiendo los problemas que causarían al menos ambigüedad y discrecionalidad en cuanto a ámbitos jurisdiccionales para los clérigos y a la invasión en el terreno de las penas canónicas por los jueces civiles, incompetentes para su aplicación no sólo por su índole específica (por ejemplo, ¿cómo podría un juez civil sancionar con una excomunión?) sino también por la dificultad y casi imposibilidad de que tengan la sensibilidad adecuada ante las personalidades peculiares de los eclesiásticos. Escribió el obispo de Michoacán: “...(el) artículo 44 de la repetida ley...pone los tribunales a disposición del reo y no el reo a disposición de los tribunales...si el reo renuncia al fuero la Iglesia no le juzga; si la Iglesia no le juzga, no aplica la pena canónica. Luego, o ésta queda absolutamente sin aplicación o el juez civil excomulgará al reo, le privará del beneficio, le impondrá censuras, suspenderá o permitirá el ejercicio de las funciones eclesiásticas, etc., etc. Vuestra Excelencia verá que estos inconvenientes son de todo punto inevitables y de mucha gravedad. Sea que la Iglesia quede privada de lo que por Derecho le

protestando contra los arts. 42, 44, 46 de la Ley sobre administración de justicia, en la parte relativa al fuero eclesiástico, 7))Cit. en Silvestre Villegas, El liberalismo moderado, 88.

⁵² Id., 8.

corresponde, sea que el reo quede impune de sus delitos, sea que el juez civil invada el terreno de lo espiritual...todo es grave...todo estrecha a los obispos a protestar contra esta disposición de la ley.”⁵³ Extiende más adelante su reflexión a la peculiaridad de algunos aspectos de la disciplina clerical y a la imposibilidad de juzgar sobre ellos con los parámetros de la legislación y la jurisprudencia civiles. Aunque no los menciona, podemos poner como ejemplo el celibato o las restricciones de los religiosos en cuanto a la adquisición de propiedades: “...Si el juez secular atiende a los códigos criminales, quiere ceñirse a ellos y no encuentra la pena ni aun la calificación del delito, enviará al reo libre para que continúe haciendo lo que la Iglesia le prohíbe y en este caso todo concluye. Si quisiera servirse de la ley canónica, ¿con qué autoridad la aplicaría? Y aun pasando esto por alto, ¿qué podría oponer a la excepción perentoria del reo por la falta de una ley penal preexistente emanada de la autoridad civil?”⁵⁴

A continuación Don Clemente de Jesús trae a colación un argumento tomado de la negativa del derecho a voto de los miembros del estado clerical en vistas al congreso constituyente tal como ha sido externado por la opinión pública oficial sobre todo en la prensa. De él extrae que la excepción que se niega en materia de fuero se concede en el otro caso arguyendo la dignidad del oficio. Le parece que la abrogación del fuero traería desprestigio a la clase eclesiástica. Las palabras de esta parte del documento parecen ironía: “...Yo entendí, y la prensa misma lo ha inculcado mucho, que el mismo respeto que profesa el Gobierno a la alta dignidad del sacerdocio y la incontestable superioridad que para él tiene la ley de Dios sobre la ley humana le ha hecho pasar por alto consideraciones de Derecho público y constitucional para atender solamente al decoro del sacerdocio. No ha querido ver a los eclesiásticos en las juntas populares, en las asambleas legislativas, en los consejos civiles de la sociedad: ha querido que se mantengan retirados en el ejercicio de su ministerio y bajo el cuidado de sus prelados. Pues bien, con la derogación del fuero, los eclesiásticos serían arrastrados a los tribunales civiles, los delincuentes de entre ellos que renunciasen su fuero comparecerían ante los jueces de lo criminal, estarían en las cárceles públicas y llevarían delante de sí el descrédito de la clase entera...”⁵⁵

⁵³ Id., 9.

⁵⁴ Id., 9s.

⁵⁵ Id., 10-12.

Una vez hechos esos razonamientos, expresa que se une al arzobispo metropolitano y a otros obispos y emite disposiciones autoritativas para los miembros del clero de la diócesis de Michoacán. Ordena “...que ningún eclesiástico puede canónicamente renunciar su fuero ni en lo civil ni en lo criminal...” y prohíbe a los tribunales eclesiásticos “...la remisión de autos y negocios prevenida (en el artículo 4º transitorio).”⁵⁶ Después de manifestar su respeto al presidente de la República y de expresar que no pretende “...contrariar las disposiciones justas del Gobierno,”⁵⁷ señala como único móvil que lo llevó a escribir el “...deber estrechísimo con que estoy ligado como prelado de la Iglesia...(que) me obliga imperiosamente a protestar contra la ley citada en la parte que creo está⁵⁸ en oposición con las leyes canónicas.”⁵⁹

Da fin a la comunicación que dirige al Ministro Benito Juárez con la expresión de que el “...Excelentísimo Señor Presidente Interino de la República (Comonfort)... tomando en su alta consideración la gravedad suma y las trascendencias incalculables de este negocio, hará presente a nuestro Santísimo Padre (Pío IX) cuanto estime conveniente para su final resolución y mandará suspender entretanto los efectos de los artículos que han motivado esta comunicación y la del Ilustrísimo Señor Arzobispo.”⁶⁰

En estas líneas últimas abre un espacio para la negociación que resulta comprensible para cualquier conocedor del derecho público en la época: dando un compás de espera con la suspensión ejecutiva de la ley –mucho mejor que con hechos consumados— pueden entablarse conversaciones con la Santa Sede que llevarían a un arreglo concordatario en el que pudieran legitimarse algunas intervenciones estatales en las materias mixtas del derecho familiar y en ciertas restricciones al fuero eclesiástico o ampliaciones del civil. La radicalidad de Munguía en cuanto a los principios no lo es en cuanto a las posibilidades negociadas que se abren del reconocimiento de la potestad de la Santa Sede en la relación internacional. Pero si –siguiendo congruentemente el pensamiento liberal—dentro de los ámbitos nacionales no puede haber nada que no tenga origen nacional, estas posibilidades quedan cerradas. Si, además, ya en el terreno de los hechos y no en el de las bases teóricas, se tiene en cuenta que el 21 de diciembre de 1855 fue suprimida la legación mexicana en Roma y retirado el Ministro, no parecía

⁵⁶ Id., 15.

⁵⁷ Id., ib.

⁵⁸ Considero que está es el término correcto, dado el contexto. Se lee estar.

⁵⁹ Id., 15s.

⁶⁰ Id. 16.

que se pensara en reanudar y llevar adelante conversaciones con los organismos centrales de la Iglesia.⁶¹

La contestación que Don Benito Juárez en nombre del presidente Álvarez da a Monseñor Munguía es modelo de una figura de Estado que se erige en regulador moral y civil de la sociedad con derecho exclusivo a legislar y toma la forma de contundencia autoritaria. Responde oblicuamente a la argumentación en que se basa la protesta y subraya el “...decoro y la dignidad” del gobierno que le impide polemizar y “...entrar en discusión con algunos de sus súbditos” así como la orientación unívoca del ejecutivo hacia el cumplimiento y la conminación al cumplimiento de una ley “..que el Gobierno considera justa y conforme a los intereses de la sociedad.”⁶² Resume la intencionalidad del obispo en que éste “...solicita se someta este negocio a la resolución del Venerable Jefe de la Iglesia y que se suspendan entretanto los efectos de la referida ley”⁶³ y en esa línea le manifiesta la negativa a polemizar aunque —dice—podría hacerlo con facilidad “...aun con las mismas doctrinas que cita Vuestra Señoría Ilustrísima:” “...V.S.I. se propone demostrar que la supresión del fuero en materia civil no es del resorte del Supremo Gobierno de la Nación, al menos sin el previo acuerdo del Sumo Pontífice. Fácil sería desvanecer, aun con las mismas doctrinas que cita V.S.I. los fundamentos en que apoya sus protestas, si dada la ley, que el Gobierno considera justa y conforme a los intereses de la sociedad, fuera conveniente a su decoro y dignidad entrar en discusión con algunos de sus súbditos sobre el cumplimiento o desobedecimiento de ella; pero Su Excelencia (el presidente) se halla colocado en el deber muy estrecho de cumplir y hacer cumplir la ley y no puede permitir que se suspendan sus efectos.”⁶⁴ En lo que parece una velada amenaza de que se pudiera actuar contra el obispo a causa de

⁶¹ Sobre esta supresión y retiro, cf. Luis Medina Ascencio, *México y el Vaticano*, vol. 2, 161s: “...posiblemente influenciado por los liberales exaltados que le rodeaban (como Ocampo, Prieto y el mismo Juárez), el Presidente interino (Álvarez)envió una carta a Larraínzar (el Ministro mexicano en Roma) con la orden inesperada de retirar...la Legación mexicana...era precisamente uno de los puntos del plan de los liberales “puros” o exaltados: llegar a la separación de Iglesia y Estado...Al comunicarle Antonelli (el Cardenal Secretario de Estado) el día y la hora para la audiencia que solicitaba, le decía: el infrascrito “no puede dispensarse de mostrarle el propio desagrado por la circunstancia en que Usted se halla a punto de abandonar esta capital...quien antes probó las más bellas dotes y un carácter conciliador y la más recomendable lealtad.”

⁶² Juárez a Munguía. México, 6 diciembre 1855. *Defensa*, 17. (17s)A fines de noviembre el mismo Juárez se había dirigido a Monseñor Lázaro de la Garza, Arzobispo de México.

⁶³ Id., ib.

⁶⁴ Id., ib.

considerar su conducta como desobediencia o desacato, después de expresar que “...Su Excelencia me ordena diga a V.S.I...que no puede acceder a la suspensión...de los efectos de la ley de 23 (sic) de noviembre...” le expone: “...habiendo salvado V.S.I. su responsabilidad con las protestas que ha consignado en su repetida comunicación, no habrá por parte de V.S.I. motivo alguno que indique un acto de desobediencia a la ley.”⁶⁵

Clemente Munguía respondió en el acto a la carta de Juárez recibida el día 8 de diciembre: “...Hoy a las diez de la mañana recibí el oficio en que Vuestra Excelencia...”⁶⁶ Ante todo resume el contenido del comunicado recibido indicando desde luego algunos puntos como, por ejemplo, el de “...que aunque sería fácil desvanecer con las mismas doctrinas que yo cito los fundamentos en que apoyo mis protestas, no lo hace por no ser conveniente al decoro del Gobierno entrar en discusión con algunos de sus súbditos...”⁶⁷

En el cuerpo de la contestación asume pormenorizadamente las diferencias que encuentra entre lo que él quiso comunicar y lo que interpreta el Ministro. En primer lugar, respecto a que el objeto del documento enviado sea la solicitud de que el presidente suspenda el efecto de la ley y se negocie con el Pontífice, explica que no es así. Escribió: “...El lugar que este concepto ocupa y la forma en que lo expreso tienden a indicar que mi oficio referido, si bien entraña el deseo de que el Excmo. Sr. Presidente diese el paso indicado, no es una solicitud, sino *una protesta* con todas las manifestaciones de respeto que corresponde...”⁶⁸

Pasando a la parte que parece menos comedida del texto de la carta del Ministro Juárez, acerca del “decoro del Gobierno” y la consecuencia de que en virtud de él no puede éste “entrar en discusión con algunos de sus súbditos,” el prelado bifurca su “dependencia” como obispo y como ciudadano y deja entrever su duda respecto de la

⁶⁵ Id., 17s. A propósito de esta última línea, Munguía escribió una nota: “No hallando explicación qué dar a este concepto, ni menos cuando se había emitido en las notas dirigidas al Ilmo. Señor Arzobispo, ni queriendo tampoco atribuirle un sentido irónico que hubiera sido indigno de la persona que le vertía y del carácter con que hablaba, quise darle, aunque no sin alguna violencia, la salida que se indica en el párrafo antepenúltimo, página 20 de mi contestación, refiriendo a la ley en general la obediencia que se pide y reiterando mis protestas contra los artículos...” (Este último punto se tratará más adelante en el texto) (Nota XIII, pág. 18, 454s.)

⁶⁶ Contestación, Munguía a Juárez, Ciudad de México, 8 diciembre 1855, Defensa, 18.

⁶⁷ Id., ib.

⁶⁸ Id., 19. (Las cursivas son mías).

facilidad con que sus argumentos podrían ser refutados. Subraya, a base de argumentos tratados extensamente en una nota de la *Defensa eclesiástica* la independencia de la Iglesia en cuanto a su constitución interna frente a cualquier poder temporal: “...En cuanto a los motivos que obligan a Vuestra Excelencia a omitir la refutación de los argumentos de la protesta que dirigí al Excmo. Sr. Presidente por el ministerio de V.E., como Obispo de Michoacán y en virtud de la dependencia que bajo este carácter tengo de la Suprema Autoridad de la Iglesia, no menos estrecha que la que como ciudadano tengo del Supremo Gobierno de la nación, yo debo respetarlos y los respeto. Sólo diré a V.E. que mis convicciones en este punto son muy firmes, que no veo lo que pudiera decirse contra el hecho de la existencia de una ley general de la Iglesia, contra el principio de la obligación que tenemos de observarla y hacerla observar los obispos, ni contra la subsistencia de ella mientras el Sumo Pontífice o un Concilio General no la derogue en todo o en parte.”⁶⁹

Esta argumentación, impecable desde el punto de vista de la concepción de la autoridad general de la Iglesia y del derecho vigente, incluso en referencia a la constitución mexicana de 1824, lógicamente no coincide con la concepción galicana y liberal acerca de la Iglesia y las dificultades que presenta el carácter internacional de las instituciones y la legislación católicas. Poniéndonos en la posición del Ministro, las palabras episcopales difícilmente podían dejar de parecer rebeldes y retadoras a la posición gubernamental.

Finaliza la carta episcopal con una alusión a la afirmación del documento del ministerio en orden a que “...con las protestas que ha consignado...no habrá por parte de

⁶⁹ Id., ib. (Cursivas en el original). En la *Nota XIV*, impresa en las pp. 455 y siguiente, Munguía transcribe el texto latino del capítulo VI, título 33 del Libro I de las *Decretales* de Gregorio VII acerca de la obediencia de los ministros de la Iglesia al Romano Pontífice y de la solución de los casos de colisión de ésta con “el Imperio.” Este documento que se estudiaba en las escuelas de jurisprudencia, tenía que ser conocido por los liberales mexicanos pues muchos entre ellos eran abogados. Decía al principio de la nota haciendo referencia directa a la carta de Juárez: “...El Excmo. Sr. Ministro confunde aquí dos personalidades muy diversas, la del Obispo y la del ciudadano. Cuando un Obispo, en clase de tal y en defensa de la independencia y soberanía de la Iglesia se dirige a un gobierno, *considerarle y tratarle como un súbdito* es, o no comprender la constitución de la Iglesia o emanciparse de ella. La alternativa es indeclinable, y por lo mismo, mientras un gobierno profesa el principio católico, se halla en el caso de reconocer en la suprema autoridad de la Iglesia y el ministerio que la defiende con un poder independiente.” (Id., 455). En este punto precisamente es donde se encuentra el núcleo de la controversia, pues la postura del gobierno es consistente en no aceptar la “independencia” de la autoridad eclesiástica.

Vuestra Señoría Ilustrísima motivo alguno que indique un acto de desobediencia a la ley...” apelando en última instancia a su conciencia. Le dice a Juárez: “... como Vuestra Excelencia habla *en general* de la ley y yo no he protestado sino solamente contra *tres de sus artículos*, me honro con manifestar mi sumisión a la ley *en general*; y en cuanto a los artículos..., reproduzco aquí cuanto dije a V.E. en mi comunicación del día 30 y, en consecuencia, reitero las protestas que hice allí, obligado por el testimonio de mi conciencia.”⁷⁰

Estos tres documentos de finales de 1855, se emitieron en medio de la inestabilidad del gobierno de Juan Álvarez al que le restaban apenas cuatro días de vida pues, como hemos visto, el 12 de diciembre el interinato presidencial pasó a Don Ignacio Comonfort en calidad de presidente sustituto. Esta circunstancia permite que el observador atento se dé cuenta que la emisión de la “Ley Juárez” se hizo aprovechando una coyuntura de especial debilidad en la institución presidencial, de perplejidad en el poder legislativo, pues se había ya convocado al Congreso Constituyente y de fuerza en el grupo liberal radical dentro del gabinete del que Juárez era miembro distinguido.

La correspondencia oficial no nos facilita, dada su redacción protocolaria y cuidadoso lenguaje, descubrir las dificultades que habría entre dos personalidades tan contrapuestas como la de Munguía y la de Juárez, pero el hecho de que el Ministro haya dirigido su correspondencia al obispo de Michoacán sólo después que éste le escribió, hace pensar que prefería omitir la posibilidad de una polémica sustentada en razonamientos jurídicos y por ello se había dirigido a Don Lázaro de la Garza, arzobispo de México, cuya personalidad era – como lo muestran los documentos de la época— mucho menos beligerante. Sin embargo, a pesar de que la mentalidad de Álvarez y la de Comonfort no parece que concordaran con la tendencia manifestada en la ley de noviembre de 1855, la instalación del Congreso y la aprobación de ella y la emisión de otras en la misma línea mientras se desarrollaban sus sesiones (“Ley Lerdo”, aunque más bien “Decreto” sobre “desamortización de fincas rústicas y urbanas que administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República mexicana” del 25 de junio de 1856⁷¹; la “Ley orgánica del registro civil” del 27 de enero

⁷⁰ Id., 20.

⁷¹ Su texto completo: Dublán / Lozano, Legislación mexicana, vol. 8, 197-201. En el mismo título del decreto queda clara la ideología regalista sobre el origen y sustento de la propiedad en el Soberano con la cesión de la administración a organismos

de 1857, la reglamentaria sobre los cementerios del 30 del citado mes y la “Ley Iglesias” sobre obenciones parroquiales del 11 de abril)⁷² probaron la decidida voluntad de implantar las instituciones liberales y de evitar todo diálogo con las autoridades eclesiásticas y en particular –aunque no se dijo explícitamente pero el cierre de la legación ante la Santa Sede lo demuestra—de no avanzar en pláticas con Roma al respecto. Lo anterior, no obstante que el primer gabinete de Comonfort como presidente estuvo compuesto por moderados.⁷³

Las dos misivas de Clemente Munguía y la breve carta de Benito Juárez podrían por sí solas demostrar la profundidad de la disensión entre la Iglesia y el Estado liberal que comenzaba a perfilarse en México de forma definitiva. Si no tuviéramos a la mano más que estos documentos, podríamos, exprimiendo su sustancia, dar con el núcleo de la tensión que se manifestó en el corazón de la vida mexicana del tiempo en el que nos hemos colocado.

5.- Avance de la crisis entre Iglesia y Estado. El caso de Puebla.

Conviene, a guisa de ayuda para la comprensión del balance que el obispo de Michoacán hizo de los avances liberales en materia de legislación durante el ejercicio presidencial de Don Ignacio Comonfort, citar con cierta amplitud un documento de 1859, la *Manifestación de los obispos en defensa del Clero y de la doctrina católica con*

corporativos que en este caso se extiende a los bienes comunitarios no eclesiásticos (los de las corporaciones “civiles” entre las que buena parte de ellas están formadas por indígenas o miembros de pueblos). En la forma de expresarse acerca de los bienes inmuebles corporativos se evita la expresión jurídica canónica de “bienes eclesiásticos.” El sentido del decreto conduce a la privatización de los bienes comunitarios mediante la venta y la correspondiente capitalización por parte de las propias corporaciones

⁷² Transcripción de esta ley: Dublán / Lozano, Legislación mexicana, vol. 8, 431s.

⁷³ “...Hacia diciembre de 1855 los moderados triunfaron dentro del movimiento revolucionario. La desintegración del gabinete de Álvarez, que tuvo por raíz la separación de Ocampo y la renuncia del propio presidente...dejaron el campo abierto a los seguidores de Comonfort...Con ello se consumó un proceso de cambio que desde su nacimiento estaba permeado por el espíritu que don Ignacio le había conferido, esto es, libertad con orden...Aquí radica el punto medular de los dos años siguientes: si no se comprende la convicción que ellos tenían en su proceder, no se podrá interpretar correctamente el alcance y el sentido de sus reformas. Luis de la Rosa en Relaciones, José María Lafragua en Gobernación, Ezequiel Montes en Justicia y Negocios Eclesiásticos, Manuel Payno en Hacienda y José María Yáñez en Guerra, fueron los integrantes del primer gabinete del nuevo régimen, donde no existió el sistema de equilibrio tan criticado por Ocampo...” (El liberalismo moderado, 101.)

*ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz.*⁷⁴ Esta *Manifestación* está rubricada por el Arzobispo de México, Lázaro de la Garza y los obispos de Michoacán (Munguía), Linares (Monterrey), Francisco de Paula Vereza, Pedro Espinosa y Dávalos de Guadalajara, el de San Luis Potosí Pedro Barajas y el Doctor Francisco Serrano como “representante de la mitra de Puebla” por encontrarse fuera del país el obispo poblano Pelagio Antonio de Labastida.⁷⁵ No obstante, si tenemos en cuenta tanto el estilo redaccional como el sustento doctrinal de esa carta colectiva, no resulta aventurado concederle la autoría de ella a Monseñor Munguía. La vehemencia de los términos, el dramatismo de los calificativos, la percepción un tanto apocalíptica del futuro y la estructuración retórica de los argumentos son inconfundiblemente suyos.

Ahí, en primer término, se relaciona el movimiento originado en Ayutla con la Revolución con mayúscula, la francesa, considerada casi siempre en el pensamiento católico como antirreligiosa e impía. Parece oírse el eco de una de las lecturas favorecidas durante el magisterio de Munguía en Morelia, *Los mártires del cristianismo* de Chateaubriand: “...Triunfante apenas la revolución de Ayutla, dejó ver sus horribles intentos, que llenaron de consternación a todos los verdaderos católicos. El partido antirreligioso arrojó casi todos sus disfraces y el Gobierno mismo entronizado en consecuencia de la revolución triunfante mostró desde luego que recibía de lleno la inspiración y el influjo de los más exaltados partidarios. La supresión de la legación en Roma como inútil dio a conocer que el gobierno era cuando menos indiferente a todo principio religioso: la ley del desafuero y el despojo al clero mexicano de sus derechos políticos en la convocatoria dejaron ver a las claras toda su aversión al sacerdocio...”⁷⁶

Alude, en referencia más concreta a los sucesos mexicanos de 1855 y 1856, a los vaivenes y la inestabilidad del gobierno del General Álvarez y a lo que parecía esperarse del régimen de Comonfort. Opone su visión acerca del “sentimiento público” a los “intereses de la sociedad” expuestos como argumento para sostener la supresión del fuero eclesiástico por Don Benito Juárez: “...Muy pronto habríamos visto el cuadro en toda su integridad, pero aquellos primeros avances eran tan significativos y estaban

⁷⁴ México, 30 agosto 1859. Edición original: Imprenta de Andrade y Escalante, 38 pp. Edición anotada y comentada: Alfonso Alcalá / Manuel Olimón, Episcopado y gobierno en México. Cartas colectivas del episcopado mexicano, 1859-1875, 13-68.

⁷⁵ Datos sobre ellos, en: Episcopado y gobierno, 19s.

⁷⁶ Episcopado y gobierno, 27s.

irritando con tal fuerza el sentimiento público, que los mismos liberales, presintiendo acaso las consecuencias de un ataque inmaduro e imprudente, fueron los primeros en organizar la oposición al gobierno del general Álvarez: la revolución salió del mismo partido liberal con el pronunciamiento del gobernador de Guanajuato;⁷⁷ y habría seguido acaso muy adelante sin el cambio administrativo que, colocando al Señor Comonfort en el gobierno con el título y carácter de Presidente sustituto, hizo creer a muchos que la lucha contra la Iglesia, si no cesase del todo, tendría por lo menos caracteres poco alarmantes...⁷⁸

Hasta aquí dejamos la evaluación de los obispos hecha con la perspectiva de más de tres años.

Al comienzo de 1856 en varias partes del país hubo reacciones en contra del avance liberal bajo el lema de “¡religión y fueros!” El hecho de mayor gravedad fue un levantamiento que estalló en Puebla dentro del cual el párroco del pueblo de Zacapoaxtla se manifestó desconociendo el plan de Ayutla y el gobierno de Comonfort y declarando vigentes las Bases Orgánicas centralistas emitidas en 1843. El propio Comonfort comandó las tropas que se opusieron a los levantados liderados por Antonio de Haro y Tamariz que con bastante dificultad lograron vencer a los insurrectos. A consecuencia de este triunfo, el Presidente castigó con dureza a los militares que habían participado en la rebelión, decretó el 31 de marzo la confiscación de los bienes eclesiásticos del obispado de Puebla y semanas más tarde desterró del país a su prelado, Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos que tenía apenas poco más de un año a cargo del gobierno diocesano.⁷⁹

⁷⁷ Manuel Doblado. Sobre la oposición de Doblado a Álvarez y su peculiar postura favorable en diciembre de 1855 a la participación eclesiástica en la configuración política con Comonfort, cf. El liberalismo moderado, 88-97.

⁷⁸ Episcopado y gobierno, 28.

⁷⁹ Estos puntos están tratados sintéticamente manteniendo en general el punto de vista de la interpretación liberal por Lilia Díaz, 837s. Una investigación de peculiar interés a la que nos referiremos más adelante y que introduce elementos nuevos (el punto de vista de las comunidades indígenas) que modifican la interpretación común de las “reacciones conservadoras y clericales” ante la imposición de las reformas liberales es: Raymond Buve, Autonomía, religión y bandidaje: Tlaxcala en la antesala de la guerra de reforma. 1853-1857, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México 1997. El decreto de Comonfort: Se manda intervenir los bienes eclesiásticos de la diócesis de Puebla, Dublán / Lozano, VIII, 143s. Zarco, 117-120. De hecho, se trata de dos decretos, el primero ordenando la intervención en nombre del gobierno nacional a los gobernadores de los estados de Puebla y Veracruz y al jefe político del territorio de Tlaxcala, que “...con una parte de dichos bienes y sin desatender los objetos

Munguía escribió argumentando a favor de la invalidez jurídica de las acciones de Comonfort en cuanto a la confiscación de los bienes eclesiásticos de Puebla. En ese ejercicio se acercó al contexto vital en que se realizaron las citadas acciones a base de argumentos lógicos y jurisprudenciales. Hay que tener en cuenta que este escrito forma parte de su *Defensa eclesiástica* que fue hecha pública en 1858 y que, por consiguiente, no la redactó como protesta directa a las autoridades sino como testimonio posterior. En la sesión del Congreso constituyente del 27 de marzo de 1856, el ministro de Gobernación, Don José María Lafragua expuso el desenlace de la campaña de Puebla, “...que (ha) dado término a la guerra civil haciendo triunfar la causa de la libertad y la justicia,” y los documentos alusivos se incluyeron en la publicación de la crónica.⁸⁰

Leamos al obispo michoacano: “...Este decreto, expedido en los últimos momentos de una lucha agitada, de una guerra sangrienta...debía por necesidad resentirse de los momentos aciagos de su nacimiento, entrañar todos los vicios propios de una situación tan violenta y atraer forzosamente una serie de desastres sobre esta moribunda sociedad...es un decreto que envuelve todo lo dicho: conocimiento de causa, calificación de los hechos que le sirven de objeto, institución del derecho, aplicación de la ley,

piadosos...se indemnizaría a la República de los gastos hechos para reprimir la reacción...a los habitantes de la misma ciudad (Puebla) de los perjuicios y menoscabos que han sufrido durante la guerra y que previamente justificarán y se pensionará a las viudas, huérfanos y mutilados...La intervención continuará hasta que a juicio del gobierno se hayan consolidado en la nación la paz y el orden público...” El segundo decreto trata acerca de los interventores que nombrará el gobierno para la ejecución del primero. En ambos casos, el presidente sustituto de la República se ampara en el “...uso de las amplias facultades que me concede el plan de Ayutla.” Conviene tener en cuenta que el problema suscitado en Puebla ha dado pie a la interpretación generalizadora de la Iglesia como subvertidora del orden en México. De este modo, por ejemplo, escribe Richard N. Sinkin: “...En el corazón de los diez años de violencia de 1857 a 1867 estuvo el deseo de la Iglesia católica de destruir la Reforma. La Iglesia estimuló, financió y a veces hasta dirigió ejércitos antirreformistas.” (The Mexican Reform, 133) Sobre esto último, es importante tener en cuenta lo dicho por Medina Ascencio: “...Si se recuerda...que ya hervía la República con la explosión de los diversos levantamientos, sobre todo el de Puebla (Zacapoxtla), contra los principios liberales, bien se puede explicar la aparición de este artículo 27 (de la constitución de 1857). Oportunidad sí la tenía, y era para justificar la confiscación o desamortización de los bienes eclesiásticos que de hecho estaban sirviendo (con o sin el consentimiento de los obispos) para sostener e impulsar varios de los dichos levantamientos...” (México y el Vaticano, II, 178s.)

⁸⁰ Cf. Zarco, 1, 101-107. Cosío Villegas en La constitución de 1857 y sus críticos analiza diversos ángulos del incidente poblano con bastante tino, aunque utilizando una noción de Iglesia generalizadora y sin matices que lo lleva a no distinguir entre personas, tiempos y lugares. (3ª. Ed., Fondo de Cultura Económica, México 1998, 75-85.)

ejecución del fallo; es decir: ley, juicio, sentencia y ejecución. ¿Cuál es el hecho a que se refiere? Que el clero de Puebla fomentó aquella guerra. ¿En qué se funda esta acusación? En que *la opinión pública*, dice el decreto, *acusa al clero de Puebla de haber fomentado esa guerra por cuantos medios han estado a su alcance*. ¿Quién era el juez? Un general en jefe, agraviado y victorioso. ¿Dónde estaba el tribunal? En su cuartel de órdenes. ¿Con qué formalidades procedió? Con ninguna. ¿Cuál era el reo designado? El clero de Puebla, es decir, un cuerpo moral que no podía figurar de reo sin que se invirtiese el orden de las cosas, acabasen las ideas recibidas y pereciese el sentido común...Síguese de aquí que aun cuando *de ipso* hubiese habido algunos eclesiásticos mezclados en la revolución, había la alternativa indeclinable o de señalar los delincuentes y proceder contra ellos o de no proceder contra nadie...

...La opinión pública le denunciaba como causa de la guerra. ¿Y qué valor tiene esta prueba? En Derecho ninguno. Opinión pública, rumores públicos, fama pública, etc., etc...no sirve sino en clase de un mero indicio para instruir un proceso...este es el derecho; pero el hecho era otro: el uno tiene una ruta cierta y un término fijo; el otro no tiene rumbo ni paradero...bien o mal, hay un reo, una prueba creada más bien que encontrada, un hecho calificado. ¿Quién juzgó? El General en jefe de las fuerzas del Gobierno, que lo era el Presidente de la República. ¿Y era esto legal? No; porque había tribunales y lo más que podía haberse hecho era enviar al acusado a su juez. Mas demos que esto sea también un escrupulillo; catemos al Señor Presidente de juez del clero de Puebla en los términos dichos. ¿Conforme a qué ley le condenó y castigó? Conforme a ninguna de las que preexistían: en este raro e inaudito juicio todo debía ser nuevo, todo inventado y único, por decirlo así: la ley se dio después de indiciado el reo, examinado el delito, calificada la prueba...¿Cuál es (entonces) la explicación? Héla aquí: *Considerando*, dice el citado decreto, *que cuando se dejan extraviar por un espíritu de sedición las clases de la sociedad que ejercen en ella por sus riquezas una grande influencia, no se las puede reprimir sino por medidas de alta política, pues de no ser así, ellas eludirían todo juicio y se sobrepondrían a toda autoridad*. He aquí la razón. ¡Razón tremenda! ¡argumento tal que por sí solo basta para sacudir desde sus más

profundas bases toda la sociedad! Preciso es convenir en que nada se encuentra de más horrible en la historia de todas las teorías opresoras...”⁸¹

El decreto de Comonfort adolecía, evidentemente, de las fallas jurídicas indicadas por Munguía: aplicación extemporánea, castigo a una entidad corporativa y su cabeza sin pruebas concretas, invasión y confusión de los tres poderes constitucionales al ejercerse por una misma persona, amparándose solamente en las “amplias facultades “ que le concedía el plan de Ayutla. Igualmente la mención de “las riquezas” del grupo castigado es genérica, si bien lleva, a la hora de situarse en el contexto, la cubierta de que se trata de que no se le den mal uso a ellas. Esta manera de actuar y las motivaciones, no obstante, justificadas tal vez subjetivamente, fueron ordinarias durante los ejercicios presidenciales de Álvarez, Comonfort y Juárez.⁸² No debería extrañarnos, por esto, que muchos escritos eclesiásticos del siglo XIX mexicano y, en general, de otros países de tradición católica insinúen que se encuentran en una etapa de persecución al cristianismo. La difusión entre las lecturas del tiempo, bajo la influencia de Chateaubriand y otros escritores de la misma orientación, de relatos de la etapa de los mártires romanos y las persecuciones no son simplemente casuales.

Munguía no ocultaba su indignación ante las acciones desencadenadas a partir del levantamiento del párroco de Zacapoaxtla. Introdujo la atribución doctrinal de fondo de las acciones contra la Iglesia poblana al socialismo, exponiendo por escrito una síntesis de lo que popularmente se pensó durante mucho tiempo sobre él y no solamente en ambientes católicos, es decir, que el socialismo es equivalente a robo de la propiedad: “...porque esto de las leyes preexistentes, tribunales establecidos, procedimientos legales, formas prescritas, etc. etc., son medios insignificantes y gastados, recursos impotentes, como podrán decirlo voz en cuello (sic) *todos los socialistas, es decir, todos los que no tienen ni medio real en la bolsa ni el más leve respeto al séptimo precepto del Decálogo.*”⁸³

Un último aspecto conviene considerar a propósito de la protesta a causa de la intervención de los bienes eclesiásticos poblanos. El concepto concreto, doctrinal y

⁸¹ Defensa, Nota XLV, pág. 58: Breves reflexiones sobre el decreto que intervino los bienes eclesiásticos de Puebla, 484s. (483-487).

⁸² Cf. Richard N. Sinkin, The Mexican Reform, cap. 5: The constitutional dictatorship, pp.75-91.

⁸³ Id., ib. (Cursivas mías) 7º precepto del Decálogo de Moisés: “no hurtarás.” Cf. Exodo, 20, 15.

práctico que tiene el obispo acerca de lo que son estos bienes (es decir, en el lenguaje escolástico, su esencia) difiere de los que podrían nombrarse bienes de los eclesiásticos que, muchos o pocos, se refieren a las personas consideradas individualmente. Los bienes eclesiásticos, de acuerdo a la concepción tradicional, son bienes de Dios, mientras que las propiedades que pudieran tener los eclesiásticos como personas privadas son bienes comunes.

La configuración del derecho romano precristiano, que en no pocos de sus elementos pasó a la tradición civil y canónica desde la Alta Edad Media, le da a Dios derechos, entre los cuales el principal es la posibilidad de celebrar el culto religioso, sobre todo, con el paso de los siglos, el solemne de las catedrales y el que se realiza con ocasión de los grandes acontecimientos públicos (de ahí la costumbre del “Te Deum” en los fastos políticos y aun militares). Este culto, que forma parte del derecho público es tarea de un cuerpo sacerdotal con derechos de propiedad, uso y destino para la dignidad externa del mismo. Esta configuración formaba parte hasta el final del Antiguo Régimen, aunque ya censurado por el regalismo o galicanismo, de las formas de la vida pública en Occidente.⁸⁴

Una vez más, en esos días de 1856 nos encontramos con un enfrentamiento que cimbró los cimientos de la tradición occidental que venía corriendo desde siglos atrás. Los “regalistas” Juárez y Comonfort son enfrentados también en cuanto tales por Munguía a propósito del incidente de Puebla. Podemos adentrarnos en la forma cabal como concibe los bienes eclesiásticos, teniendo en cuenta la tradicional ecuación entre Dios y los pobres y entre los derechos de ambos: “...La ley ha dejado a salvo del castigo al reo y herido en otra parte. Si el decreto hubiese intervenido los bienes *de los eclesiásticos* de Puebla, supuesto que el clero era el delincuente, la pena sería por supuesto injusta, tiránica, etc., etc., pero el hecho hubiera sido consecuente; pero intervenir los bienes de la Iglesia por el delito supuesto de los eclesiásticos, es cosa que ni se explica ni se entiende. ¿De quién eran los bienes embargados? De Dios y nada más. Dios, pues, fue castigado por el supuesto delito de sus ministros; y estos bienes de Dios, porque suyos son *mal que pese a los regalistas*, ¿a quiénes aprovechaban con sus productos? En primer lugar, al culto de su Majestad (Dios); en segundo lugar, a todos los que

⁸⁴ Hay que tener en cuenta que Munguía escribió un tratado sobre Derecho de gentes y otro sobre Derecho público eclesiástico en los que especifica hasta en pormenores esta tradición jurídica.

disfrutaban capellanías y por consiguiente a multitud de seglares; en tercer lugar, a los pobres de los hospitales y hospicios; en cuarto lugar, a las escuelas y colegios; en quinto lugar, a las monjas y beaterios. Ahora bien: ¿Dios es clero? no; ¿los seculares son clero? No; ¿los pobres y enfermos son clero? ¿Los escolapios y estudiantes son clero? No; ¿las monjas y beatas son clero? No. Resulta, pues, que sobre todas las injusticias que acabo de mencionar, vino a coronar la obra muy estupenda de castigar a *uno* por el delito de *otro*.”⁸⁵

La fuerza de las palabras del obispo de Michoacán deja entrever que percibe una situación extrema pues, por motivos de conciencia, le parecía que no podía simplemente transigir, incluso siguiendo la línea del evangelio: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.” De acuerdo a ella, lo que le pertenece a los “pobres de Dios” no puede entregársele “al César.”⁸⁶

⁸⁵ Defensa eclesiástica, 486. (Cursivas mías a excepción de las dos últimas palabras que se encuentran así en el texto de Munguía.)

⁸⁶ El tema relativo a los bienes eclesiásticos en México, su monto y su destino, ha sido tratado generalmente desde el punto de vista del conflicto ideológico con el Estado. En este escrito, dadas las fuentes que utilizamos, este punto de vista se encuentra incluso reforzado dado que pretende entrar a las raíces de la postura eclesiástica sustentada sobre todo por Monseñor Munguía. Sin embargo, es fundamental no dejar a un lado el aspecto estrictamente económico del asunto, que ha sido tratado por Jan Bazant en Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal. El Colegio de México, México (2) 1977. En este libro pueden apreciarse las diferentes etapas de la desamortización y más tarde la nacionalización, así como la orientación y los intereses que entraron en juego de parte de los compradores. También es posible darse cuenta de que si bien a largo plazo las acciones contra el sistema rentista de la Iglesia modificaron las relaciones de producción y la forma de la economía, que hacia finales del siglo XIX podía llamarse ya capitalista, los primeros resultados de las ventas no fueron de ganancias prácticamente para nadie y beneficiaron solamente a una nueva clase terrateniente. De hecho, fue en éstos, que constituyeron una élite económica en los que se apoyó la reforma liberal. La simplificación, bastante común, de que la enajenación de los bienes eclesiásticos condujo a la salida de un régimen de economía feudal para entrar en uno de economía capitalista, no es fácil de sostener con la observación de los hechos y se trata de un fenómeno mucho más complejo y lento (Cf. Pp. 312-316) Acerca de cantidades dice Bazant: “La Iglesia en México era un importante propietario de los bienes raíces tanto urbanos como rústicos. Pero estos inmuebles estaban casi siempre arrendados. La Iglesia se limitaba a cobrar las rentas y no tenía nada que ver con la economía de sus haciendas...Desligada de la producción,...era más vulnerable al ataque liberal; así parecía más fácil liberar a la economía de la carga representada por ella.

Muchas veces se ha tratado de calcular el valor total de los bienes eclesiásticos antes de la reforma liberal...hay enormes discrepancias explicables por (el) prejuicio político...La estimación más famosa es la (de)...José María Luis Mora, (Obras sueltas, 392) según la cual la riqueza total de la Iglesia ascendía a fines de 1832 casi a \$180'000,000, cantidad exagerada...Al limitarse...a los bienes productivos cuyo valor no

El incidente poblano permite enterarnos de una situación crítica y limítrofe pero que, como primer paso hacia el desmantelamiento del antiguo sistema económico y jurídico del país, no parecía ya tener vía de regreso, sobre todo porque no se veía factible llegar a acuerdos personales o entablar pláticas con la Santa Sede. A mediados de 1856, el único personaje de la escena política que daba confianza al episcopado —y ésta no completa—era Don Ignacio Comonfort.⁸⁷ En el área ejecutiva, Juárez había sido sustituido en el Ministerio de Justicia por Don Ezequiel Montes a pocas semanas de la promulgación del decreto que se conoce como “Ley Juárez.” Montes parecía dispuesto a sostener algunas escaramuzas teóricas (como entre regalistas y ultramontanos) con los obispos a propósito de legalidades.

En este momento es fundamental observar de cerca a los obispos, sobre todo a los que escribieron con más ímpetu o sostuvieron encuentros con Comonfort.

Lázaro de la Garza y Ballesteros, que había sido obispo de Sonora, era el Arzobispo Metropolitano y, por consiguiente, estaba dotado de unas pocas facultades canónicas por encima del resto de los obispos para llevar una cierta coordinación y primacía en materia eclesiástica en el inmenso territorio mexicano. No era, sin embargo, el jefe de la Iglesia en el país. La instancia decisiva suprema era sólo el Papa, cuya sede se encontraba fuera del territorio de la nación. Ya he insinuado, por otra parte, que a Munguía no le parecía de la Garza suficientemente definido frente al gobierno. En 1856,

puede depender tanto de las ideas políticas...se obtienen a grandes rasgos \$25'000,000 como los bienes totales del clero regular, tomados en promedio aproximado de la época independiente; \$15'000,000 por concepto de capitales de capellanías y obras pías...más diez millones por concepto de los bienes del clero secular, las cofradías, los colegios y los hospitales.

El valor global de los bienes productivos administrados por la Iglesia y las instituciones anexas o asociadas a ella, ascendía antes de la reforma —probablemente— a \$50'000,000..las corporaciones eclesiásticas tenían además...bienes al parecer o declarados al gobierno o, por lo menos, bienes que no fueron captados por la estadística de las memorias de Justicia...El valor total de los bienes...ascendería...a cien millones de pesos en números redondos. A mediados del siglo XIX, el total no pasó probablemente mucho de esta cifra.

Los cien millones...es una cantidad muy elevada; pero sería erróneo pensar que la Iglesia poseía —como muchas veces se ha creído— una mitad de la riqueza nacional...a mediados del siglo pasado (XIX) esta proporción era mucho más baja, quizá un quinto, quizá un cuarto, sin que se pueda precisar.” (Pp. 12-14).

⁸⁷ Sobre este personaje hemos tenido a la mano un escrito bastante atendible: Rosaura Hernández Rodríguez, Ignacio Comonfort. Trayectoria política. Documentos, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, México 1967. Villegas en El liberalismo moderado, entrevera datos de mucho interés para calibrar la personalidad de Comonfort, difícil de clasificar por sus singularidades.

Monseñor Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, desterrado de Puebla como consecuencia de la “revolución de Zacapoaxtla”, terminó fijando su residencia en Roma. Ahí se constituyó como puente privilegiado con México y de una manera muy especial con Munguía. Por un lado Roma estaría en contacto permanente con los asuntos mexicanos pero, por otro, estaría por medio de alguien radicalmente ultramontano y con muy poca experiencia pastoral. Concretamente, con fecha 1 de enero de 1857, él entregó en el Vaticano un extenso informe acerca de la situación política de México a partir de los años posteriores a la independencia que sin duda influyó en la manera de pensar romana de manera decisiva.⁸⁸

En otra parte de la larga nota que hemos aquí citado, Munguía expuso sus vacilaciones para actuar en los meses cercanos al decreto del 31 de marzo sobre el caso de Puebla. Dice que leyó a varias personas en su casa de Guanajuato algunos apuntes de una exposición que pensaba enviar al gobierno, cuando, a través de cartas recibidas “de personas fidedignas” le aseguraron “...que el negocio de la intervención era objeto de conferencias habidas entre el Ilmo. Sr. Arzobispo a nombre del obispo de Puebla y el Excmo. Sr. Presidente sustituto de la República, con el objeto de terminar por medio de un arreglo amistoso el grave conflicto de aquella Iglesia...” Comprendió entonces que no tendría buenos efectos su carta y esperó. Pero a pocos días fue enviado al destierro Don Pelagio, “...cuando...todavía sus comisionados estaban en México y tratando el asunto.” “...A poco –sigue diciendo Munguía—vino el nuevo conflicto del decreto del 25 de junio,⁸⁹ sucedió mi traslación a Guanajuato, mi destierro, etc. Cuando llegado a esta capital (la ciudad de México), concurrí por la primera vez con el Excmo. Sr. Presidente, le hablé ante todo del asunto de Puebla explicándole mi juicio sobre el grave suceso de la intervención, pidiéndole la levantase y restituyese a su Iglesia al Ilmo. Sr. Obispo. Pero Su Excelencia, si bien me manifestó que había tenido la mejor disposición para transigir este negocio cuando lo manejaba el Ilmo. Sr. Arzobispo, concluyó indicándome que la oportunidad se había perdido y no por causa suya, etc...”⁹⁰

⁸⁸ El documento se encuentra en el Archivo personal de Mons. Labastida. Casa General de las Religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe, Tacuba, D. F.

⁸⁹ Se trata del Decreto de desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas, conocido como “Ley Lerdo”, porque estuvo calzado por la firma de Sebastián Lerdo de Tejada, Ministro de Hacienda. Tocaremos este asunto más adelante.

⁹⁰ Defensa eclesiástica, 487.

Comonfort se encontraba presionado por Iglesias, Montes, Juárez, Lerdo, Doblado y contemporáneamente había un Congreso constituyente en marcha.

6.- La protesta de Munguía ante el decreto de desamortización de fincas de las corporaciones del 25 de junio de 1856.

En este ambiente, el 25 de junio fue hecho público el *Decreto de desamortización de fincas rústicas y urbanas que administran como propietarias las corporaciones civiles o eclesiásticas*, firmado por el ministro de Hacienda, Don Sebastián Lerdo de Tejada, documento que se envió a los obispos “...para su observancia y cumplimiento.” De acuerdo a sus puntos sustanciales, las “fincas” tenían que ser ofrecidas en venta “...en favor de los arrendatarios o inquilinos que las tienen, o de otro postor en el caso de no tomarlas ellos dentro del término de tres meses contados desde la publicación del decreto en cada cabecera de partido...” y en el caso de las que estuviesen con algún gravamen, “...la adjudicación en propiedad de todo censo enfitéutico⁹¹ por los censualistas a favor de los censatarios o por la autoridad pública en caso de resistirlo aquéllos...”⁹² El decreto, por otra parte, restringía el derecho de propiedad hacia el futuro en el caso de las corporaciones a las que se alude –civiles y eclesiásticas-- aunque no en relación con el usufructo capitalista del que podrían gozar aquéllas y se amplía en cuanto a que los extranjeros puedan adquirir propiedades.

Las palabras con que el obispo y el cabildo de Morelia se dirigieron a Don Ezequiel Montes, Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos son contundentes. Buscan, en primer lugar, tocar la fibra del catolicismo del Presidente Comonfort “...elevar mi voz a los oídos del Supremo Jefe de la Nación Mexicana...(y) manifestarle cuál es la situación de la Iglesia con respecto a la ley, ya para que Su Excelencia, movido como buen católico a favor de los derechos de nuestra Santa Madre la Iglesia, se digne derogar el repetido decreto, ya para que, si acaso determina que se cumpla sin embargo de las

⁹¹ *Censo enfitéutico*. Concepto proveniente de *enfiteusis*, acción consistente en la cesión perpetua o por largo tiempo del dominio útil de una inmueble mediante el pago anual de un *censo* (o *canon* o *laudemio*) por cada enajenación del dicho dominio. (Diccionario de la Real Academia Española).

⁹² Munguía a Montes, Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Morelia, 16 julio 1856: Exposición al Supremo Gobierno con motivo del decreto de 25 de junio de 1856, pidiendo su revocación y protestando contra él, Defensa eclesiástica, 21. (21-45). La exposición lleva además las firmas de los miembros del cabildo catedralicio de Morelia, si bien en la redacción se utiliza en general la primera persona del singular.

razones legales y canónicas que se le expongan, no lleve a mal que, así como en clase de ciudadano he cuidado de prestar al gobierno y las leyes los debidos tributos de mi obediencia y respeto, así también como obispo católico, como padre espiritual del pueblo fiel, como pastor del rebaño de Jesucristo, de esta grey que se ha encargado a mi solicitud y a quien debo apacentar con la enseñanza oportuna de la doctrina católica en todas líneas, regir con mi autoridad canónica y fortalecer con mi ejemplo, principalmente cuando se tocan puntos de jurisdicción y disciplina general, *proteste respetuosamente contra el decreto...* manifestando, a ejemplo de los Apóstoles, *que no me es lícito desobedecer a Dios para obedecer a las potestades de la tierra.*”⁹³ A la hora de decir “...puntos de jurisdicción y disciplina general “, está hablando de los temas que ponen en juego las leyes generales de la Iglesia cuya interpretación o dispensa no corresponde a los obispos sino únicamente a la Santa Sede.

Anuncia por tanto Don Clemente de Jesús, la total negativa a efectuar las ventas, pues sería contravenir las leyes generales de la Iglesia y la basa en que reconoce en el fondo del decreto “...nada menos que la abolición del derecho de propiedad, pues convierte a la Iglesia de propietaria que es, en simple usufructuaria.”⁹⁴ En contraposición a la postura sostenida por la doctrina regalista expone: “...los bienes que la Iglesia posee son una propiedad suya, independiente de la voluntad de los gobiernos; y el derecho a adquirirlos, conservarlos y administrarlos nace, no de las concesiones del poder temporal sino de la institución misma de la razón social de la Iglesia católica.”⁹⁵

En las notas a su protesta hace alusiones históricas a los casos de Inglaterra con Enrique VIII, a Francia revolucionaria y a hechos de España acontecidos ya en el siglo XIX, considerándolos como destructores del mismo principio de propiedad.⁹⁶ Le parece

⁹³ Defensa eclesiástica, 22s.

⁹⁴ Id., 24.

⁹⁵ Id., ib.

⁹⁶ Cf. Notas XVI y XVII, Id., 456. Basa sus argumentos en: La révolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal, de Europe depuis la renaissance jusqu'à nos jours, del abate Joseph de Gaume y en un fragmento de Paralelo de las revoluciones del abate Guillon. Estos escritos fueron muy leídos en los ambientes de formación católica no sólo en el siglo XIX sino bien entrado el XX. Para esta temática es de interés el Apéndice 1, Confiscación del los bienes eclesiásticos en España, Francia, Inglaterra y Bohemia, del libro de Jan Bazant, Los bienes de la Iglesia en México, 317-320. Resulta fundamental para el conocimiento del caso español, el capítulo 10 del libro de Vicente Palacio Artad, La España del siglo XIX, 1808-1898, Madrid 1978 y Manuel Alonso Romero (dir.), Desamortización y Hacienda Pública, 2 vols., Madrid 1986. Una visión detallada y muy ilustrativa de las vicisitudes encontradas en la marcha de

que el caso mexicano se encuentra dentro de una trayectoria revolucionaria mundial, con antecedentes incluso anteriores a la revolución francesa --en Inglaterra bajo Enrique VIII--. La dimensión religiosa en ningún momento se considera ausente o paralela, pues el ataque a la propiedad eclesiástica se realizó --dice Munguía-- “...siempre en razón directa de la infidelidad, apostasía franca o paliada e impiedad de los soberanos.”⁹⁷

Munguía, además de esa posición tradicional de interpretación de los “paralelos entre las revoluciones”, introduce un elemento de cuño más nuevo: la consideración de que se está dando el avance práctico de las corrientes socialistas. Pongamos ante los ojos estas duras frases, que hacen referencia a la propiedad en general y no sólo a la eclesiástica, colocadas bajo el epígrafe *Relaciones entre la expoliación a la Iglesia y el socialismo*: “...sería inexplicable si no se hubiera sorprendido en la historia de los avances políticos contra la propiedad la táctica de una guerra que, comenzando por alistar los intereses individuales bajo la enseña del combate contra los bienes de la Iglesia, tarde o temprano concluye con borrar la propiedad de cada uno del número de las cosas garantizadas por las leyes. Desde que Prudhome (sic) dijo que la propiedad es un robo, la escuela socialista se ha presentado más amenazante y activa y lo que es peor, se anuncia dominante y con esa especie de descaro que viene después de la abolición del código del pudor lanzado a pedazos sobre los mutilados restos de la moral...”⁹⁸

Le dice el obispo de Michoacán al ministro Montes: “...de hecho la Iglesia ha adquirido desde su misma cuna; hecho universal, antiguo, constante, ante el cual de nada sirve la metafísica de ciertos economistas. ¿ Se dirá que no le es lícito adquirir? La Iglesia está compuesta de individuos sujetos a las necesidades comunes de la vida y

las negociaciones entre España y la Santa Sede sobre todo en materia de desamortización entre los años 1858 y 1868 (gestión del Nuncio Lorenzo Barili): Francisco Díaz de Cerio / M.F. Núñez y Muñoz, Instrucciones secretas a los Nuncios de España en el siglo XIX, (1847-1907), cap. IV, 85-161. (Texto introductorio y documentación que permiten la comprensión más adecuada de los puntos en cuestión y que indirectamente sirven para ilustrar el caso mexicano con sus semejanzas y diferencias.)

⁹⁷ Nota XVIII, Espíritu de las expoliaciones a la Iglesia, Id., 457.

⁹⁸ Nota XXI, Id., 460. La nota anterior, XX, (458-460), resume, partiendo del texto de Louis Adolphe Thiers (colaborador de Luis Felipe de Orléans y autor de la Histoire de la Révolution (16 tomos) y de la Histoire du Consulat et de l'Empire (20 tomos), Science du publiciste, de Pecquer, Théorie nouvelle d'économie sociale et politique y de un manual de la Universidad de Salamanca, Elementos de derecho natural, una serie de ideas contrarias a la posición de Rousseau y los socialistas sobre derecho de propiedad y casos de utilidad pública. Es conveniente tener en cuenta que las citas de Rousseau estaban siendo contemporáneamente abundantes a lo largo de las sesiones del Congreso constituyente de 1856 en México.

consagrados al servicio del culto y a las necesidades espirituales de los fieles: para que a la Iglesia no le fuese lícito adquirir, sería pues necesario afirmar que a sus ministros no les es lícito comer, vestir, conservarse en suma.”⁹⁹Hace alusión indirecta a la reiterada acusación de las “manos muertas”, de la improductividad que parece desaparecerá cuando se realice la desamortización –como lo dice el ministro Lerdo en la “circular” anexa al decreto--. Habla como jurista desde los fundamentos del derecho que proviene de las herencias y legados: “...es claro, clarísimo, que no puede atacarse la propiedad eclesiástica sin herirse en la parte más noble la propiedad particular. Aun cuando no se trate sino solamente de esas fundaciones debidas a la piedad y caridad de los fieles, el derecho de estos vive, digámoslo así, en la conservación del que han trasmitido, muere en su destrucción y, en consecuencia, el despojo de la propiedad eclesiástica es el mismo que sufriría el heredero forzoso, voluntario o extraño, a quien se privase de la propiedad que posee por la trasmisión del testador y bajo la garantía necesaria de las leyes.”¹⁰⁰

Continúa argumentando a propósito de la validez de la legislación canónica en México y acerca de que los argumentos de tipo económico y hacendario en que sustenta el decreto su razonamiento “...no (le) quita(n)...ni el efecto de destruir el derecho de propiedad como lo hicieron aquéllos,¹⁰¹ ni el principio único bajo el que tal destrucción puede efectuarse que es el de negarle a la Iglesia su propiedad, su dominio y su jurisdicción.”¹⁰²Toca el punto –muy sensible—de la percepción de réditos de los que habla el decreto y considera que en ello existe una invitación implícita a transformar los bienes inmuebles en capitales que podrían ser manejados por las entidades eclesiásticas. Reflexiona así: “...el decreto dispone que la Iglesia siga percibiendo los réditos para invertirlos en los usos a que están destinados los rendimientos de las fincas que se le obliga forzosamente a enajenar; pero esta circunstancia, que nos brinda con la ocasión muy feliz de probarle prácticamente al gobierno y a la Nación que nuestra resistencia no es hija de la codicia ni del interés, sino de la conciencia y el deber; que la Iglesia no transigirá nunca por una reserva de esta clase y que el oro del mundo no bastaría para

⁹⁹ Defensa, 26.

¹⁰⁰ Id., 27

¹⁰¹ Se refiere a los decretos mexicanos que afectaban los bienes eclesiásticos y que fueron promulgados y derogados respectivamente en 1833 y 1847.

¹⁰² Defensa, 29.

hacerla prescindir de sus principios y de su autoridad...”¹⁰³ Prevé situaciones futuras en las que el gobierno podría disponer aun de la percepción de los réditos, “...operación que será tan fácil para lo venidero...como lo es tomar y arrojar donde quiera una rama del árbol que ya se ha cortado de raíz. Es necesario decirlo: una vez desapropiada la Iglesia por una ley civil, nada le queda qué esperar: su despojo absoluto es un hecho consumado y el accidente momentáneo de percibir réditos no es más que un accidente: la sustancia, el fundamento, *la base cardinal y lo esencial del derecho está en la propiedad.*”¹⁰⁴

Aborda entonces la argumentación fundamental de su negativa absoluta a aceptar la ejecución del decreto y a facilitarla de cualquier manera: la falta de libertad que nace de su condición de obispo en virtud de las disposiciones de la legislación canónica, principalmente los cánones del Concilio de Trento en cuanto leyes generales de la Iglesia y su juramento de fidelidad al Papa, conocido y aceptado por el gobierno mexicano al haber concedido el “pase” a las bulas de nombramiento, dadas en 1850. Todo eso le impide actuar y si lo hiciera, incurriría en severas penas canónicas, entre las que se incluye la suspensión del ejercicio del ministerio episcopal. Escribe al ministro: “...Vuestra Excelencia me permitirá observar que entre la propiedad particular y la de la Iglesia, que en cuanto propiedad son perfectamente iguales, hay una diferencia inmensa en cuanto a la administración. ¿Cuál? Que el propietario particular maneja sus intereses con toda la libertad de su derecho, mientras el prelado eclesiástico administra como autoridad y con todas las trabas de la legislación canónica. La facultad de disponer más ampliamente de estos intereses está, no en el obispo, que sólo administra, sino en la Santa Sede, en los concilios generales aprobados por ella...la administración de los bienes eclesiásticos es un punto de disciplina general; no cae bajo el derecho pleno de los obispos ni puede ser atacada por una ley civil sin que se hiera en su fundamento la disciplina canónica y los derechos propios de la Santa Sede...El Santo Concilio de Trento en el capítulo XI de la sesión 22 sobre la reforma, pronuncia su anatema contra todo despojo de la propiedad eclesiástica, de los derechos que ella da, de la plena jurisdicción con que se administra y en esta censura comprende a cualquiera, sea eclesiástico sea secular, aun cuando esté distinguido con la dignidad regia...¿Qué

¹⁰³ Id., ib.

¹⁰⁴ Id., ib. *Cursivas mías.*

podemos hacer los obispos, Señor Excelentísimo..? ¿Qué recurso nos queda para obsequiarle sin perjuicio de nuestro deber y de nuestra conciencia?..”¹⁰⁵

Le da Munguía mayor peso aún a sus palabras, apelando a la inhabilidad de los gobiernos civiles en materia de obligaciones morales, es decir, su incapacidad para ligar la conciencia: “...en este grave asunto está interesada la conciencia de todos; y como el poder civil, por muy extenso que sea, no puede alterar en lo más mínimo el sistema de las obligaciones morales, ni yo ni los fieles de mi diócesis tenemos arbitrio para sujetarnos a la disposición del decreto repetido.”¹⁰⁶

A lo largo de cuatro densas páginas, y a manera de contraste con la exposición de las “...ventajas que el Excmo. Sr. Ministro de Hacienda (Lerdo de Tejada) entiende que tal decreto debe forzosamente producir,”¹⁰⁷ expone casuísticamente, tomándolos de la diócesis de Michoacán, ejemplos de dificultades que se presentan y que no reflejan tales ventajas.¹⁰⁸ Resulta particularmente interesante su reflexión acerca de las fincas “...de que subsisten comunidades muy miserables...”, caso en el que vislumbra un mayor empobrecimiento como consecuencia de la privatización ordenada en el decreto: “...la baja del ingreso en clase de rédito respecto del que ahora tienen en clase de arrendamientos, va a reducir los fondos a una completa nulidad...”¹⁰⁹

¹⁰⁵ Id., 33.34.35.36. Este punto de la imposibilidad de negociar dentro del ámbito nacional a causa de que la enajenación de bienes eclesiásticos correspondía por una ley general de la Iglesia solamente a la Santa Sede no ha sido comprendido –y en ocasiones ni siquiera tenido en cuenta—por la mayoría de los que han escrito acerca de los acontecimientos de esta época que han juzgado la actitud de la Iglesia con los parámetros de una lucha en los ámbitos del poder. Por ejemplo, Don Daniel Cosío Villegas, escribiendo acerca de la discusión dentro del Congreso Constituyente de 1856-1857 de los temas eclesiásticos juzga así la actitud de los obispos en su oposición: “...la iglesia católica juzgaba sencillamente inconcebible que su posición en la vida política nacional pudiera dejar de ser alguna vez la central y más encumbrada de todas...la iglesia católica puso en la lucha un ardor, una rudeza y una impiedad extremas, más una enorme inteligencia, sobre todo la maliciosa y artera; pero le faltó la forma suprema del talento político, la que sabe leer el mensaje de los tiempos con suficiente anticipación para transar, para ceder en lo accesorio y proteger lo fundamental...” (La Constitución de 1857 y sus críticos, 3ª ed., 77.) Lo mismo acontece con Silvestre Villegas, quien comenta: “...Obstinados en sus opiniones, si alguna vez como individuos reconocían lo peligroso de su situación y la necesidad de una “reforma”, como cuerpo la negaban, a nada accedían, siempre disculpándose con las leyes canónicas (sic) y la obediencia al prelado, como si con ello quisieran contener “el torrente que se desbordaba,”” (El liberalismo moderado, 148.)

¹⁰⁶ Id., 36.

¹⁰⁷ Id., 37.

¹⁰⁸ Cf. Id., 37-41.

¹⁰⁹ Id., 40s.

Haciendo a la vez una apelación a la conciencia en su dimensión más honda, en la de la relación entre el acto inmoral y la salvación eterna y una especie de avance de análisis de lo que hoy llamaríamos proceso de secularización de la economía o separación entre las cuestiones éticas y las económicas, prosigue el obispo su representación: “...Los destruye para todos aquellos que no quieran sacrificar la ley eclesiástica al interés propio, la conciencia al dinero, la salvación a la comodidad: los grava para los nuevos arrendatarios de la propiedad eclesiástica pasando al dominio de los particulares, porque ya se sabe lo que va de la Iglesia al simple particular en materia de intereses...si la Iglesia pierde, es porque los arrendatarios e inquilinos...pagan mucho menos incomparablemente que los de los particulares; los desmoraliza...no sólo por el daño que recibe la justicia moral y aun legal...sino también porque pone a los individuos que quieren hacer uso de los medios que la ley les proporciona para enriquecerse y hacerse propietarios, en el caso preciso de gravar su conciencia, sufrir la censura eclesiástica y poner en manifiesto peligro su eterna salud.”¹¹⁰

Después de mencionar brevemente que considera que la ponderación de las razones presentadas podrá hacer que el Presidente derogue el decreto,¹¹¹ continúa y finaliza con gran solemnidad su documento: “...en caso de que su resolución sea llevarle a efecto, escuchar las protestas que (hago) en unión de mi Venerable Cabildo...no con intención de faltar en lo más mínimo a los muy justos acatamientos que se deben a su autoridad ni a las consideraciones que merece su respetable persona, sino para llenar uno de aquellos deberes que más interesan la conciencia y cuya infracción nos haría cometer un grave delito contra Dios y contra su Iglesia...: Protesto: que aunque de hecho se graven o enajenen, el derecho, dominio y posesión legal lo conserva la Iglesia.

Protesto en fin: que es sola la fuerza la que privará a la Iglesia de sus bienes y contra esta fuerza la Iglesia misma protesta del modo más solemne y positivo.”¹¹²

Es importante, me parece, apuntar que la manera como Munguía considera la autoridad del Presidente de la República casi equipara a éste con el soberano de una monarquía. En realidad, los presidentes mexicanos podían “de facto” ser tomados en cuenta de ese

¹¹⁰ Id., 41.

¹¹¹ Cf. Id., 41-43.

¹¹² Id., 43s. Munguía incluye entre sus protestas, primeramente, la manifestación de su respeto al gobierno y de manera especial al Presidente sustituto de la República y después incluye la incompatibilidad entre la obediencia a la legislación canónica y la que se dirige a las leyes civiles.

modo, dado el uso que se hacía de sus facultades constitucionales y sobre todo metaconstitucionales. El problema concreto en 1856 era la estrechísima liga que Comonfort tenía con los sustentantes del plan de Ayutla reformado en Acapulco – “...que es hoy la primera ley en el país...”—y el Congreso constituyente ya reunido, cuyas tendencias en materia eclesiástica formaban parte de la intención explícita de dotar al país de instituciones liberales. De hecho el presidente, al emitir decretos francamente paraconstitucionales o anticonstitucionales, --pues “de iure” tiene que hablarse todavía el lenguaje de la constitución nominalmente vigente, la de 1824-- se apoyaba “en las amplias facultades recibidas por el plan de Ayutla.”

Por lo que corresponde a los resultados de reforma económica y creación de una nueva distribución productiva de los bienes, la Ley Lerdo mostró estar orientada por una intención idealista. Las ventas favorecieron a una nueva clase terrateniente que sirvió de apoyo a los liberales pero la citada ley “...no completó una de las mayores metas liberales: destruyó la base económica de la política de la Iglesia. Pero no promovió la movilidad de la propiedad a largo plazo. Quienes compraron la tierra ganaron con la compra. Sin embargo, dado que mucha tierra fue puesta en el mercado simultáneamente, su valor se depreció severamente. El resultado neto de ambas tendencias produjo menos entradas al gobierno de las que se habían esperado. Tampoco la desamortización estableció la base para el desarrollo agrícola e industrial en México... Finalmente, la Ley Lerdo no creó una clase media rural.”¹¹³

7.- La ley de desamortización aprobada en el Congreso constituyente.

Antes que la comunicación enviada por el obispo michoacano llegase a su destino, el 28 de junio, se presentó en la sesión pública correspondiente dentro del Congreso constituyente, el decreto y la circular del ministro de Hacienda fechada ese mismo día, sobre los cuales elevó Munguía su protesta.¹¹⁴ Al leer con cuidado las discusiones al respecto, tratando de encontrar argumentaciones de sustancia, damos más bien – conforme al estilo de la época-- con intervenciones a veces retóricamente bien logradas pero superficiales. En ellas no encontramos consonancia con los dichos de Lerdo, pues los discursos no permiten percibir que consideraran que la medida podría llevar a una

¹¹³ Richard N. Slinkin, *The Mexican Reform*, 171. (Traducción mía.)

¹¹⁴ Zarco, 1, 596-615.

auténtica movilización capitalista y a promover la agricultura y la industria sino que la ley se utilizaba como un arma política. Al fin de las palabras dichas en el recinto simplemente “...la proposición se declara con lugar a votar por 84 votos contra 8; el artículo en lo particular se aprueba por 78 contra 15; la minuta del decreto es aprobada inmediatamente y el gobierno recibe desde luego en este acto importante la aprobación de la asamblea.”¹¹⁵

Francisco Zarco ve con optimismo el futuro y expresa que había que aprobar el decreto a causa de sus “...grandes ventajas (que) se conquistan de una manera prudente, sin escándalo, sin precipitación y sin dar lugar a motivos fundados de resistencia, pues la ley no envuelve ni el despojo ni la expropiación ni distrae los fondos a que están destinados, pues por el contrario concilia de una manera admirable los intereses del pueblo, los del erario y los del clero, que queda asegurado en la percepción de sus rentas sin tener que hacer gastos en la conservación de sus fincas, etc. Y que así queda también asegurada la conservación del culto, sin que los enemigos de la reforma tengan el menor pretexto para extraviar la opinión pública.”¹¹⁶ Don Ignacio Ramírez, claramente definido como liberal radical, fue, sin embargo, menos entusiasta: “...Se nos recomienda mucho la ley como un gran paso...y yo no creo sino que el gobierno ha dado un tropezón...”¹¹⁷ Le parece “...que aunque los bienes pasan a otras manos, de esto no va a resultar un gran beneficio...la expropiación...se hace casi imposible porque se establece que de cierta clase de gente salgan los compradores, porque los inquilinos, en su mayoría, no tienen fondos con qué hacer las adjudicaciones y porque los retraerá el temor de una revolución que anule las ventas...Cree...que no cambiando la inversión ni el uso de los capitales y asegurando el pago de los réditos, no se hace más que beneficiar al clero y aumentar las sumas que invierte en funciones de iglesia, que si antes eran veinte millones, hoy serán mucho más. Dice al concluir, que con la ley sólo se logra abrir al clero un cuantioso crédito para que promueva conspiraciones.”¹¹⁸

La aprobación del decreto de Lerdo por el Congreso, no escapó del calificativo de “precipitada”, dado por el diputado Ramírez. No obstante, el diputado Guillermo Prieto, después de citar al “eminente escritor” Doctor José María Luis Mora la nombró “...gran

¹¹⁵ Id., 615.

¹¹⁶ Id., 599s.

¹¹⁷ Id., 608.

¹¹⁸ Id., ib. (Versión del cronista Francisco Zarco).

reforma social desde el tiempo de la revolución francesa.”¹¹⁹ De cualquier manera, el decreto multicitado pareció haber vivido su día dentro del Constituyente en un mundo muy distante del que vivía Clemente de Jesús Munguía en su mente y en su obispado de Michoacán. A los congresistas les parecía natural que la Iglesia aceptaría las medidas con las que podría hacer “un gran negocio” y parecía no preocuparles demasiado incluso que “promoviera conspiraciones.” Lo fundamental era que se estaba recorriendo el camino de la reforma, transformando las “manos muertas “ en capitales activos. La clase terrateniente en expansión era en realidad la que se beneficiaría de este transformación.

Nada más lejano de la realidad fue “el gran negocio”, como lo mostraron el nerviosismo y la crisis dentro de la que se realizaron las primeras ventas como lo preveía el documento que fue de Morelia al Ministerio de Justicia.

8.- De las comunicaciones protocolarias oficiales a la protesta pública. La carta pastoral de Munguía del 19 de julio de 1856.

Hasta las fechas dentro de las que nos hemos encontrado, las polémicas se habían sostenido dentro de los modos protocolarios propios de dos autoridades que se reconocían mutuamente y dentro de los canales oficiales. Es cierto que se había dado cierta difusión a los temas en la prensa, pero hay que tener en cuenta que este tipo de difusión alcanzaba solamente al mínimo porcentaje de mexicanos letrados.

Las cosas cambiaron radicalmente el 19 de julio de 1856. Ese día, tres días más adelante de aquél del envío del oficio a Montes, el obispo Munguía dirigió a sus diocesanos una “carta pastoral,” es decir, una carta abierta que, de acuerdo a su género, dirigió a los “...párrocos y lugartenientes...a quienes...prevenimos y mandamos que lean...en el púlpito al tiempo de la misa mayor en el domingo o día festivo inmediato al en que la reciban...”¹²⁰

Este documento público, la *Carta pastoral exponiendo a los fieles de su diócesis las razones que tuvo para protestar contra el decreto de 25 de junio de 1856 sobre*

¹¹⁹ Id., 610.

¹²⁰ Defensa, 61. Nótese la diferencia entre el lenguaje de Munguía y el del Decreto. Mientras este último habla de “...que administran como propietarias las corporaciones civiles y eclesiásticas,” el obispo de Michoacán dice “...fincas pertenecientes a corporaciones eclesiásticas y civiles.”

expropiación de fincas pertenecientes a corporaciones eclesiásticas y civiles,¹²¹ está exento del lenguaje del protocolo y su redacción es directa y didáctica, a modo de una instrucción. Su primera parte consiste en la transcripción de un opúsculo que, bajo el nombre de *Bienes de la Iglesia*, había publicado hacía poco el arzobispo de México de la Garza exponiendo el origen de esos bienes a partir de la primera comunidad cristiana y la trama de sus vicisitudes al paso del tiempo sobre todo en relación con las potestades civiles.¹²²

Cita a de la Garza: “... El poder humano ni tuvo ni pudo tener parte alguna en la fundación de la Iglesia y ni la tiene ni la tendrá jamás en su existencia y duración: ¿qué autoridad, pues, podrá ejercer en particular con respecto a lo que, por voluntad de Jesucristo toca y pertenece a la Iglesia?...sobre este punto (son) incompetentes las disposiciones de la potestad secular y faltas y desnudas de justicia intrínseca...”¹²³

Tratemos de imaginar, antes de insertar una cita de la carta pastoral en la que se tocan los puntos de lo que entonces era historia reciente y candente, la resonancia de las palabras, transmitidas a través de la voz de los párrocos y en no pocos casos, traducidas por catequistas indígenas. Tratemos de imaginar su resonancia al ser dichas desde los púlpitos de madera polícroma de las iglesias de la meseta purépecha; leídas en el santuario de Atotonilco en las cercanías de San Miguel de Allende, donde el Padre Hidalgo había tomado, en 1810, el estandarte guadalupano para que encabezara la rebelión; en Dolores Hidalgo, en Guanajuato, en Zamora, en Purépero, en Los Reyes, en Apatzingán y Carácuaro en la Tierra Caliente; en las capillas marginales de la diócesis michoacana en el estado de México o en Guerrero, donde en 1850 el General Juan Álvarez había dado su voto aprobatorio para la candidatura de Munguía al episcopado,¹²⁴ o, finalmente, en la catedral de la ciudad de Morelia.

Sin esta resonancia, sin el peso histórico de lugares y sucesos, la carta de Munguía habría sido sólo un papel.

Hagamos, pues, otra cita de ella: “...En estos principios se fundaron todos los obispos de México para resistir vigorosísimamente la ley del patronato en 1833 y la de ocupación de bienes eclesiásticos de 1847. En estos principios se fundó el Ilustrísimo

¹²¹ Id., 47-61.

¹²² Id., 49-57.

¹²³ Id., 55.

¹²⁴ Cf., Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos*. 2, 277.

Señor Obispo de la Puebla de los Ángeles, Licenciado Don Pelagio Antonio de Labastida, para resistir los decretos de 31 de marzo de este año...prefiriendo ser desterrado de la República, como lo fue, a conformarse con unas disposiciones que atacan los derechos, la jurisdicción y la libertad, no solamente de la Iglesia de Puebla, sino de todas las de México y de toda la Iglesia universal...y en ellos también, amados hijos, nos hemos fundado también nosotros para dirigir al Supremo Gobierno el día 16 del corriente la protesta de que hemos hablado.

Venga lo que viniere, no podremos nunca, ni por esperanzas humanas ni por temores temporales, obsequiar estas disposiciones contrarias a los derechos divinos de esta sociedad santa ni a sus prescripciones canónicas. La Iglesia prohíbe severamente a los obispos y fieles y lo ha prohibido en todos los tiempos, el sujetarse a las leyes del poder temporal cuando éstas están en oposición con las suyas propias...”¹²⁵

Termina su carta transcribiendo el cánón del Concilio de Trento en su decreto sobre la reforma (*De Reformatione*, 22,XI) en el que se declara la excomunión *latae sententiae*¹²⁶ para todo aquél, clérigo o laico e incluso “...distinguido con cualquiera dignidad...aun la imperial o real, que presumiere invertir en su propio uso y usurpar por sí o por otros, con violencia o infundiendo terror...o con cualquiera otro artificio, color o pretexto, la jurisdicción, bienes, censos y derechos, sean feudales o enfitéuticos, los frutos, emolumentos o cualesquiera obvenções de alguna Iglesia o de cualquiera beneficio secular o regular, de montes de piedad o de otros lugares piadosos, que deben invertirse en socorrer las necesidades de los ministros y pobres...”¹²⁷

Hasta aquí la carta pastoral de Monseñor Munguía. Sin embargo, conviene, a manera de comentario marginal, traer a colación que el gobierno mexicano no era ajeno a una diferente recepción del Concilio de Trento, cercana a la galicana, que sostenía que únicamente eran recibidas y defendidas por los gobiernos las disposiciones dogmáticas y no las disciplinares de los concilios. Y digo “cercana a la galicana”, porque todo mediano conocedor de la historia jurídica de México sabía que en la Nueva España sí se

¹²⁵ *Defensa*, 58s.

¹²⁶ *Latae sententiae*, (“de sentencia amplia”), es decir, que no requiere para su aplicación una resolución judicial expresa sino que se aplica “ipso facto”, o sea, por el mismo hecho realizado. Se contrapone en el derecho canónico a *ferendae sententiae*, (“de sentencia llevada a efecto”), es decir, a la que requiere una resolución judicial expresa para su aplicación.

¹²⁷ *Id.*, 59s. Munguía cita el cánón tridentino en español.

habían reconocido los decretos disciplinarios de Trento, reforzados por los tres concilios provinciales mexicanos realizados en el siglo XVI.

Las disposiciones de Trento habían sido discutidas, junto con otros puntos de la argumentación históricocanónica habitual en la materia de los bienes eclesiásticos por Don Ezequiel Montes en una larga carta del 18 de abril de 1856, escrita a manera de respuesta a dos misivas que Monseñor Labastida dirigió al Presidente Comonfort y al gobernador de Puebla Don Francisco Ibarra el día 2 del mes citado. El documento de Montes se presentó en la sesión del Congreso constituyente correspondiente al 25 de abril.¹²⁸

Se trata de un documento singular, pues en él el Ministro de Justicia entró de lleno en el fondo de la temática con conocimiento abundante y pericia argumentativa. Desarrolló los puntos de manera transversal, cuidando distinguir el asunto de hecho —el levantamiento contra el gobierno alentado y apoyado por el párroco de Zacapoaxtla— y las razones del decreto de intervención de los bienes de la diócesis de Puebla, del asunto de derecho: si se aplicarían o no las censuras que Trento prevé.

Le escribió Montes a Labastida: “...El Santo Concilio de Trento expresamente declara que los bienes eclesiásticos deben invertirse en socorrer las necesidades de los pobres y de los ministros de la Iglesia. Muy persuadido estaba el Excmo. Sr. Presidente de la estrecha obligación que tiene todo cristiano de socorrer a las viudas y huérfanos en su tribulación cuando dictó el artículo 2º del decreto número 73; y no puedo persuadirme que el prelado de la Iglesia de Puebla haya dudado un solo momento si son pobres y dignos de toda consideración los mutilados, viudas y huérfanos que han quedado reducidos a ese estado por la malhadada campaña que provocaron los rebeldes en Puebla...Cuando el jefe de los rebeldes ocupaba esa ciudad, se vio con escándalo que los malos sacerdotes contribuyeron con las rentas de la Iglesia para fomentar la rebelión, sin temor de incurrir en las justas censuras fulminadas contra ellos por la misma Iglesia. ¿Creerían acaso que no distraerían de su sagrado objeto las rentas eclesiásticas? Y ahora que el Excmo. Sr. Presidente trata, por medio de un decreto justo y eminentemente reparador, de evitar que se despilfarre de esta manera el patrimonio de los pobres; ahora

¹²⁸ Zarco, 1, 183-205.

que lo aplica a su verdadero objeto, ¿se muestran temerosos de incurrir en las excomuniones de los Concilios!..”¹²⁹

Pasa adelante a exponer, como si siguiese un manual regalista, una serie de datos pergeñados selectivamente de la historia de la Iglesia acerca de la potestad civil en materias eclesiásticas: “...No se me oculta que en varias ocasiones las autoridades eclesiásticas han pretendido ampliar a favor suyo las disposiciones de los concilios, disminuyendo a la vez las atribuciones del gobierno civil; pero los reyes y jefes de las naciones católicas jamás han permitido que se les prive de sus facultades...No puede comprender el Excmo. Sr. Presidente sustituto por qué se quieren negar al gobierno de la república de México las facultades que sin contradicción han ejercido las autoridades temporales de otros países eminentemente católicos.”¹³⁰

Expone después con amplitud –y pueden reconocerse los ecos de las doctrinas del abate de Pradt y del protoliberal mexicano José María Luis Mora—la afirmación que pone en los inicios del cristianismo y refuerza en San Agustín el pleno alejamiento de los eclesiásticos de los asuntos temporales: “...Jesucristo al fundar su Iglesia –escribe Montes—quiso que fuera independiente de las potestades temporales. Su reino, que no pertenece a este mundo, durará hasta la consumación de los siglos, sean cuales fueren los cambios que prueben los gobiernos y los choques y trastornos que sufran las naciones. Por eso mismo no consintió que sus ministros tuviesen la más mínima participación de los negocios temporales: “--¿A qué derecho te atienes –dice el gran doctor San Agustín—para defender las posesiones de la Iglesia?, ¿al divino o al humano? El derecho divino lo tenemos en las Escrituras, el humano en las leyes de los reyes...” Ciertamente que San Agustín no juzgaba como una política presuntuosa y bastarda la que enseña que la Iglesia, como una corporación compuesta de hombres que adquieren bienes temporales y está bajo la protección de las leyes civiles, debe sujetarse al jefe de Estado...”¹³¹

Hace Montes una distinción entre las “dos potestades”, la eclesiástica y la civil y de las correspondientes jurisdicciones, estableciendo propiamente la doctrina de la separación

¹²⁹ Id., 196.197.

¹³⁰ Id., 197. 201.

¹³¹ Id., 201. (Montes no indica la cita del texto agustiniano al que alude). Sobre la doctrina de San Agustín y su pervivencia en el tiempo también en relación con la política es muy buen auxiliar introductorio: Henri-Irenée Marrou, Saint Agustin et l'augustinisme, (Sagesses 179), Seuil, Paris (reimpr. 2003) (1ª ed., 1955)

a partir del caso práctico que se había presentado en Puebla: “...Los Excmos. Sres. Gobernadores de ese estado, de Veracruz y del territorio de Tlaxcala, han dictado las disposiciones conducentes para llevar a cabo los decretos...(los interventores)...como no se oculta a la penetración de Vuestra Señoría Ilustrísima, no obran por propia autoridad, sino a nombre del primer magistrado de la nación, a quien V.S.I. aunque no como príncipe y pastor de la Iglesia sí como ciudadano tiene, como todos los individuos del clero de esa diócesis, estrecha obligación de obedecer y acatar. Jamás pretenderá el Excmo. Sr. Presidente dar reglas para la predicación del Evangelio y sobre los demás asuntos exclusivos del ministerio sacerdotal; sabe hasta dónde se extienden sus facultades como jefe de la nación mexicana y reconoce sobre estos puntos la independencia y soberanía de la Iglesia; pero sí juzga de su deber, reprimir severamente cualesquiera abusos que puedan cometerse excitando al pueblo a rebelarse o a trastornar de cualquiera manera el orden público.”¹³²

Las palabras del ministro Montes presentan, me parece, el tronco de la posición galicana inserta en el liberalismo mexicano y su concepción, desde la interpretación del derecho y la historia eclesiástica, del papel del Estado y de la Iglesia en la sociedad. Las circunstancias de tensión en las que se redactó el texto que hemos citado le dieron, paradójicamente, mayor fuerza y arraigo, casi definitorios para la integración de un criterio firme para uso del gobierno. Esta mayor fuerza y arraigo, desde luego, surgió también de la racionalidad propia que contiene la argumentación en sí misma y que considera más las circunstancias históricas que la lógica tradicional y que, sin negar la existencia de la dimensión teológica, prefiere sostenerse en la dimensión secular. Encontramos aquí el núcleo de la corriente doctrinal jurídica que atravesó el siglo XIX y se asentó en el XX mexicano bajo el título de supremacía del Estado sobre las iglesias, que contiene pero va más delante de la doctrina de separación entre la Iglesia y el Estado. Después de la aplicación, bien argumentada sin duda, de la “doctrina Montes” al caso Zacapoaxtla, a la hora de los incidentes del decreto de desamortización, los puntos básicos de ese texto, sin las circunstancias concretas, se difundieron a manera de postura oficial respecto de la disposición de los bienes eclesiásticos por parte del gobierno. Constituyeron en los años en que nos hemos situado también los argumentos de

¹³² Id., 203s.

respuesta a las representaciones y protestas del arzobispo de México y del obispo de Guadalajara Don Pedro Espinosa y Dávalos.¹³³

A Don Clemente de Jesús no se le contestó oficialmente su protesta del 16 de julio de 1856. Se le envió a manera de circular el texto redactado por Don Ezequiel del 25 de septiembre. Empero, aunque no dejó de sentir que se le estaba haciendo un cierto tipo de ofensa, respondió prolija y detalladamente, interpretando de manera diversa los textos escriturísticos, patrísticos y de la tradición eclesiástica que fueron utilizados por el ministro, negando la validez de los argumentos y la conclusión doctrinal a la que llegaba. En esta línea, se unió el michoacano a otra amplia respuesta que le dirigió a Montes el obispo tapatío con fecha 20 de octubre.¹³⁴

La confrontación entre el regalismo y el ultramontanismo está aquí meridianamente patente, aunque asoma ya una nueva confrontación: la de la interpretación racional y secular de la historia y la ley y la que recurre a la dimensión teológica.

9.-Consecuencias de la protesta y de la carta pastoral. Destierros.

La difusión de la carta pastoral de Monseñor Munguía a través de los párrocos, llegó a las capas más reales del pueblo con los énfasis diversos y con los tonos más o menos encendidos que aquéllos pudieron darle. Esta situación no podía dejar de causar nerviosismo al gobierno tanto en los niveles generales como en los estatales, dependiendo en el último caso del temperamento político y de la intransigencia o la flexibilidad de los gobernadores.

Escribió el prelado michoacano: “Desde que dirigí al gobierno mi exposición de 16 de julio...contra el decreto de 25 de junio...esperé la contestación del ministerio...Habiendo pasado quince días en esta expectativa sin recibir ninguna respuesta, tuve que salir de Morelia para Guanajuato con el objeto de obsequiar las repetidas invitaciones que el Excmo. Sr. Lic. Don Manuel Doblado¹³⁵ me había estado haciendo para que continuase mi Santa Visita pastoral en aquel estado. Llegué a Guanajuato el 4 de

¹³³ Defensa, 111. El mismo Munguía alude al obispo de Guadalajara.

¹³⁴ Munguía a Montes, Exposición al Supremo Gobierno sobre los puntos indicados, México, 2 abril 1857. Defensa, 107-161. (Desde la pág. 111 se entrelaza la controversia doctrinal con otros temas).

¹³⁵ Sobre este personaje y su actuación cita Sinkin a: William J. Ross III, The role of Manuel Doblado in the Mexican Reform movement, 1855-1860, The University of Texas, Austin 1967.

agosto...”¹³⁶...Con fecha 12 de septiembre a las cuatro y media de la tarde recibí en Guanajuato un oficio que a la letra dice:...Muy Ilustre Señor: Anoche he recibido por telégrafo una orden del Excmo. Sr. Ministro de Gobernación (José María Lafragua) que...es como sigue: “Dispone el Excmo. Sr. Presidente sustituto que en el acto y sin admitir excusa ni pretexto alguno haga salir para esta capital al Ilmo. Sr. Obispo Munguía.” –Y tengo el sentimiento de comunicarlo a Su Señoría Ilustrísima para su cumplimiento, advirtiéndole que ya doy orden e instrucciones al Sr. Jefe Político de esa ciudad, para que proporcione a Su Señoría la escolta que necesite a fin de que al cumplir la orden preinserta en nada absolutamente se lastime la dignidad y respeto que merece su carácter y persona... Dios y libertad. Santa Rosa... *Manuel Doblado*. ”¹³⁷

Munguía salió, pues, al día siguiente, de Guanajuato, ciudad a la que había sido invitado por el gobernador Doblado, a la capital del país donde, en la práctica, quedó bajo arresto domiciliario. En su *Defensa* dejó consignado, en primer lugar, que estaba persuadido de que Doblado no había sido sorprendido con la medida, pues “...ya de antemano me habían dicho que mi destierro era punto convenido con el Señor Doblado.”¹³⁸ En segundo, este comentario acerca de su escolta: “...Los soldados que me condujeron tenían un carácter muy diverso del que aquí (en la nota del gobernador) se les hace representar. Yo fui consignado por el jefe político Don Vicente Rodríguez en *partida de registro*, como me lo aseguró el Sr. Don Antonio Acevedo, comisionado del Señor Gobernador para acompañarme; y él mismo, por decoro del estado de Guanajuato recogió en Irapuato del oficial de la escolta las indignas instrucciones que le había dado dicho Sr. Rodríguez.”¹³⁹

No hay duda que la razón del destierro fue la publicación de la carta pastoral ya citada y sus efectos. Colateralmente, en Morelia fue promovido un juicio de imprenta en

¹³⁶ Representación que el obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su diócesis, pidiendo de nuevo la revocación del decreto de 25 de junio de 1856, defendiendo el ministerio eclesiástico contra los conceptos que motivan la circular del Ministerio de Gobernación fecha 6 de septiembre de 1856 y pidiendo su revocación y la restitución de los curas desterrados a sus parroquias, México, 2 abril 1857, *Defensa*, 93 (91-161)

¹³⁷ Nota LI, Documentos relativos a su destierro, *Defensa*, 492.

¹³⁸ Id., ib.

¹³⁹ Id., ib.

contra del que la editó y el impresor fue “...sentenciado a la pena que la ley de imprenta señala para los incitadores a la violencia en primer grado.”¹⁴⁰

El mismo día en que Don Manuel Doblado ejecutó en el obispo de Michoacán la orden que Lafragua dio en nombre de Comonfort, fechó en Guanajuato y no en Santa Rosa un bando solemne: “...a todos sus habitantes, sabed:...” “...del que debían imprimirse el número de ejemplares competente para que se fije en los parajes públicos de todas las poblaciones del estado, circulándose a las autoridades del mismo y particularmente a los Curas Párrocos y Prelados Eclesiásticos...”¹⁴¹ En el centro del bando el gobernador insertaba una circular del Ministro de Gobernación del 6 de septiembre en la que se prohibía la publicación “...ni por la prensa ni de otro modo”, o la lectura en las iglesias, de “...pastorales y circulares de los Prelados Eclesiásticos...” “...en que de una manera positiva se ataca al Supremo Gobierno y se incita abiertamente a la desobediencia, como ya ha sucedido en varios pueblos, en que con pretexto de la ley de desamortización se ha pretendido subvertir el orden.”¹⁴² Ante la percepción de esa situación, llama el ministro la atención de los gobernadores a fin de que, además de las prohibiciones señaladas, “...recoja las que se hubieren impreso y que si los eclesiásticos turbasen el orden o incitasen a la desobediencia de este modo o de otro cualquiera, los sujete Vuestra Excelencia a las autoridades competentes, y si esto no fuere posible, los haga salir del lugar de su residencia señalándoles otros en que su influencia no sea perniciosa, pudiendo en caso necesario hacerles venir a esta capital y avisando inmediatamente de cuanto ocurra para que el gobierno determine lo conveniente.”¹⁴³

El gobernador guanajuatense usó gran celo y discrecionalidad abundante para aplicar las disposiciones de Gobernación.

Para el 23 de febrero de 1857, día en que los canónigos gobernadores de la diócesis de Michoacán, que ejercían territorialmente la autoridad por delegación del obispo forzosamente ausente se comunicaron con amplitud con él por escrito, Doblado “...dio primeramente en la idea de llamar ante sí a varios curas sin contar para nada con el Ordinario. Según hemos comprendido, la causa de tales medidas no ha sido otra que denuncias vagas y mal fundadas; y el objeto de llamarlos ha sido para hacerles

¹⁴⁰ Representación, Defensa, 145.

¹⁴¹ *Id.*, 106.

¹⁴² *Id.*, 105.

¹⁴³ *Id.*, *ib.* Un buen seguimiento de sus actuaciones en el “proceso de reforma (1855-1858)”: El liberalismo moderado, 101-195.

intimaciones, reclamaciones y aun amenazas, suponiéndoles incursos en los hechos denunciados. Posteriormente su modo de proceder ha tomado otro carácter más hostil, pues no satisfecho con lo hasta aquí referido, comenzó a decretar destierros, habiendo sido el primero que sufrió esta pena el padre Don José María Fuentes, quien emigró a Querétaro y después el párroco de Rincón de León, presbítero Don Melchor Valls...”¹⁴⁴

Entre octubre de 1856 y febrero del año siguiente, fueron desterrados más allá de los límites del estado de Guanajuato otros sacerdotes más: Esteban Peñaflor, sustituto de Valls, Plácido Licea, párroco de Irapuato (aunque también se le menciona como párroco “de los pueblos del Rincón”), Agustín R. Dueñas, cura de Pénjamo y Francisco Tejada, cura encargado de León.¹⁴⁵

Según el oficio que los gobernadores de la Mitra michoacana, canónigos José Antonio de la Peña y José María Ariza enviaron el 6 de febrero de 1857 al gobernador de Guanajuato, la conducta del párroco de Irapuato, Plácido Licea, consistió en haber recibido *in articulo mortis* la retractación pública de Don Encarnación Villaseñor, vecino de esa villa “... de todos los errores en que había incurrido en su vida y muy especialmente al constituirse adjudicatario de fincas a cuyos intereses temporales había pospuesto los eternos.”¹⁴⁶ Con energía, los citados canónigos, tomando como punto de partida su nota, le escriben a Doblado: “...Si en ella sólo se nos hablara del destierro del referido Cura...nos limitaríamos solamente a contestar de enterados, al ver la fuerza y la violencia que se hace a los ministros de la Iglesia para que falten a sus deberes y den ejemplos de inmoralidad y de escándalo y a lamentar en silencio las difíciles circunstancias en que actualmente se encuentra la Iglesia mexicana, cuyos ministros se ven en la dura alternativa de sacrificar los intereses sagrados e imprescriptibles de la conciencia para acatar algunas disposiciones del gobierno temporal, o de aparecer con la nota de insubordinados e irrespetuosos al cumplir con los deberes que les imponen las leyes de la Iglesia católica, arrostrando la persecución, los destierros y toda clase de padecimientos por conservar ilesa la conciencia. Mas como V.E. se sirve invitarnos...para que nombremos otro eclesiástico que reemplace al desterrado, nos vemos en la precisión de decir, con todo el respeto que se merece ese gobierno, que después de las solemnes protestas que toda la Iglesia mexicana, en perfecta consonancia

¹⁴⁴ Id., 95s.

¹⁴⁵ Id., 96s. 97-103. (Con documentación anexa).

¹⁴⁶ Id., 102.

con los principios de la Iglesia católica ha hecho contra la ley del 25 de junio, cualquiera otro eclesiástico que vaya a Irapuato queda expuesto a los mismos inconvenientes que el que acaba de salir y en riesgo de claudicar de los principios que deben normar su conducta y en los que está firme este gobierno diocesano. Que por lo mismo, el nombramiento de nuevo Cura no haría más que aumentar el conflicto sin remediar las necesidades espirituales de aquella feligresía; necesidades y males de que jamás ha sido ni será responsable esta autoridad diocesana...”¹⁴⁷

La cuestión del párroco de Irapuato nos introduce en un terreno delicado.

Pone en relieve los conflictos y casos de conciencia que se produjeron, sobre todo a la hora de solicitar dentro del sacramento de la penitencia la absolución quienes se acogieron a la ley y se encontraron con el óbice para recibirla a causa de la censura eclesiástica. Le parece que la actitud del gobierno viene a afectar el ejercicio del “...ministerio sacerdotal en la parte más delicada, cual es el fuero de la conciencia.” Dícele Munguía a Don José María Iglesias, que había suplido a partir del 14 de enero de 1857 a Montes como Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública en su *Representación* de febrero de ese año a propósito de la circular de Lafragua y los destierros: “...La circular citada nos prohíbe desempeñar una misión que viene de Jesucristo y es inherente al episcopado; pues a esto equivale dejar nuestra doctrina al juicio de las autoridades locales, con facultad para impedir su propagación y proceder contra nosotros cuando crean que con ella turbamos el orden público...Han sido desterrados los curas y otros eclesiásticos de mi diócesis por no absolver a los que se hallen ligados por la censura canónica por haber aprovechado, ejecutado o cooperado al despojo...Es de mi deber manifestar la inocencia de dichos eclesiásticos, poniendo en claro que castigarlos porque no absuelven, es intervenir el ministerio sacerdotal en la parte más delicada, cual es el fuero de la conciencia y obligarlos contra toda regla, contra toda ley, a una verdadera prevaricación...”¹⁴⁸

Por lo que se refiere a las prohibiciones que el documento del ministerio de Gobernación hace en relación con la difusión de las exhortaciones públicas de los obispos, lleva Munguía muy adelante sus consideraciones jurídicas, encadenadas lógicamente. Encuentra en ellas “...una intervención civil y esencialmente coactiva del

¹⁴⁷ Id., 102s.

¹⁴⁸ Id., 137s.

ministerio eclesiástico.” Mira al obispo sujeto incluso al criterio y las decisiones de autoridades menores, pues “...Impedir...que en las iglesias se lea lo que el obispo habla o sus lugartenientes que son los párrocos, es lo mismo que arrojar del templo al sacerdote y su palabra; y esto...podrá ser un hecho pero nunca un derecho...”¹⁴⁹

Al hacer el análisis jurisprudencial del texto de Lafragua, encuentra el obispo de Michoacán algo que hace a las disposiciones lejanas a la justicia. Dice: “...(Una) disposición da por bastante para el procedimiento y el castigo, no la exigencia, sino la simple *posibilidad de suposición de culpabilidad*. Porque no alcanzo que otro significado pueda tener la frase: “*a quienes pueda suponerseles culpables*.” No es necesario el delito, basta la culpabilidad; no es necesaria la existencia de la culpabilidad, basta la suposición de ella; ni aun esto último se requiere, basta que se pueda hacer tal suposición.”¹⁵⁰

Hacia el final de su *representación*, el prelado michoacano expone, con lenguaje enfático, los daños que se han recibido de las medidas de desamortización no solamente en lo que respecta a la Iglesia “...(que) ha sido completamente despojado de todas sus fincas, de todos los censos enfitéuticos que le pertenecen, sin que hubiese podido salvar nada...”¹⁵¹, sino que “...sus trascendencias a los antiguos arrendatarios e inquilinos han sido verdaderamente desastrosas...o han sufrido ya el ruinoso despojo de su antiguo derecho, de su habitación y la de su familia, o están entregados a las crueles agitaciones de la conciencia...Es un verdadero escándalo para un pueblo católico lo que pasa hoy con tal motivo; esas agitaciones de los moribundos, esos cismas domésticos.; esas fortunas improvisadas sin resultado de importancia para el Erario público, esos desórdenes diversos que no tengo necesidad de nombrar, pues el gobierno mismo los está presenciando con el disgusto más profundo, porque todo gobierno, sea cual fuere su programa político representa el orden, y lo que ha pasado no puede formar nunca parte de semejante representación...”¹⁵²

¹⁴⁹ Id., 149s.

¹⁵⁰ Id., 155.

¹⁵¹ Id., 158.

¹⁵² Id., 159s. Si bien la siguiente cita abarca un período temporal mucho más amplio que el que en 1857 podía contemplar Munguía, conviene tener en cuenta el balance que hace Jan Bazant, de los resultados económicos de la desamortización y la subsiguiente nacionalización (ésta a partir de 1859): “...En las ciudades, la Iglesia tenía hasta la Reforma una gran cantidad de casas; éstas pasaron a lo menos en parte, a manos de muchas personas de medianos recursos. En el campo, la situación era

Solicita una vez más la revocación del decreto de desamortización y la de la circular del 6 de septiembre que sustentó el destierro de los párrocos guanajuatenses que han sido mencionados y esboza, a base de frases que podrían formar parte de una pieza oratoria propia para el foro, una propuesta ideal de armonía entre la Iglesia y el Estado que, teniendo en cuenta las circunstancias del momento, difícilmente podría llevarse a la práctica: "...que la Iglesia reciba el honor y el apoyo del gobierno que no ha renunciado jamás al título de católico y el gobierno vea en la Iglesia y en sus ministros no los embarazos de una marcha justa y racional, sino la cooperación eficaz, franca y decidida en circunstancias en que se necesita más que nunca que un espíritu uniforme, una marcha prudente y libre de todo influjo peligroso, un impulso benéfico y eficaz salve de un naufragio casi seguro la zozobranante nave de la república mexicana..."¹⁵³

10.- El Congreso constituyente y la "libertad de cultos." El resultado: el principio de la subordinación del clero al poder civil más que la libertad religiosa.

_ Nuestro trabajo no puede, teniendo en cuenta su objetivo claramente determinado, extenderse sobre los pormenores del Congreso Constituyente. Sólo corresponde, siguiendo el trazo de la obra del obispo Munguía, ubicar dentro de él la parte dedicada a los asuntos religiosos y eclesiásticos. Sin embargo, a fin de no distorsionar sobre todo la forma como el citado congreso estuvo formado, las tendencias doctrinales que se

diversa: en vez de muchas pequeñas fincas rústicas, la Iglesia tenía, como regla general, pocas y grandes haciendas; éstas pasaron a manos de un número reducido de personas, excepto en el Bajío, donde algunos latifundios lograron fraccionarse...

Si la desamortización y la nacionalización hubieran tenido lugar en un ambiente de paz interna y externa y si, por tanto, el erario no hubiera tenido egresos extraordinarios, entonces los bienes...se habrían vendido despacio, en fracciones y en condiciones de pago atractivas a los necesitados de tierras, y a precios elevados a los capitalistas. Así se habría no sólo realizado una reforma agraria, con una paz social como resultado, sino se habría puesto en orden la hacienda pública y evitado el endeudamiento externo posterior, quizás demasiado grande; más aún, con los excedentes presupuestales, el Estado habría fomentado a la economía nacional y evitado así las excesivas inversiones extranjeras de la época porfiriana. Sin duda, este programa vislumbrado por los liberales, a lo menos por algunos de ellos, estaba dentro de lo lógico y posible.

Pero no sucedió así. La guerra y después la invasión extranjera no concedió ni un instante de respiro al gobierno liberal que se vio presionado a vender los bienes confiscados a la mayor brevedad posible, a cualquier precio y a cualquier persona. Como resultado, el ideal demócrata no se hizo realidad; del liberalismo quedó sólo el progreso económico dentro de una enorme desigualdad social." (Los bienes de la Iglesia en México, 315).

¹⁵³ Id., 160s.

dibujaron en su seno y el hecho de que la cuestión religiosa no fue la única que se trató en él, conviene hacer, antes de continuar, algunas puntualizaciones.

Cosío Villegas escribió algo muy interesante en su comentario a Emilio Rabasa y su obra *La Constitución y la dictadura*: "...Rabasa en su tiempo y nosotros en el nuestro, sabemos que los moderados dominaron en el Constituyente de 56 y que por eso resultó moderada la Constitución que hicieron; pero lo cierto es que Anselmo de la Portilla cuyo testimonio personal es uno de los poquísimos que nos han venido de esa época, nos transmite fielmente la sensación coetánea cuando asegura que al Constituyente fueron "las personas más exaltadas del partido liberal", y que en el Congreso "prevalecieron las más avanzadas teorías de la escuela revolucionaria..." El clima histórico real de la época era, pues, un clima moderado, y de ahí la natural, la inevitable influencia de los moderados en la factura de la Constitución; pero no lo era también porque hasta los liberales puros rehusaban consentir en la fatalidad de un rompimiento definitivo con la Iglesia haciéndose la ilusión de que la transacción con ella evitaría el extremo de la guerra. Esta actitud conciliadora de los liberales —tanto de los moderados como de los puros—prevalecía, desde luego, en el Congreso; pero también en el ámbito mucho más dilatado de la vida política nacional."¹⁵⁴

Richard N. Sinkin realizó también un cuidadoso acercamiento a la procedencia sociocultural y profesional así como a las tendencias manifestadas en el interior del Congreso. Igualmente jerarquizó por medio de tablas estadísticas matemáticamente integradas, la importancia de las temáticas así como la densidad de los votos emitidos a la hora de decidir sobre distintos artículos.¹⁵⁵ Sus líneas sacan a la superficie las tendencias entre liberales "puros" y "moderados" y confirman lo escrito por Daniel Cosío Villegas. De acuerdo a *The Mexican Reform*, en la realización del congreso estuvieron presentes los siguientes móviles, jerárquicamente ordenados: el temor a la anarquía, la "ley y el orden", el equilibrio entre centralismo y federalismo y el equilibrio

¹⁵⁴ *La constitución de 1857 y sus críticos*, 3ª ed., 74s.

¹⁵⁵ En un primer cuadro, Sinkin anota, en orden alfabético, facilitando la comparación y por tanto las coincidencias y diferencias, los siguientes datos de los "líderes de la Reforma": nombre, fechas de nacimiento y muerte, lugar de nacimiento, "raza", educación, ocupación principal y "estado socioeconómico a la hora del nacimiento." *Appendix A: The Reform leaders: The Mexican Reform*, 181-184. Por lo que corresponde al "coeficiente de significación de las votaciones, de acuerdo con los temas," cf. *Appendix B, Roll call votes, (Rilker coefficient of significance)* pp.184-189 *Appendix C, Loadings in rotated factor matriz (Orthogonal Varimax Rotation)*, pp. 190s.

entre el oficio de Presidente de la República y el Congreso.¹⁵⁶ Para él, no obstante que reconoce, con Cosío Villegas, que la impresión emotiva guardada en la memoria es otra y que la votación en el Congreso obtuvo mayoría en cuanto a los artículos relacionados con la religión: "...el asunto Iglesia-Estado debe...considerarse como parte integrante del más amplio de ordenar y estabilizar a la sociedad mexicana y a la política. La lucha por secularizar la sociedad viene a ser, por tanto, una acción del intento de construir un Estado-Nación liberal."¹⁵⁷ Quizá habría que decir mejor laicizar, término que apunta más a un movimiento político empujado por personas o partidos que secularizar, que va más hacia una realidad sociocultural.

Volvamos ahora con Clemente de Jesús Munguía.

Desde su destierro en la ciudad de México, el obispo de Michoacán ve cómo se desmorona el sistema que había considerado como ideal y quizá como unido a las esencias y por tanto inmutable. Así lo había enseñado durante sus años de magisterio y así se había solidificado en su interior una intransigencia que a la distancia de siglo y medio puede parecer temeraria y casi suicida. Sus representaciones al gobierno de Comonfort están tejidas con un sistema argumentativo lógico y válido, pero suponen en sus corresponsales la aceptación de las bases de ese mismo sistema. Difícilmente podía esperarse esto del ala radical de los abanderados liberales que impulsaban los cambios institucionales que partían de la revolución de Ayutla y que, al proponer un nuevo régimen constitucional para el país, tenían definido, como uno de sus elementos centrales, trastocar el monismo religioso católico por un sistema que, a partir de la libertad de creencias y con el razonamiento sociocultural de la inmigración, permitiese una pluralidad en materia religiosa y quizá —aunque esto no queda claro en los primeros años— separara a la Iglesia del Estado.

En el Congreso constituyente los diputados se vieron ocupados con la revisión de los actos de la última administración santannista —la dictadura surgida del “plan de Jalisco” en 1853 y sus visibles excesos— pero no llegaron a tocar a las personas involucradas ni a concluir la revisión. Se enfrascaron también en discusiones aderezadas con abundantes y eruditas citas de Rousseau, Hobbes y otros teóricos de la sociedad. Mostraron

¹⁵⁶ Cf. *Id.*, 62-65.

¹⁵⁷ *Id.*, 67. A propósito de las tendencias dentro del Congreso, Erika Pani hace un resumen en: Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas, El Colegio de México / Instituto Mora, México 2001, 124-135. Concretamente el asunto del artículo 15: 138-141.

simpatías alternas por la organización política y en ocasiones de la forma de impartir la justicia de Estados Unidos de América o de Francia –la revolucionaria y la posterior a 1848, no la de la restauración—y se empeñaron en hacer coincidir las “instituciones liberales”, que fueron puestas como meta por alcanzar en la redacción de las reformas acapulqueñas al plan de Ayutla, con un “pueblo mexicano” más hipotético que real.

De la lectura de las 1910 páginas de los dos volúmenes de la *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857* publicados por Don Francisco Zarco –redactor entonces del periódico *El siglo XIX*—se obtiene el panorama de un trabajo legislativo influenciado por las zozobras propias de un tiempo particularmente agitado y pleno de reflejos emotivos. La vehemencia oratoria de muchas intervenciones, cargada sobre líneas que insistían en la noción de libertad en sus distintas canalizaciones (de opinión, de prensa, de reunión y otras) y en los derechos del hombre como fundamento de la convivencia social y del orden constitucional mismo, no dejó de reflejarse en buen número de redacciones radicales o abiertas a la aplicación discrecional por parte de las autoridades del articulado constitucional. A pesar de todo, ciertas intervenciones del Ejecutivo dentro de las sesiones y la palabra de los moderados estuvo muy presente. Para Erika Pani, “...en materia de secularización y de reglamentación de las relaciones Iglesia-Estado, la Constitución de 1857 resultó ser un documento incierto, que quería ser de compromiso...Las vacilaciones del texto de 1857 son fruto de los debates dentro de un grupo liberal, de universal formación católica, entre cuyos miembros una arraigada cultura cristiana –el caso del orgullosamente ateo Ignacio Ramírez fue único—no era incompatible con un acendrado anticlericalismo.”¹⁵⁸

El primer proyecto sobre el tema de la religión, presentado el 16 de junio de 1856 contenía un artículo –el número 15—que combinaba, a la manera del Concordato napoleónico, la libertad de cultos con la protección a la religión católica, apostólica y romana por razones sociológicas y demográficas.¹⁵⁹ Poco a poco no una corriente libertaria o de simple separación, sino una con rasgos anticlericales y, sobre todo, con un proyecto jurídico muy específico, --el de la “supremacía” civil sobre los militares y

¹⁵⁸ Para mexicanizar el Segundo Imperio, 139. *Acendrado* parece excesivo.

¹⁵⁹ “No se expedirá en la república ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional.” Zarco, 1, 469.

clérigos—hizo que en la redacción definitiva, del 5 de febrero de 1857, en el artículo 123, se dejó abierta la puerta para la promulgación de leyes particulares restrictivas prácticamente discrecionales que consideraran la intervención de los poderes federales (no de los estados, pues aunque se discutió pareció que se propiciaba el caos) “...en materias de culto religioso y disciplina externa” sin hacer mención de los términos libertad de cultos o libertad religiosa en el texto. Se lee: “...Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes.”¹⁶⁰

El cambio que se dio entre la primera redacción y la definitiva es mucho más notable que lo que puede parecer a simple vista, pues en el primer caso las leyes de las que se habla parecen orientadas a la armonía y podría darse el diálogo y la negociación con la Santa Sede, mientras que en el segundo caso, pueden ser de la índole del decreto de Lafragua aplicado por Doblado, de cuyo origen y efectos hemos tenido la oportunidad de enterarnos.

La discusión dentro del Congreso constituyente del artículo 15 fue amplia y acalorada, coloreada con discursos llenos de citas eruditas, alusiones históricas que compararon el “antiguo” con el “nuevo” régimen en distintos países de tradición católica y comentaron el régimen concordatario. No faltaron algunos discursos salpicados de anécdotas y dichos anticlericales. Estos estuvieron a cargo sobre todo de los diputados Guillermo Prieto, Melchor Ocampo e Ignacio Ramírez. Las intervenciones se extendieron a lo largo de las sesiones del 29 de julio al 5 de agosto de 1856 y a decir del cronista Francisco Zarco, en todo momento estuvo presente numeroso público que interrumpió a los oradores, aplaudió, abucheó, gritó, silbó y arrojó volantes con leyendas tan disímbolas como: “¡Viva la reforma!”, “¡viva el Romano Pontífice y el clero!”, “¡mueran los enemigos de la religión católica!” o bien: “¡honor y gloria a los valientes diputados que con energía sostuvieron el derecho del hombre!”¹⁶¹

Es importante recalcar que como tema transversal, se trajo una y otra vez el de la inmigración, con los argumentos de que ésta contribuiría al poblamiento y a la

¹⁶⁰ Zarco, 2, 1013. El artículo se encuentra hacia el final del texto constitucional, dentro del Título VI, Prevenciones generales. Es interesante tener en cuenta que el artículo anterior, 122, se refiere a la subordinación del ejército a los poderes civiles por lo que el 123 –como lo veremos más adelante—está dirigido no a la religión sino al estado eclesiástico o clero.

¹⁶¹ Los gritos y las leyendas, en las sesiones del 30 y 31 de julio. Zarco 1, 811. 867.

vigorización económica del país. Empero, este tema fue tratado también más de manera teórica y con comentarios comparativos de otros países que con propuestas concretas.

En medio de las discusiones hubo una intervención del ministro de Gobernación, José María Lafragua, en la que manifestó, no sin incluir ciertas ambigüedades en su discurso, que la postura del gobierno se inclinaba por el sostenimiento de la unidad católica, lo cual atrajo, entre otras, la crítica de Zarco, quien lo calificó de “dualista.”¹⁶² Igualmente Ezequiel Montes se pronunció en el mismo sentido que Lafragua en otra de las sesiones.¹⁶³ Ambos representaban, no cabe duda, las dificultades reales con las que se enfrentaba el gobierno de Comonfort.

Quizá el discurso más interesante, por la forma como sustentó la libertad de cultos a base de conocimiento de la religión católica, casi sin acudir a argumentos políticos o de circunstancias, pero que fue congruente con las ideas liberales de separación entre la Iglesia y el Estado, fue el que pronunció el diputado por Oaxaca Don Pedro Escudero y Echánove. A él le parecía que había que dejar a un lado cualquier intervención del Estado en asuntos de índole religiosa y le pareció bien proponer esta redacción del artículo 15: “...Ninguna ley ni autoridad puede mandar ni prohibir nada a los habitantes de la república en materia de opiniones religiosas. La ley no reconoce a las corporaciones religiosas más que como sociedades místicas sin concederles ni reconocerles ningunos derechos civiles; a diferencia de sus individuos, que gozarán los derechos civiles y aun políticos que como a hombres o a ciudadanos les asegura esta constitución.”¹⁶⁴ Esta propuesta, no se reflejó en ninguna redacción, es una muestra de lo intrincado que era, si se partía de conceptos filosóficos, lograr una redacción auténticamente jurídica en un asunto que presentaba, en su dimensión temporal, muchísimas cuestiones candentes para la sociedad y la política. Las abundantes páginas dedicadas al tema de la libertad de cultos expresan más los temores ante el “poder eclesiástico” y por consiguiente el deseo de ponerle cortapisas aun lastimando la concepción central de la libertad, que el intento de lograr una abstracción jurídica aplicable. En cierto modo –y esto se obtiene del recorrido de las páginas de la crónica de Zarco—existe un paralelo entre lo que se intenta con el clero y lo que se pretende con el “poder militar”, al que también se busca subordinar al civil. En la mente de no

¹⁶² El discurso de Lafragua, Zarco, 2, 5-17. El juicio de Zarco, Id., 73.

¹⁶³ Sesión del 5 de agosto de 1856, Zarco, 87-89.

¹⁶⁴ Id. 51. (41-51)

pocos legisladores, desde luego, está la intención de integrar, con bases constitucionales y por consiguiente, de estructuración del sistema político de la nación, un sistema de supremacía de lo civil.

En cuanto a la discusión del artículo 15 del proyecto, de modo abrupto ésta se suspendió el 4 de agosto. Escribió el cronista: “...Se declara el punto suficientemente discutido y a la moción del Señor Cortés Esparza se acuerda que la votación sea nominal.

Todos ocupan sus asientos, reina el más profundo silencio, el público reprime su ansiedad y la votación tiene algo de grave y solemne, pues todos los representantes se van poniendo en pie y emiten sus votos con voz muy clara y firme. Al principio, a cada voto siguen vagos rumores en las galerías y señales de aprobación y reprobación.

Se declara el artículo sin lugar a votar por 65 señores contra 44.

El resultado produjo en las galerías una espantosa confusión, silbidos, aplausos, gritos de “¡viva la religión!, ¡mueran los herejes!, ¡mueran los hipócritas!, ¡mueran los cobardes!, ¡viva el clero!,” etc., etc...”¹⁶⁵

Después de tanto ruido, “...quedó acordado conforme al reglamento, que como el artículo 15 no ha sido desechado, vuelva a la comisión para que lo presente en otros términos.”¹⁶⁶

Fue hasta el 26 de enero de 1857, cuando bajo un rubro diferente, intervención del Estado en el culto, volvió a aparecer el tema en el Congreso.

La discusión fue escasa y estuvo dominada por un largo discurso del diputado Ponciano Arriaga, representante del estado de Guerrero, quien consiguió que no se soslayase el asunto. Dijo: “...no estoy conforme con que el punto religioso que tiene tan íntimo enlace con el estado del clero y del culto quedase omiso en el código fundamental...”¹⁶⁷

Le parece que debería plantearse el tema de la tolerancia y que, por otra parte, se debería dejar de discutir teóricamente acerca de las facultades del gobierno sino hacerlo prácticamente a propósito de cuál de los poderes ha de intervenir en lo que considera un

¹⁶⁵ Id., 92-94.

¹⁶⁶ Id., 96.

¹⁶⁷ Id., 817. (817-823). El pensamiento de Arriaga puede conocerse y analizarse gracias al estudio y la publicación de Enrique Márquez y María Isabel Abella: Ponciano Arriaga, Obras completas, 5 vols., Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / Departamento del Distrito Federal, México 1992.

patronato natural. Sin mencionar explícitamente al abate de Pradt –solamente dice “...un obispo católico...”—hizo una amplia cita que parece estar tomada del *Concordato de la América con Roma*. De ella puede colegirse la consonancia de Arriaga con la implantación de un estilo nuevo de relación y presencia, distante de la tradición de la nación española “...(que) a pesar que vive en Europa está...tan llena de preocupaciones y de ignorancia que tiene más visos de turca que de europea...las repúblicas americanas...han mudado su estado político pero quieren conservar su orden religioso; lo quieren con sinceridad pero con luces, *investigando lo que conviene* a su nueva formación y estado venidero...”¹⁶⁸Recomienda que se refuercen “facultades competentes” de los poderes de la Unión “...para intervenir en las materias de culto religioso, para reformar los abusos del clero, para conquistar la *supremacía legítima de la potestad civil*.”¹⁶⁹

Concluyó Don Ponciano su participación con estas frases no exentas de solemnidad: “...el poder militar y el poder eclesiástico siempre se salen de su esfera legítima, han sido por espacio de muchos siglos los enemigos naturales de la libertad...Antes de ayer, el soberano congreso ha consignado en la Constitución una importantísima reforma con respecto al primero. ¡Ojalá y en el día de hoy acuerde la no menos importante respecto del segundo!”¹⁷⁰

Sin más, “...dispensados los trámites, el Sr. Mata manifestó que la comisión de la que él era presidente (la de Justicia), hacía suya la adición del Sr. Arriaga.”¹⁷¹

De hecho, los textos constitucionales que afectaron las cuestiones eclesiásticas casi no tuvieron discusión. Sí se habló bastante, junto con el tema de las “costas judiciales”, de la cuestión de la “obvenciones parroquiales.” A propósito de éstas –que habían ocupado mucho espacio hacia 1850 como quedó dicho-- las opiniones fueron pendulares y oscilaron desde la propuesta de que no se diera ningún tipo de intervención hasta la de

¹⁶⁸ Id., 820. (Las cursivas se encuentran en el texto de Arriaga). Parece que se trata de la página 202 del *Concordato*.

¹⁶⁹ Id., 822. (Las cursivas son mías).

¹⁷⁰ Id., 823. Arriaga se refiere al dictamen aprobado el 24 de enero de 1857 según el cual se suprimieron las comandancias generales y se incluyó en el texto constitucional este artículo 122, idealista sobre todo en el punto de que “...la ley arreglará el orden económico del ejército”: “En tiempo de paz, ninguna autoridad militar puede ejercer más funciones que las que tengan exacta conexión con la disciplina militar. La ley arreglará el orden económico del ejército, teniendo por base la supresión de las comandancias generales.” Id., 810, (808-813).

¹⁷¹ Id., ib.

que se prohibiera la implantación de cualquier arancel y se considerara a los ministros eclesiásticos a la manera de los funcionarios públicos. De ello no se plasmó nada en la constitución, aunque sí en una ley de la que hablaremos más adelante.¹⁷²

No obstante, además del artículo 123 en el que quedó asentada la discrecionalidad de los poderes federales para legislar e intervenir en materia de culto, el artículo 27, referente a la propiedad de la tierra, en su segundo párrafo sancionó la extinción de los bienes eclesiásticos (y los de las corporaciones civiles) e incluso fué más allá, pues dejó cerradas las puertas a toda posibilidad de propiedad corporativa al decir: “...Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.”¹⁷³ Congruentemente con la doctrina liberal, sólo podía tener lugar dentro del nuevo sistema la propiedad privada.

La frase de Munguía acerca de la “zozobrante nave de la República mexicana” no era una exageración. La situación del país, cuya pacificación distaba mucho de ser una realidad, las tensiones políticas que afloraban, las crisis del gabinete, las polarizaciones de algunos gobernadores y los caminos muchas veces disímiles o encontrados entre los legisladores y el gobierno, no hacían difícil que se previeran rompimientos dramáticos.

Quizá la persona que sufría más en carne propia y en su conciencia de político, de militar y de católico, era el Presidente sustituto de la República, General Ignacio Comonfort. Los documentos episcopales y muy concretamente los del prelado de Michoacán le hacen caer graves responsabilidades a causa de las leyes y decretos por él promulgados. Pero no le venían solamente de ese lado las presiones, pues los liberales, sobre todo los radicales, que solían tener prisa en cuanto a la marcha de las reformas, se expresaban también muy exigentemente acerca de sus deberes y le echaban en cara lo que consideraban tibieza o ambigüedad. Así, por ejemplo, la crónica que de la sesión del Congreso constituyente del 4 de septiembre de 1856 hizo *El siglo XIX* del día siguiente y que le valió la suspensión de la publicación cinco días después, decía: “...Aún es tiempo de que el Sr. Comonfort, recordando sus antecedentes revolucionarios, se ponga al frente de la unión liberal y salve a la República. A ello lo

¹⁷² Cf. *Id.*, 867-881.

¹⁷³ *Id.*, 997.

conjuramos en nombre de la patria y de la revolución de Ayutla, repitiendo siempre que las revoluciones que se detienen retroceden, son estériles, engañan a los pueblos y sólo encaminan a la reacción y la anarquía...”¹⁷⁴

11.- Paréntesis romano.

A estas alturas conviene hacernos algunas preguntas: ¿Lo que estaba pasando en México era conocido en Roma?, ¿provocaba en los organismos centrales de la Iglesia católica y en el Papa mismo, ciertas inquietudes, preocupaciones e interés?, ¿podía hacerse algo, intervenir de alguna manera?

Como nos es patente, el surgimiento de nuevas naciones en los territorios que habían pertenecido a España en el Continente Americano, despertó alto interés en los círculos de la Santa Sede. Si bien el paso del tiempo demostró que había matices diferenciados de acuerdo a cada una de las naciones y que una política general que implicara el seguimiento de las formas de trato de la época de dependencia o la adopción de un modelo concordatario uniforme no eran caminos fáciles, desde Roma se veían con cierta uniformidad y no excesiva confianza los gobiernos nuevos y sus personalidades.

Sin repetir lo que hemos ya escrito sobre el caso mexicano, entremos directamente al tiempo que nos ha estado ocupando.

¹⁷⁴ Id., 272. (271-285). (Cita dentro del debate acerca de la vigencia de la constitución de 1824). Un estudio conciso sobre la constitución de 1857 y las críticas jurídicas sobre todo de Justo Sierra y Emilio Rabasa es: Daniel Cosío Villegas, La constitución del 1857 y sus críticos. He tenido también a la vista, a la hora de seguir la ruta del Congreso constituyente, el voluminoso libro de Jacqueline Covo, Las ideas de la Reforma en México. (1855-1861), Universidad Nacional Autónoma de México, México 1983. Se trata de un amplio trabajo que permite seguir las corrientes que estuvieron presentes en los años alrededor del Congreso. En general es un buen estudio que permite conocer y apreciar no sólo las ideas estrictamente políticas sino también aquellas que tocan aspectos de índole social y económico del movimiento que se dio en México durante el siglo XIX, así como las que buscaron insertar a México en el contexto internacional que conducía con rapidez hacia la modernidad. Es, por tanto, un estudio imprescindible. Dejo constancia, sin embargo, que en lo que corresponde al tema religioso y al papel de los eclesiásticos del momento, Covo no logró superar, por una parte, su entusiasmo por el sentido de avanzada y futuro que encuentra en el liberalismo y por consiguiente, la calificación casi automática de reacción e incluso de subversión de los puntos de vista y las acciones eclesiásticas que observados bajo la condición de enfrentamiento y, por otra, la dependencia que tiene de las fuentes liberales, sobre todo periodísticas, le hace que ni siquiera plantee al modo de duda metódica la posibilidad de que hubiese en México en el tiempo en que sitúa su investigación alguna posición divergente de la liberal que pudiera gozar de cierta seriedad y que su juicio acerca de la Iglesia no modifique la versión común que ha prevalecido en la historiografía sobre el caso y la época de referencia.

El 26 de agosto de 1851 el Papa Pío IX nombró delegado apostólico en México y los países de Centroamérica a Monseñor Luigi Clementi.¹⁷⁵ Antes incluso de que iniciara su labor, el gobierno mexicano a través del encargado de negocios en Roma, Señor Montoya, protestó por la falta de aprobación gubernamental a su nombramiento. El Secretario de Estado, Cardenal Giacomo Antonelli, explicó en una nota que no se trataba de un nuncio sino únicamente de un delegado, es decir de un enviado sobre todo para las cuestiones religiosas y no para las políticas, lo cual dejó claramente estipulado en las instrucciones que escribió para su misión el 17 de septiembre del citado año.¹⁷⁶

La misión del delegado no tuvo el éxito que podía esperarse. El gobierno, a pesar de las explicaciones, tramitó con lentitud el *placet* para su actividad en México. El arzobispo de México, Don Lázaro de la Garza, se mostró frío hacia él por mucho tiempo y uno de sus principales encargos, la realización de una visita apostólica a las comunidades de clérigos regulares sobre las que habían llegado a Roma abundantes quejas, fue impedida, según los indicios que se tienen, por ellos mismos.¹⁷⁷

En 1856 y 1857, a la hora de la rápida sucesión de leyes que afectaron la posición de la Iglesia, Clementi seguía cautelosamente presente en la ciudad de México y con la misma cautela con que llevaba adelante su relación hacia el episcopado y las autoridades civiles, informaba a Roma de los sucesos mexicanos.¹⁷⁸

Pero la información más precisa –y también más impregnada de sentimientos e ideas personales así como de adhesión ultramontana definida—fue la que proporcionó al mismo Pontífice y a Antonelli el obispo de Puebla desterrado que había fijado su residencia en Roma, Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.

Con los datos reunidos de las fuentes citadas y la aportación del obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, que llegó también a Roma hacia finales de 1856, el 15 de diciembre de 1856 en la alocución consistorial acostumbrada –ocasión que la tradición romana le otorga al Papa para que exprese sus posturas en materia de política sobre todo internacional—Pío IX habló de México y lo hizo de manera solemne, detallada y

¹⁷⁵ Cf. Giacomo Martina, Pío IX (1851-1866) Roma 1986, 459. Según este autor, a pesar de los esfuerzos hechos para extraer de los documentos existentes un balance claro de su personalidad diplomática, ésta continúa siendo un enigma. Cf. *Id.*, *ib.*, nota 54

¹⁷⁶ Cf. *Id.*, *ib.*

¹⁷⁷ Cf. *Id.*, 460. Con ciertos pormenores trata Medina Ascencio las dificultades de Clementi en México: México y el Vaticano, II, 139-147.

¹⁷⁸ Cf. Medina Ascencio, México y el Vaticano, II, 103-266.

concreta, sin guardar contemplaciones especiales para el gobierno de Comonfort: "...El Pontífice no se quedó en asuntos generales, sino que tejió la historia de los hechos, trayendo a la memoria circunstancias particulares. La alocución consistorial del 15 de diciembre de 1856 mencionó explícitamente la ley del 23 de noviembre de 1855 acerca del fuero eclesiástico, la del 25 de junio de 1856 sobre la desamortización de los bienes eclesiásticos, la primera redacción de la constitución, hecha en 1856 y las declaraba nulas, de ninguna validez jurídica. Pío IX recordaba los protestas del episcopado, comenzando por las del arzobispo de la capital, de la Garza y Ballesteros, las réplicas del gobierno en las que se expresaba que no se deseaba subordinar los propios actos a la autoridad de la Santa Sede, el exilio infligido a los obispos de Puebla, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos y de Guadalajara, Pedro Espinosa y Dávalos, del anciano vicario general de Puebla, y la residencia forzada de Monseñor Munguía, de Michoacán en la ciudad de México. Si por una parte el Pontífice elogiaba la fidelidad de estos pastores, deploraba a la vez que algunos eclesiásticos se hubieran conformado con las leyes y que varios religiosos se hubiesen opuesto a la visita apostólica de Monseñor Munguía y se hubiesen aprovechado posteriormente de las nuevas leyes para vender los bienes de sus conventos."¹⁷⁹

Las palabras del Pontífice pronunciadas casi a puerta cerrada en el Vaticano en diciembre de 1856, no llegaron a México fácilmente. Su difusión fue precedida de intentos explícitos de considerarlas apócrifas. Lo que no dejó de tener efectos, pues, por

¹⁷⁹ Martina, Pío IX, 1986, 462s. (Texto original en italiano. Traducción mía). La alocución papal, *Nunquam fore putavissimus (Nunca habríamos pensado...)*, en: Pius IX, *Acta*, I, II, 538-549. Dice Martina (tomando en cuenta también la segunda alocución, *Meminit unusquisque (Recuérdelo cualquiera...)* del 30 de septiembre de 1861: "...Es difícil determinar con exactitud la eficacia de estas alocuciones: probablemente no modificaron la actitud del gobierno, pero dieron ánimo al clero y al laicado para comprometerse en una resistencia que en una perspectiva histórica más amplia se ha mostrado validísima, pues salvando el patrimonio religioso de la nación, hicieron reflexionar a los vacilantes y a los colaboracionistas débiles, conmovieron la opinión pública reforzando el ultramontanismo que veía en Pío IX al defensor de la libertad de la Iglesia e hicieron reflexionar un poco a cuantos veían con benevolencia al liberalismo latinoamericano." (Martina, Id., 483, Texto original en italiano. Traducción mía). Acerca del asunto de las ventas realizadas por algunas comunidades de regulares siguiendo la ley de desamortización, Munguía hace la mención del caso del convento de los agustinos de San Luis Potosí: "...Siento mucho este suceso y tanto más cuanto que al Muy Reverendo Padre Provincial de Agustinos de Michoacán había manifestado del modo más explícito y terminante, que en mi concepto, ya por las restricciones que les impone su misma regla, ya por la razón general que militaba respecto de toda la Iglesia, no podían por título alguno celebrar ninguna clase de ventas." (Nota XLVI, *Relación de dos hechos*, *Defensa*, 487s.)

ejemplo, a lo largo de las sesiones del Congreso Constituyente no se hizo la más mínima alusión a esta importante alocución. Don Clemente de Jesús Munguía publicó la carta que, con fecha 4 de marzo de 1857 le dirigió el Delegado Apostólico Luigi Clementi adjunta a la cual iba un ejemplar del texto pontificio ¹⁸⁰y en un punto de su *Representación con motivo del destierro de algunos párrocos*, enviada al Ministerio de Justicia el 2 de abril del año últimamente citado escribió lo que sigue: “...Y para quitar todo pretexto y para que nada faltase, habló terminantísimamente Nuestro Santísimo Padre Pío IX. Mas al mencionar aquí la autoridad soberana del Papa relativamente al decreto de 25 de junio, debo hacer una explicación. Aunque por una circular expedida por el ministerio de Gobernación se califica de apócrifa la alocución de Nuestro Santísimo Padre...en el consistorio secreto de 15 de diciembre del año próximo pasado, con motivo de algunos ejemplares de ella que habían venido por el último paquete, y en un párrafo del manifiesto que acaba de hacer a la nación el Excmo. Sr. Presidente se pone todavía en duda la autenticidad de la alocución pontificia, la cito como auténtica, sin embargo, porque para mí nunca hubo la menor duda sobre este punto, pues la tuve por auténtica desde que llegó a mis manos...y aprovecho esta ocasión para decir que la respeto y venero como la voz del Soberano de la Iglesia y Vicario de Jesucristo...después de haber hablado el Papa, todo católico no debe hacer otra cosa que normar su juicio y su conducta por la palabra suprema de Su Santidad.”¹⁸¹

Resulta prácticamente imposible averiguar ahora qué tipo de razones habrán sido comentadas en las deliberaciones del gabinete de Comonfort para no sólo evitar afrontar la alocución de Pío IX sino para considerarla inauténtica en niveles tan altos: el ministro de Gobernación y el propio Presidente sustituto de la República.

De cualquier manera, es posible concluir que el cambio en el ministerio de Justicia en enero de 1857, el intento de nombrar a Don Pedro Escudero y Echánove como enviado a Roma y el envío efectivo de Don Ezequiel Montes en julio ese año en calidad de Ministro plenipotenciario ante la Santa Sede están relacionados con la toma de posición papal y con el intento de tener un interlocutor gubernamental ante esas instancias. Conocemos ya la manera de pensar de Montes y de ella obtenemos que no le sería fácil el cumplimiento de la misión encomendada, entre otras cosas porque allá tendría que

¹⁸⁰ Cf. Nota LXXXII, *La alocución pontificia...*, *Defensa*, 533s.

¹⁸¹ *Defensa*, 135s.

encontrarse en persona y no únicamente por carta con el obispo de Puebla, Labastida.¹⁸² Sin embargo, en un plano casi hipotético, es posible afirmar que podrían haberse logrado ciertos acuerdos en el Vaticano: “...el Arzobispo Lázaro de la Garza... no queriendo por su parte adoptar una actitud simplemente negativa, propuso al gobierno que se buscara un arreglo con la Santa Sede. Don Ezequiel Montes fué a Roma –julio de 1857—indicándosele que el Papa, extremando su espíritu conciliador, admitía la Ley Juárez; la caja de derechos parroquiales, la misma extinción de los religiosos, salvo los Colegios de Propaganda Fide, las comunidades de oratorianos y de camilos; y aceptaba también las posibles adquisiciones hechas de acuerdo con la ley Lerdo; pero sí exigía en cambio ‘que se devolviera al clero la capacidad de adquirir’ y que se reconocieran los ‘derechos políticos’ de sus integrantes. Nada pudo obtenerse, sin embargo, porque Montes abandonó Roma como consecuencia del golpe de Estado de Comonfort (en diciembre de ese año).”¹⁸³

En medio de una polémica entre el obispo de Michoacán y Don José Manuel Álvarez, éste trató de minimizar el valor de la alocución papal a causa de la falta de formalidades diplomáticas. Munguía, a ello, respondió dándole valor a las palabras de Pío IX: “... hay una gravísima y terrible monición pontificia contra todos los delincuentes...”¹⁸⁴

12.- La ley orgánica del Registro Civil del 27 de enero de 1857. Un extraño caso.

¹⁸² A modo de comentario marginal, citamos a Munguía: “...En abril de 1857, después de acordado el que yo no saliese de la República, sino que, llegado el caso, fuese desterrado dentro de ella misma a lugares remotos, se convino, según supe de una manera cierta para mí, el hacerme salir de México a no sé qué punto del estado de Oaxaca. Pero como a la sazón el Sr. Montes se ocupaba en expeditar su marcha para Roma en clase de Ministro, se prescindió de mi destierro, tal vez porque la coincidencia de dos cosas tan contrarias pareció chocante aun al mismo gobierno.” (Nota LXXXV.-Una explicación sobre mi arraigo forzado en México.- Diversos conatos de expatriarme no realizados, Defensa, 536).

¹⁸³ Carlos Alvear Acevedo, Elementos de Historia de México. (Época independiente), México 1954. Cita en: Federico Santiago Cruz, La piqueta de la Reforma, (Figuras y episodios de la historia de México, 55) Jus, México 1958, 11. La fuente de estos datos es la Exposición que el C. Lic. Manuel F. Ruiz, Ministro que fue de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública presentó al Soberano Congreso de Méjico, Imprenta de Nicolás Pizarro, México 1861. Cf. Jacqueline Covo, Las ideas de la Reforma en México, 481s, nota 16

¹⁸⁴ Nota CCI, Resumen y complemento de la refutación del tercer cuaderno del Sr. Álvarez, Defensa, 632s.

_A unos días de que fuera promulgada, firmada y jurada por los miembros del Congreso la flamante constitución de 1857, el país amaneció con la sorpresa de una nueva ley, portadora de nuevos dolores de cabeza para el episcopado.

Se trataba de la Ley orgánica del Registro Civil, o sea de una reglamentación acerca del estado civil de las personas que imponía en algunos casos la invalidez de los actos si no se cumplía lo determinado por la nueva norma jurídica.

De la forma como se redactaron algunos artículos (los que preocuparon a Monseñor Munguía fueron el 41, 55, 71, 72, 73, 75, 78, 80 y 81) se percibe que, de parte del legislador, existe un reconocimiento básico de la jurisdicción de la Iglesia en este tipo de asuntos –así, por ejemplo, se habla del *matrimonio como sacramento* (artículo 71)— pero se hace una distinción entre la celebración sacramental (del bautismo y del matrimonio) y de los requisitos y solemnidades de índole eclesiástica-- incluido el registro en los libros parroquiales-- y los nuevos requisitos de un registro del estado civil, que deberían cumplirse ante un oficial encargado del registro, nuevo cargo burocrático. (Artículo 41).

Además –y este punto es crucial—el artículo 72 desconoce efectos civiles al matrimonio eclesiástico y a éstos los considera como fruto del registro. (“...El matrimonio que no esté registrado, no producirá efectos civiles...”.) A la hora de enumerar esos efectos, prácticamente emite una declaración de nulidad pública de los matrimonios eclesiásticos que no se registrasen: “...Artículo 73. Son efectos civiles para el caso: la legitimidad de los hijos; la patria potestad; el derecho hereditario; las gananciales; la dote; las arras y demás acciones que competen a la mujer; la administración de la sociedad conyugal que corresponde al marido, y la obligación de vivir en uno.”

Por último, la ley introduce un novedoso registro civil –que ha de hacerse también mediante la comparecencia “en la oficina del estado civil”—de “...las personas que quieran dedicarse al sacerdocio o consagrarse al estado religioso...”(artículo 79) cuyo principal objeto es la manifestación de “...su explícita voluntad para adoptar el estado en que van a entrar...” Para el ingreso al noviciado de las mujeres se estipula la edad de 25 años y “...los registros de las profesiones de las religiosas se harán en su mismo convento, debiendo declarar la interesada *solamente* en presencia del oficial y de los testigos, a fin de que quede garantida la libertad de su declaración.”(Artículo 80). Para

la separación de la vida religiosa, sea por término del período de los votos, excomunión, declaratoria de nulidad o secularización, tendrá igualmente que hacerse “...la correspondiente declaración ante el oficial del estado civil...(y) en estos registros se asentarán minuciosamente todas las circunstancias que conduzcan a la justificación del acto.” (Artículo 81).¹⁸⁵

La solicitud de derogación de algunos artículos de la ley citada la motiva el obispo de Michoacán, en primer lugar, en los inconvenientes que ciertas exigencias del registro traen a los párrocos, teniendo en cuenta sus ya muchas ocupaciones dada la extensión de las parroquias y las urgencias del ministerio: “---Los curas son obligados...: ...a dar parte diariamente de los bautismos que administren, bajo la multa de diez hasta cien pesos...bajo la de veinte hasta doscientos pesos, a participar los matrimonios que celebren...así como de si precedieron las publicaciones o fueron dispensadas...a recibir en sus casas a los niños expósitos donde no hubiere establecimientos de beneficencia, ínterin la autoridad política les envía a la ciudad donde haya casa de expósitos. (Esto último, artículo 55)”¹⁸⁶

Sin embargo, esos asuntos prácticos no son capitales. La razón de fondo para Munguía es otra: las leyes civiles no pueden crear obligaciones a los párrocos en cuanto tales. Escribió el obispo michoacano radicado en la ciudad de México a Don José María Iglesias: “...la ley civil no es ni puede ser nunca reconocida por la Iglesia como una fuente legítima de obligaciones para los párrocos en cuanto tales. Porque, o se les considera como ciudadanos, o como párrocos: si lo primero, se falta al principio de la igualdad, gravando a una clase, como se había faltado ya mucho antes y se ha faltado después a la misma igualdad privando al clero de la posesión y goce de sus derechos políticos; *resultando de ambas disposiciones que el clero está muerto para la sociedad cuando se trata de derechos y está vivo y presente cuando se trata de cargas y gravámenes*. Pero si en los artículos citados se consideran a los eclesiásticos como

¹⁸⁵ Los textos de los artículos mencionados se encuentran en la Advertencia previa a la Exposición dirigida al Supremo Gobierno de la Nación pidiendo la derogación de varios artículos de la Ley Orgánica del Registro Civil expedida el 27 de enero de 1857 (Munguía a Iglesias), México, 1 julio 1857. (La Exposición está fechada el 3 de abril), Defensa, 165-168.

¹⁸⁶ Defensa, 170.

párrocos, la ley es incompetente; porque la autoridad civil no puede quitar ni poner obligaciones exclusivamente eclesiásticas...”¹⁸⁷

Al articulado referente al sacerdocio y la vida religiosa hace Munguía dos anotaciones previas: una, refiriendo una cita de Jean d’Alembert, el enciclopedista compañero de Diderot --“...uno de los corifeos de la incredulidad”-- en la que recomienda como remedio para la debilitación de los regulares y su desaparición futura, “...renovar las antiguas leyes que prohíben los votos monásticos antes de los veinticinco años de edad.”¹⁸⁸ Y otra exponiendo su extrañeza acerca de que “...el sacerdocio y la profesión de algún voto religioso temporal o perpetuo son actos del estado civil. La idea es enteramente nueva...”¹⁸⁹

Después, manifiesta con amplitud su oposición frontal a que el gobierno intervenga en estos asuntos: “...la recepción de órdenes, profesión religiosa y separación del claustro, tienen leyes canónicas a que arreglarse, principalmente las disposiciones del Santo Concilio de Trento; personas encargadas de que estas leyes se cumplan, cuales son los respectivos prelados y una autoridad única para el caso, la de la Iglesia...” Concluye esta parte con un reclamo concreto que, no obstante, conociendo la necesidad de reforma de la vida religiosa en territorio mexicano, resulta menos duro: “...Si la ley ha querido con esto enmendar algún yerro de parte de los obispos; prescindiendo de la incompetencia de ella para tales casos, creo que tendríamos derecho de preguntar...: “¿en qué hemos errado?” y pedir los datos en que hubiese podido fundarse el concepto de que no exploramos la vocación o violentamos la libertad. La defensa es natural, y es necesario convenir en que tal disposición legislativa importa un concepto que oprime al episcopado con gravísima sospecha.”¹⁹⁰

¹⁸⁷ Id., 161.

¹⁸⁸ Nota XCVII, Defensa, 549.

¹⁸⁹ Nota XCVIII, Id., ib.

¹⁹⁰ Defensa, 172s. En su Nota CV, alude Munguía a la solicitud que hizo el General Santa Anna al Papa Pío IX para llevar a cabo la reforma de los regulares en México y la respuesta papal dada el 7 de septiembre de 1854 por medio de un decreto en el que nombró un Visitador para dar los pasos hacia su realización (el propio Munguía): “...¿Qué resultó de aquí?, ¿qué hizo el gobierno?, ¿qué reservó para el porvenir cuando se volviese a suscitar de nuevo la célebre cuestión sobre reforma? Todo concluyó de la manera más ridícula: el mismo general Santa Anna que había pedido la visita, la mandó suspender y esto para proveer a la tranquilidad pública, gravemente amenazada por eso y tres días antes de abandonar el gobierno, retirándose para fuera de la República.” (Defensa, 552). No parece haber duda de la necesidad de la reforma de los regulares en México en esta época, por mucho tiempo

Los puntos referentes al matrimonio son tratados por Munguía con una argumentación pormenorizada y especializada, anclada en la tradición jurídica occidental, tejiendo en torno al tema principal abordado en la nueva legislación: la separación entre el sacramento y el contrato: “...El artículo 72 expresa el por qué de esta separación: *El matrimonio que no esté registrado, dice, no producirá efectos civiles*. Según esto, los efectos civiles nacen, no del matrimonio, sino del *registro*: y en este punto es preciso convenir en que el artículo ha introducido una peligrosa novedad en la jurisprudencia. De Justiniano a esta parte había pasado como un principio, que no deben identificarse los derechos de los hechos con los derechos de sus pruebas; que una prueba no excluye a otra y, por consiguiente, que la falta de una determinada no puede bajo ningún aspecto destruir el derecho del hecho cuando éste puede probarse bien de otro modo...”¹⁹¹ Le parece riesgoso que la misma sociedad civil, cuya base es el matrimonio, quede a merced de un registro.

Es difícil saber por qué y para qué se emitió una ley con las características de ésta de enero de 1857. Late en ella, desde luego, la doctrina de la subordinación de los eclesiásticos a las autoridades civiles que, en el caso, se muestra en las obligaciones que se les imponen a los párrocos y la apertura de un registro para enlistar a quienes forman parte del estado eclesiástico o religioso. No obstante, la fundamentación teórica, al tener como punto de apoyo el solo registro, adolece de la innovación jurisprudencial que Munguía hace notar y que no resulta fácil de sostener a la hora de las discusiones jurídicas. ¿Habrá detrás la voluntad de sustentarse en un positivismo jurídico, dentro del cual las leyes se justifican a sí mismas y el abandono del derecho natural, anterior a lo escrito? No es imposible. Pero es posible también que se haya optado, en un tiempo en que en muchos países se estaban promulgando leyes acerca del estado civil de las personas, no por una separación tajante y absoluta entre la costumbre, que le había dado

preterida. Por otra parte, el asunto de la reforma del clero, sobre todo regular, era una de las prioridades entre los puntos internos de necesaria atención en la Iglesia en el pontificado de Pío IX. Cf. Martina, Pío IX (1986), 213-259; La riforma del clero regolare e secolare.

¹⁹¹ Defensa, 174. Es interesante notar que la referencia al derecho constitucional es explicada por Munguía en el sentido de que una ley suprema pone por escrito, pero no crea el derecho: “...Es así que el matrimonio, en cuanto a su institución, forma y autoridad propia emana de un derecho superior a las leyes civiles...luego una ley simplemente reglamentaria del registro, no ha podido tocar al grave punto de la existencia o inexistencia social del matrimonio sin invadir manifiestamente el derecho constitucional.” (Notas CVIII y CIX, El matrimonio respecto del derecho constitucional, Defensa, 554s.)

un papel y una jurisdicción a la Iglesia y la innovación, insistente en la jurisdicción del Estado —a veces única y excluyente— en relación con el estado civil de los ciudadanos. De hecho Munguía no ignora que en Cerdeña, Baviera y España se han realizado, al momento de la promulgación de los respectivos Códigos civiles, ciertos equilibrios en cuanto a las dos potestades, la civil y la eclesiástica en la materia.¹⁹²

Sea lo que fuere, esta Ley orgánica de enero de 1857 fue en la práctica letra muerta. En la *Memoria* que presentó el gobernador del estado de Guanajuato, Don Manuel Doblado el 31 de julio de 1857 en la instalación de la Legislatura estatal, éste dijo: “.....la resistencia de las autoridades eclesiásticas ha dejado sin efecto la ley del registro civil en los artículos referentes a los párrocos, pues que en esta materia, así como en la de obvenciones parroquiales, absolución de los juramentos y demás, en que la autoridad civil se ha puesto en colisión con la eclesiástica, el Obispo de la diócesis ha repetido sus prevenciones, encaminadas todas a sistemar la desobediencia respecto de los mandamientos de las leyes civiles...”¹⁹³ Fue hasta el 30 de marzo de 1858 cuando por medio de un decreto del General Félix Zuloaga, Presidente interino de la República, se derogó la ley citada.¹⁹⁴

Habría que esperar la Ley del matrimonio civil fechada en Veracruz el 23 de julio de 1859 para encontrarnos con el rompimiento de las posibilidades de acuerdo, pues se considera en este texto que el Estado es la institución que ha detentado desde el origen la jurisdicción en la materia del estado civil de las personas y que sólo se la había delegado temporalmente a la Iglesia. Doctrina claramente regalista¹⁹⁵

¹⁹² Cf. Nota CXII, ¿Se planteará y observará por fin esta ley en la República?, *Defensa*, 556s. Me parece fundamental llamar la atención acerca de la fuerte analogía que existe entre el proceso de laicización del Reino de Cerdeña —impulsado sobre todo por el conde Cavour— y el de México, sistemáticamente impulsado de acuerdo a la línea trazada en Ayutla. De hecho, si comparamos la “Ley Siccardi” de 1850 con la “Ley Juárez” de 1855, las semejanzas son muchísimas. En cuanto al asunto del matrimonio civil, Cavour extrañamente lo consideraba en 1856 el tema clave para “..calmar la cuestión religiosa.” (Cf. Giacomo Martina, Pio IX 1986, 49-61: Pio IX e l’Italia. 1850-1859. I rapporti col Regno di Sardegna.)

¹⁹³ Citado por Munguía en: Reflexiones del obispo de Michoacán sobre varios conceptos emitidos por el Excmo. Señor Gobernador del estado de Guanajuato Don Manuel Doblado en la Memoria que el 31 de julio de 1857 leyó en el acto de la instalación de la Honorable Legislatura del Estado, México, 4 noviembre 1857, *Defensa*, 2, 113. (91-113)

¹⁹⁴ Supremo decreto derogando la Ley Orgánica del Registro Civil, México, 30 marzo 1858. (Dirigido al Ministro de Gobernación, Don José Hilario Elguero). *Defensa*, 2, 185.

¹⁹⁵ La ley de 1859: Dublán / Lozano, Legislación mexicana, VIII, 688-691. 691-695. La calificación que dio de ella el episcopado fue contundente: “...el (decreto) del día 23

13.- La prohibición tajante de hacer el juramento a la constitución.

Este tema toca de lleno el asunto de la conciencia, entendida como la sede de las responsabilidades morales. A los obispos les preocupa que el gobierno, en un acto de sacralización, exija la obediencia en este plano, donde Dios y la religión tienen el papel protagónico y, en consecuencia, la Iglesia se considera su única administradora. La teología moral y la praxis pastoral tenían formas de equilibrar el caso de colisión de intereses moralmente buenos (en el caso, el cumplimiento de las leyes por un lado y la conservación de un empleo del que depende la honesta sustentación de una familia, por otro), mediante la “restricción mental” y la retractación privada o semipública. Parece incluso que Don Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara “...hubiera preferido el juramento restringido, haciendo salvedad de los artículos ofensivos al catolicismo.”¹⁹⁶ No obstante, en un primer momento, delante de la premura del tiempo y sin la posibilidad de consultar a Roma, la prohibición de emitir el juramento religioso a la constitución de 1857 se hizo de manera rotunda y tajante tanto por Monseñor de la Garza como por Munguía. Sin embargo, el término no es lícito, que en el lenguaje de la teología moral y del derecho canónico se diferencia del no es válido, que nulificaría el acto, le dio cierta validez al juramento, haciéndolo ilícito y no necesariamente inválido.

Al abrir el segundo volumen de la *Historia del Congreso* de Francisco Zarco en las páginas 910 y 911. Leemos: “...5 de febrero de 1857. La Constitución fue firmada por los diputados y por el presidente de la República.

El Sr. Don Valentín Gómez Farías, presidente del congreso, conducido por varios diputados y *arrodillado delante del Evangelio*, juró enseguida. Hubo un momento de

del mismo mes pasado, cambiando la base moral de la familia con la institución del llamado matrimonio civil, que reemplaza el matrimonio cristiano...con el concubinato instituido que, sometiendo a la voluntad libre del legislador esta institución primitiva contemporánea del hombre y anterior con mucho a la sociedad civil, deja sin arraigo, sin legislación fundamental, sin moral en suma, lo que después de Dios y su culto hay de más respetable en la tierra...” (Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz, México, 30 agosto 1859: Alcalá / Olimón, Episcopado y gobierno en México., 34s.)

¹⁹⁶ Comunicación de Brian Connaughton, México 3 de agosto de 2005.

emoción profunda al ver al venerable anciano, al patriarca de la libertad de México, prestando el apoyo moral de su nombre y de su gloria al nuevo código político...”¹⁹⁷

En la página 917 se lee: “...Una comisión de la cámara pasó a anunciar al señor presidente que se le esperaba para jurar.

El Sr. Comonfort llegó a poco, acompañado de los secretarios de Estado y después de saludar a todos los diputados, pronunció con voz firme y clara el juramento en estos términos. “Yo, Ignacio Comonfort, presidente sustituto de la República, juro ante Dios, reconocer, guardar y hacer guardar la Constitución política de la República Mexicana que hoy ha expedido el congreso.”

“Si así lo hiciéreis, Dios os lo premie; y si no, Dios y la patria os lo demanden,” dijo el señor vicepresidente de la cámara.”

Solemnidad cívica suprema, con el uso consciente y explícito de símbolos religiosos (el libro de los Evangelios; el crucifijo y la imagen guadalupana que aunque no son mencionados en el texto de Zarco sabemos por otras fuentes (sobre todo los grabados de la época) que se encontraban en el viejo recinto del Congreso dentro del Palacio Nacional)¹⁹⁸ y la invocación del nombre de Dios como testigo y remunerador (fuente de premio o de castigo). Un verdadero juramento religioso que pretendía involucrar la conciencia moral y su trascendencia más allá de la dimensión secular de la cotidianidad.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Las cursivas son mías.

¹⁹⁸ Cf. La famosa litografía del recinto parlamentario realizada por Pedro Gualdi y publicada en sus *Monumentos de México*, (1841-1849). Ahí se aprecia, a la izquierda, bajo un dosel, la imagen de la Virgen de Guadalupe y a la derecha, sobre la mesa de la presidencia, el crucifijo. Reproducida en: *Álbum pintoresco de la República mexicana*, Julio Michaud y Tomás, México s.f. (1849 a 1852). Edición con nota introductoria y comentarios, Condumex, México 2000, 87. (En la restauración hecha del lugar hacia 1995 no se repusieron estas piezas.)

¹⁹⁹ Sin embargo, es conveniente tener en cuenta los puntos que señala el estudio de Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, en referencia a la crisis de relación entre lo jurídico y lo religioso en los siglos XVIII y XIX y las especiales dificultades que acarrea un juramento religioso en materia política en la hora donde comienza la primacía de la tolerancia y la libertad de conciencia: Capítulo IX: *La metamorfosi del giuramento e la sacralizzazione della politica*, 441-487. Escribe Prodi: “...De parte de la Iglesia católica, perdida la carga optimista que había caracterizado incluso la postura de Rosmini acerca del papel del cristianismo en la nueva etapa constitucional, se preferirá cada vez más, por el miedo hacia lo novedoso, la contraposición frontal no sólo en la plano de las controversias jurisdiccionales sino sobre el de la ética y la religión misma en la denuncia de la pretensión de la patria-nación de definirse como punto supremo de referencia de la conducta humana y *del juramento*.” (p. 486. Traducción y cursivas mías.)

Por ello mismo, estaba planteado un problema a causa de la implicación que concretamente tenían, en la mentalidad del tiempo y sobre todo en la del episcopado, “los derechos de Dios” con los de la Iglesia católica, que no podían sencillamente considerarse salvaguardados o puestos aparte, teniendo en cuenta la redacción de algunos artículos de la nueva ley suprema del Estado.

Un único artículo transitorio ordenaba: “...Esta Constitución se publicará desde luego y será jurada con la mayor solemnidad en toda la República...”²⁰⁰ Y a fin de establecer el modo y el orden del juramento, con fecha 17 de marzo el Ministro de Gobernación, Don Ignacio de la Llave, hizo público un decreto de Comonfort al respecto. En él se establece perentoriamente la fecha del 19 para el juramento de los funcionarios más cercanos a la Presidencia y a manera de descenso de la pirámide jerárquica se designa quiénes han de recibir los juramentos y quiénes han de hacerlos: los ministros de la Corte, el gobernador del Distrito Federal, los militares, los gobernadores de los estados, los jefes políticos y los ayuntamientos, sin fijar fechas. Asimismo se define la fórmula del juramento en la que, como respuesta se incluyen las palabras: “...Si así lo hiciéreis, Dios os lo premie y si no, él y la Nación os lo demanden...”(Artículo 8). Por último, el artículo 10º del decreto advierte: “...Los funcionarios, autoridades y empleados comprendidos en la presente ley que no presten el juramento correspondiente, no pueden continuar desempeñando las funciones públicas que les competen.”²⁰¹

Con rapidez, el 18 de marzo, un día antes de la fecha fijada para el juramento de los altos funcionarios, el obispo michoacano firmó en la ciudad de México un breve decreto en el que ordenaba: “...Habiendo llegado a nuestras manos un ejemplar de la Constitución...y visto en ella varios artículos contrarios a la institución, doctrina y derechos de la Santa Iglesia católica y estando prevenido en el último que sea jurada con la mayor solemnidad...: *declaramos que ni los eclesiásticos ni los fieles podemos jurar lícitamente esta Constitución.* Y no queriendo hacernos responsables ante Dios del juramento que por falta de advertencia prestasen algunos de nuestros diocesanos...disponemos que por nuestra secretaría se diga a todos los párrocos, para

²⁰⁰ Zarco, 2, 1015.

²⁰¹ El texto del decreto: Defensa, 191-193.

que lo tengan entendido y lo hagan entender a los fieles, que no es lícito jurar la Constitución.”²⁰²

Al decreto adjuntó un oficio dirigido a quienes gobernaban en su nombre en la ciudad de Morelia en el cual incluyó una comunicación del arzobispo de México en la que explicaba su conducta consistente en haberse negado a que “...se enarbolará el pabellón nacional en la Santa Iglesia Catedral y (a) que en ella y en las demás iglesias se repicase a vuelo...” a fin de solemnizar el juramento de la constitución.²⁰³ En la comunicación de Monseñor de la Garza —que Munguía hace suya y la envía a fin de normar el criterio de acción sobre todo en relación con el sacramento de la penitencia— se habla además de que “...cuando los que hicieron el juramento de la constitución se presenten al tribunal de la penitencia, los confesores, en cumplimiento de su deber, han de exigirles previamente que se retracten del juramento que hicieron: que esta retractación sea pública del modo posible, pero que siempre llegue a conocimiento de la autoridad ante la que se hizo el juramento, ya sea por el mismo interesado, ya a encargo suyo, por los particulares ante quienes lo hubiere hecho...”²⁰⁴ El arzobispo advertía a los párrocos lo siguiente, de gran importancia, sobre todo por el clima dentro del que se estaban dando estas disposiciones: “...que ni en las conversaciones privadas ni mucho menos en el púlpito se toquen por Ustedes asuntos políticos, reduciéndose exclusivamente al cumplimiento de su ministerio...”²⁰⁵

Tras haber despachado sus órdenes pastorales, Munguía envió una amplia *Representación al Supremo Gobierno* a propósito del juramento de la constitución en la que, además de asentar la doctrina y exponer su oposición a los artículos constitucionales que ha mencionado, sostiene algunos puntos de discusión a partir de algunas publicaciones anónimas que han interpretado de forma distinta a la de los obispos el asunto del juramento.²⁰⁶ A ella siguió, con pocos días de diferencia una Circular dirigida al Cabildo y al clero michoacanos en la que, además de exponer las

²⁰² Providencias diocesanas sobre el juramento de la Constitución Federal, I : Decreto sobre el juramento constitucional, Defensa, 194s. Las cursivas son mías.

²⁰³ Id., 195.

²⁰⁴ Id., 197.

²⁰⁵ Id., ib.

²⁰⁶ Representación del obispo de Michoacán al Supremo Gobierno protestando contra varios artículos de la nueva constitución y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos, México, 15 abril 1857. Defensa, 205-234.

razones de su negativa a que se hiciese el juramento a la constitución sale al paso de algunas interpretaciones que han aparecido en la prensa por esos días.²⁰⁷

La razón primera—atendemos a la Representación-- de su oposición es de índole religiosa. Mira una incompatibilidad de fondo entre la profesión de la fe y la apertura libertaria y tolerante. No le parece —y es la doctrina corriente en el pensamiento eclesiástico del siglo XIX—que puedan convivir en el mismo espacio la verdad y el error “...¿Cómo invocar a la Divinidad en apoyo a una grave ofensa a Dios? ¿Cómo jurará la libertad de enseñanza y la impunidad civil de la herejía el que se gloria de reconocer el soberano magisterio de la Iglesia católica y los imprescriptibles derechos de los dogmas del cristianismo?..”²⁰⁸

Alude más adelante al paso que dio el Congreso del proyecto del artículo número 15 a la redacción definitiva del 123. Observa cómo la “tolerancia” se ha introducido a la constitución de una manera que le parece peor que la pretendida al comienzo: “...La tolerancia religiosa...sin ruido, sin aparato, sin las tormentosas agitaciones a que dio lugar el artículo 15º del proyecto, reposa tranquila toda en esta nueva Carta constitutiva, sin que haya más diferencia entre lo que ha quedado y lo que aquel artículo disponía sino éstas: que entonces la tolerancia estaba en un solo artículo y ahora está repartida en tres; que entonces se declaraba que la religión católica...es la religión exclusiva del pueblo mexicano y hoy ni se declara ni se reconoce tal hecho; que entonces el Congreso de la Unión se comprometía a protegerla por medio de leyes justas y prudentes y hoy a nada se compromete: es decir,...que hemos quedado infinitamente peor de lo que habríamos estado con el artículo 15º...”²⁰⁹

Revisa los artículos que considera incompatibles con el catolicismo y en un momento de su relación, se detiene para afirmar la capacidad que tienen los obispos para emitir un juicio moral y declarar la ilicitud y pecaminosidad de una conducta determinada: “...¿de qué se trata? De juzgar y decidir si es o no lícito prestar un juramento. ¿Es ésta una cuestión política? No. ¿Es esta una cuestión civil? No. Lo lícito y lo ilícito es del dominio exclusivo de la moral: el carácter esencial del juramento pertenece por entero a

²⁰⁷ Circular que el obispo de Michoacán dirige al Muy Ilustre y Venerable Cabildo y Venerable clero de su diócesis, explicando el sentido de sus circulares expedidas con motivo del juramento de la constitución contra la falsa inteligencia que se les ha pretendido dar en algunos impresos, Coyoacán, 16 mayo 1857, *Defensa*, 237-273.

²⁰⁸ *Id.*, 208.

²⁰⁹ *Id.*, 213.

la religión; mas la religión y la moral son de Dios y no del hombre, pertenecen al orden espiritual y no al temporal, tocan a la Iglesia y no al Estado...Si pues el juramento de la Constitución es ilícito y a los obispos toca por derecho juzgar y decidir lo que es o no lícito, lo que es o no pecado, ¿deberíamos haber callado en las circunstancias presentes?..”²¹⁰

Alude reflexivamente al hecho de que muchos empleados públicos, a pesar del resultado de la pérdida de su empleo no juraron y le parece que “...no hubo más que un motivo: Dios, la religión, la conciencia: esto es todo. Mas un motivo de esta clase no es ni puede ser ofensivo al gobierno, a la Nación ni a la ley...”²¹¹

Continúa el documento que envió al ministro Iglesias con la manifestación solemne de la imposibilidad de estar a favor del juramento, pues “...conteniendo la Constitución federal de 1857 varios artículos contrarios a la autoridad de los dogmas de la Santa Iglesia, no puede observarse en esta parte ni jurarse tampoco lícitamente, porque tal juramento está prohibido severamente por el segundo precepto de la ley de Dios:²¹² que esta divina ley es anterior y superior a todas las leyes y nunca es lícito faltar a ella para obedecer la ley de los hombres...”²¹³ Termina emitiendo su protesta solemne a varios artículos y parte de artículos constitucionales²¹⁴--se subraya el término protesta, pues la derogación no era asunto del ejecutivo sino del poder legislativo—y haciendo una solicitud: “...pido y suplico con mucho encarecimiento al Supremo Gobierno, se digne restituir a sus puestos a todos los ciudadanos que los ocupaban y han sido removidos por haberse resistido a jurar.”²¹⁵

²¹⁰ Id., 226s. En este punto, Munguía parece sostener una doctrina de separación entre la Iglesia y el Estado, pues solamente le reconoce a éste potestad en el orden externo, sin poder penetrar en el ámbito de la conciencia.

²¹¹ Id., 229s.

²¹² “Segundo precepto de la Ley de Dios”: “...No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso. Porque no dejará el Señor impune al que pronuncie su nombre en falso.” (Éxodo 20, 7)

²¹³ Defensa, 233.

²¹⁴ “...3º en su primera parte, 5º en su segunda parte, 6º, 7º y 9º en su primera parte, 12º en lo que pueda contrariar a la inmunidad personal del clero, 13º en sus partes 1ª y 2ª, 27 y 36 en su segunda parte, 39 en cuanto contradiga el dogma católico sobre el origen divino del poder social o motive duda, 72º en la atribución XXX, 123º y *transitorio* y todos los demás que directa o indirectamente se opongan a la religión o a la Iglesia...” (Id., 234)

²¹⁵ Id., ib. Jacqueline Covo, citando a Francisco Zarco y a Justo Sierra O’Reilly, da a entender que el juramento podía haber sido intentado a fin de obtener una autoselección de los funcionarios, pues “la mayoría...habían trabajado con la

La puesta en práctica de la disposición que obligaba al juramento religioso de la nueva constitución y la festiva solemnidad de la que debía rodearse, no fue un acontecimiento fácil de realizar ni llevó consigo tranquilidad o unión.

En varias fuentes publicadas podemos encontrar infinidad de datos sobre la resistencia al juramento y leyendo entre líneas descubrimos cómo esta actitud constituyó la ocasión privilegiada para que se exhibieran sentimientos soterrados y se mostraran las divisiones y enfrentamientos reales que existían en una sociedad tan compleja como la mexicana, complejidad que, además, se extremaba en algunas regiones. En particular, es notable encontrar en la enumeración de las localidades en las que el punto que nos ocupa y algunas otras reformas legales surgidas de la militancia liberal causaron malestar y disturbios, un elevado número de comunidades indígenas. Es algo que, conforme se vaya estudiando, arrojará nueva luz para intentar comprender un fenómeno que no puede reducirse a decir que “...las cosas no hubieran llegado quizás tan lejos si los prelados mexicanos, alentados, según parece, por el papa Pío IX no hubieran entrado en la lid con pastorales, enarbolando el anatema y la excomunión, encabezados por el terrible obispo de Michoacán, Munguía...”²¹⁶

El Doctor Raymond Buve ha llamado la atención acerca de la necesidad de estudiar e integrar en un panorama de más fondo los documentos que contiene el archivo de la Secretaría de la Defensa Nacional y que dan a conocer los disturbios previos a la guerra civil que se inició en 1858 a la vez que mencionan nombre de personas que pertenecen a distintos sectores sociales y que muestran la profundidad de las divergencias también en razón de esta diversidad de perfiles. Escribió: “...El juramento a la nueva Constitución liberal de 1857...produjo una serie de conflictos en los estados de Puebla y Tlaxcala. ... El gobernador Del Valle, de Tlaxcala, sólo se refiere a algunas *riñas en los pueblos*, sin especificar nada más. Esto parece, sin embargo, un *understatement*... El caso de Huamantla es ilustrativo. Cuando el prefecto de aquel distrito, Plutarco Montiel, quiso seguir adelante con la ceremonia, los campesinos y vecinos del lugar le amenazaron y tuvo que salir de la ciudad. Del Valle pidió de inmediato al general Nicolás de la Portilla ir a Huamantla y vigilar el debido cumplimiento con la Constitución. De la Portilla encontró la ciudad enteramente vacía y tuvo grandes dificultades en encontrar

administración precedente” y proporcionar, además, ahorros al Estado. (Las ideas de la reforma en México, 479)

²¹⁶ Covo, Las ideas de la Reforma en México, 481s.

testigos para la promulgación y autoridades locales para el juramento. El parte de De la Portilla es claro: después de una semana de sermones del cura párroco en contra de la Constitución, nadie quiso arriesgar su alma. De la Portilla informó al presidente Comonfort que le era imposible encontrar un número adecuado de gente dispuesta a jurar, pero Comonfort le ordenó proseguir y nombrar autoridades *como dé lugar...*²¹⁷

La polémica escrita en torno al juramento abundó también. Los periódicos liberales trataron de encontrar casos que mostraran algunos clérigos que estuviesen en posiciones si no totalmente favorables al gobierno, al menos con cierta apertura conciliadora. De hecho se pronunciaron algunos sobre todo con razones pastorales, al considerar excesiva la dureza de los obispos sobre todo en el trato que debía dárseles a los juramentados.²¹⁸ Sin embargo, el escrito de mayores proporciones al respecto y que tuvo al menos cuatro respuestas alineadas con la postura episcopal fueron las *Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional*, aparecido primeramente bajo la autoría de “A”, quien resultó ser el magistrado del Tribunal Superior de Michoacán, Don José Manuel T. Álvarez.²¹⁹

A Álvarez, que a lo largo de su escrito había citado profusamente e interpretado en sentido jurisdiccionalista –subrayando que la Iglesia posee sólo una jurisdicción estrictamente espiritual y por consiguiente no puede intervenir juzgando una ley y tratando de impedir las formalidades de las que se rodea y su mismo cumplimiento-- una larga serie de documentos de la tradición eclesiástica, le dedicó Munguía, también con profusión de citas, abundantes páginas. La importancia que le dio el obispo y el hecho de que tres conocidos intelectuales del tiempo –un clérigo (Don Próspero María Alarcón, que sería arzobispo de México en 1891) y dos laicos (Don Luis de la Rosa y

²¹⁷ Raymond Buve, *Autonomía, religión y bandidaje: Tlaxcala en la antesala de la Guerra de Reforma, 1853-1857*, 33s. Correspondencia acerca de los disturbios y partes militares se encuentran en: *Colección de documentos inéditos o muy raros relativos a la Reforma en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1957. Covo menciona los casos de Tlaltenango, población cercana a Aguascalientes donde “...la mitad de los funcionarios estaban dispuestos a renunciar a su empleo por fidelidad a una fe que creían atacada...”, Toluca, Tulancingo, Oaxaca, Veracruz Puebla y Maravatio y Morelia en Michoacán. (*Las ideas de la Reforma en México*, 479-482).

²¹⁸ Cf. Anónimo, *Exposición dirigida a uno de los señores prelados de la República sobre el juramento de la Constitución*, Imprenta de Godoy, México 1857. El cura de un pueblo de Jalisco, *Caso de conciencia, la cuestión del juramento*, *El Siglo XIX* n. 3245 (1 septiembre 1857). (Citados en Covo, o.c., 485s).

²¹⁹ Tipografía de N. Chávez y Cía., México 1857 (Reproducida en varias entregas de *El Siglo XIX* de la ciudad de México y de *El País* de Guadalajara en mayo, junio y julio del año referido (Cf. Covo, 483s). Sobre Álvarez, cf. Nota 30.

Don Bernardo Couto, el primero antiguo Ministro de Relaciones Exteriores y el segundo escritor político y crítico de arte)—hayan polemizado por escrito con Álvarez, da idea de la magnitud de la cuestión.²²⁰ Me parece que valdría la pena —éste no es sin embargo el lugar—entrar al fondo de las cuestiones implicadas en esta polémica, pues hacerlo nos proporcionaría la plataforma tal vez más completa, de los argumentos lógicos y las alusiones a la tradición jurídica eclesiástica que puedan encontrarse. José Manuel Álvarez tiene rango de polemista y surgió su personalidad de la misma escuela michoacana a la que perteneció Munguía. Éste, en sus larguísimas escaramuzas escritas con el magistrado, no dejó de utilizar ironías un tanto pesadas que tal vez expresan que entre ellos hubo cierta relación personal: Álvarez, comentando que el obispo muestra una conciencia escrupulosa al ser tan rígido al enfrentarse a la nueva constitución le

²²⁰ Munguía polemiza en su Circular...explicando el sentido de sus circulares expedidas con motivo del juramento de la constitución contra la falsa inteligencia que se les ha pretendido dar en algunos impresos, Defensa, 237-274 y en varias amplísimas notas: CXLVI, Refutación de varios conceptos del Sr. Álvarez, Defensa, 577-580. CXLVII, Necesidad de varias advertencias al clero, Id., 580. CXLVIII, Id., 580-583. CXLIX, Refutación de otras especies vertidas por el Sr. Lic. Álvarez en uno de sus cuadernos, Id., 583-587. CL, Refútase una doctrina del Sr. Álvarez sobre el fuero, Id., 587-590. CLI, Refutación de un pasaje del folleto del Sr. Álvarez sobre el artículo 3º de la constitución, Id., 591-592. CLII, Votos monásticos.-Refutación del Sr. Álvarez, Id., 592. CLIII, Alistamiento de los eclesiásticos en la Guardia Nacional.- Refutación del Sr. Álvarez, Id., 593. CLIV, El Sr. Álvarez impugnando la interpretación de los obispos, Id., 593-595. CLV, Una oportuna reflexión sobre el Sr. Álvarez, Id., 595. CLVI, Un ligero reparo sobre cierto concepto del Sr. Álvarez, Id. 596. CLVII, Sobre una falsa aplicación que hizo el Sr. Álvarez de una frase de mi circular, Id., 596-598. CLVIII, Continúa la refutación del Sr. Álvarez.- Sus conceptos acerca del poder eclesiástico respecto de las leyes civiles, Id., 598-602. CLIX, Sobre las pretendidas contradicciones que ha descubierto el Sr. Álvarez en mi circular de 16 de mayo, Id., 602-604. Notas CLX y siguientes hasta la CLXVIII, Reunión de varias notas por su corta extensión, Id., 604s. Notas CLXIX, CLXX y CLXXI, Reflexiones importantes contra varios conceptos del Sr. Álvarez.- Mención de la fórmula de retractación, Id., 605s. CLXXII, Refutación de dos conceptos del Sr. Álvarez, Id., 606-610. CLXXIII, Se refutan dos párrafos del Sr. Álvarez, Id., 610-612. Notas CLXXIV y siguientes hasta la CLXXXIV (en realidad CLXXXIII) inclusive, Reunión de estas notas por su corta extensión, Id., 612s. CLXXXIV, El Sr. Álvarez supone la duda.- Consecuencia, Id., 613. CLXXXV, Sobre nuestros pretendidos escrúpulos, Id., 613s. CXCIX, Sobre otra contradicción que ha descubierto el Sr. Álvarez en mi circular de 16 de mayo, Id., 617-619. CCI, Resumen y complemento de la refutación del tercer cuaderno del Sr. Álvarez, 620-635. Los folletos que se publicaron como respuesta a Álvarez: Presbítero Próspero María Alarcón, Impugnación a las reflexiones del Sr. Lic. Don José Manuel Alvires, Imprenta de F. Farías, Querétaro 1857. Agustín de la Rosa, Contestación al Sr. Alvires autor del cuaderno titulado "Reflexiones sobre los decretos episcopales...", Tipografía de Dionisio Rodríguez, Guadalajara 1857. Anónimo, Dudas de un estudiante con motivo de las reflexiones del Sr. Alvires sobre los Decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional, D. Rodríguez, Guadalajara 1857. Bernardo Couto, Discurso sobre la Constitución de la Iglesia, Imprenta de Andrade y Escalante, México 1857. (Cf. Covo, 485)

pide “...ver las cosas con más calma, recordando las palabras de la Escritura: ‘Noli esse nimis justus’ (‘No hay que ser demasiado justo’)...” Munguía se cobija en que son muchos, comenzando por el Papa los que han mostrado esa postura y termina sus líneas en estos términos: “...Tranquilízame hallarme tan bien acompañado, sin que perturbe mi paz el temor que el Sr. Alvérez, tan empeñado en corroborar sus argumentos con textos bíblicos, nos venga diciendo después con la Santa Escritura: *Infinitus est numerus stultorum* (‘el número de los estúpidos es infinito’)...”²²¹

¡He aquí de cuerpo entero al “...terrible obispo de Michoacán, Munguía!”²²²

14.- Una ley que nació como letra muerta: la de derechos y obvenciones parroquiales del 11 de abril de 1857.

Ya hemos hecho referencia al asunto de las “obvenciones parroquiales”, o sea a los cobros que los párrocos y otros ministros hacían a los peticionarios de servicios, generalmente sacramentales. En esta referencia ha surgido también cierta orientación según la cual, el interés de los legisladores era el que se garantizara que los pobres no recibieran cargas excesivas o que, la causa de la moral pública sufriera precisamente porque no fuera posible afrontar esas cargas.

La materia se consideraba mixta entre el Estado y la Iglesia desde la época virreinal y los aranceles de hecho no se habían revisado después de la independencia. De ahí que por esta razón y desde luego porque convenía en medio de la exaltación política hablar de la condición de los pobres, en los círculos liberales y dentro del mismo Congreso constituyente el tema dio mucho qué hablar y quedó en el tintero la emisión de una ley, la cual podía esperarse en cualquier momento.

Una de las preocupaciones que existía entre los obispos y de manera muy particular en Don Clemente de Jesús, era que el gobierno, al legislar acerca de aranceles estaría invadiendo un terreno que se consideraba propio de la Iglesia, pues bien podía interpretarse que lo que había sucedido en la época del Virreinato se debía a que el régimen antiguo no sólo había hecho acuerdos y concordatos, sino que al recibir plenamente los decretos disciplinarios del Concilio de Trento y de los Concilios Provinciales Mexicanos del siglo XVI para la aplicación del mismo, les había dado

²²¹ Nota CLXXXV, Sobre nuestros pretendidos escrúpulos, Defensa, 614.

²²² Covo, Las ideas de la Reforma en México, 482.

fuerza de ley del Estado. Esto—según la posición sostenida por el episcopado-- no podía considerarse válido en el México independiente, dado que no se había llegado a la firma de un concordato.

Rubricada por Don José María Iglesias se remitió el 11 de abril de 1857 la *Ley sobre derechos y obvenciones parroquiales* emitida por el presidente Comonfort “...en uso de las facultades que me concede el artículo 3º del plan de Ayutla reformado en Acapulco.”²²³

El primer artículo enumera los textos legales del pasado que estipulan el modo y el monto de los cobros que han de hacerse. Pasa revista cuidadosamente del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 contenido en la *Recopilación de Leyes de Indias* mediante decretos de Felipe II en 1591 y de Felipe III en 1621, de una real cédula de 1746 y de diversos decretos episcopales, de los cuales los de México, Guadalajara y Yucatán fueron emitidos antes de la independencia y sólo los que fijan los aranceles de Sonora y Michoacán están fechados después de la independencia (en1827 y 1831 respectivamente).Al calce, la ley cita con amplitud los documentos a los que se refiere y concluye de este modo el artículo 1º: “...cuyas disposiciones todas...previenen que en los bautismos, amonestaciones, casamientos y entierros de los pobres, no se lleven derechos algunos...”²²⁴

Más adelante, se define la pobreza y se encomienda a los gobernadores o jefes políticos que la cuantifiquen en sus respectivos territorios.²²⁵ Habla después de las sanciones con bastante nimiedad y termina con dos disposiciones interesantes, la primera acerca de la obligación de que “...en los cuadrantes o curatos de todas las parroquias, en la sala municipal de los ayuntamientos y donde no hubiere estas corporaciones, en los despachos de todos los juzgados, se fijará un ejemplar de la presente ley, autorizado por los respectivos gobernadores y sus secretarios. *Los curas y los vicarios no podrán hacer cobro alguno si no conservan en sus curatos y vicarías el ejemplar de que habla este artículo.*”²²⁶ Y la segunda, que hace recaer sobre el gobierno la provisión económica de los curatos que no resulten rentables: “...Artículo 12. Si en

²²³ Defensa, 277. Texto de la ley, pp. 277-284.

²²⁴ Id., 278s. (Las citas al calce, 278-288).

²²⁵ Arts. 2º, 3º y 4º . Id., 279s.

²²⁶ Art. 11º. Id., 283.

virtud de la estricta observancia de lo prevenido en el artículo 1º de esta ley algunos curatos resultaren incongruos, el Gobierno cuidará de dotarlos competentemente.”²²⁷

A la remisión de la ley se adjuntó una circular del Ministerio de Justicia a los gobernadores de los estados en la que se les explicaban las razones de las disposiciones emitidas. Esta circular, firmada por Iglesias, está redactada en un lenguaje religioso que no deja de llamar la atención. Leamos: “...Declarado está por el fundador de nuestra Santa Religión que todo operario debe ser indemnizado de su trabajo y mandado que quien sirva al altar coma del altar; pero si este precepto da derecho a todos los ministros del Señor para recibir de los fieles su congrua sustentación, no se lo da ni puede dársele para que la saquen de los infelices que apenas cuentan con lo muy necesario para atender a su propia subsistencia y la de sus familias... La administración gratuita de los sacramentos a favor de los menesterosos, será una verdad de hoy en adelante...

Podrá suceder muy bien que la estricta observancia de la ley dé por resultado que algunos curatos queden incongruos. Si así sucediere, el gobierno cuidará con especial empeño de dotarlos competentemente. No es esta una vana promesa. El gobierno conoce cuán necesario es que no disminuya el culto ni falte en parte alguna la administración de los sacramentos. Cristiano por convicción y encargado de regir los destinos de un pueblo cristiano, atenderá a la subsistencia de los encargados de la cura de almas; y cualesquiera que sean las combinaciones de que se valga para tal objeto, hará que la congrua de los curatos y vicarios sea efectiva y normal...”²²⁸

Monseñor Munguía reaccionó a la promulgación de la ley por medio de una *Representación* dirigida al ministro Iglesias firmada en Coyoacán el 4 de mayo del año que hemos mencionado.²²⁹

Después de exponer que no ve la necesidad de la ley, dado que en su obispado están vigentes las disposiciones antiguas y se cuida que los pobres reciban atención

²²⁷ Id., ib. Téngase en cuenta cierta similitud con la provisión de los gastos de los militares y, en el fondo, la convicción de que el gobierno tiene que favorecer que el pueblo reciba los servicios religiosos. Este punto lo ha destacado Brian Connaughton, cf. *Dimensiones de la identidad patriótica*.

²²⁸ Id., 287. 291.292.

²²⁹ Representación del obispo de Michoacán al Supremo Gobierno pidiendo la revocación de la Ley de 11 de abril de 1857 sobre derechos y obvenciones parroquiales y en caso de no ser derogada, protestando contra sus efectos, Coyoacán, 4 mayo 1857, *Defensa*, 301-321. A este documento sigue el decreto diocesano normando la conducta de los Señores curas, sacristanes mayores y vicarios de su diócesis con motivo de la Ley de 11 de abril de 1857 sobre derechos y obvenciones parroquiales, Coyoacán, 8 mayo 1857, Id.,323-326.

independientemente al pago de derechos, se opone sobre todo a lo que considera intromisión del poder civil en lo que únicamente le corresponde a la Iglesia. Se está dando en el caso “...un despojo de jurisdicción.”²³⁰ Lleva mucho más adelante su oposición, a propósito del mandato de que se coloque un ejemplar de la ley en los espacios parroquiales: “...Los cuadrantes o curatos de las parroquias son oficinas exclusivamente eclesiásticas, están bajo el gobierno del cura con sujeción al obispo y en ellos no se fijan con carácter de leyes sino las que traen su origen de la Iglesia misma y miran a los individuos en clase de fieles y no de ciudadanos, bien así como las leyes civiles se fijan en los parajes públicos...Una ley civil en el cuadrante de una parroquia imponiendo obligaciones o privando de derechos a los curas es una cosa extraña del todo a la institución, es la exclusión de la Iglesia en las materias de su resorte, es la sustitución del poder eclesiástico con el poder civil en aquellos puntos que pertenecen a la Iglesia. Este es el principio que la Iglesia profesa e inculca...”²³¹

Expone en las líneas siguientes la doctrina que considera común acerca de la Iglesia y sus características de visibilidad: “...Es una sociedad visible, plena y provista por su Divino Fundador de todas las facultades y medios necesarios para el fin de su institución. Es una sociedad independiente; porque desde que la Iglesia dependiese de otro que de Jesucristo, dejaría de ser lo que es. Es una sociedad soberana y por lo mismo posee la plenitud del derecho en los puntos de su resorte...”²³²

De la forma como Monseñor Munguía reaccionó a las acciones del gobierno se derivaron dos puntos que merecen atención.

El primero es que se hizo público un contraste entre la forma conciliadora con la que el arzobispo de México, Don Lázaro de la Garza asumió el hecho y la de Munguía. De la Garza —que fue alabado por los periódicos liberales como *El Estandarte Nacional* y el *Monitor Republicano*--, sin entrar en discusiones acerca de la jurisdicción gubernamental en estos asuntos —sólo lateralmente afirmó: “..La Iglesia...es libre, soberana e independiente de todo poder humano; preciso es conservarla de la misma manera...”—se limitó a exhortar: “...Ningún resultado...tendrá la ley contrario al bien de los fieles, ni a vuestro honor ni al de la Iglesia si cumpliéreis con lo que os prevengo...: 1º, que no neguéis ni aun dilatéis a los fieles la administración de los

²³⁰ Id., 303.

²³¹ Id., 305.

²³² Id., ib.

sacramentos..., 2º, que nada en lo absoluto exijáis de los que ocurran a vuestro ministerio, 3º, que os contentéis con lo que buenamente os ofrecieren, 4º, que déis a los fieles copias manuscritas de esta carta, autorizada con vuestra firma, sin valeros de otros medios para que llegue a su conocimiento y 5º, que en lugar de la ley fijéis en los cuadrantes otra copia, trasladándola a los libros de providencias diocesanas...”²³³

No se nos oculta ahora, como en algunas ocasiones anteriores, la discrepancia entre las actitudes del arzobispo de la Garza y el obispo Munguía. La flexibilidad del primero resulta en el caso presente hasta ingeniosa pues en lugar de que en los cuadrantes parroquiales se fije la ley gubernamental, solicita que quede en su lugar su carta,

El segundo punto es que la prohibición de que se fijara la ley en las parroquias y la orden de que ahí quedara su circular, se encontró con el celo del gobernador Doblado que trató de que se cumpliera la disposición legal y que la policía retirara el texto de Munguía. Una de las disposiciones de Doblado ordenó a los jefes políticos de las municipalidades que ordenaran visitas periódicas a los cuadrantes parroquiales para cerciorarse de que estuviese fija la ley y en caso negativo cobrar las multas; otra imponía el nombramiento de “...un interventor de conocida honradez y energía que concurrirá diariamente a la notaría u oficina donde los curas acostumbren hacer los cobros de derechos parroquiales, los cuales recogerá el interventor conforme vayan ingresando hasta cubrir la suma que importe la multa o multas, con más el veinticinco por ciento del monto de éstas que se aplicará por sus honorarios...”²³⁴

A pesar de lo dispuesto por el gobernador, en la práctica no pudo hacerse demasiado más que polarizar la situación. La ira de Doblado muy difícilmente pudo disimularse a la hora de escribir la circular en la que salió al paso de la oposición del obispo de Michoacán. Dijo su Secretario de Gobierno: “...*Constante el obispo de Michoacán en su sistema de atizar la guerra civil*, ha expedido desde Coyoacán...en la cual manda...que no obedezcan la ley...y les hace además algunas prevenciones encaminadas todas a *ilusorar los benéficos fines* que se propuso al dictarla el Excmo. Sr. Presidente de la República...”

²³³ Id., 297.

²³⁴ Circular del Excmo. Sr. Gobernador del estado de Guanajuato, Guanajuato, 29 mayo 1857. Defensa, 347, Nota 1.

...A reserva, pues, de lo que el primer magistrado resuelva, el Excmo. Sr. Gobernador... tiene el deber y abriga el firme propósito de hacerse obedecer, no obstante la *audaz y sediciosa oposición del Diocesano...*²³⁵

Munguía no dejó de responder a los dichos de Doblado. El principal enfoque que le da a su respuesta es el que insiste en la extralimitación de la autoridad del gobernador: “...En los otros estados se ha tratado también de poner en observancia la ley...Reducidos a la órbita que les traza la misma ley, los respectivos gobernadores han dado sus decretos fijando el *mínimum* de la cantidad diaria indispensable para la subsistencia...Pero en Guanajuato... se decretaron cosas contrarias...no sólo a ella, sino al mismo Estatuto general.²³⁶ *No hay por lo mismo en la circular de aquel estado concierto y armonía, sino una inaudita y sorprendente oposición, con las disposiciones dictadas por los Excmos. Sres. Gobernadores de los otros estados.*”²³⁷

15.- Al final de la polémica jurídica.

En el consistorio público del 15 de marzo de 1858, el Papa Pío IX, en respuesta a una carta que el 31 de enero del mismo año le había enviado el Presidente Félix Zuloaga anunciándole “un nuevo orden de cosas,” expresó: “...la causa del orden y la religión había triunfado en la nación mexicana.” En carta del 18 de marzo le decía a Don Félix: “...dais a entender que...nada deseais tanto como derogar y quitar del medio, sin demora alguna, las leyes y decretos que, en el tristísimo estado en que se encontró esa nación, se dieron contra la Iglesia católica y sus sagrados ministros. Hemos experimentado ciertamente grande consuelo al saber por vuestra misma carta cuánto deseais vos y el nuevo gobierno reanudar estrechamente las relaciones con esta Santa Sede y procurar empeñosamente que nuestra sagrada religión vuelva a estar en auge y

²³⁵ Id., 343s. Nota 1. (Las cursivas están en las líneas de Munguía).

²³⁶ Se refiere Munguía al Estatuto General Provisional, vigente durante la *vacatio legis* de la Constitución de 1857, que comenzaría a regir hasta el 16 de septiembre, en lo referente a las facultades del Presidente de la República y de los gobernadores.

²³⁷ Circular que el obispo de Michoacán dirige al Muy Ilustre y Venerable Cabildo y Venerable Clero de su diócesis, con motivo de un decreto que en forma de circular dirigió por su secretaría el Excmo. Sr. Gobernador del Estado de Guanajuato a todos los jefes políticos el 29 de mayo de 1857, México, 10 septiembre 1857, 352s. (337-424).

floreciente en México en el grado que ardientemente desean todos los buenos mexicanos.”²³⁸

_ La última línea de Monseñor Munguía, escrita al final del segundo volumen de su Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán, está fechada en la ciudad de México el 15 de abril de 1858.²³⁹

En esos dos volúmenes coleccionó los documentos que fueron emitidos por él y por el gobierno, durante la polémica respecto a la política eclesiástica del incipiente liberalismo de Estado en México.

No tenemos por qué pensar que Munguía en esas fechas presentía que las situaciones se pondrían dentro de no mucho tiempo mucho más extremadas que antes y que el fragor de una guerra civil atizaría el jacobinismo larvado de no pocos liberales menos dispuestos a dialogar para llevar adelante golpes mortales a la Iglesia. Munguía tal vez pensaba que el gobierno de Zuloaga tendría firmeza y que se podrían lograr acuerdos con la Santa Sede que, sobre todo, tranquilizaran las conciencias agitadas.

No podemos, en pocas palabras, saber lo que pasaba por el flujo de sus pensamientos ni por el flujo del pensamiento de los demás actores presentes en el México de entonces. Por tanto, al detener aquí el curso de nuestro itinerario al lado de Munguía y de sus interlocutores, el peso de su personalidad y de su postura ultramontana, mostrada en los momentos más fuertes de su vida, basada sobre todo y ante todo en las razones de su conciencia cae entero a nuestros pies.

Mal haríamos en levantar una barrera de justificaciones; en elaborar un pudor parecido al que me parece que elaboraron muchos católicos de las últimas décadas del siglo XIX que prefirieron dejar a Munguía como pieza de museo. Aceptamos entera esa fisonomía singular y espinosa a causa de sus extremos muy visibles, sin desear —sobre todo porque en historia el deseo no tiene condición de realidad ni puede evitar el choque con la crudeza de los acontecimientos— que las cosas hubieran corrido de otro modo.

Don Luis Medina Ascencio escribió: “...Pudo evitarse la tremenda conflagración de la Guerra de Tres Años, si de parte de los obispos se hubiese tratado de comprender mejor

²³⁸ Estos documentos se publicaron íntegramente en el periódico La Cruz, 4 y 13 de mayo de 1858. Han sido reproducidos en: Gastón García Cantú (comp.), El pensamiento de la reacción mexicana, vol. I, 1810-1860, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986, 431-434.

²³⁹ Defensa, 2, suplemento 190.

la posición real tomada por los liberales en esa contienda precedente a la guerra; pudieron también haber aceptado lo que había de aceptable en la misma legislación que iba apareciendo y no haber rechazado en bloque y sin distinciones todo lo que se iba legislando...”²⁴⁰

¿Pudo evitarse..? ¿Hubo posibilidad de comprender mejor..? ¿Pudo haberse aceptado lo aceptable..? ¿Si se hubiera hablado y negociado con Roma..? Sólo suponiendo –y no podemos darnos el lujo de suponer--la ausencia de intransigencia en ambas partes cabría esbozar respuestas afirmativas. La realidad, comenzando por las convicciones arraigadas en los corazones humanos, fue muy otra. De hecho se trazaron sobre el horizonte histórico de México en esta época dos líneas paralelas que no se acercaron.

La falta de diálogo y, mucho más, de negociaciones, hace la diferencia y singulariza el caso mexicano respecto de otros, sobre todo los más complejos, como los de España y los Reinos de la península itálica antes de la unificación. En todas partes se enarboló la bandera de la desamortización, del desafuero, la secularización y la vigencia de lo “civil.” En los países citados hubo diálogo y negociación con la Santa Sede, con resultados diversos, positivos en lo esencial, aunque con variable cumplimiento de parte de los gobiernos de los acuerdos y concordatos.²⁴¹ En México el rompimiento pareció ser el destino infausto, *infaustum omen*.

²⁴⁰ México y el Vaticano, 2, 170.

²⁴¹ Dice Francisco Díaz de Cerio respecto a España: “...Desamortizaciones, concordato, convenios y proyectos legislativos, fueron fruto de decretos y negociaciones sopesadas y matizadas en sus contenidos y en sus consecuencias, mediante un delicado y a veces difícil diálogo entre ambos Poderes. Las conclusiones aparentemente satisfactorias no siempre surtieron el efecto apetecido, la mayor parte de las veces por incumplimiento del gobierno...la Santa Sede reclamaba reiteradamente el cumplimiento de unos acuerdos que ella procuraría no trasgredir ni en el menor de sus puntos, aun cuando no le fueran favorables, procurando en estos casos, con una sutil diplomacia, dejar al gobierno de España la iniciativa del cambio o la mejora por realizar, como compensación de alguna petición presentada por el mismo y concedida por el Vaticano.” (Instrucciones secretas a los Nuncios de España en el siglo XIX (1847-1907), IX).

LÍNEAS CONCLUSIVAS.

“Está por hacerse una Historia informada e imparcial de la oposición de la Iglesia católica al movimiento liberal. Hay muchas denuncias de los jacobinos sobre todo después de estallar la guerra de Reforma o de elementos radicales de épocas posteriores. Se basan, en el mejor de los casos, en hechos indiscutibles pero conocidos exteriormente y explicados sólo en parte...”

(Daniel Cosío Villegas, La Constitución de 1857 y sus críticos, Fondo de Cultura Económica, México (3)1998, 77).
(1ª edición: Editorial Hermes, México 1957).

En cuatro cuadros, a manera de los actos de una obra dramática, nos hemos adentrado en la viveza del siglo XIX mexicano. Hemos tocado las fibras de acciones humanas cuyo significado y trascendencia roturaron surcos que dejaron huellas profundas no sólo durante su desarrollo, sino en un período de larga duración. Es más, estas huellas, definidas como las de una lucha, de tal forma se adhirieron a la memoria histórica, que marcan incluso una tradición historiográfica en materia de la relación entre el Estado nacional y la Iglesia católica, que oscurece el acercamiento a la variedad de matices que tuvieron los acontecimientos en sí mismos.

El espejo en el que reflejamos lo sucedido en algunos años del tiempo mexicano es una persona: Clemente de Jesús Munguía. Él representó de cuerpo entero, como si hubiese sido el trazo mismo de su existencia, la postura más definida de la Iglesia frente al liberalismo, frente a sus tendencias y acciones para organizar la sociedad en base a la libertad individual. Su abundante obra escrita en el área jurídica y política vino a ser, además de la presentación sistemática de una doctrina, la reacción puntual y circunstanciada a los pasos que dio el incipiente liberalismo de Estado en el arco temporal que trascurrió entre la implantación del gobierno resultante del plan de Ayutla y Acapulco (1854) y el desconocimiento por el presidente Ignacio Comonfort de la constitución promulgada en febrero de 1857, en diciembre de ese mismo año.

La aportación del presente trabajo me parece que se plasma en estos puntos:

- Los fenómenos históricos que tuvieron lugar en las fechas dentro de las que se sitúa este trabajo, no son exclusivamente mexicanos ni acontecieron en México por “influencias” europeas. Tanto las corrientes doctrinales como los hechos concretos –dejando aparte las circunstancias y decisiones personales— tienen por espacio uno y otro lado del Atlántico. La “república de las letras” y por consiguiente, la interacción entre los letrados, no reconocía fronteras.
- Las raíces de dos posiciones históricas, la de Munguía y la de la corriente liberal, tienen sus bases doctrinales en dos líneas de pensamiento pertenecientes ambas a la tradición católica: el ultramontanismo, sostenido por Munguía y el regalismo, sustentado a lo largo de los años a los que hace referencia este estudio, por los principales protagonistas liberales: Ezequiel Montes, Ignacio Lafragua, José María Iglesias, Ponciano Arriaga y en cierta etapa Benito Juárez, tenía arraigo entre los mexicanos por lo menos desde las reformas borbónicas de la última etapa del virreinato. Esto significa que el enfrentamiento histórico entre las posturas divergentes de los eclesiásticos y las corrientes liberales no se dio entre la religión y la irreligión, la fe y la increencia o “la teocracia absolutista” de la Iglesia y el “liberalismo secular de la nueva generación.”¹ El ultramontanismo de Munguía en materia social y políticorreligiosa se conformó sobre todo a base de las lecturas de escritores franceses que fueron actores políticos durante la etapa de la Restauración (1815-1848), principalmente Chateaubriand, Bonald y Maistre. El hecho de que en esa etapa se haya aplicado esta doctrina a la política europea, le daba especial solidez y hacía que se pudiera pensar en su aplicación en México. Lo anterior, desde luego, no quiere decir que Munguía haya sido una especie de encarnación de los citados sino que las doctrinas fueron asimiladas por él de acuerdo a su singularidad personal y a las circunstancias históricas con las que se enfrentó. Hace falta todavía estudiar las influencias recibidas por él o por algunos otros representantes del catolicismo político mexicano, de la corriente conocida como liberalismo católico, de fuerte presencia en Europa y no pocas veces ligado con el ultramontanismo.²

¹ Richard Sinkin, *The Mexican Reform*, 46.

² Cf. Giacomo Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, vol. 3, 143-172: Los católicos liberales. (Excelente síntesis con abundante información bibliográfica.)

- El galicanismo de los liberales se conformó de manera especial a base de la difusión del libro *Concordato de la América con Roma* del abate Pradt, dedicado al Congreso Mexicano a fines de 1826. Este pensamiento, versátil y pragmático, se dirigió de modo específico a las situaciones de los nuevos Estados surgidos con posterioridad a la independencia de España. Por consiguiente, no se trataba de una calca del regalismo europeo, sino que adquirió matices propios, aplicables a las situaciones americanas. Concretamente, el papel del Estado se encontraba moderado mediante algunos puntos tomados de la más antigua tradición de la Iglesia, dándole un papel protagónico a la Iglesia local en detrimento de Roma. Las afirmaciones anteriores, desde luego, no pretenden dar a entender que Pradt haya estado vigente de manera constante hasta 1855 o que haya sido una influencia directa en los cambios propuestos por el incipiente liberalismo de Estado, pero sí ponen al descubierto que la protohistoria de la corriente liberal en materia eclesiástica se sitúa antes de José María Luis Mora.
- Espero haber logrado demostrar la necesidad de integrar la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y los gobiernos mexicanos dentro de una historia de la Iglesia general. Igualmente, la importancia de no hacer a un lado la tradición jurídica canónica ni la entidad internacional de la Santa Sede. Estos puntos no han sido considerados de modo suficiente en la historiografía sobre la época y han dejado fuera, por tanto, elementos básicos para la interpretación de acontecimientos, tendencias y actuaciones.
- La confrontación pública que se dio entre 1855 y 1857 conforme se fueron promulgando leyes y decretos que afectaban el lugar tradicional que había tenido la Iglesia católica dentro de la sociedad mexicana y su sistema jurídico fue realizada de parte eclesiástica por Munguía con argumentos que, desde la óptica liberal, podían no ser comprendidos. De manera especial, la argumentación a partir de la tradición y del derecho público eclesiástico donde tienen un lugar específico las “leyes generales de la Iglesia” de carácter supranacional y sólo dispensables por el Papa, resultaba incompatible con la posición liberal fincada en la racionalidad de las leyes y la territorialidad nacional de los sistemas de legislación. Estas situaciones explican, en el caso mexicano, la resistencia a acudir a la Santa Sede para llegar a acuerdos por considerarla “un poder

extranjero,” así como la dificultad para dialogar “en materia de leyes” con los obispos mexicanos, considerados, dentro de un marco de “ciudadanización” y exclusión de las corporaciones, en igualdad jurídica al resto de los ciudadanos. De igual manera, el paralelo usado en muchos documentos oficiales mexicanos y en textos historiográficos entre el “clero” y el “ejército” para modificar su estatuto dentro del esquema legal, iniciado por Mora, ha estorbado, con su carga ideológica, a singularizar el caso de la Iglesia católica en el país así como a comprender la importancia de la realización de diálogos y negociaciones de acuerdo a su índole propia. El “ejército” siempre ha sido una entidad que empieza y termina dentro de los límites territoriales de un país determinado.

- Un tema fundamental que requiere mayor profundización y un acercamiento teológico además del histórico es el de la conciencia y del juramento religioso en materia política y constitucional. Se trata, en el caso, de la utilización de símbolos y palabras religiosas que conducían a una sacralización del Estado que llevaba naturalmente a un enfrentamiento con la Iglesia, considerada tradicionalmente gestora de esos símbolos y palabras.
- La vida y las actuaciones públicas de Clemente de Jesús Munguía pueden comprenderse o explicarse teniendo en cuenta los elementos anteriores que configuran el lugar social en el que se situó en el contexto del México de su tiempo. De ahí que los elementos biográficos a los que hago referencia son los que corresponden a este ámbito. De igual modo, dada la orientación programada de este trabajo nos hemos centrado en un protagonista, considerado, a partir de la lectura de sus textos singularmente extensos, como representativo de las posturas del catolicismo político y más concretamente del ultramontanismo. Con el énfasis puesto, no negamos que hubo otros protagonistas con posturas matizadas y diversificadas entre los miembros del clero y del laicado católico mexicanos de la época.
- Desde la situación mundial presente, el marco de la confrontación decimonónica entre el derecho canónico de índole supranacional y el incipiente derecho nacional, así como la “ciudadanización” de carácter individualista, puede ser visto y analizado con una óptica distinta a como se veía en los siglos XIX y XX. La crisis del concepto de Estado nacional y la configuración de lineamientos

jurídicos como la inclusión de pactos internacionales en el derecho territorial o la “ciudadanía societaria” de comunidades con peculiar identidad étnica, pueden ayudar a una interpretación y valoración renovada y fecunda de los puntos de vista sostenidos por los defensores de la tradición jurídica preliberal.

- El presente trabajo ha abierto puertas –me parece—para la investigación de varias líneas que aquí apenas han sido insinuadas en materia de historia cultural, política y de la Iglesia en México. También ha quedado abierta la posibilidad de intentar un acercamiento biográfico a Munguía en base a trabajo de archivos y de estudiar otras etapas de su actuación política posteriores a 1858.

Si en algo he podido contribuir para acercarnos a “...una historia informada...de la oposición de la Iglesia católica al movimiento liberal.”³, el esfuerzo habrá valido la pena.

³ Daniel Cosío Villegas, La Constitución de 1857 y sus críticos, (3ª ed.), 77.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.¹

Archivo.

Archivo particular de Mons. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.- Obispo de Puebla y Arzobispo de México.- Casa General de las Religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe.- Tacuba (Ciudad de México), D. F. , México.

Obras de Monseñor Clemente de Jesús Munguía.²

Del culto considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno o sea Tratado completo de las obligaciones para con Dios, Imprenta de Ignacio Arango, Morelia 1847.

Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones o sea Curso elemental de Derecho natural y de gentes, público, político, constitucional y Principios de legislación, 4 vols., Imprenta de la Voz de la Religión, México 1849.

Pláticas doctrinales y sermones precedidos de una disertación sobre la oratoria sagrada, Tipografía de Octaviano Ortiz, Morelia 1851.

Primera carta pastoral que el Lic...Obispo de Michoacán dirige al Muy Ilustre y Venerable Cabildo, al Venerable clero secular y regular y a todos los fieles de su diócesis, Tipografía de Ignacio Arango, Morelia 1852.

Exposición de la Doctrina católica sobre los dogmas de la religión, 2 vols., Imprenta de Tomás S. Gardida, México 1856.

Prolegómenos de la teología moral o sea Preliminares para el estudio de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, de los sacramentos y demás puntos que abraza la teología moral, Imprenta de Andrade y Escalante, México 1858.

Manifiesto que el Lic...electo y confirmado obispo de Michoacán por Nuestro Santísimo Padre el Señor Pío IX dirige a la Nación Mejicana explicando su conducta con motivo de su negativa del día 6 de enero al juramento civil según la fórmula que se

¹ Inserto en esta bibliografía únicamente los libros y artículos efectivamente utilizados en la redacción del presente estudio.

² Libros originales pertenecientes a la biblioteca de la Universidad Pontificia de México y anteriormente a la biblioteca del Seminario Nacional Mexicano de Montezuma, Nuevo México, E.U.A.

le presentó y de su allanamiento posterior a jurar bajo la misma fórmula en el sentido del art. 50º, atribución 12ª, de la Constitución Federal, Imprenta de Ignacio Arango, Morelia 1851.

Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858 o sea Colección de representaciones y protestas, comunicaciones oficiales, circulares y decretos diocesanos, con motivo de las leyes, decretos y circulares del Gobierno General, Constitución Federal de 1857, decretos y providencias de los gobiernos de los estado de Michoacán y Guanajuato, contra la soberanía, la independencia, inmunidades y derechos de la Santa Iglesia, desde 23 de noviembre de 1855 en que se dio la ley que suprimió el fuero eclesiástico, hasta principios del año de 1858 en que el nuevo gobierno derogó todas las leyes que el anterior había dado contra la Iglesia, Imprenta de Vicente Segura, México 1858.

Diccionarios y obras bibliográficas y archivísticas.

Bravo Ugarte, José, Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana. 1519-1965. (México heroico, 39), Jus, México 1965.

--Periodistas y periódicos mexicanos (Hasta 1935. Selección), (México heroico, 58), Jus, México 1966.

Diccionario Porrúa. Historia, geografía y biografía de México, 4 vols., 6ª ed., Porrúa, México 1995.

Dictionnaire de Théologie Catholique, (DTC), (varios vols.), Letrouzey et ainé, Paris 1924...

Teso, Leonor / Merrill, William (eds.), Los Negocios Eclesiásticos de la Independencia a la Reforma. Guía documental del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos del Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación.- Subsecretaría de Asuntos Religiosos / Archivo General de la Nación, México 1998.

Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 2 vols., Espasa, Madrid (21) 2001.

VV.AA., Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1822-1855, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México 2000.

Watson, Gustavo / González Merlo, Gilberto / Bravo Rubio, Berenise / Pérez Iturbe, Marco Antonio (eds.), Guía de documentos del archivo histórico del Arzobispado de México. Del Primer Imperio a la República Federal, 1822-1862, Arquidiócesis Primada de México, México 2004.

Documentos y obras fundamentales del siglo XIX.

(Originales, facsímiles y colecciones)

Alamán, Lucas, Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente, 5 vols., Imprenta de José María Lara, México 1849. (Ed. facsimilar. (Clásicos de la Historia de México), Instituto Cultural Helénico / Fondo de Cultura Económica, México 1985.

Alcalá, Alfonso / Olimón, Manuel, Episcopado y gobierno en México, siglo XIX. Cartas colectivas, 1859-1875, (Bibliotheca Mexicana, 1) Universidad Pontificia de México / Ediciones Paulinas, México 1989.

H. Congreso de la Unión, LIV Legislatura, Las constituciones de México, México (2) 1991.

Denzinger, Heinrich / Hünermann Peter, El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus, Herder, Barcelona 2000.

Dublán / Lozano, Legislación Mexicana, vol. 8, México 1877.

García Cantú, Gastón (comp.), El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, vol. I: (1810-1859), (Lecturas universitarias, 33) Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

Martínez, Miguel, Monseñor Munguía y sus escritos, Libro I, Imprenta de José Mariano Lara, México 1870. Libro II, ms. Ed. completa (facsimil del Libro I y transcripción del II), (Estudios michoacanos 8.10) Fimax Publicistas, Morelia 1991.

Mercati, Giovanni, Raccolta di Concordati, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1954.

Mier, Fray Servando Teresa de, Memoria político –instructiva enviada desde Filadelfia en agosto de 1821 a los jefes independientes del Anáhuac llamado por los españoles

Nueva España, Mariano Ontiveros, México 1822 (Ed. facsimilar, Banco Nacional de México, México 1986).

Mora, José María Luis, Obras diversas, (Biblioteca Porrúa, 26), Porrúa, México (2) 1963.

--Méjico y sus revoluciones, 3 vols., Librería de Rosa, París 1836. (Ed. facsimilar, (Clásicos de la historia de México), Fondo de Cultura Económica / Instituto Cultural Helénico, México 1986.

Portilla, Anselmo de la, Historia de la revolución de México contra la dictadura del General Santa Anna. 1853-1855, Imprenta de Vicente García Torres, México 1856. (Ed. facsimilar, (Clásicos de la historia de México), Fondo de Cultura Económica / Fundación Miguel Alemán /Biblioteca de México, México (2) 1993.

Pradt (Émile Grégoire...) de, Concordato de la América con Roma, Librería de F. Rosa, París s.f. (1827).

Ramos, Luis (coord.), Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX, Universidad Nacional Autónoma de México / Secretaría de Relaciones Exteriores, México 1997.

Tocqueville, La democracia en América, Fondo de Cultura Económica, México (8ª reimpr.) 1996.

Zarco, Francisco (ed.), Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857, Imprenta de Ignacio Cumplido, México 1857.

Zavala, Lorenzo de, Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830, (Ed. facsimilar, (Clásicos de la historia de México), Instituto Cultural Helénico / Fondo de Cultura Económica, México 1985.

Auxiliares del marco teórico y del contexto.

Anderson, Benedict, Imagined communities, Verso, London / New York 1991.

Balthasar, Hans Urs von, El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal, (Biblioteca de Autores Cristianos, 420), Editorial Católica, Madrid 1981.

Baubérot, Jean, Historia de la laicidad francesa, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec (México) 2005.

Certau, Michel de, La escritura de la historia, Universidad Iberoamericana – Departamento de Historia, México (2) 1991, (3) 1993.

Chadwick, Owen, The secularization of European mind in the 19th century, Cambridge University Press, Cambridge (reimpr.) 1993.

Chartier, Roger, El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas de Europa entre los siglos XIV y XVIII, Gedisa, Barcelona (2) 1996.

Cioran, E. M., Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos, Montesinos, Barcelona 1985.

Congar, Yves, Vraie et fausse réforme dans l'Église, (Unam sanctam, 72) Cerf, Paris (2) 1968.

Corral Salvador, Carlos, La relación entre la Iglesia y la comunidad política, (Biblioteca de Autores Cristianos, 633), Editorial Católica, Madrid 2003.

Dobbelaere, Karen, Secularización: un concepto multidimensional, (Materiales de cultura y religión), Universidad Iberoamericana – Departamento de Investigación y Posgrado, México 1994.

Egido, Teófanos, El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII, en: A. Mestre Sanchis (dir.), Historia de la Iglesia en España, IV, (BAC Mayor, 19), Editorial Católica, Madrid 1979.

Gatt Corona, Guillermo / Ramírez Trejo Mavio, Ley y religión en México. Un enfoque jurídico, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, Jalisco, México 1995.

González, Fernando M., Carlo Ginzburg y Sigmund Freud: el psicoanalista y el historiador, Historia y Gráfica 8(1997), 105-143.

Hulliung, Mark, Citizens and Citoyens. Republicans and liberals in America and France, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) / London 2002.

O'Gorman, Edmundo, La supervivencia política novohispana. Monarquía o república, Universidad Iberoamericana- Departamento de historia, México 1986.

Olimón, Manuel, Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México 1990.

--La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX, en: Galeana, Patricia (coord.), Encuentro de liberalismos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004.

Pérez Vejo, Tomás, La construcción de las naciones como problema historiográfico, el caso del mundo hispánico, *Historia Mexicana* 210 (2003), 275-311.

Prodi, Paolo, Il sacramento del potere. Il giuramento político nella storia costituzionale dell'Occidente, 2 vols., (Collezione di testi e di studi. Storiografia), Società Editrice Il Mulino, Bologna 1992.

Sinkin, Richard N., The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation Building, (Latin American Monographs, 49), Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, Austin 1979.

VV.AA., Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, s. XVIIIè-XXè siècle, Beauchesne, Paris 1975.

VV.AA., La libertad religiosa, derecho humano fundamental, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México 1999.

Historiografía complexiva del siglo XIX

Díaz, Lilia, El liberalismo militante, en: El Colegio de México, Historia general de México, vol. 2, El Colegio de México, México (3)1981, 819-895.

Fantapiè, Carlo, Introduzione storica al diritto canonico, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1999.

Fliche, A. / Martin Y., Historia de la Iglesia, varios vols., EDICEP, Valencia 1975.

Gutiérrez Casillas, José, Jesuitas en México durante el siglo XIX, (Biblioteca Porrúa, 52), Porrúa, México (2)1990.

Jedin, Hubert (dir.), Manual de historia de la Iglesia, vol. 7, Herder, Barcelona 1978.

Latreille, André, L'Église catholique et la Révolution française, 2 vols. (Foi vivante, 131. 132) Cerf, Paris 1970.

Martina, Giacomo, La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3: La época del liberalismo, (Epifanía, 13), Cristiandad, Madrid 1974.

--Pío IX, 3 vols. (1846-1850; 1851-1866; 1867-1878), (Miscellanea Historiae Pontificiae 38, 51, 58), Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 1974, 1986, 1990.

Paschini, Pio / Monachino, Vincenzo, I Papi nella storia, vol. 2, Coletti, Roma 1961.

VV. AA., Historia del mundo en la Edad Moderna (ed. esp. de la Cambridge History of Modern Times, vols. VIII, IX, X, Sopena, Barcelona 1958.

VV. AA., Historia general de México, El Colegio de México, México (3) 1981.

Bibliografía específica.³

Capítulo I

Alcalá Alvarado, Alfonso, Una pugna diplomática ante la Santa Sede. La restauración del episcopado en México. (Biblioteca Porrúa, 36), Porrúa, México 1967.

--El proyecto de concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas (1835, 1845), *Miscellanea Historiae Pontificiae* 50 (1983), 371-387.

Bosch García, Carlos, Problemas diplomáticos del México independiente, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México (2) 1986

--Documentos de la relación de México con los Estados Unidos, vol. V, tomo I: La transición de Nicholas Trist a James Gadsen, 1848-1853, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, México 1992. (Estudio)

Boudon, Olivier, Napoleón et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXè siècle, Fayard, Paris 2002.

Bravo Ugarte, José, Munguía, Obispo y Arzobispo de Michoacán (1819-1868). Su vida y su obra. Homenaje en el centenario de su muerte, Jus, México 1967.

Costeloe, Michael P., La república central en México, 1835-1846. “Hombres de bien” en la época de Santa Anna, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

Covo, Jacqueline, Las ideas de la Reforma en México (1855-1861), Universidad Nacional Autónoma de México, México 1983.

Egaña, Antonio de, La teoría del Regio Vicariato en Indias, (Analecta Gregoriana, 95), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958.

Galeana, Patricia (comp.), México y sus Constituciones, Fondo de Cultura Económica, México (2) 2003.

³ Se mencionan los títulos en el capítulo en que fueron usados por primera vez.

García Ugarte, Marta Eugenia, Liberalismo e Iglesia católica en México, 1824-1855, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1999.

Gómez Ciriza, Roberto, México ante la diplomacia vaticana. El período triangular 1821-1836, Fondo de Cultura Económica, México 1977.

Kissinger, Henry, A world restored: Castlereagh, Metternich and the restoration of peace, Simon & Schuster, New York 1973.

Leturia, Pedro de, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 3 vols., (Analecta Gregoriana, 101-103), Pontificia Università Gregoriana / Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma / Caracas 1959. 1960.

Medina Ascencio, Luis, México y el Vaticano, vol. I: La Santa Sede y la emancipación mexicana, Jus, México (2) 1986.

Monachino, Vincenzo, Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974.

Trueba, Alfonso, Presidente sin mancha, (Figuras y episodios de la historia de México, 2) Jus, México 1959.

Waresquiel, Emmanuel de / Yvert, Benoît, Histoire de la Restauration. 1814-1830. Naissance de la France moderne, (Tempus, 26) Perrin, Paris 2000.

Capítulo II.

_ Battista, Anna Maria, Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nell dibattito sulla scuola, Jaca Book, Milano 1976.

Blet, Pierre, Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972.

Brading, David, Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

--Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana, en: Ramos, Manuel (comp.), Memoria del I coloquio de historia de la Iglesia en el siglo XIX, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora / Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa / Condumex, México 1998, 13-45.

Bravo Ugarte, José, Historia sucinta de Michoacán, vol III: Estado y departamento, (México heroico, 36), Jus, México 1967.

--Munguía, Arzobispo y obispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra, (México heroico, 67) Jus, México 1967.

Connaughton, Brian, La Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica a partir de los papeles ministeriales, 1821-1854 (¿1834?), en Memoria del I Coloquio de historia de la Iglesia en México, México 1998, 127-147.

-- Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX, (Biblioteca de signos, 8), Universidad Autónoma Metropolitana / Miguel Ángel Porrúa, México 2001.

--Clerical ideology in a revolutionary age. The Guadalajara Church and the idea of the Mexican nation (1788-1853), University of Calgary Press / University Press of Colorado, Calgary / Boulder 2003.

Costeloe, Michael P., La primera República Federal en México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente, Fondo de Cultura Económica, México (2ª reimpr.) 1996.

Guerra, François-Xavier, Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, Mapfre / Fondo de Cultura Económica, México (3) 2001.

Hernández Díaz, Jaime, Iglesia y Estado en Michoacán durante la primera mitad del siglo XIX: la república federal, 1824-1835, en: XIII Jornadas de historia de Occidente. Religión, Iglesia y Estado, Centro de estudios de la revolución mexicana Lázaro Cárdenas, Jiquilpan, Michoacán (México) 1994, 131-151.

Herrejón Peredo, Carlos, Morelos, 2 vols., El Colegio de Michoacán, Zamora (México) 1984. 1985.

Mazín, Oscar, Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas. 1758-1772, El Colegio de Michoacán, Zamora (México) 1973.

--El cabildo catedral del obispado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, Zamora (México) 1996.

Miranda Godínez, Francisco, Don Vasco de Quiroga y su Colegio de san Nicolás, Fimax Publicistas, Morelia 1972.

Morin, Claude, Michoacán en el siglo de las luces, El Colegio de México, México 1973.

Ochoa Serrano, Álvaro / Sánchez Díaz, Gerardo, Breve historia de Michoacán, (Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Breves historia de los estados de la República Mexicana), El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México 2003.

Prieto, Guillermo, Memorias de mis tiempos, (Sepan cuantos, 481), Porrúa, México 1985.

Taylor, Willian B., Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII, 2 vols., El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos / El Colegio de México, México 1999.

Trejo, Evelia, Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 2001.

Capítulo III.

Aguirre Elorriaga, Manuel, El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830), (Analecta Gregoriana, 25), Apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma 1941.

Hale, Charles, El liberalismo mexicano en la época de Mora, Siglo XXI, México (14) 1999.

Hernández Rodríguez, Rosaura, Ignacio Comonfort. Trayectoria política. Documentos, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, México 1967.

Jiménez Codinach, Guadalupe, La influencia del abate Pradt y su obra “De las colonias y la Revolución en América” (1817) en la independencia de México, Universidad Iberoamericana, México 1973.

--México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala, El Caballito / Universidad Iberoamericana, México 1982.

Staples, Anne, La Iglesia en la primera República Federal mexicana (1824-1835), (SepSetentas, 237), Secretaría de Educación Pública, México 1976.

Capítulo IV.

Bazant, Jan, Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la reforma liberal, El Colegio de México, México 1977.

Buve, Raymond, Autonomía, religión y bandidaje: Tlaxcala en la antesala de la guerra de Reforma, 1853-1857, Centro de estudios de historia de México Condumex, México 1997.

Cosío Villegas, Daniel, La Constitución de 1857 y sus críticos, Fondo de Cultura Económica, México (3) 1998. Tuve también a la mano la edición: (SepSetentas, 98), Secretaría de Educación Pública, México (2) 1973.

Díaz Díaz, Fernando, Caudillos y caciques. Antonio López de Santa Anna y Juan Álvarez, El Colegio de México, México 1972.

González Navarro, Moisés, Anatomía del Poder en México 1848-1853, El Colegio de México, México 1978.

González Pedrero, Enrique, País de un solo hombre: el México de Santa Anna, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Medina Ascencio, Luis, México y el Vaticano, vol. 2: La Iglesia y el Estado liberal (1836-1867), Jus, México 1984.

Pani, Erika, Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas, El Colegio de México / Instituto Mora, México 2001.

Vázquez, Josefina Zoraida / Meyer, Lorenzo, México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000, Fondo de Cultura Económica, México (4) 2003.

Villegas Revueltas, Silvestre, El liberalismo moderado en México, 1852-1864, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 26), México 1997.