Este tomo describe el desarrollo de la Iglesia en México desde su origen en el siglo XVI hasta el fin del sexenio de Luis Echeverría (1976).

Es una obra abierta que será completada en el futuro en el sucesor de sus ediciones, y de esta manera será actualizada sexenio tras sexenio. Es también una obra abierta en cuanto al poder ir produciendo nuevas interpretaciones sobre las diversas épocas y períodos de la Historia de la Iglesia en México.

Cuando en 1519 llegaba el cristianismo a la meseta mexicana, se produciría uno de los choques religiosos más notorios de la historia universal, no exentos de injusticias y de profundos equívocos que deberán ser descritos en las sucesivas ediciones. La presente debe considerarse el comienzo de un camino, partiendo del estado actual de las investigaciones y de las posibilidades de los especialistas. Desde la Historia de la Iglesia en México de Mariano Cuevas, esta Historia viene a llenar un vacío y a comenzar un proceso de renovación historiográfica que CEHILA se compromete realizar en los años que vienen.

La concepción de la obra termina en el presente, ya que se encajina a dar razón de la praxis de los cristianos. Por ello, el período más reciente cobra una importancia particular por la aceleración de los acontecimientos eclesiales (1962-1976), anterior, claro está, al sexenio de López Portillo, a la visita del Papa y a la Conferencia de Puebla.

La Iglesia en México, eje de la explicación de la nacionalidad, se va transformando cada vez más en centro de numerosas investigaciones a las que este tomo servirá de contexto necesario.
HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA
EN AMERICA LATINA

5

MEXICO
HISTORIA GENERAL
DE LA IGLESIA
EN AMERICA LATINA

V

MEXICO

I Edición

CEHILA
Ediciones Sígueme

1984
COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

JUNTA DIRECTIVA

Coordinador general del proyecto: Enrique Dussel
Secretario ejecutivo: João Pontes Nogueira
Vocales: Juan Villegas, Eduardo Hoornaert

COORDINADORES

Area Brasil: José Oscar Beozzo
Area Caribe: Samuel Silva Gotay
Area México: Alfonso Alcalá
Area América central: Rodolfo Cardenal
Area Colombia-Venezuela: Rodolfo Ramón de Roux
Area andina: José Dammert B.
Area cono sur: Juan Villegas
Area Estados Unidos: Ricardo Ramirez
Area protestante: José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez

HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Tomo I.  Introducción General
Tomo II.  Brasil
Tomo III.  Brasil
Tomo IV.  Caribe
Tomo V.  México
Tomo VI.  América central
Tomo VII.  Colombia y Venezuela
Tomo VIII.  Area andina
Tomo IX.  Cono sur
Tomo X.  Latinamericanos en Estados Unidos
Tomo XI.  Filipinas, Mozambique y Angola
POR ORDEN DE APARICION EN EL INDICE

E. Dussel, S. Méndez Arceo,
F. Chauvet, A. Alcalá, J. Gutiérrez Casillas,
J. de Martín Rivera, L. Medina Ascensio, J. P. Bastian,
O. Gutiérrez Baqueiro, C. Alvear Acevedo, J. García

AREA DE MEXICO

Coordinador: Alfonso Alcalá Alvarado
CONTENIDO

Palabras preliminares .............................................................. 11
Introducción ............................................................................... 13

PRIMERA EPOCA. LA CRISTIANDAD AMERICANA .......................... 17

PRIMER PERIODO. LA EVANGELIZACIÓN ..................................... 19
  Métodos misionales: FIDEL CHAUVET .................................... 19
  Las misiones franciscanas: FIDEL CHAUVET ......................... 28
  Las misiones de los dominicos, agustinos y otras órdenes: ALFONSO ALCALÁ ................................. 49

SEGUNDO PERIODO. LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA ................. 55
  La organización de la Iglesia en la Nueva España: JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS .................. 55

TERCER PERIODO. LA VIDA COTIDIANA DE LA CRISTIANDAD AMERICANA ............................................. 95
  La vida cotidiana de la cristiandad en la Nueva España: JOSÉ DE MARTÍN RIVERA .................. 95

SEGUNDA EPOCA. LA IGLESIA ANTE LOS NUEVOS ESTADOS ........... 165

CUARTO PERIODO. LA IGLESIA EN LA EMANCIPACIÓN .................. 167
  La Iglesia ante la emancipación en la Nueva España: LUIS MEDINA ASCENSIO .................. 167

QUINTO PERIODO. LA IGLESIA EN LA FORMACIÓN DE LOS NUEVOS ESTADOS ............................................. 199
  La Iglesia en la formación del Estado mexicano: LUIS MEDINA ASCENSIO .................. 199

SEXTO PERIODO. LA REORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA ANTE EL ESTADO LIBERAL ....................... 231
  El triunfo del liberalismo (1860-1873): ALFONSO ALCALÁ ALVARADO .................. 231
  La Iglesia camina por nuevos senderos (1873-1900) .................. 264
  El protestantismo en México (1869-1914). ........................................ 288
    I. Influencia de la Biblia: OSCAR GUTIÉRREZ BAQUEIRO .................. 288
    II. La primera ola de la penetración protestante en México (1869-1914): JEAN PIERRE BASTIAN ................................................................. 296

TERCERA EPOCA. HACIA UNA IGLESIA LATINOAMERICANA ...................... 311

SÉPTIMO PERIODO. EL LAICADO Y LA CUESTIÓN SOCIAL .................. 313
  La Iglesia de México en el período 1900-1962: CARLOS ALVEAR ACEVEDO .................. 313
  El protestantismo en México ................................................. 342
  El protestantismo y la revolución mexicana: JEAN PIERRE BASTIAN .................. 342

OCTAVO PERIODO. LA IGLESIA DESDE EL CONCILIO VATICANO II Y MEDELLÍN ............................................. 361
  La Iglesia mexicana desde 1962: JESÚS GARCÍA ........................................ 361

Anexos ................................................................................. 467

Bibliografía ............................................................................. 495

Indice general .......................................................................... 503
Esta Historia general de la Iglesia en América latina es una obra que tiene conciencia de sus límites. Es una cantera abierta en la roca de la realidad latinoamericana de la cual sólo hemos por ahora desprendido algunos bloques. Los próximos decenios, las futuras ediciones de esta Historia general irán moldeando el material todavía rico en posibilidades que ahora comenzamos a presentar. Nadie como los autores tienen entonces conciencia de lo que será necesario todavía trabajar para mejorar nuestra obra. Sin embargo lo hecho es ya un testimonio de un trabajo en equipo, modo es verdad pero realizado con espíritu cristiano, científico y de pobreza —si se tiene en cuenta lo exiguo de los recursos con que hemos contado y la generosidad de los autores que prácticamente han efectuado la labor sin recibir beneficio pecuniario alguno.

La historia de la Iglesia reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.

Se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América latina como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo Cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el mestizo, el criollo, los obreros, los campesinos, el pueblo).

Este proyecto CEHLILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestantes.

Porque todas las realidades eclesiales de América latina serán tenidas en cuenta, sin importar la lengua o la diversidad cultural o racial de las regiones estudiadas, se incluirá también la historia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos, y por la unidad histórica se expondrá en un tomo a las Filipinas, Mozambique y Angola.

La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo, al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbíteros, pastores, religiosas, etc., y a todo aquel que se interroge sobre la Iglesia en América latina; a todo el que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.

Por ello CEHLILA trabaja en equipo; con presencia de peritos en otras disciplinas que la historia, fomentando un diálogo de integración disciplinaria.

CEHLILA es una comisión jurídicamente autónoma, académicamente libre. Los compromisos que asume, los asume por sí misma y en función de servicio a la verdad, al pueblo de los pobres.
Nuestra Historia general no sólo abarcará toda América latina, sino que reconstruirá los hechos eclesiales desde 1492 hasta nuestros días. La historia contemporánea, actual, no puede ser dejada de lado por el historiador.

Estos criterios definidos por CEHLA en los encuentros de Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975) y Panamá (1976) han guiado los trabajos de los autores dentro de un marco de tolerancia a diversas opciones que se evidencian en los escritos que se reúnen en esta obra. No ha nacido todavía en América latina una escuela homogénea de historiadores de la Iglesia con igual metodología crítica. Esta obra quiere gestar dicha generación. Para ello, es evidente, habrá que trabajar en el futuro en el nivel del marco teórico para dar resultados de mayor coherencia.

En un momento histórico en el que el continente latinoamericano comienza a tomar conciencia de su existencia como cultura, que emerge como nación que se descubre profundamente dominada, en la que el pueblo sufre una histórica injusticia, la Iglesia va lentamente asumiendo su responsabilidad profética. Esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre y al mismo tiempo la complicidad con los poderosos. Exaltarás sus méritos pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica y no apologética.

Que nuestras labores ayuden a la inmensa tarea de esclarecer la praxis valiente de nuestros pueblos por alcanzar su liberación histórica, futura y escatológica.

Este tomo V, dedicado a México, es la obra principalmente de la coordinación llevada a cabo por Alfonso Alcalá Alvarado, quien desde el encuentro de Chiapas en 1974 comenzó su tarea. Como podrá verse se ha dado menos importancia a la primera época, porque sobre el particular hay mucho material impreso, en especial en esta área mexicana, mientras que las etapas posteriores, y sus respectivos períodos, fueron tratadas con mayor detenimiento.

Como en los restantes tomos de la obra, el equipo mexicano tiene conciencia de que la tarea ha sólo comenzado. En los años sucesivos se irá perfeccionando el material que aquí se entrega al lector. No podemos, por último, dejar de recordar al obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez Arceo, doctor en historia de la Iglesia en la Gregoriana en 1938, y miembro fundador de CEHLA.

ENRIQUE DUSSEL
Presidente de CEHLA
He tenido el gusto de haber sido testigo y activo participante de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) desde sus inicios. Recuerdo la carta de invitación para formular los objetivos de la comisión, todavía en proyecto, que me remitiera Enrique Dussel en 1972. En enero de 1973 participé en la fundación de CEHILA en Quito (Ecuador), y pude ver con los años su crecimiento ininterrumpido. Todavía en 1974 pude conmemorar con CEHILA el 500 aniversario del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas en Chiapas, donde debatimos durante días lo que propuse se llamara el «lascasianismo» —posición práctica de seguimiento a las doctrinas de Las Casas—, a diferencia del «lascasismo» —el puro estudio doctrinario del pensamiento del gran profeta e historiador americano—. Pero, además, me liga una larga vocación a la Comisión, porque desde mi juventud la historia de la Iglesia latinoamericana me atrajo de manera entusiasta. En 1938 defendí mi doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma en historia sobre el origen de los obispados en México. Ocupé durante años la cátedra de historia de la Iglesia en el seminario metropolitano del arzobispado de México, hasta que fui llamado como obispo de Cuernavaca. Por todo ello mi participación en CEHILA no es accidental, ocasional; es vocacional y desde antiguo.

El tomo presente de la historia de la Iglesia en México es fruto de un grupo de autores conocidos en nuestro medio por sus labores en esta especialidad, durante largos años de trabajos. No necesito presentarlos. Sin embargo, la tarea de conjunto se ha visto dificultada por razones diversas, y por ello la obra no ha logrado todavía, en esta primera edición, la unidad que los mismos autores hubieran querido. Será necesario en el futuro incrementar la labor de conjunto y, al mismo tiempo, invitar a otros autores, algunos de las nuevas generaciones y tal vez laicos, formados en la Universidad Nacional Autónoma de México o en el Colegio de México, para que sangre nueva y métodos actuales ayuden a tener una visión más crítica de nuestra historia de la Iglesia mexicana.

Como la hipótesis primera y central de CEHILA es escribir una historia desde la perspectiva del pobre, pienso que será necesario discutir pausadamente ciertas cuestiones de fondo que permitan tener pautas que unifiquen toda la interpretación histórica, desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad. Parecieera que a veces se olvidó la perspectiva del pobre; parecieera que otras veces no hubo categorías suficientemente claras como para saber interpretar científicamente al pobre concreto, histórico, y definir la posición de la Iglesia en dichas circunstancias.

Parecieera que en el futuro habrá que echar mano de categorías tales como modos de producción, clases sociales, etc., para clarificar por ejemplo la situación de los indígenas antes de la llegada de los españoles. Sería necesario
considerar su agricultura y ganadería, la fuerza de trabajo utilizada en la minería y las artesanías, en el transporte y las diversas técnicas. De esta manera se entendería mejor el proceso de la conquista, que organiza un modo de producción sui generis, tributario pero de mercado internacional, que se ha denominado la *encomienda*. Dentro del mercantilismo español podría entonces entenderse la acción de la Iglesia en México, su defensa del indio, la pastoral de un Tata Vasco en Michoacán, la acción de los misioneros en las doctrinas, pero quizás hubiera igualmente un horizonte suficiente de comprensión para juzgar el compromiso de la Iglesia con la estructura dominadora desde un punto de vista ideológico (aun la evangelización no estuvo exenta de esta función), político (donde hasta la burocracia eclesial se identificaba con la burocracia del imperio) y económico (donde el diezmo era frecuentemente considerado un tributo exigido por las clases dominadoras).

La República de los españoles —como la ha denominado un autor— donde residía como su punto de apoyo la Iglesia, dominaba entonces al mundo indio.

De la misma manera, desde comienzos del siglo XIX, el modo de producción capitalista anglosajón, suplanta a España en su función de centro metropolitano. Por ello, sería necesario no sólo ver la importancia de la acción de sacerdotes tales como los curas Miguel Hidalgo o Morelos, sino igualmente el liberalismo que también surge desde los cuadros de la misma Iglesia, como es el caso de Mora. El liberalismo, sin embargo, propone a la larga un nuevo pacto con la nueva metrópoli. La venta de nuestras materias primas serán compradas a bajo precio a cambio de manufacturas provenientes del mundo anglosajón. La Iglesia jugará en dicho proceso un doble papel. Entre sus filas saldrán muchos liberales, pero en su mayoría serán terratenientes, los que apoyarán a la Iglesia en sus propuestas, defensas, acciones.

De allí que será necesario en una historia del catolicismo mexicano, llegar a enjuiciar con nuevos ojos tanto al liberalismo —que no fue anticristiano sino políticamente anticlerical—, como al conservadurismo —que estructuralmente fue católico pero quizá por intereses de clase, por defensa de la propiedad del campo—, y al sentido histórico de las masas populares, católicas, frecuentemente por reacción antiliberal, y antilibradas (y por ello anticonservadoras, produciendo esto último la contradicción que se manifestará en la Revolución). Será necesario portar un nuevo juicio sobre Juárez, el porfirismo y el proceso de la revolución (1857-1930).

Gracias a recientes estudios el movimiento de los cristeros ha sido revalorizado. No es ya meramente un movimiento de derecha, es un auténtico movimiento popular que en parte continúa la Revolución campesina ya aplastada por el proyecto burgués a partir de Calles. Pero, al mismo tiempo, parte de la antigua oligarquía terrateniente, conservadora y católica, prestó su apoyo a los cristeros. Por ello, quizá, fue al mismo tiempo un auténtico movimiento campesino popular, pero en parte utilizado por los dominadores del modo de producción imperante en el siglo XIX y vencido por el capitalismo que tomó definitivo cuerpo con Cárdenas.

Será necesario estudiar con mucho cuidado la historia a partir de 1930, siguiendo paso a paso la historia de una Iglesia en parte perseguida, en parte responsable de dicha persecución por sus antiguos compromisos, pero, en especial, habrá que estudiar los movimientos que lentamente serán los puntos de apoyo de la renovación que comenzará primero lentamente y después más evidente desde 1962, por acción del Concilio Vaticano II y por Medellín.
Introducción

El último período, desde 1962, ha sido expuesto más largamente que los restantes, y permite a esta historia de la Iglesia llegar a rememorar hasta los acontecimientos más recientes. Pienso que es un gran valor de esta historia el haberse atrevido a llegar hasta 1977. De esta manera el cristiano, e igualmente el que no lo es, puede informarse de la vida de la Iglesia hasta el presente.

Rogamos al Señor de la historia y de la liberación de los pobres, que dé claridad y entusiasmo al equipo CEHILA de México para que comience desde ahora un trabajo que se vaya perfeccionando en el sucederse de las próximas ediciones de esta obra.

SERGIO MÉNDEZ ARCEO
PRESENCIA AZTECA EN EL ARTE CRISTIANO COLONIAL.

El Chalchihuitl es un elemento de procedencia azteca, que se representó con frecuencia en conventos y templos. El agujero del dentro simboliza lo divino y valioso. El líquido que se derrama es el "agua preciosa" o la sangre que alimentaba el Sol. (Chalchihuitl) que se extraía de las víctimas humanas. Las cinco llagas de Cristo son entonces representadas dentro de la simbología precristiana. Se encuentra en los escudos franciscanos de Huejotzingo (E. Dussel).
CRUZ "TEQUITQUI".
Obra de escultores primitivos azteca-cristianos, con concepción prehispánica
(Acolman, México).
CRISTO EN MAJESTAD.
Relieve en piedra del siglo donde se observa la factura azteca y numerosos motivos prehispánicos (Guanajuato, Gto).
LABOR DE LOS INDÍGENAS EN LA HACIENDA Y EL OBRAJE.
(Códice Osuna). El español “habla”, el indígena “trabaja”.
LA NOBLE CIUDAD DE GUANAJUATO, VISTA DESDE LO ALTO DE SAN MIGUEL (POR EL PONIENTE) (Siglo XVIII). Se pueden ver a la Iglesia parroquial, el Oratorio de San Felipe Neri, el convento de San Pedro Alcántara, la Iglesia de San Roque, el convento de Nuestra Señora de Betelehem, la Compañía vieja, los hospitales, la Casa de recogidas, Nuestra Señora de Guadalupe (refugio), la Iglesia de San José, la Tercera Orden de San Francisco, las Casas Reales y Real Caja, la Alhóndiga pública.
DETALLE DE LA CAPILLA DE INDIOS.
(Tlalmanalco).
Miguel Hidalgo y Costilla, cura de la parroquia de Dolores, héroe de la liberación mexicana, excomulgado y declarado hereje.

José María Morelos, cura y alumno de Hidalgo, que pagó con su vida el seguir los pasos de su maestro.
El pueblo llena el atrio de la Villa de Guadalupe del Tepeyac (México, 1855).
Cristeros de la Sierra de Michis (Durango, 1928).
Zona militar de la cristiada en junio de 1929
Levantamiento de 1935.
La Plaza de las “Tres Culturas”: a la izquierda la pirámide azteca, a la derecha el templo franciscano de Tlatelolco, en el centro, atrás, los edificios modernos, lugar de la masacre de estudiantes del 2 de octubre de 1968.
La catedral y el obispo de Cuernavaca don Sergio Méndez Arceo.
CRISTOLOGÍA POPULAR.
Un Cristo doliente que, como el pueblo mexicano, representa su dolor. (El descendimiento, Colonia Jesús Reyes, México).

Lo tremendo de los crístos mexicanos expresan el dolor del pueblo oprimido. (La Segunda Caida, Amecameca, México).
Gracias al trabajo tributado por el indio se construyeron impresionantes templos. (Portada principal del templo de la Mina de la Valenciana, Guanajuato).
PRIMERA EPOCA
LA CRISTIANDAD AMERICANA
PRIMER PERIODO
LA EVANGELIZACION

MÉTODOS MISIONALES

FIDEL CHAUDET

1. Los diversos tipos de métodos misionales

En la Iglesia, a lo largo de su historia, se han empleado varios métodos misionales que podrían decirse también sistemas de cura o cuidado pastoral para la atención y conversión de los no cristianos al cristianismo.

Entre esos métodos, podemos recordar, como principal, el método apostólico, empleado sobre todo por los apóstoles del Señor y consistente en procurar la conversión de los humanos por la predicación de la Palabra, acompañada de la «fuerza carismática» (in virtute) y bajo la acción del Espíritu santo (1 Tes 1, 5). Método efectivísimo, pero reservado acaso a los carismáticos de los primitivos tiempos cristianos.

En los tiempos inmediatos post-apostólicos, se empleó el método patrístico que unía a la exposición de la Palabra, la defensa apologética del mensaje cristiano y la impugnación polémica, cuando era necesario, de los puntos de vista contrarios. Bajo la acción de este método, apoyado con el testimonio de los mártires y confesores de la fe, se verificó la conversión del Imperio romano al cristianismo.

Los monjes, así basilianos como benedictinos, frente a las hordas de los pueblos invasores del Imperio romano, tanto en Occidente como en Oriente, emplearon felizmente el método monástico, que, a la exposición del evangelio añadía la obra civilizadora, mediante la enseñanza de las artes liberales y manuales a los susodichos pueblos. La Europa de la alta Edad Media forjó su adhesión al cristianismo bajo el influjo de este saludable método.

En el siglo XVI se forja el método llamado político de evangelización, el cual se propone la triple finalidad de evangelizar, civilizar y además colonizar a los pueblos no cristianos en beneficio de una potencia cristiana, tal como España, Portugal o Francia.

2. El método empleado en el México colonial

El último de los métodos mencionado fue el empleado en la cristianización de México en los tiempos coloniales.

1. Mondreganes, 319-322.
2. Masson, 641 s.
Modernamente, máxime después del Vaticano II, no se emplean ya los métodos políticos o colonizantes, ni se quiere oír hablar de ellos, por la violencia que, en cuanto colonizadores, hacen a las personas y a las culturas autónomas. Pero en el siglo XVI y en los siguientes, no se percibían tan claramente como ahora esas repugnancias, acostumbrado como se estaba a las hegemonías imperiales y reales.

No nos es posible esbozar aquí ni siquiera una prueba esquemática de que en nuestras naciones latinoamericanas, y, en nuestro caso, en México, se empleó el método político misional; por lo demás es cosa tan patente para quien haya estudiado nuestra historia, que toda prueba huelga, pero, no está de más remitirnos a las Crónicas o Relaciones históricas que de sus misiones escribieron agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas, en los tiempos de la colonia, para hallar a cada paso preciosas confesiones de cómo esos misioneros se proponían, en sus afanes apostólicos, servir a Dios y al rey, se entiende de España. Los modernos tratados de misionología confirman ampliamente los dichos de los antiguos cronistas e historiadores.

El método político, al igual que los restantes métodos, se puede aplicar de dos maneras diversas: a) intensivamente; o b) extensivamente. En el primer caso el misionero se concreta a pocas personas, trata de formarlas honradamente y no les administra el bautismo sino hasta advertir en ellas indicios seguros de madurez en su conversión. En el segundo caso, se procede con mayor expedición: el misionero o misioneros exponen el evangelio a amplias multitudes, las instruyen elementalmente en el cristianismo y las admiten fácilmente al bautismo, dejando la formación ulterior y más completa a un tiempo posterior.

¿Cuál de los dos procedimientos se empleó de preferencia en el México colonial? Reconozcamos que el extensivo se alía más fácilmente con el método general político o colonizador, por razones fáciles de descubrir. Acaso por esta razón o por un celo impaciente de salvar el mayor número posible de almas a la máxima brevedad, el procedimiento extensivo fue empleado preferentemente en la mayor parte del siglo XVI, por parte, ante todo, de los franciscanos, pero también, aunque más reposadamente, por los agustinos y los dominicos. Los jesuitas, que no llegaron hasta 1572, y no tomaron las primeras misiones entre ínfiel es sino en la última década del siglo dicho, esto es, de 1591 en adelante, prefirieron en general el método intensivo, o por lo menos trataron de combinar prudentemente las ventajas del procedimiento extensivo con el intensivo.

3. Las personas invitadas a la conversión

Fueron nuestros indios; pero éstos se distribuían en dos grandes categorías: civilizados y no civilizados o primitivos, o, llanamente hablando, salvajes. A la primera categoría pertenecían los Nahua de del centro, particularmente los que constituían el gran estado, llamado a veces el Imperio Azteca con muchos de sus tributarios. A la misma categoría pertenecían los mayas de Yucatán, los zapotecas y mixtecas de Oaxaca y, en un grado acaso menor, los purhépechas o
tarascos, así como los pequeños señoríos de Colima, Tonalá, Tepic, el antiguo Xalisco, Totonacapan, etcétera.

Pero al norte y al sur, y a las veces en medio, de esos indios civilizados, aunque harto exóticos para los misioneros, estaban los propiamente «primitivos» o salvajes. Mientras los aztecas, mayas, zapotecas, tarascos, etcétera, constituían sociedades con instituciones, impensadas hasta impensables para los europeos, pero no por ello menos bien estructuradas, los indios salvajes carecían de toda organización social y política, como no fuera la forma tribal.

A esta categoría de «primitivos» pertenecían en el sur, losamusgos, los zoques, los ténex, etcétera; y en el norte, los chichimecas, los jonases, los huamates, los tepehuanes, los sinaloas y otras muchísimas tribus.

Los problemas que planteaba la cristianización de los indios civilizados y la de los no civilizados eran muy diversos, como es claro. Entre la cultura europea del siglo XVI y las culturas nahuas, maya, zapoteca, etcétera, la brecha era relativamente estrecha y fácilmente salvable; no así entre esa misma cultura occidental y las culturas salvajes. Esto nos explica, en parte, por qué fue relativamente fácil la inculcación cristiana de esas civilizaciones meso-americanas de elevado nivel, y por qué se pudo llevar a cabo en un plazo relativamente corto: unos cincuenta años, de 1522 a 1572.

En cambio la inculcación de las tribus primitivas resultó ardua a más no poder y de larga duración, y respecto de ciertas tribus no bastaron los siglos XVI, XVII y XVIII para llevarla a cabo, como lo comprobamos con los tarahumaras, los tepehuanes, los coras, etcétera, del norte y con algunos otomies, choles, lacandones, etcétera, del centro y sureste.

4. Los misioneros y su distribución

Estudiaremos la distribución de los misioneros primeramente en el siglo XVI.

Los franciscanos, dominicos y agustinos, llegados respectivamente en 1524-1525; 1526 y 1533 a México, se consagraron a evangelizar, civilizar y colonizar. Los primeros se dedicaron particularmente a los aztecas de los valles de México y de Puebla (1524), a los tarascos (1526) y a los mayas (1542); los segundos, esto es, los dominicos, sin descuidar a los aztecas del centro, escogieron la conversión de los zapotecas y mixtecas de Oaxaca y a los tzotziles, tzendales, choles, zoques, etcétera de Chiapas.

Los agustinos, sin desatender tampoco a los aztecas del centro y regiones vecinas, evangelizaron parte de la región de los tarascos, de los otomies, de los huaxtécas hacia el nordeste de la ciudad de México, y atendieron asimismo a los coahuilcas, tlapanecas o yopis por el sur.

Los misioneros de las tres órdenes dichas trabajaron egregiamente en la obra de la evangelización, no sólo con la palabra, sino ante todo con un magnífico testimonio cristiano que impresionó vivamente a los naturales. Las tres órdenes misioneras antiguas presentan figuras apostólicas de primera magnitud con los

5. J. Bravo, o. c. I, 59-64.
6. Ibid., 45-56.
7. R. Ricard, La conquista espiritual de México, México 1947, 25-35; M. Cuevas, o. c. IV, 339-432; 503-528.
agustinos fray Juan Bautista Moya († 1557), fray Antonio Roa († 1563), fray Diego de Basalenque († 1651); los dominicos fray Domingo de Betanzos († 1549), fray Benito Fernández († después de 1570), fray Bartolomé de las Casas, inclito defensor de los indios († 1566); y los franciscanos fray Martín de Valencia († 1534), fray Juan de San Francisco († 1556), fray Andrés de Olmos († 1571), etcétera.

Veamos ahora la distribución de los misioneros en los siglos XVII y XVIII.

De 1594 a 1722 los jesuitas establecieron entre los indios primitivos del norte once grandes centros misionales en el Valle de Guadaluca (Durango), Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Baja California y Nayarit.

Desde 1600 hasta las postrimerías del siglo XVIII y principios del siguiente los franciscanos organizaron, cuando menos, otras once matrices misionales, desde Sierra Gorda y Tampico, pasando por Río Verde (San Luis Potosí), Cohuila, El Parral, Sonora y Arizona y Nuevo México, hasta Alta California.

Los dominicos fundaron dos centros importantes misionales, uno en Sierra Gorda (1686) y otro en la Baja California (1772)

Entre los misioneros de los siglos XVII y XVIII se destacaron los padres jesuitas Ugarte († 1730) y Kino († 1711) y otros muchos más; entre los franciscanos, fray Antonio Margil de Jesús († 1726) y fray Junipero Serra († 1784). Dignos de especial mención son los misioneros sacrificados o martirizados, de los cuales se cuentan nueve en el siglo XVI y ochenta y cinco en los dos siguientes: cincuenta y ocho franciscanos, veintitrés jesuitas, un dominico, tres indios seglares.

5. El problema de la idolatría en el siglo XVI

La idolatría de las altas culturas meso-americanas planteó un grave problema a los misioneros: florecía por doquiera en forma de magníficos cultos, de templos grandiosos y de innumerables ídolos. Las instituciones religiosas paganas penetraban honda y extensamente todo el resto de las grandes culturas indígenas. Esa idolatría revestía, además, caracteres inhumanos por la mutuidad de sacrificios sangrientos que exigía.

Los misioneros del siglo XVI procedieron por la vía rápida condenando a la destrucción ídolos y templos, códices ceremoniales o simplemente sospechosos de idolatría.

Tal destrucción que lamentan amargamente los arqueólogos no se debe achacar precisamente al cristianismo, sino al método político y extensivo y, por tanto, acelerado, que emplearon los religiosos del siglo XVI en las grandes áreas de cultura superior indígena. En otras regiones, como China y Japón, donde el cristianismo ha sido predicado con métodos intensivos y menos coloniales o absolutamente no colonialistas, los misioneros respectivos respetaron los monumentos religiosos de esas culturas. No así en la América española, por las razones apuntadas.

Los misioneros de los siglos XVII y XVIII no tuvieron graves problemas arqueológicos con respecto al politeísmo de las tribus indias primitivas, pues

9. Ibid., 151, 154.
muchas de ellas tenían un culto pagano poco desarrollado y algunas no sólo carecían de templos, como no fueran cuevas o peñascos, sino hasta de ídolos, como los sinaloas, los cahitas, los rimas, los optas, etcétera.\textsuperscript{11}

6. \textit{La evangelización propiamente dicha}

Veamos ahora la evangelización, base y fundamento de todo método cristiano de misionar.

Los misioneros tanto del siglo XVI como de los siglos siguientes se aplicaron fervorosamente al aprendizaje de las lenguas indígenas y a informarse sobre los usos, costumbres y, donde las había, sobre las instituciones de los indios. Sin esta clase de aprendizaje era imposible evangelizar.

Frutos de esos aprendizajes e investigaciones fueron dos clases de obras: unas de tipo lingüístico indo-americano: gramáticas, diccionarios, doctrinas cristianas, sermonarios, etcétera; y otras de tipo etnográfico sobre las principales culturas de México. Bástenos recordar aquí los nombres de fray Bernardino de Sahagún, de fray Diego de Landa, por lo que toca a las civilizaciones náhuatl y maya. Obras muy apreciables nos dejaron también los dominicos Diego Durán y Francisco de Burgoa sobre asuntos etnográficos, así como Juan de Tovar, a través de la obra de Acosta. Entre los misioneros del norte recordemos, entre otros, a Francisco Piccolo, Fernando Konzag, José Ortega, etcétera, todos jesuitas.

Una vez que los misioneros lograban comunicarse en su lengua con los naturales, o por lo menos a través de intérpretes de que mucho usaron, y habiendo entendido su modo de ser, inclinado a los festejos exteriores y a las suntuosidades externas, se aplicaban a proponerles el mensaje cristiano adaptadamente a su mentalidad.

En el siglo XVI los instruían sumariamente en la doctrina cristiana y procedían a administrar el bautismo a los que lo pedían seriamente. En punto a preparación prebautismal fueron más exigentes los dominicos y los agustinos que los franciscanos. En los siglos siguientes, los jesuitas redoblaron esas exigencias con mucho éxito para la mayor solidez de las conversiones\textsuperscript{12}.

Factor importísimo en la obra misional fue la llamada bula \textit{Omnimoda}, esto es, propiamente hablando el breve \textit{Exponi nobis fecisti} (9 de mayo de 1522), por el cual Adriano VI concedía facultades papales en ambos —salvo lo que requería consagración episcopal— a los misioneros para proceder eficazmente y sin trabas en todo lo referente a la conversión de los indios, y en donde no hubiese obispo a distancia de dos jornadas de camino.

No se empleó el catecumenado, caído en desuso desde el siglo VI de nuestra era, pero nuestros misioneros lo supieron con lo que podríamos llamar, con perdón de la palabra, el \textit{meta-catecumenado} o más brevemente el \textit{metecumenado}, es decir, una especie de escuela de catecismo más o menos elemental de perseverancia, que se tuvo durante los siglos coloniales, en las comunidades indígenas cristianas, por lo menos todos los domingos para los adultos, y diariamente, aunque no siempre, para los niños. Como ejemplo podemos citar lo que practicaban los jesuitas de Sinaloa en 1622:

\textsuperscript{11} J. Bravo, \textit{o. c.} I, 51 s.
\textsuperscript{12} R. Ricard, \textit{o. c.}, 103-149; M. Cuevas, \textit{o. c.} II, 32 s; III, 372 s.
El modo de vida que en general se guarda en toda esta provincia es que, al amanecer, al tocar las avemarias, se juntan todos los niños y niñas a rezar la doctrina y, acabada por más de una hora, con sus maestros cantan muchas letrillas de nuestra Señora, de los Santos y de Cristo nuestro Señor, con muchas tonadas... Después de esto oyen la misa con lo restante del pueblo, y todos, grandes y chicos, juntos con el padre, dicen en voz moderada parte de la doctrina y catecismo... A la tarde, de la misma manera, antes de anochecer, se vuelven los niños y niñas a juntar a la doctrina...\textsuperscript{13}

Había numerosas variantes, respecto de estas prácticas, pero en lo básico, a lo menos una vez a la semana, se hacía así en todas las misiones bien organizadas.

Cuento a la administración de los sacramentos, los franciscanos del siglo XVI, fueron muy liberales cuanto al bautismo, penitencia y matrimonio. Los restantes misioneros se mostraron más cautos en lo que tocaba al bautismo y más generosos, especialmente los agustinos, en lo que atañía a la eucaristía y unción de enfermos.

No incumbía a los religiosos administrar ordinariamente los sacramentos de la confirmación y del orden: preparaban a los neófitos para recibir el primero en las visitas del obispo, y se mostraban generalmente renuentes y desconfiados por lo que tocaba a la preparación del segundo. Los franciscanos, al principio, y posteriormente los jesuitas, en el propio siglo XVI, tuvieron algunos seminarios clericales para indios; pero sufrieron decisivas oposiciones por esta causa, hasta verse obligados a desistir de la obra en ese siglo.

En general se promovió escasamente el clero indio durante los tiempos coloniales, lo que trajo como consecuencia una posterior carencia de suficiente clero nacional que se ha lamentado desde los tiempos de la independencia. Sin embargo de ello, justo es reconocer que los jesuitas contribuyeron con sus colegios y seminarios, establecidos en centros urbanos de la Nueva España, a la formación de sacerdotes criollos, y a veces, indios, bien formados que dieron a México más de noventa obispos, durante la colonia, de los cuales treinta y dos ocuparon sedes en su propia patria y los restantes en el extranjero\textsuperscript{14}.

El método político de misionar implica también civilizar; pero es el caso de que muchos de nuestros indios, como los aztecas, los mayas, etcétera, poseían un elevado grado de culto, pero de una cultura completamente extraña para los europeos, que sin más la reputaban bárbara, y afectada por añadidura por las instituciones politeístas sangrientas de su religión, algunas de cuyas prácticas, como los abundantes sacrificios humanos constituían un delito de lesa humanidad.

Desgraciadamente era imposible para los misioneros respetar esas culturas, sin tener que tolerar a la vez la sangrienta idolatría india. Se vieron, pues, obligados, tanto por razones de humanidad como de colonización, a hacer tabla rasa de las instituciones culturales nativas, salvo casos menores, y a imponer la «policía» o civilización hispano-cristiana en lo referente a las instituciones familiares, educativas, artísticas y recreativas, y no se diga en lo tocante a las religiosas. En lo que atañía a las instituciones económicas y políticas el grueso del problema se reservó a las autoridades civiles y militares españolas que, a una


\textsuperscript{14} J. Bravo, \textit{o. c.} II, 133.
con los misioneros, procuraron purificar las dichas de todo resabio de peganismo.\footnote{15}

La introducción de la «política» cristiana en la institución familiar se llevó a cabo mediante la administación cuidadosa del sacramento del matrimonio que obligó a los indios ricos o medio ricos a guardar la monogamia, en contra de las costumbres polígámicas anteriores. Grandes fueron las dificultades de las primeras generaciones de convertidos a este respecto; pero al desaparecer esas generaciones, el problema se simplificó, máxime con el auxilio de la «urbanización» de los antiguos pueblos indios y la fundación de nuevos que promovieron celosamente todos los misioneros para asegurar la institución cristiana de las familias y de la educación infantil.

Con el mismo objeto, los franciscanos en el siglo XVI y los jesuitas en los siguientes, promovieron la fundación de escuelas de primeras letras y hasta la latinidad en las cabeceras de misión. Los agustinos tuvieron su célebre escuela de artes y oficios en Tiripitío y los franciscanos en San José de México, bajo la dirección del célebre fray Pedro de Gante; fray Jordán de Santa Catalina, dominico, fundó una buena escuela de Yanhuitlán.

En general todos los misioneros de cualquier orden que fuesen combatieron severamente los hábitos de ociosidad y holgazanería a que eran muy inclinados muchos nativos\footnote{16}, particularmente los pertenecientes a las tribus primitivas del norte.\footnote{17}

Respecto de estas últimas, la labor civilizadora de los misioneros en los siglos XVII y XVIII fue en parte más sencilla y bajo otro aspecto más ardua. Más sencilla, en cuanto que careciendo éstos indios de instituciones sociales propiamente dichas, pues vivían casi en estado de naturaleza, los misioneros no tuvieron que extirpar vicios institucionales; pero, por otra parte, la labor resultaba cuesta arriba, en cuanto los propios neófitos de cultura primitiva dificilmente comprendían los beneficios de una civilización que los obligaba a renunciar a la libertad de vagar por valles y montes y los obligaba al cultivo de la tierra, al pastoreo del ganado, al trabajo artesanal y a la sumisión a una infinidad de autoridades civiles y eclesiásticas que iban desde el fiscal del pueblo hasta el virrey, finalmente hasta el mismo rey de España y el papa.

Eso no obstante los misioneros de los siglos XVII y XVIII alcanzaron señalados éxitos en tan penoso campo, como lo reconoció al final del XVIII el virrey Revillagigedo. Pero aún quedó mucho por hacer; y algunas tribus no pudieron o no quisieron incorporarse a la vida civilizada de la Nueva España. Mucha culpa de ese fracaso recaé sobre Carlos y sus consejeros, al expulsar injustamente de México a los jesuitas misioneros; y otra buena parte de esa responsabilidad recae en los gobiernos nacionales del siglo XIX que redondearon la obra del monarca español, con la expulsión (1827) de los misioneros españoles dominicos y franciscanos que trabajaban en misiones de propia fundación o en misiones de previa erección jesuita.\footnote{18}

En verdad que quedaron aún no pocos misioneros criollos y aun mestizos o indios de esas órdenes, sobre todo de la franciscana, pero fueron insuficientes.

\footnote{15}{A. Ybot, o. c., 293-344 y 427 s.}
\footnote{16}{A. Franco, Segunda parte de la Historia de la provinicia de Santiago de México, México 1900, 57; D. Basalenque, Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, México 1963, 60; R. Ricard, o. c., 249-259; D. O. cc. 952 s.}
\footnote{17}{D.O. cc. 952 s.}
\footnote{18}{M. Cuevas, o. c. V, 213 s; J. Bravo, o. c. III, 167.}
para atender tan vastos campos: todo el norte de la Nueva España, incluidos Texas, Nuevo México, Arizona y la Alta California 19.

Para colmo de males, en 1833, todas esas misiones, por decreto de Gómez Farías, fueron secularizadas. De esta suerte quedó brutalmente interrumpida la obra misionera en México 20.

El método político de misionar implica, por último, colonizar, esto es, favorecer el dominio extranjero. A la luz de los modernos principios, tal pretensión y peor aún, tal realización constituye el mayor de los defectos de ese método. Los misioneros de los tiempos coloniales, tanto europeos como criollos, creían en buena conciencia justificadísima esa exigencia colonial. Tal mentalidad repugna ahora. La Iglesia misma, aun antes del concilio Vaticano II, pero máxima a partir del mismo, ha renunciado a esa ideología y recomienda en cambio el pleno respeto a la autonomía nacional 21.

La índole colonizadora del método que comentamos nos explica por qué las autoridades civiles de México Independiente rechazaron a los misioneros españoles: lo que hace comprensible, pero no justificable sin más, la expulsión de españoles de 1827.

Por lo demás, en el seno mismo de las comunidades religiosas misioneras, desde 1810 y aún antes, había comenzado a cundir la división entre religiosos españoles y nacionales. Esa fue una de las causas internas de la ruina de la provincia franciscana de Yucatán y probablemente una de las causas de la decadencia de otros institutos y provincias misioneras en el siglo XIX 22.

7. Apreciación general del método de los misioneros de México

No podemos ni debemos regatear los méritos a la inmensa obra misional que llevaron a cabo los misioneros de los tiempos coloniales; entre otros apreciabilísimos frutos recordemos: 1) la preservación de las razas autóctonas, a pesar de que las del centro y sur fueron diezmadas en el siglo XVI por asoladoras epidemias que pusieron en peligro su existencia. Para nuestros misioneros no valió el cruel dicho de que el indio bueno es el indio muerto; sino para ellos el indio bueno era el indio sinceramente cristiano. 2) Debemos también a esos misioneros una importante contribución a la creación de una nueva cultura, la cultura mexicana, que nació del mestizaje de la europea con las meso-americanas. 3) Mérito de ese método fue la pronta cristianización de gran parte del centro y sur del país, que ha sabido conservar su fe, a pesar de las rudas pruebas que ha sufrido desde su independencia hasta nuestros días.

Pero es de justicia hacer notar también algunos defectos de ese método: 1) una cierta superficialidad de la fe cristiana, sobre todo en el siglo XVI y aún en tiempos posteriores que hizo posibles ciertos rebrotes de idolatría y de acerbo anticristianismo, a partir de la independencia nacional, hasta nuestros días, en ciertos sectores políticos muy influyentes.

20. M. Cuevas, o. c. V, 212 s; J. Bravo, o. c. III, 179 s.
21. Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa, 1a; La Iglesia en el mundo, 75b; 87c, etcétera.
2) El laicado no alcanzó una plena madurez cristiana y, en general, la Iglesia mexicana se resintió de cierta falta de madurez, todo a lo largo de los tiempos coloniales por su excesiva dependencia de las metrópolis hispanas: Sevilla y Madrid.

3) El tercer defecto que puede reprochase a ese método fue el de no haber promovido suficientemente el clero nacional, que debería haberse reclutado no sólo entre criollos, sino también entre los mestizos e indios.

A la luz de esos aciertos y de esas limitaciones podemos establecer cuál ha de ser una de las tareas de los cristianos actuales de México: procurar y fomentar una mayor madurez espiritual en todos los sectores eclesiales, máxime en el laicado, y reavivar el espíritu misional para remediar las lagunas que, en materia de genuina incorporación a la fe, se advierten aún en el territorio nacional.
LAS MISIONES FRANCISCANAS

FIDEL CHAUVET

1. El arribo de los franciscanos a México

Los franciscanos fueron los primeros en llegar oficialmente a México y en establecerse permanentemente en él, en calidad de misioneros. Hemos dicho que oficialmente fueron los primeros en llegar; porque de hecho, sin misión apostólica y oficial propiamente dicha, se les anticiparon algunos mercedarios y algunos clérigos seculares. Recordemos entre los primeros al benemérito fray Bartolomé de Olmedo, cuya virtud y sabiduría perfuman las primeras páginas de nuestra historia religiosa 1.

Llegaron los franciscanos oficialmente, con mandato apostólico el 1 de junio de 1524. La misión estaba encabezada por el venerable fray Martín de Valencia y otros once religiosos más, que se distinguieron extraordinariamente en los fastos de nuestras misiones y por eso son saldados como los «doce apóstoles de México»; he aquí sus nombres: fray Francisco de Soto, padre de los tlaxcaltecas, fray Martín de la Coruña o de Jesús, apóstol de Michoacán, fray Juan Juárez, víctima de su propio celo en La Florida, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, padre de las misiones de Yucatán, de Sinaloa y Nuevo México; fray Toribio de Benavente o Motolinía, es decir, el «pobrecito» en la lengua náhuatl, cuyas deliciosas historias encierran tesoros de noticias sobre las primitivas misiones de México; fray García de Cisneros, benemérito de la fundación de Puebla de los Ángeles, fray Luis de Fuensalida, que mantuvo gallardamente a raya los abusos de los primeros oidores, fray Juan de Rivas, apóstol de la justicia y enamorado de las lenguas indígenas; fray Francisco Jiménez, el primero que aprendió la lengua náhuatl y puso en canto la doctrina cristiana, biógrafo de Martín de Valencia; éste fue el jefe de los misioneros, vivo retrato del pobrecillo de Asís en tierras de Anáhuac; no olvidemos a fray Juan de Palos, primer apóstol de la Florida, y a fray Andrés de Córdoba, insigne maestro de artes manuales 2.

Sin embargo de lo dicho, no fueron éstos los primeros franciscanos arribados a México. Se les anticiparon algunos capellanes militares, que han dejado de si alguna memoria, como fray Diego de Altamirano, primo hermano de Hernán

2. T. Motolinia, o. c. III, 2; G. de Mendieta, o. c., 11; L. Wadding, Annales Minorum XVI, Roma 31931, 354.
Cortés, el célebre conquistador, y fray Pedro de Melgarejo, más tarde obispo de Dulciño. Se distinguieron escasamente en el apostolado misional.

Los misioneros belgas: en 1523, enviados por fray Francisco de los Angeles Quiñones, ministro general de la orden, llegaron anticipándose en cerca de un año a los doce ya mencionados, los misioneros belgas fray Juan de Aora (van den Auwer), fray Juan de Tecto (Dekkers) y fray Pedro de Gante ó de Moor: los dos primeros eran sacerdotes; el último, simple hermano lego, a pesar de ser pariente próximo de Carlos V.

Los dos sacerdotes se consagraron grave y pausadamente más que a la evangelización propiamente dicha, a prepararse debidamente a la misma, mediante el aprendizaje de la lengua náhuatl, indispensable para el futuro apostolado. Lo propio hizo el hermano fray Pedro de Gante, si bien con mayor éxito que sus compañeros, y a pesar de una cierta tartamudez de que adolecía. Vivió largos años en México en donde murió el año de 1574. Dejó honda huella por su dinámica labor como pedagogo, arquitecto y misionero. Es sin género de duda uno de los apóstoles más insignes de toda América.

En junio de 1524 llegaron, como ya dijimos, los doce apóstoles de México, como cariñosamente ha dado en llamarles. Venían provistos de la famosa bula Omnimoda, esto es, del breve papal Exponi nobis nuper fecisti (10 de mayo de 1522), que contenía no sólo amplísimas facultades eclesiásticas pontificias, sino además un genuino mandato apostólico para establecer canónicamente la Iglesia en México.

A poco de llegados a la ciudad de México (17 ó 18 de junio), fray Martín de Valencia convoca a capítulo custodial a todos los franciscanos entonces residentes en la capital. Presenta su renuncia como custodio o superior de los misioneros; pero éstos lo reelegirán de nueva cuenta. Organiza a los dichos en cuatro grupos, cada uno compuesto de cuatro religiosos, y les asigna sus respectivos puestos de operaciones: la Ciudad de México, Tezoco, Huexotzinco y Tlaxcala.

Concertó también una Junta apostólica con todos los eclesiásticos residentes: en la misma se estudiaron los más urgentes problemas que planteaba la evangelización formal del país: enseñanza de la doctrina, condiciones para administrar el bautismo y el matrimonio.

2. Dos palabras sobre la organización interna de los misioneros franciscanos

La familia franciscana comprende diversas órdenes religiosas masculinas: los franciscanos conventuales, los franciscanos capuchinos y los hermanos menores o franciscanos a secas. Mientras los primeros no han ejercido nunca el apostolado en México; los segundos, sólo tardía y limitadamente, los últimos, en cambio, se establecieron en México desde los albores de la colonization española, como ya vimos, y han desarrollado una amplia gama de actividades.

4. G. de Mendieta, o. c. V, 18; M. Cuevas, o. c. I, 158 ss.
5. E. de la Torre, Fray Pedro de Gante, México 1972.
7. G. de Mendieta, o. c. III, 14; M. Cuevas, o. c. I, 169 ss.
8. G. de Mendieta, o. c., 1.c.; M. Cuevas, o. c., 1.
9. Holz. 544s. 569s. 370s; D. Carbajo, Elementos de historia franciscana, Murcia 1958.
Los hermanos menores franciscanos están gobernados por un superior o «ministro» general que rige toda la hermandad. Esta se dividía en provincias y custodias en los tiempos coloniales. Una y otras estaban constituidas por uniones de conventos establecidos en un territorio determinado. Cuando la unión tenía medios suficientes morales y económicos para sostenerse autónomamente y para reclutar personal suficiente, tomaba el nombre de provincia, de lo contrario, era denominada Custodia 10.

Provincias y custodias son regidas respectivamente por un «provincial» o «custodio»; asesorado generalmente por un grupo de hermanos consejeros, llamados definidores. Al frente de cada convento mayor estaba un superior o «guardián»; si el convento era pequeño, lo regía un vicario. Lo propio valía para las misiones 11.

Desde la tercera década del siglo XVI las provincias franciscanas de México eran supervisadas y hasta cierto punto regidas por un comisario general, delegado del ministro general de la orden. Algunos de estos comisarios generales dieron gran relieve a México, por ejemplo, fray Jacobo de Testera quien trabajó eficazmente por aumentar los efectivos nacionales y promover las misiones hasta el Perú 12.

3. Distribución geográfica de los misioneros franciscanos en el siglo XVI

Tomando como fundamento las cuatro fundaciones ya dichas de la ciudad de México, de Tetzoco, de Tlaxcala y de Huejotzingo, y con la cooperación entusiasta de nuevos franciscanos que van llegando año con año, los menores acometen la «conquista espiritual» de inmensos territorios. Damos a continuación algunos lugares y fechas claves que permitirán seguir la ruta de estos pacíficos conquistadores.

Los años de 1524 a 1535 constituyen, en opinión autorizada de Robert Ricard, una etapa capital para la expansión franciscana. Los menores, sobre la base de las cuatro fundaciones citadas, evangelizan las principales poblaciones de los valles de México y Puebla y se extienden, por el sur, a Cuauhnahua (Cuernavaca), 1525; recordemos algunas poblaciones en particular: Cholula, Tlatlanalcó con Amecameca y Xilotepec, en 1529; Tula, Tepeapulco, Tepeaca y Toluca, en 1530; Puebla de los Ángeles, 1531; Chalco, Cuauhtinchan y Santiago Tlatelolco, al año siguiente; y en los tres sucesivos: Tultzingo, Otumba, Téhuacán, Xochimilco, Cuauhquechula (Huauquechula), Tacuba y Jalapa 13.

Por su lado, fray Martín de Jesús o de la Coruña emprende la evangelización de Michoacán y se establece ya en 1526 en Tzintzuntzan, y de allí envía compañeros a predicar y convertir a los habitantes de Pátzcuaro, Acámbaro, Zinapécuaro, Uruapan, Tarecuato, Erongarícuaro. Guayangareo, hoy la ciudad de Morelia, Zacapu, etcétera 14.

11. Holz, o. c..
12. G. de Mendieta, o. c. IV, 42.
14. R. Ricard, o. c., 85; L. Lopétegui-F. Zubillaga, o. c., 303.
En 1531 algún hermano más osado que los demás se llega hasta Nueva Galicia y establece en Tetlán (substituida más tarde por la fundación de Guadalajara) y algunos se llegan hasta Axixic y Colima, por occidente, no lejos del Océano Pacífico 15.

En 1535 el capítulo general de la orden, celebrado en la ciudad de Niza, examina la obra de los misioneros realizada en la Nueva España, y, satisfechos los capitulares de los progresos allí realizados, elevan la custodia del Santo Evangelio de México —que tal era el nombre institucional de la misión franciscana— a la categoría de provincia, a la vez que declaran custodia las misiones de Michoacán y Jalisco 16.

A partir de esa fecha se consolidan las posiciones anteriores y se fundan nuevas en los valles de México y de Puebla, como en las extensas regiones de Michoacán y de Jalisco. Por otra parte, se emprenden nuevas exploraciones y conquistas hacia Yucatán y Guatemala. Por ejemplo, en el valle de Puebla, se establecen las misiones de Quecholac y Tecali (1540), de Tecamachalco (1541), de Atlixco (1550); en el valle de México y regiones circunvecinas se fundan centros misionales enempoala ((1553), Alfajayuca (1558), Tlalnepantla (1560), Teotihuacán (1563) 17.

Por lo que toca a Jalisco, ya desde 1533 fray Juan Padilla fundaba la misión de Zapotitlán (hoy Ciudad Guzmán) y dos años más tarde fray Francisco Lorenzo establecía la de Etzatlán, punta de lanza para penetrar en Nayarit, Durango y Zacatecas. En 1541 fray Antonio de Cuéllar y fray Juan Calero salen, separadamente, de Etzatlán para apaciguar un grupo de indígenas rebeldes; mas en vano, pues fueron sacrificados en la sierra de Tequila, cerca de Ameca. En 1542 fray Miguel de Bolonia se instala en Juchipila y evangeliza el sur del actual estado de Zacatecas 18.

En el mismo año se establecieron misiones permanentes en Autlán, Guadalajara y Tonalá, y dos años antes, en el poblado llamado Jalisco de Nayarit 19.

En 1547 se fundó el convento de Amacueca, y al año siguiente el de Chapala. En 1550 se estableció la misión de Zacoalco en Jalisco y la de Ahuacatlán en Nayarit, y en 1551 la de Tlaajomulco 20.

Bastantes años antes, desde 1538, siendo provincial de México fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Juan de la Asunción y un compañero más exploran Sinaloa y un año más tarde hará lo propio fray Marcos de Niza de paso hacia Cibola y Quivira, modestas poblaciones de los indios "pueblos", Zuñis y Wichitas, transformados por la ardiente fantasía del misionero, en ciudades de maravilla 21.

Sin dejarse extraviar por espejismos, fray Miguel de Bolonia se instala en Juchipila y comienza la evangelización de esa porción de Zacatecas. Cuatro años más tarde fray Jerónimo de Mendoza se establece permanentemente allí con algunos misioneros que emprenden exploraciones hacia la Nueva Vizcaya.

15. A. Tello, Crónica miscelánea en la que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Reyno de la Galicia y Nueva Vizcaya, y descubrimiento del Nuevo México, Guadalajara 1898, 49 s.
16. G. de Mendieta, o. c. IV, 5; Holz, 352.
17. Mend-Oroz, 184 s.
18. R. Ricard, o. c., 85; L. Lopétegui-F. Zubillaga, o. c., 378 s.
19. A. Tello, o. c., 66 s.
20. Ibd., 187; R. Ricard, o. c., 86.
21. A. Tello, o. c., 99 s, 122 s; R. Ricard. o. c., 86.
(Durango): en 1558 fundan Nombre de Dios y Durango; al año siguiente, Topia; y un año más tarde San Bartolomé. En 1561 erigen Peñol Blanco, más tarde transferido a San Juan del Río en la Nueva Vizcaya. Los fieros nativos destruyeron en 1564 la misión de Santa María de Charcas, que no recobrarán los misioneros sino hasta casi veinte años más tarde.

Examinemos ahora el movimiento misional que se dirige hacia Yucatán. Desde 1537 a más tardar, fray Jacobo de Tastera o Testera y otro religioso exploraron tierras mayas. Fray Jacobo, al ser instituido comisario general de la Nueva España (1541), procuró excelentes misioneros para aquellas tierras. Recordemos algunos de ellos: fray Luis de Villalpando, fray Juan de Albalate, fray Lorenzo de Bienvenida, fray Melchor de Benavente y otros más.

Villalpando en 1547 emprendió expediciones apostólicas por Campeche y fundó varios poblados: en unos ocho meses logró bautizar gran número de nativos. Pasó después a Mérida, donde fundó el convento grande y estableció una magnífica escuela que encargó con feliz éxito a fray Juan de Herrera.

Para 1549 Yucatán contaba ya con cinco centros misionales: Mérida, Campeche, Maní, Conkal e Itzamal.

Años más tarde se levantó la misión de Homún, fundada por fray Andrés de Bruselas, la de Calkini, establecida por fray Miguel Vera y la de Valladolid, a cuya edificación concurrió notablemente fray Fernando de Guevara.

No es de extrañar, pues, que el año 1563 se estableciera definitivamente, por parte de los superiores generales de la orden, la provincia de Yucatán-Guatemala, y que dos años más tarde dicha provincia se dividiera en dos: la de San José de Yucatán, por una parte, y la del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, por la otra.

Como la de Yucatán, también la de Michoacán, en 1565, fue erigida en provincia autónoma, señalándosele como custodia la de Jalisco, al paso que las misiones de Zacatecas eran erigidas como custodia de la provincia del Santo Evangelio de México. Esta cedió el centro misional de San Francisco de Querétaro a la de Michoacán, a cambio del de San Francisco de Zacatecas, para que en el mismo se estableciera la sede custodial y centro de operaciones misionales de todo el septentrión franciscano.

Los franciscanos de Zacatecas continuaron trabajando esforzadamente y fundando multitud de nuevas misiones; de modo que para 1603 su custodia fue elevada a la categoría de provincia; tres o cuatro años más tarde este mismo honor y recompensa cupo a la custodia de Jalisco. Esta tomó el nombre de provincia de Santiago Apóstol, al paso que aquélla se nombra provincia de San Francisco de Asís.

Para concluir sobre el tema de la distribución geográfica de las misiones franciscanas en el siglo XVI, restan decir dos palabras sobre la custodia de San Salvador de la Huasteca. Fray Andrés de Olmos, esforzado misionero, culto lingüista e historiador acucioso fundó estas misiones en la cuarta década.
del siglo XVI. La custodia respectiva no se erigió sino hasta después de mediados del mismo siglo. Comprendía las misiones de Tamaholipa, Valles, Ozuluama, Tancuayalab, Tamui y Tampazquín. La sede custodial se estableció en la Villa, hoy ciudad de Tampico. Esta custodia dependió hasta su extinción, en 1850, de la provincia del Santo Evangelio de México 30.

4. Misiones de los siglos XVII y XVIII

Al paso que consolidaban los puestos misionales establecidos en el siglo anterior en el arzobispado de México y en los obispados de Puebla, Michoacán y Nueva Galicia, las provincias franciscanas arriba nombradas trataron de establecer avanzadas misionales en Río Verde 31.

La custodia de Río Verde fue establecida por el padre Juan Bautista Mollinedo, de la provincia de Michoacán, en 1617. Comprendía trece misiones en un principio: recordemos algunas de ellas: Río Verde, Lagunillas, Valle del Maíz (en el actual Estado de San Luis Potosí); Tula, Palmillas, Llera Güemes, Croix, etcétera (en Tamalipas). El número de estas misiones aumentó hasta alcanzar la cifra de 23, en el siglo siguiente 32.

La custodia de Coahuila y sus misiones se deben al infatigable fray Juan Larios de la provincia de Jalisco; entre sus puestos misionales principales recordemos San Francisco de Coahuila, parte de la actual Monclova, Santa Rosa de Nadadores, Cuatro Ciénegas, Candela, Peyotes, Vizarrón, etcétera. La mayor parte de estas fundaciones misionales datan del último cuarto del siglo XVII 33.

La custodia de Nuevo León, con sede en Monterrey (1596) estableció puestos misionales en Cerralvo, Cadereyta, Río Blanco, Linares, Matehuala, etcétera; en total, dieciséis misiones, de las cuales las primeras se remontan a 1626. Dependían todas, como la propia custodia, de la provincia de Zacatecas 34.

La custodia del Parral fue también obra de los dinámicos franciscanos zacatecanos y se inició en 1649. Su sede fue el Real de San José del Parral y comprendía las misiones de Torreón, Real de San Felipe de Chihuahua, Nombre de Dios, y otras seis misiones menores 35.

La custodia de Nuevo México, iniciada sin éxito desde la cuarta década del siglo XVI, no pudo establecerse en firme hasta el año de 1633, si bien los otros conatos de apostolado misional se remontan hasta los tiempos de fray Marcos de Niza (1540) 36.

Para fines de 1629 contaba la custodia con numerosas misiones: Taos, Picuríes, San Diego de Jémez, Abó, Socorro, Senecú, Santa Fe (1610), etc. 37.

En 1680 se produjo una violenta rebelión indígena en la cual perdieron la vida veintiún franciscanos. Tras breve pacificación, una nueva rebelión en 1696

32. Ibid., 105-24.
33. Ibid., 127, 144; J. Figueroa y Torres, Fr. Juan de Larios, México 1965.
34. J. Arlegui, o. c. II, c.5 y 8; B. López, o. c., 91-96.
35. J. Arlegui, o. c. II, c.5.
36. A. de Vetencour, Teatro mexicano, México 1698 III, 16 s.
37. Ibid.; L. Lopetegui, o. c., 751 s.
sacrificó a otros cinco misioneros. Finalmente se logró la pacificación permanente de la región, la cual abrazó el cristianismo, salvo algunas tribus de apaches. Esta custodia dependía de la provincia del Santo Evangelio de México. Sus misioneros se formaban en gran parte en el Colegio de San Buenaventura, ubicado en Santiago Tlatelolco, en sustitución del antiguo, pero ya fenecido, Imperial Colegio de la Santa Cruz, que floreció en el siglo XVI y fue el primer seminario que se estableció formalmente en la Nueva España; si bien, por incomprensiones y tacañerías, no logró formar sino una «élite» de escogidos y cultos seglares indígenas.

Más afortunado fue el Colegio de San Buenaventura, el cual desde 1667 hasta mediados del siglo XIX formó un buen número de misioneros con destino al norte del país, Nuevo México y Florida.

5. **Nuevos institutos misioneros franciscanos de fines del siglo XVII y del siglo XVIII**

En el último cuarto del siglo XVII y a lo largo de todo el siguiente se produce un verdadero movimiento de renovación entre los franciscanos. Este movimiento tuvo su centro en los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, que no eran colegios ni seminarios en el sentido usual del término, sino grandes centros convventuales franciscanos independientes de toda provincia franciscana, y sólo sujetos directamente al ministro general de la orden y al papa, a través de la Congregación Romana de Propaganda Fide. El guardián de un colegio de este género era una especie de padre provincial, dentro de su jurisdicción que comprendía el convento principal y las misiones que fundase en territorios de indígenas infieles o asimilados. A la conversión de esos indígenas se consagraban exclusivamente los miembros activos de dichos colegios. Cada uno de estos comprendía una iglesia generalmente de vastas proporciones, el convento ordinario, además, noviciado, juniorado, enfermería y amplios almacenes para proveer a las misiones dependientes de lo que necesitases.

El primero de estos colegios en México se estableció en el convento de la Santa Cruz de Querétaro, por obra de un gran animador, Fray Antonio Llinaz, el año de 1682. El mayor misionero de ese Colegio, y uno de los más notables de América, fue el padre Antonio Margil de Jesús, apóstol de Tejas y de Centro América. En las cercanías de la ciudad de Zacatecas fundó en 1707 el Colegio Apostólico de Guadalupe, y en Guatemala el de Jesús Crucificado. En 1733 fray Isidro Félix de Espinosa, célebre historiador, y fray Diego de Alcántara, de la Santa Cruz de Querétaro, fundaron el Colegio Apostólico de San Fernando en la ciudad de México, fecundo centro misionero cuyas proyecciones alcanzaron hasta la Sierra Gorda y, sobre todo, a la Alta California.

Asimismo, en 1733 los franciscanos de la provincia mexicana de San Diego convirtieron el convento de San Francisco de Pachuca en colegio misionero. De

---

40. L. Gómez Canedo, en J. F. de Espinosa, o. c., introducción 1-XX.
41. J. F. de Espinosa, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles san Pedro y san Pablo de Michoacán en la Nueva España*, México 1945, 805 s. 817 s.
la dicha provincia de San Diego hasta el momento no hemos dicho palabra, porque en sus principios (1576-1602) se consagraban exclusivamente a las misiones populares entre fieles y a enviar misioneros a las Islas Filipinas, Japón y China. A la familia de esta provincia pertenecen San Felipe de Jesús, protomártir mexicano y el beato Bartolomé Laurel, sacrificados respectivamente en 1597 y 1627 en Nagasaki (Japón) el primero, y en las cercanías de esa ciudad, el segundo 42.

Pero, volviendo al Colegio Misional de Pachuca, recordemos que en 1771 alcanzó plena autonomía, como sus homónimos de Querétaro y Zacatecas, y tomó sobre sí la responsabilidad de varias misiones en Coahuila y Tamaulipas 43.

Posteriores son los Colegios Apostólicos de Orizaba (1799), Zapopan (1816) y Cholula (1860) que, a causa de las inquietudes de las guerras de independencia y de las exclaustraciones civiles no alcanzaron a desarrollar plenamente su apostolado misional.

Recórdense algunas de las misiones del Colegio de Querétaro: Altamira, Horcasitas, Hoyos, Escandón, Presas, Santander, Soto la Marina, Camargo, Reinoso, Burgos Pacilla, en el norte del país, para no decir nada de las de San Antonio Texas y lugares circunvecinos 44.

Al ser expulsados lamentablemente los jesuitas de la Tarahumara, los franciscanos del Colegio de Guadalupe Zacatecas se encargaron de sus misiones y fundaron cinco más 45.

Por el propio tiempo, 1767, los fernandinos o franciscanos del Colegio de San Fernando, ya citado, se encargaron de las misiones jesuiticas de Baja California que pronto cedieron a algunos dominicos que anhelaban ocuparse de ellas, y emigraron hacia el norte, donde lograron fundar un sin par rosario de florecientes misiones desde San Diego hasta San Francisco California. El fundador principal de las mismas, fray Junípero Serra, tiene su estatua en la Sala de la Fama del Capitolio de Washington 46.

6. El anuncio de la Palabra de Dios

Entre todos los medios de evangelización ocupa el primer rango el anuncio de la Palabra en sus diversas formas.

Este anuncio supone normalmente dos cosas: la primera, el conocimiento de la lengua o lenguas del país; y segunda, el conocimiento familiar de las costumbres del mismo. Estudiaremos brevemente ambos condicionamientos: el lingüístico y el etnográfico, primero en general, y después, cada uno en particular.

El estudio lingüístico, como el etnográfico, lo hicieron los misioneros franciscanos sobre la marcha; los misioneros primitivos no pudieron recibir ninguna preparación previa, pues se trataba de cristianizar un país hasta entonces completamente desconocido para ellos. Las generaciones sucesivas de misioneros tuvieron más suerte en este sentido, pues contaron con la ciencia y la

44. F. Ocaranza, *o. c.*, 1 II, 302 s.
45. L. Lopétegui, *o. c.*, 861 s.
experiencia lingüística y etnográfica de los primeramente llegados. Un estudio propiamente científico de las lenguas y usos y costumbres del país no lo pudieron realizar los franciscanos; pues tanto la etnografía como la lingüística, en cuanto ciencias no existían entonces, pero muchos de los misioneros del siglo XVI con sus gramáticas y con sus escritos descriptivos de los usos y costumbres de nuestros pueblos aborígenes pusieron las bases para los estudios científicos sucesivos 47.

En cuanto a las lenguas, los religiosos más o menos jóvenes se consagraron al estudio y práctica de las lenguas; de modo que una buena proporción de los frailes lograron comunicarse en su propia lengua con nuestros indígenas o por lo menos en la lengua náhuatl que desempeñaba la función de lengua auxiliar o interestatal en el México de entonces. En éste se hablaban en aquellos tiempos unas 125 lenguas, de las cuales unas treinta han desaparecido posteriormente. Era materialmente imposible alcanzar el conocimiento y dominio de cada uno de esos idiomas o dialectos. Sin embargo, los franciscanos del siglo XVI nos dejaron gramáticas, doctrinas y libros doctrinales en náhuatl, matlatzinca, tarasco, otomí, pirinda, totonaca y huaxteca; lo que representa un esfuerzo muy loable y digno de imitación 48.

Los franciscanos se valieron, además, de intérpretes para el adoctrinamiento de los neófitos. Este recurso a los intérpretes fue abundantísimo, a causa del número siempre muy corto de los misioneros en relación con la cantidad enorme de catequizandos y con la inmensa extensión de los territorios que comprendían entonces las diócesis enormes de México, Puebla, Michoacán, Yucatán, Nueva Galicia, Durango, cuyos límites se perdían en el brumoso septentrión, hasta que de alguna manera fueron delimitados por las diócesis de Linares y Sonora 49.

El personal misionero franciscano fue creciendo a lo largo del siglo XVI: para 1524 contaba con unos dieciséis religiosos; diez años más tarde pasaba de los ciento cincuenta y hacía el último cuarto del siglo excedía de los cuatrocientos, la máxima parte de nacionalidad española, pero que resultaban insuficientes frente al gran número de indígenas (varios millones desaparramados en más de un millón de kilómetros cuadrados) 50.

Por estas y otras razones los franciscanos tuvieron que recurrir a los buenos oficios de los intérpretes, muchos de los cuales, aunque no todos, habían sido discípulos de los religiosos. Las crónicas hablan con mucho elogio del auxilio que esos jóvenes prestaron a la obra misional y a los mismos misioneros en el aprendizaje y asimilación de las lenguas indias 51.

Pero hay que reconocer que esa ayuda de los intérpretes no siempre resultó eficaz, y algunas veces demasiado superficial, en el anuncio de la doctrina cristiana. Esos intérpretes, máxime cuando trabajaban solos, no estaban capacitados, por su falta de adecuada y madura formación, para llevar a cabo verdaderas conversiones, salvo casos carismáticos. Aquí descubrimos una de las razones de ciertas flaquezas en la cristianización primitiva de México 52.

47. R. Ricard, o. c., 54, 61, 76; L. Lopétegui, o. c., 326.
48. R. Ricard, o. c., 64-76.
51. B. de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, México 1969, X apéndice; T. Motolinia, o. c. III, c.12 s.
52. P. Borges, Métodos misionales en la cristianización de América, Madrid 1960, 536 s.
Este abundante personal no estaba, empero, totalmente dedicado a misiones, pues un 30%, cuando menos, estaba integrado por personal administrativo, por estudiantes y sus profesores y por enfermos y ancianos. El 70% restante se dividía en dos grandes porciones: cerca de un 40% estaba constituido por los doctrineros que atendían las misiones de fecha antigua y se dedicaban sobre todo a consolidar las posiciones espirituales conquistadas en el siglo XVI y a mantener en ella a los indios; otro 30%, poco más o menos, se dedicaba a las misiones nuevas o de reciente fundación.

¿Los misioneros de los siglos XVII y XVIII emplearon intérpretes indios? Sin género de duda, pero parece que menos que los del siglo XVI; tanto más que algunos misioneros, sobre todo los de los Colegios Apostólicos, preferían enseñar la doctrina cristiana en español y no en lengua indígena; pero no descuidaban el estudio y uso de los idiomas indios.

Volvamos a nuestros misioneros del siglo XVI. ¿Hubo preevangelización en el México de entonces? En un cierto sentido podemos responder afirmativamente, siempre que por tal entendamos la predicación enderezada a despertar el sentido de Dios y de las cosas divinas en los pueblos no cristianos. Pero esa preevangelización adoptó una forma muy peculiar. Tratándose, como se trataba de pueblos hondamente religiosos, la tarea de evangelización previa no podía consistir en despertar en ellos el sentido religioso, sino en enderezar ese sentido a un solo y único Dios y hacia su Verbo, Jesucristo, único camino para llegar a él.

¿Cómo suscitar en un pueblo arraigadamente politeísta el sentido de la unicidad divina? La respuesta, sugerida desde Europa, y ampliamente adoptada por nuestros franciscanos, fue la de emprender la destrucción masiva de la idolatría y de todos sus signos y testimonios. Con tal anonadamiento de la idolatría quisieron demostrar los misioneros el nulo valor del politeísmo.

Según la mentalidad politeísta, la destrucción de lugares e imágenes idolátricas debía necesariamente atraer la justa venganza de los dioses. Los misioneros, para probar contundentemente la nulidad de esas divinidades, se dieron a esa destrucción que no exigía el cristianismo, sino el método político, extensivo y acelerado adoptado por los religiosos, como demostramos en nuestro artículo Los métodos misionales, en esta misma obra, y al cual nos remitimos.

El gran problema para nuestros misioneros no era el de que los naturales admitiesen al Dios cristiano, pues los indios eran sincretistas y estaban prontos a añadir fácilmente una nueva divinidad a su panteón.

Pero si la mentalidad pagana es de suyo sincretista, en lo religioso; en cambio la cristiana es exclusivamente monotéista, si bien, desde el punto de vista católico, no rechaza los cultos de dulía e hiperdulía, que, por lo demás distan infinitamente de la latria, reservada a sólo Dios.

La destrucción sobredicha vino a resolver ese problema, pero no total y absolutamente, sino por vía de iniciación: la formación posterior cristiana más...
completa y la implantación de nuevas formas culturales y sociales poco a poco fue resolviendo definitivamente el problema 58.

No será, por tanto, maravilla que a lo largo del siglo XVI, y aún posteriormente, encontremos rebrotes más o menos ocultos de idolatría en diversos lugares de la Nueva España. Más aún, el retorno a la idolatría ancestral será la gran tentación de muchos naturales de México, como lo fue en el Imperio Romano, después de Constantino el Grande, y en otros pueblos antiguos, después de su conversión masiva al cristianismo 59.

Veamos ahora la enseñanza de la doctrina cristiana.

Debemos distinguir dos clases de enseñanza de la misma: el primer grado fue de iniciación; el segundo se destinó a los que aprovechaban en la fe y en la vida cristiana 60.

La catequesis de iniciación era a su vez de dos clases: la una prebaptismal y la otra postbaptismal 61.

La enseñanza prebaptismal normalmente se empleó entre los franciscanos hasta con escrúpulo y, en general, nunca administraron el bautismo sin haber enseñado sumariamente por los menos la unidad y trinidad divinas, y los dogmas de la Redención y de la remuneración eterna, según las obras practicadas en esta vida. Insistían también los franciscanos en enseñar explícitamente a los indios la verdadera calidad de la Virgen María, madre ciertamente de Cristo Dios, pero ella misma simple criatura, a la cual no se debía sino culto de hiperdulía. Esta advertencia parecía muy importante a muchos misioneros, porque los indios tendían a creer que la Virgen era el dios o uno de los dioses de los españoles. Esta insistencia sobre la limitación del culto mariano explica en parte la oposición de los franciscanos a ciertas devociones marianas, durante el siglo XVI, por ejemplo a la Virgen de Guadalupe, y el poco favor que dieron, en el mismo siglo, a la erección de santuarios marianos o dedicados a cualquier otro santo, como Santa Ana o San Miguel Arcángel. En los siglos subsiguientes, XVII y XVIII, adoptaron una conducta más favorable a la religiosidad popular 62.

La enseñanza postbaptismal de principiantes se impartía todos los sábados o domingos a los indios recién convertidos, ya en las cabeceras de los pueblos, ya en los pueblos filiales, ya en las estancias de los encomenderos o de los hacendados: en las cabeceras, por los mismos misioneros y catequistas especialmente adscribidos, en los pueblos filiales por los «calpixques» y catequistas del lugar, y en las estancias y haciendas por catequistas o mayordomos frecuentemente poco preparados o negligentes. Lo que explica la ignorancia de los indios que vivían en la periferia de las misiones 63.

Notamos que el catecismo en cierto modo oficial que en el siglo XVI se adoptó para la enseñanza de la doctrina cristiana, fue el de fray Alonso de Molina, muy sintético y reducido, del tipo de el del padre Jerónimo de Ripalda que por tantos años se empleó posteriormente hasta poco antes del Vaticano II,
en México. Se ha reprochado a estas «doctrinas» su escasa o nula adaptación a la mentalidad indígena.

Para suplir estas deficiencias, los misioneros del siglo XVI recurrieron, según su celo y habilidad, a diversos expedientes, como ilustrar las verdades que enseñaban con cuadros y pinturas de gran tamaño en las cuales exponían de manera gráfica las diversas enseñanzas cristianas. Para facilitar la memorización se recurrió también a la música y al canto; algunos misioneros pusieron en nota algunas partes de la doctrina que los naturales cantaban y aprendían así con mayor facilidad.

Además, en la misa dominical muchos misioneros predicaban la homilía o un sermón en lengua indígena para la mejor instrucción de los neófitos, y esto todo a lo largo del año y durante años, de modo que a la postre se fue logrando la formación de una mentalidad cada vez más cristiana.

Los bibliógrafos nos han conservado el texto o por lo menos la mención segura de numerosos sermonarios en lenguas indígenas: 18 en náhuatl, 2 en matlazinca, 2 en tarasco, y 2 ó 3 en lengua maya, sólo para el siglo XVI. Este género de obras se multiplicó en los dos siglos siguientes, pero no es posible dar cifras, porque carecemos de estudios particulares sobre el tema.

Los evangelios, total o parcialmente, y algún que otro libro del antiguo testamento, como el de los Proverbios, fueron también traducidos en el siglo XVI a las lenguas indígenas principales; pero a partir de la promulgación de las prohibiciones referentes a las traducciones de la Biblia en lengua vulgar, dichas traducciones dejaron de hacerse durante los tiempos coloniales (desde 1565 con excepciones).

En una palabra, los misioneros del siglo XVI se preocuparon no sólo por impartir un doctrinamiento inicial y elemental, sino comenzaron a iniciar a los neófitos en un cristianismo más avanzado, sin llegar empero, a una catequesis de adultos de tipo moderno. Lo mismo vale para los misioneros de los siglos XVII y XVIII, los que más bien propendieron a insistir más en la práctica que en la teoría cristiana.

La razón de estas limitaciones se encuentra en el concepto que los misioneros en su mayor parte se forjaron de la mentalidad india: tenían y reputaban a los nativos por hombres de mentalidad infantil, y como a tales los trataban en lo doctrinal y en lo práctico, tanto religioso como social y civil.

Este prejuicio, según nuestro modesto parecer, dañó gravemente a la formación indígena cristiana, que nunca o casi nunca pudo desarrollarse plenamente hasta llegar a la plenitud de la edad en Cristo. Los naturales, en cuanto cristianos, durante la colonia, tendieron, por obra de sus misioneros, a conservarse en un nivel infantil, por una parte, y, por la otra, los misioneros se inclinaron hacia un exagerado paternalismo con repercusiones desfavorables no sólo para los neófitos, sino para los mismos religiosos; pues fomentó en ellos el apetito exagerado de mando, de que más de una vez fueron acusados por las autoridades civiles y religiosas.

64. R. Ricard, o. c., 124-128; P. Borges, o. c., 309 s.
65. R. Ricard, o. c., 127-234 s.; P. Borges, o. c., 305 s.
67. Ibid.; R. Ricard, o. c., 76.
69. P. Borges, 82 s passim; R. Ricard, o. c., 166 s. 178 s.
7. **El testimonio personal de los misioneros**

La palabra sin el ejemplo, en cuanto a la doctrina cristiana, nada vale. Por eso los franciscanos en general del siglo XVI, y los pertenecientes a los Colegios Apostólicos y a las custodias misioneras en los siglos XVII y XVIII pusieron sumo cuidado sobre todo en sus primeros contactos con los indios, en edificarlos con una conducta estrictamente ceñida al más puro y noble ascetismo cristiano. La mayor parte de los dichos dieron señalados ejemplos de pobreza, rehuían tener rentas, no aceptaban ninguna clase de estipendios por misas ni por derechos de estola. Todos sus servicios religiosos eran estrictamente gratuitos. Vivían de limosna. Muchos practicaron severos ejercicios de penitencia y no pocos de ellos, como diría ya Zumárraga, acortaron loablemente la vida por su severo tenor de vida. Estos valiosos ejemplos impresionaron vivamente a los indios y fueron poderosos argumentos para convencerlos de la verdad del cristianismo. 

8. **La administración de los sacramentos**

En los principios, los franciscanos, en vista de la conversión masiva que, tras un breve periodo de rechazo, tuvo lugar en los primeros años de la evangelización, y por los límites que ellos mismos habían impuesto a la misma, a saber, limitarse a la iniciación elemental en la religión cristiana; se ciñeron a administrar los sacramentos indispensables para asegurar la salvación, nuestros misioneros se limitaban para asegurar la salvación eterna del neófito.

En consecuencia, nuestros misioneros se limitaban, por lo general, en el siglo XVI, a administrar además del bautismo, el matrimonio y la penitencia. Respecto del bautismo, lo administraban a cuantos lo pedían y cuando lo pedían, siempre que estuvieran sumariamente preparados; asimismo simplificaron un tanto las ceremonias bautismales, con tendencia a reducirlas a lo más esencial; a los principios hubieron de prescindir del aceite y del crisma, por su falta en la Nueva España. No administraron nunca el bautismo por aspersion, sino por ablución individual. Esta manera expeditiva de administrar el bautismo ocasionó controversias con otros misioneros, las cuales fueron concertadas y apaciguadas por la bula *Altitudo divini consilii* del 1 de junio de 1537 y por la Junta de obispos del 27 de abril de 1539.

Pusieron especial cuidado los franciscanos en la administración del matrimonio desde el año de 1526 para evitar los amancebamientos y demás abusos colaterales; igualmente se preocuparon por impartir el sacramento de la penitencia, a fin de que los neófitos fácilmente recuperaran la vida de gracia, de suyo tan delicada y sujeta a fácil pérdida.

Cuanto a la confirmación, la dejaban a la administración ocasional del diocesano; la unción de los enfermos, como no es indispensable, la administraban raras veces. El sacramento del orden lo juzgaban demasiado elevado para los recién convertidos. Y hasta respecto de la misma eucaristía se resistieron a

---

70. G. de Mendieta, *o. c.* V; R. Ricard, *o. c.*, 153; P. Borges, *o. c.*, 359-376.
72. T. Motolimia, *o. c.* II, II, 7; G. de Mendieta, *o. c.* III, cc.27 ss.
73. T. Motolimia, *o. c.* II, 7.
los principios a administrarla a los neófitos que juzgaban poco menos que incapaces de recibirla dignamente. Esto en el siglo XVI; para los siglos siguientes, los misioneros franciscanos se atuvieron escrupulosamente a lo preceptuado por el concilio III Mexicano de 1585, que no hizo, en sustancia, sino proponer para la práctica universal en la Nueva España las normas del concilio de Trento.

9. **Culto y liturgia**

La celebración de la misa, la administración de los sacramentos, los actos públicos rituales exigen erección de templos, celebraciones solemnes y ordinarías, asociaciones religiosas, procesiones y hasta festejos más o menos populares.

Los franciscanos emplearon todos estos medios con fines netamente evangelizadores.

Los primeros misioneros de la orden levantaron humildes iglesias, como la primitiva de San Francisco de México; pero pronto advirtieron que edificios tan desmedrados no correspondían a las exigencias de la evangelización. En consecuencia, siguieron el ejemplo de los agustinos y dominicos que levantaron grandes templos de tipo fortaleza. Cabe esos templos erigieron, por el lado sur, el convento, y por el lado norte, las escuelas de que hablaremos después. Asimismo levantaron capillas abiertas para el solaz espiritual y el adoctrinamiento de los indios. Inicialmente constaban estas capillas, típicas de México, de un pórtico, bajo el cual celebraba el sacerdote; el pórtico se abría hacia el patio o atrio que rodeaba la iglesia principal o conventual, pudiendo, por tanto, congregar grandes masas indígenas.

Se ha acusado a nuestros misioneros de haber levantado templos demasiado suntuosos; pero, en realidad, para quien conoce los de Europa, no lo son, sino más bien modestos; además, esa relativa suntuosidad era exigida por los mismos naturales que ponían su orgullo local en tener las mejores iglesias de la región.

En íntima conexión con lo anterior recordemos el esplendor del culto y de los ejercicios devotos exteriores, reclamados por la religiosidad natural india. Mientras los misioneros, como lo confiesa fray Pedro de Gante, se mostraron austeros y severos en las celebraciones externas, por ejemplo en navidad o en pascua, nada o muy poco pudieron lograr para atraer a los nativos al cristianismo; pero una vez que los mismos misioneros comprendieron el alma india y su sede de ceremonias y celebraciones exteriores, públicas y pomposas, y se acomodaron a estas exigencias, de suyo inocentes, alcanzaron éxitos resonantes que se tradujeron en la atracción en masa de los indios hacia el cristianismo. Tanto insistieron algunos misioneros en estos aspectos externos que cayeron en verdaderos abusos que los obispos trataron de corregir, no siempre con feliz éxito, en las juntas episcopales y particularmente en los concilios mexicanos de 1555, 1565 y 1585. Por ejemplo el último concilio citado prohibió las danzas, representaciones y cantos profanos aun el día de la natividad del Señor, en la fiesta del Corpus y en otras semejantes.

Pero el mismo concilio permitió que «hubiera representaciones (teatrales) de alguna historia sagrada u otras cosas santas y útiles al alma o devotos himnos» con tal que fueran previamente aprobadas por el respectivo obispo 78.

Estos hechos nos muestran otro aspecto del método misional franciscano: valerse de representaciones teatrales sacras y de cantares populares. El padre Sahagún nos dejó una *Salmodia cristiana* cuyos «salmos» no son sino cánticos populares indios en lengua náhuatl.

Consiguientemente los misioneros dieron gran desarrollo a la música religiosa y a los instrumentos musicales de todas clases. Asimismo favorecieron la formación y organización de coros de cantores, que llegaron a crecer y desarrollarse excesivamente. La corona real hubo de intervenir para moderar excesos.

Por donde vemos que la religiosidad natural indígena tendía a sobreponerse al culto cristiano, de suyo recatado y espiritual. Hasta hubo intentos por parte de los indios imperfectamente convertidos, en paliar sus antiguas festividades idolátricas, bajo la apariencia de festejos cristianos, como lo demostraban claramente algunas de esas fiestas que ellos se ingeniaban para celebrar en las sombras de la noche y culminaban en sacrificios humanos. De ahí la severidad de las prohibiciones episcopales y conciliares 79.

También organizaron los misioneros franciscanos vistosas procesiones con nutrida participación de los mismos indios, vestidos a su propia usanza, lo que era de singular y entusiasta agrado del pueblo neófito 80.

En beneficio de los recién convertidos más maduros en su fe y costumbres, los franciscanos concertaron cofradías de diversa advocación, por ejemplo, del Santísimo Sacramento, de Cristo Crucificado, de Nuestra Señora, si bien generalmente, como notaba Mendieta, estas asociaciones piadosas atraían más a las mujeres que a los varones. La finalidad de estas cofradías no raramente era la de promover las obras de misericordia y el auxilio de los hospitales recién fundados 81.

Por lo que toca a los santuarios, como especiales centros de culto y devoción, los franciscanos se mostraron poco favorables en el siglo XVI, porque como ya notamos, temían que, so capa de tributar culto a determinadas advocaciones del Señor o de María Santísima, se pudiera esconder algún resabio de idolatría. Cuando esas sospechas se disiparon, en los siglos siguientes, los franciscanos favorecieron ampliamente la erección y acceso a los santuarios: recordemos los de Zapopan, San Juan de los Lagos, Cholula, etcétera 82.

10. **Actividades culturales**

En general, en el siglo XVI, cabe cada convento, a la parte norte de la iglesia, los franciscanos levantaron internados para recoger en ellos a los chicos indios, hijos de caciques y principales familias indias; pero como éstas con frecuencia se opusiesen, los frailes reclutaron también muchos chicos de la clase india baja.

80. T. Motolínia, *o. c. 1*, 14 s; G. de Mendieta, *o. c. IV*, 19 s.
81. G. de Mendieta, *o. c. IV*, 16.
Allí se formaban los muchachos religiosa y moralmente, en una disciplina de tipo un tanto monástica. Se les enseñaba a los mismos lectura, escritura, gramática latina, castellana e india, según su lengua, un poco de cuentas y, sobre todo, la doctrina cristiana 83.

Muchos de los chicos allí formados se convirtieron en fervorosos discípulos y amigos fieles de los misioneros, a quienes ayudaron extraordinariamente en la obra de catequización de las masas, en la destrucción de la idolatría y hasta en la composición de libros y sermones 84.

Se hizo un ensayo análogo de internados para niñas, encomendadas al cuidado de piadosas mujeres españolas (beatas) que Zumárraga alcanzó le enviaron de España con ese objeto. Se fundaron ocho de esos internados femeninos. Este ensayo duró poco tiempo. De mayor duración fueron los internados y escuelas de primeras letras para chicos: duraron casi hasta fines del siglo XVI. Los franciscanos de los siglos XVII y XVIII —a lo que parece, pues faltan estudios analíticos sobre el tema—, en vista de las dificultades económicas y religiosas con las autoridades civiles y eclesiásticas, prefirieron prescindir de esas formas de apostolado 85.

Volviendo al siglo XVI recordemos que, además de las escuelas susodichas, los franciscanos de San José de los Naturales, con fray Pedro de Gante a la cabeza, fundaron una muy buena escuela técnica para educar a las nuevas generaciones indias en los oficios mecánicos, que la nueva cultura requería de ellos. Allí se les enseñaba albañilería, carpintería, ebanistería, pintura, escultura, construcción de instrumentos musicales, orfebrería, hilandería, etcétera 86.

No hay que olvidar el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, destinado en un principio, 1536, a la formación del clero indígena, pero por las razones ya apuntadas, pronto se convirtió en un mero instituto de humanidades del que salieron excelentes humanistas indígenas que constituieron un grupo selecto de seglares indios, doctos en náhuatl, español y latín, y fueron de valiosa ayuda a los frailes para la labor superior catequética y, sobre todo, para la incipiente prensa misionera del siglo XVI 87.

Los franciscanos de los siglos XVII y XVIII continuaron la obra del Colegio de la Santa Cruz, reducida empero a la formación religiosa, sacerdotal y misionera de jóvenes de la propia orden franciscana. Ya mencionamos atrás el Colegio de San Buenaventura de Tlatelolco; podemos recordar, además, el Colegio de la Purísima Concepción de Celaya, perteneciente a la provincia franciscana de Michoacán: ambos colegios fueron incorporados a fines del siglo XVIII a la Real y Pontificia Universidad de México. Sin haber alcanzado esta categoría, en cada provincia franciscana, durante los ya mencionados siglos y en parte también en el siglo XVI, florecieron los «estudios de artes y filosofía y teología», establecidos generalmente, aunque no siempre, en los conventos centrales de cada una de las respectivas provincias de que ya hablamos atrás. Recordemos también los ya mencionados Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, cada uno de los cuales tenía su respectivo estudio de gramática, filosofía y teología. Eran institutos cerrados, exclusivamente destinados para los miembros jóvenes de la misma orden; pero ello no obstante, de ellos procedieron gran

83. T. Motolinía, o. c. III, 13; G. de Mendieta, o. c. IV, 13 s. R. Ricard, o. c., 249-252.
84. B. de Sahagún, o. c. X, 27 apéndice; T. Motolinía, o. c. III, 12.
85. B. de Sahagún, o. c.; G. de Mendieta, o. c. III, 16; R. Ricard, o. c., 253.
86. T. Motolinía, o. c. III, 16; G. de Mendieta, o. c. III, 13.
87. Fr. Borgia, o. c., 10 s; G. de Mendieta, o. c. III, 14.
número de franciscanos criollos —no se admitían los mestizos a los principios— que continuaron la obra de los misioneros del siglo XVI.

Otra actividad cultural muy valiosa fue el estudio y cultivo de las lenguas indígenas. De las 109 obras en lenguas indígenas compuestas por misioneros de diversas órdenes religiosas, desde 1524 a 1572, ochenta se deben a franciscanos, quienes cultivaron con amor las lenguas náhuatl, maya, tarasco, otomí, pirinda-matlazinca, popoloca, huaxteca, como ya vimos.

En los siglos XVII y XVIII continuaron los franciscanos sus estudios lingüísticos, si bien no con el mismo ardid primero; ello no obstante encontramos que compusieron gramáticas o diccionarios o sermones en las siguientes lenguas: pima, tepehua, coahilense, concha (idioma de los conchos), moqui, marati y, sobre todo, en lengua maya.

Otro terreno cultural en que trabajaron egregiamente los franciscanos del siglo XVI fue la etnografía, precientífica si se quiere, pero de enorme importancia para el conocimiento de las culturas indias. Entre otros, recordamos al franciscano anónimo que nos legó La relación de Michoacán, útilísima para el conocimiento de las costumbres tarascas; fray Toribio de Benavente o Motolinia es de todos apreciado por sus Memoriales y la Historia de los indios de la Nueva España.

Fray Andrés de Olmos «habiendo visto todas las pinturas que los caciques principales de estas provincias tenían de sus antigualles... hizo de todo ello un libro copioso». Este libro manuscrito fue enviado a España y hasta el presente no se ha logrado localizarlo.

Fray Diego de Landa, severo evangelizador y segundo obispo efectivo de Yucatán, escribió una apreciábilísima Relación de las cosas de Yucatán de gran importancia para la historia de la cultura respectiva.

Superior a todos los anteriores fue fray Bernardino Ribeira de Sahagún, considerado por Streit y Lemmens como «el más grande etnógrafo del siglo XVI», gracias a su gran Historia de las cosas de la Nueva España, inédita hasta el siglo pasado en español, pero que actualmente se reedita con frecuencia en nuestra lengua y se ha traducido al alemán, al francés y al inglés.

En los estudios históricos fue notable la contribución de otros franciscanos, como Mendieta, Torquemada, Vetancour, La Rea, Espinosa, Beaumont, Tello, Arlegui, Ornells, etcétera.

No es posible un buen trabajo misional sin una adecuada dosis de estudios filosóficos y teológicos, a menos de gozar de singulares carismas. Los franciscanos, pues, dieron también importancia a esos estudios, en los cuales, en el siglo XVI, se distinguieron fray Juan de Gaona, fray Juan de Tecto, fray Arnaldo de Bassac, fray Juan Focher «notable en teología y cánones, muy buscado por oidores y letrados», etcétera. En el estudio de sagrada Escritura brillaron fray Marcos Cámara, fray Luis Arroyo, fray Martín Castillo, fray Juan Echeverría. En 23 de julio de 1648 se erigió en la Universidad Real y Pontificia de México, la cátedra de Escoto, siendo su primer titular fray Juan de Torres. Esta cátedra

88. F. Ocaranza, o. c., 41 s.
90. G. de Mendieta, o. c. V, 25.
91. L. Lemmens, o. c., 226; L. Lopétegui, o. c., 326.
92. M. Cuevas, o. c. III, 483 s.
perduró hasta bien entrado el siglo XIX: su último titular fue el padre Buena-
ventura Homedes († 6 de noviembre de 1857). 93

11. Los hospitales

Estos resultaron urgentemente necesarios por las frecuentes epidemias que
asolaron a la población india, a lo largo de todo el siglo XVI. En 1555, el
I Concilio Mexicano prescribió la construcción de hospitales al lado de cada
una de las iglesias conventuales o parroquiales; orden que felizmente se cum-
plió, pues en 1585 el arzobispo Moya y Contreras declaraba que en todas las
cabeceras de los pueblos principales de distrito existían hospitales. 94

Los franciscanos, particularmente los de Michoacán, se distinguieron en
esta benemérita obra. En los siglos XVII y XVIII decayó notablemente esta
obra caritativa, en parte porque se hicieron más raras las epidemias y en parte
por los grandes problemas económicos y administrativos que suscitaban y, en
parte, porque las órdenes hospitalarias ya asentadas en la Nueva España
pudieron satisfacer cumplidamente esa necesidad. 95

12. Las fundaciones de pueblos cristianos

Uno de los grandes problemas que afligieron a los misioneros del siglo XVI
fue la dispersión de los indígenas por amplios territorios, frecuentemente
montuosos que dificultaban extremadamente la obra de evangelización. Por lo
cual los misioneros resolveron consagrase a congregar en pueblos a los
indígenas desparramados por las sierras. Entre los franciscanos notables por
esta actividad, recordemos los nombres de fray Juan de Alameda a quien tanto
debe Huejotzingo, Tula y otras poblaciones; fray Jacobo Daciano padre de la
población Tzacapu, fray Francisco de Favencia que organizó en pueblos a
diversas tribus chichimecas de Michoacán, fray Juan de San Miguel cuya
memoria se conserva viva en Uruapan y otras muchas poblaciones de Michoa-
cán y Guanajuato. 96

Los franciscanos misioneros del siglo XVII y del siglo XVIII siguieron esta
gloriosa tradición, y a ellos, total o parcialmente, se deben numerosas poblacio-
nes cuyos nombres hemos referido al relatar la distribución geográfica de los
misioneros encabezados por los padres Mollinedo, Larios, Margil de Jesús,
Junípero Serra, etcétera. 97

13. La promoción del trabajo manual entre los indios.

Los misioneros enseñaron a los naturales a cultivar la tierra según las
mejores y más productivas técnicas entonces empleadas en Europa. Y enseña-

93. L. Lopétegui, o. c., 683 s.
94. Códice franciscano, 73-76; R. Ricard, o. c., 188.
95. G. de Mendieta, o. c. IV, 5.
96. R. Ricard, o. c., 164-185.
97. I. F. de Espinosa, o. c. IV, 7, 22, 26, 29; B. López, o. c.; A. de Vetancour, o. c.; L. Gómez
Canedo, Misiones Colegio de Pachuca: Humanitas 13.
ron asimismo a los neófitos a aclimatizar las plantas importadas del otro lado del Océano: olivos, lino, cañamo, manzanos, perales, etcétera

Para facilitar el trabajo del campo en los pueblos recién fundados, a cada familia asignaron los misioneros su respectiva y exclusiva propiedad individual que comprendía la casa habitación, los corrales y una moderada «milpa» o terreno de labor familiar. Otros terrenos alrededor del pueblo constituían la propiedad de la familia, con tal de que los trabajaran, de lo contrario se daban a familias más laboriosas; finalmente, había terrenos de propiedad comunal, llamados campos pastizales y cerriles que constituían la propiedad comunal o ejidos.

14. **Las cajas de comunidad**

Para ahorrar a los habitantes de los pueblos el gravamen de los tributos reales o locales y para sufragar los gastos comunes y para el sostenimiento de las obras misionales, particularmente de los hospitales, los franciscanos organizaron paralelamente, a los agustinos y dominicos, las llamadas «cajas de comunidad» en las cuales los indios depositaban parte de sus ganancias pecuniarias.

Estas cajas estuvieron dirigidas y supervisadas por los propios misioneros, lo que a la postre resultó desventajoso para los mismos, como apareció claramente a mediados del siglo XVI; entonces se levantaron numerosas quejas contra los misioneros, acusándolos de gobierno tiránico. Es verdad que muchos de los abusos, como se pudo comprobar judicialmente, eran cometidos por los caciques indígenas; pero no es menos cierto que algunos religiosos controlaban tiránicamente esas cajas.

Podemos ahora preguntarnos: ¿la fundación de pueblos cristianos entre los indígenas de la Nueva España resultó generalmente valiosa para el asianzamiento de la obra misional? No todos los autores que han estudiado el problema están acordes en la respuesta. Algunos de ellos, como R. Ricard, juzgan que, en última instancia, esas fundaciones fomentaron un paternalismo nefasto por parte de los misioneros y resultaron en el tutelaje excesivo sobre los indígenas, considerados casi siempre como niños incapaces de gobernarse a sí mismos

Los franciscanos de los siglos XVII y XVIII si bien no alentaron formalmente las cajas de comunidad, en donde pudieron y las autoridades civiles lo permitieron, fomentaron otros sistemas casi equivalentes a las mismas, los que se resentían asimismo de un paternalismo poco feliz, y propiciaba el aislamiento del indio con respecto a los demás habitantes del país.

**La defensa social** de los indios y el apostolado de la justicia social fue otro de los excelentes medios de que muchos misioneros franciscanos se valieron ampliamente, a pesar de lo vidrioso de la empresa.

98. R. Ricard, o. c., 172-181.
100. P. Borges, o. c., 223-231.
101. R. Ricard, o. c.
102. *Ibid.*, 1; P. Borges, o. c., 216-238.
103. L. Gómez Canedo, *Evangelización y promoción social*, 119 s; pero ver R. Ricard, o. c., 187 s.
104. L. Gómez Canedo, *Evangelización y promoción*, 107 s.
El cristianismo es esencialmente religión de amor, pero éste no puede predicarse ni implantarse a menos de respetar íntegramente las exigencias de la justicia.

Entre los misioneros que mayormente se distinguieron por su lucha en favor de la justicia podemos recordar al primer obispo y arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga y muchos de los doce que emprendieron una feliz campaña para que se reconociera la índole de personas racionales y capaces a los indios, por una parte, y por la otra, para que las conquistas se hicieran pacíficamente, sin recurso obligado a las armas, sueño utópico que acarició Bartolomé de las Casas, y que Zumárraga, Martín de Valencia, fray Jacobo de Testera y otros franciscanos más compartieron; si bien otros, como fray Toribio de Benavente o Motolinía, disintieron del mismo en lo tocante a la implantación forzada de las Nuevas Leyes en 1544.

En los siglos XVII y XVIII las frecuentes diferencias, a las veces ruidosas, entre los misioneros y los comandantes de presidio, en los puestos misionales del norte, se debieron a la defensa que los superiores de aquéllos hicieron contra las exacciones de los oficiales reales o militares.

15. **Los frutos**

Estos, en dos palabras, se reducen a la conversión masiva de buena parte de la población indígena de la Nueva España. Como masiva, esa conversión careció de hondura e intensidad individuales por lo general. A los principios, sobre todo en el siglo XVI, muchos indios creían, sí, en el cristianismo, pero no dejaban de creer en sus antiguos dioses, por lo menos secretamente. Lo que explica los rebrotes de idolatría que se detectan hasta mediados del siglo XVII.

Se advierte, asimismo, la debilidad de los resultados misionales, en el pulular de vicios morales incompatibles con una genuina vida cristiana: nos referimos al vicio de la embriaguez, de la ociosidad, de la ausencia de responsabilidad personal sobre todo entre los varones. Creció también el número de robos y de fraudes, así como de triquiñuelas jurídicas entre los mismos indios para burlar la justicia.

Algunos misioneros, Mendieta por ejemplo, atribuían esos vicios al cambio de instituciones legislativas, administrativas y punitivas introducidas por la legislación española. Y buena parte de razón hay en esa explicación; pero no es menos verdad que si la conversión hubiera sido más sincera, esos vicios no habrían alcanzado la pujanza, sobre todo entre los varones, que denuncian las quejas oficiales, públicas o secretas, de los mismos misioneros y de otros individuos calificados.

Algunos autores modernos achacan los flacos resultados obtenidos por nuestros misioneros del siglo XVI a que sus sucesores en la cura pastoral descuidaron espiritual y moralmente a los neófitos. Pero los autores de esta opinión no tienen en cuenta la índole de la primitiva conversión y de sus métodos que, como haremos ver en el artículo sobre los mismos, fueron de

---

105. J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, México 1881, c.V-XI.
108. G. de Mendieta, *o. c.* 1V, 33 ss.
indole masiva, política, colonizadora y limitados en sus propósitos y ejecución, por parte de esos misioneros. Estos, como ya hemos visto, se propusieron una conversión que podríamos llamar mínima. Y lo mismo vale, hasta cierto punto, para los misioneros de los siglos XVII y XVIII.  

Y ese minimismo no se debe juzgar de acuerdo con los postulados actualies postconciliares, sino de acuerdo con las ideas y prácticas del propio siglo XVI, en el cual muchos misioneros, sin excluir a san Francisco Javier, pensaban que, por un primer tiempo, bastaba poner a los neo-conversos en estado mínimo o elemental de salvación, es decir, en tal estado que, por lo menos a la hora de la muerte estuvieran capacitados para hacer un acto de fe en todo lo que cree la Iglesia y pedir perdón de sus pecados, para librarse —a lo menos por buena voluntad— de los castigos de la vida ultraterrena.

No pretendemos con estas afirmaciones presentar una acusación contra los eximios misioneros de los tiempos coloniales, muchos de ellos fueron figuras apostólicas de primera magnitud por lo que toca a sus virtudes y a sus ingentes y heroicas labores. Sólo pretendemos llamar la atención sobre los objetivos limitados que, en la teoría y en la práctica, se propusieron y en la parte que implícita o explícitamente reservaron a sus presentes sucesores, es decir, al clero y cristiandad actual.

Las misiones de los dominicos, agustinos y otras órdenes

Alfonso Alcalá

Los frailes de santo Domingo deberían haber llegado a México al mismo tiempo que los de san Francisco; el emperador Carlos V había encargado a su confesor, fray García de Loaiza, ex-general de la orden y por aquel entonces obispo de Osma, que enviase doce frailes a la recién conquistada región mexicana. El grupo estaba ya en Sanlúcar de Barrameda en compañía de los franciscanos, cuando Loaiza mandó llamar intempestivamente a fray Tomás Ortiz que encabezaba la comunidad dominicana. Partieron los demás frailes pero para detenerse en la Isla Española hasta la llegada de fray Tomás. Por fin llegaron a la Nueva España el 23 de junio de 1526. Entre estos primeros dominicos se contaban: fray Vicente de Santa Ana, fray Diego de Sotomayor, fray Pedro de Santa María (Pedro de Agurto), fray Gonzalo Lucero, fray Domingo de Betanzos, fray Diego Ramírez, fray Bartolomé Calzadilla y el novicio fray Vicente de las Casas.

Este primer grupo fue duramente castigado por las enfermedades: a un año de haber llegado, regresaba fray Tomás Ortiz a España con los frailes, dejando tan sólo a fray Domingo de Betanzos como prelado y otros dos compañeros. Resulta extraño este regreso de fray Tomás y parece explicarse por los disgustos que tuvo con el conquistador Hernán Cortés.

Un segundo grupo de dominicos desembarcaba en octubre de 1528 bajo la dirección de fray Vicente de Santa María. Por poco fracasase también esta misión, ya que a los prelados entonces existentes, fray Juan de Zumárraga, obispo de México, y fray Julián García, obispo de Tlaxcala, les parecía mal la política seguida por fray Vicente y el apoyo que éste prestaba a los oidores Matienzo y Delgadillo, enemigos de Cortés. Así pues, pidieron los obispos que los dominicos de la Isla Española se hiciesen cargo de la misión de México. En efecto, el capitulio provincial de la Isla nombró prior de México a fray Francisco de san Miguel. Fray Vicente no reconoció tal nombramiento y, junto con otros frailes, abandonaron la ciudad de México. Afortunadamente el capítulo general de la orden, celebrado en Roma en 1532, puso fin a estas disidencias que ponían en peligro la eficacia de la evangelización, creando la provincia mexicana con el nombre de Santiago Apóstol. Fray Domingo de Betanzos, en calidad de vicario general, organiza en 1534 la provincia mexicana que comienza a dar frutos de labor apostólica.

Cercanos a la ciudad de México los dominicos fundaron los conventos de Coyoacán, Atzcapotzalco y Ecatepec y luego una serie de misiones que enfilan
hacia el sureste: Tepetlaoztoc, Chimalhuacán, Chalco, Tenango, Amecameca, Oaxtepec, Tepoztlán, Yautepec, Tetela, Hueyapan, Izúcar y Tepeji.

Un campo de apostolado más amplio se ofreció bien pronto a los misioneros dominicos hacia las regiones de los mixtecas, zapotecas y otros pueblos del sur de México. En 1548, el primer obispo de Antequera, Juan López de Zárate, los llamaba para atender las necesidades de su diócesis. Se fueron estableciendo, pues, en Teposcolula, Yanhuitlán, Tlaxiaco, Achiutla, Coixtlahuaca, Tonalá y Tamazulapan y en un radio más amplio, Tezocaxtlahuaca y Teutila. De la ciudad de Oaxaca o Antequera se extendieron hacia los pueblos zapotecos y así fundaron los conventos de Etla, Cuilapán, Ixtępeji y Ocotlán; a partir de 1562 habrá que añadir los de Tanetze, Villa Alta de San Ildefonso y Totontépec. Un tanto más apartados, y rumbo a la costa del Pacífico, sobresalen los conventos de Nejapa, Jalapa, Tehuantepec Huamelula, Coatlá y Huajolotitlán.

El grande auge tenido en las misiones dominicanas se manifestó bien pronto en el deseo de erigir allí una provincia independiente de la de México. Se trabajó en ello desde el año de 1580, pero las dificultades que encuentran esta clase de negocios hicieron que no se pudiera llevar a cabo sino hasta 1596 en el que el Vicario general, fray Lucas Gallegos, organizó la provincia en cinco prioratos: Santo Domingo de Oaxaca, Santiago de Cuilapán, San Pedro de Tehuantepec, Santo Domingo de Yanhuitlán y la Asunción de Nuestra Señora de Tlaxiaco.

Mucho más ardua fue la labor de los frailes en las regiones chiapanecas. En 1544 fray Tomás Casillas, nombrado vicario por el provincial de Andalucía, fray Vicente Calvo, pasaba a América Central con el encargo de dirigir no sólo a sus compañeros sino también a los dominicos que se encontraban en Chiapas, Nicaragua y Honduras. Por el mismo tiempo Bartolomé de las Casas, nombrado obispo de Chiapas, reunía un nutrido grupo y, desembarcando en las costas del Grijalva, remontaba la corriente del río y cruzando abruptas tierras llegaba a Ciudad Real en febrero de 1545. La enconada lucha que Bartolomé de las Casas emprendió luego contra los encomenderos y las intrigas de éstos, hicieron la vida imposible a los dominicos que tuvieron que refugiarse, por decirlo así, en las tierras encomendadas al cacique Juan Notí. De allí emprendieron diversas expediciones misioneras por las regiones de Soconusco, Cincacatlán y Tierra de la Guerra.

Por su parte, el capítulo celebrado en México en 1547 enviaba como vicario a fray Tomás de la Torre con otros nueve frailes y puede decirse que al año siguiente, resuelta la pugna de los frailes y encomenderos, empieza una fase de verdadera consolidación en la vida cristiana de españoles e indios; éstos, hasta entonces se habían convertido un tanto falsamente, conservando en secreto sus prácticas rituales. No puede pasarse por alto la muerte que sufrieron fray Domingo Vico y fray Andrés López, religiosos del convento de Cobán, a manos de los indios lacandones a quienes trataron de evangelizar; pero más tarde, su martirio fue semilla de la evangelización entre aquellas tribus gracias a las labores apostólicas de fray Pedro Lorencio y fray Pedro de la Cruz.

Por su parte, los Agustinos, debido a las gestiones iniciadas por el provincial de Castilla, fray Juan Gallego, un primer grupo de religiosos de san Agustín desembarcó en San Juan de Ulúa el 22 de mayo de 1533 y, luego de un edificante viaje a pie, llegó a la ciudad de México el 7 de junio, vispera de la fiesta de la santísima Trinidad. Venía como prior fray Francisco de la Cruz y lo acompañaban fray Juan de San Román, fray Jerónimo de San Esteban, fray Jorge de
Avila, fray Alonso de Borja, fray Juan de Oseguera y fray Agustín de la Coruña. Un segundo contingente se les agregó en el año de 1536. Venía con ellos, invitado por los religiosos, un clérigo catedrático de la universidad de Salamanca, Alonso Gutiérrez, quien al desembarcar en Veracruz, pidió el hábito de san Agustín, llamándose desde entonces fray Alonso de la Vera Cruz, insigne figura en la cultura de la Nueva España.

Aunque al principio no estaban destinados a fundar dentro de la ciudad de México, pronto se establecieron allí como centro de irradiación de las misiones agustinas. Su campo de apostolado tomó tres direcciones distintas, obligados un tanto por las anteriores ocupaciones de los franciscanos y de los dominicos. Comenzaron los frailes su labor misionera en las regiones de Ocuítuco (1534) y, continuando hacia el sur, llegaron hasta los territorios de Chilapa (1534) y Tlapa (1535) en el actual estado de Guerrero, distinguiéndose en estos trabajos apostólicos muy especialmente fray Jerónimo de San Esteban y fray Agustín de la Coruña. Pocos lustros después contaban por esa región los conventos de Totolapan (1534), Yecapixtlá (1535), Zacualpan de Amilpas (1535), Mixquic (1536), Chiautla (1550), Tlayacapan (1554), Jantetelco (1558), Chietla (1566) y Atlalauacan (1569).

Una segunda dirección misional tomaron los agustinos por las tierras de los tarascos y sus vecinos y se prolongó hasta la llamada Tierra Caliente, entre la Sierra Madre occidental y el océano Pacífico. Primeramente, fray Juan de San Román, y fray Diego de Alvarado o de Chávez emprendieron la obra de la evangelización en Tiritipetio (1537), en donde fundaron luego el célebre convento en la Nueva España, por haber sido, a lo que parece, el primer centro de estudios de importancia y en donde fray Alonso de la Veracruz enseñó de 1540 a 1551, obteniendo de Carlos V una cédula para convertirlo en universidad. Posteriormente, fray Francisco Villafuerte y fray Juan Bautista de Moya avanzaron hasta Tacámbaro que fue el punto de apoyo de las ulteriores misiones de la Tierra Caliente, Cupándaro (1550). Nocupétaro, Pungarabato y Ajuchitlán. Más tarde, en el año de 1567, los frailes agustinos tuvieron que entregar aquellas regiones al cuidado de los clérigos del obispado de Michoacán.

Por otra parte, los agustinos fundaron una serie de conventos. El mismo fray Diego de Alvarado fundó en el pueblo de Yuriria al borde del lago del mismo nombre (1540); el convento allí edificado llegó a poseer un estudio de artes, y lo mismo puede decírse del de Cuitzeo (1550). Por el mismo tiempo se establecieron en Charo, tierra de los pirindas, Guayangareo, Huango, y posteriormente en Ucareo (1554) y Jacona (1554).

Una tercera dirección hacia el norte tomaron los agustinos fundando misiones en las regiones otomíes, metztitláttecas, y huastecas, entre las cuales enumeramos algunas de las principales: Atotonilco (1536). Molango (1536), Acolman (1540), Epazoyucan (1540), Huauchinango (1543), Metztitlán (1543), Huejutla (1545), Actopan (1550), Ixmiquilpan (1550), Pahuatlán (1552), Tezontepec (1554), Acatlán (1557), Tototactepec (1557), Tantoyuca (1557), Chapultenango (1566). Lolotla (1596). En estos lugares se distinguieron muy especialmente las figuras de fray Antonio de Roa y fray Juan de Sevilla.

Además de esta labor de evangelización entre los indígenas los agustinos no podían tampoco descuidar el trabajo pastoral entre las principales poblaciones de españoles, conventos que al mismo tiempo les servían de apoyo a sus misiones. Así se pueden contar, además del de México, los de Puebla, Oaxaca,
Veracruz, Atlixco, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Celaya, Salamanca, San Felipe y otros.

Muy digno de mención es el hecho de que Nueva España haya dado los primeros evangelizadores de las islas Filipinas, recién descubiertas: tres frailes presididos por fray Jerónimo de San Esteban acompañaron la expedición de Ruy Lópes de Villalobos quien salió del puerto de Navidad el 1 de agosto de 1542 y, después de muchas contrariedades, fueron a dar a España por el camino de Lisboa. Sin embargo, un poco más tarde, la pericia de aquel navegante convertido en fraile agustino, fray Andrés de Urdaneta, hizo posible el camino de regreso de las Filipinas a la Nueva España estableciendo así los viajes regulares de comunicación en el océano Pacífico. Comenzó más en firme la evangelización de aquel archipiélago con la llegada de fray Andrés de Urdaneta, fray Andrés de Aguirre y fray Diego de Herrera y su establecimiento en la isla de Cebú.

Si hubiéramos de resumir en unas cuantas líneas las principales orientaciones del apostolado agustino en Nueva España, diríamos que tuvieron preocupación en que los religiosos estuviesen bien capacitados para su tarea evangelizadora con una sólida formación intelectual y teológica unida al aprendizaje de las lenguas de los indígenas a quienes tenían que predicar. Se esmeraron igualmente por captar el alma y la cultura indígenas y todo ello en el marco de una severa vida conventual y ascética.

Especial empeño tuvieron los agustinos en la catequesis postbautismal a la que dedicaron al principio una hora diaria por las mañanas y más tarde la redujeron a los domingos de cuaresma. Los niños eran catequizados en los primeros tiempos durante dos horas diarias por la mañana y dos por la tarde.

La orden de la Merced era un orden militar y por tanto no extraña ver a los mercedarios como capellanes de las expediciones españolas en el Nuevo Mundo. A Hernán Cortés le acompañó el padre Bartolomé de Olmedo, de quien ciertamente puede alabarse la moderación, buen juicio con que encaminó no pocas veces el celo religioso e intempestivo del conquistador.

Como podrá suponerse, a estos religiosos corresponde casi siempre el honor de haber celebrado la misa por primera vez en las regiones recién descubiertas, de haber administrado los primeros sacramentos, de haber plantado la primera cruz, etc., y aunque propiamente no se les puede llamar evangelizadores, contribuyeron a veces en gran parte a la implantación de la fe y buenas costumbres en las primeras poblaciones de América. No es grato el ministerio de los capellanes militares y, con todo, su labor no puede menos que encarecerse, sobre todo si tienen las virtudes que resplandecieron en el padre Olmedo. Su muerte, acacida en octubre de 1524, fue sumamente sentida por los conquistadores a quienes acompañó y ayudó.

Estos primeros pasos de los mercedarios en territorios de México, de ninguna manera tendían al establecimiento de la Orden y si los vemos extenderse y organizarse es en época relativamente tardía y por causas un tanto ajenas a la evangelización.

El obispo de Guatemala, Francisco Marroquin, pidió que pasaran a su diócesis los padres mercedarios fray Juan Zambrano y fray Marcos Ardón, los cuales empezaron su labor apostólica en Ciudad Real de Chiapa en 1537. Con el correr del tiempo la Orden de la Merced floreció de modo especial en aquellas
regiones que se extienden desde Chiapas hasta Costa Rica; allí se podían contar no menos de 35 conventos.

En los primeros tiempos, no siendo mendicantes, no eran sostenidos por la Corona de España, sino que recibían como los conquistadores encomiendas y por tanto su situación económica, bastante buena, les permitía una libertad de expansión.

En México no pudieron establecerse pronto, a pesar de los esfuerzos de los padres fray Bernardo de Talavera y fray Gonzalo de Vera que estuvieron pugnando por obtener una licencia. Las autoridades no querían multiplicar el número de órdenes en el país. Con todo, en 1565, los mercedarios obtenían del rey un permiso para fundar un colegio en donde pudieran hospedarse sus alumnos de Guatemala, que estudiaban en la universidad de México. El colegio no pudo establecerse sino hasta en 1574.

Una pequeña libertad se les dio más adelante (1588) ya que fray Mateo García pudo erigir una iglesia y un convento pequeños y en 1597 se les permitía además fundar dos casas, una en Puebla y otra en Oaxaca, para que sirvieran de enlace con Guatemala y el camino de los estudiantes fuese más cómodo. Fray Baltasar Camacho procedió, pues, a fundar las dos casas; a su vez el padre Felipe Gutiérrez, establecía la residencia de Valladolid.

En 1615 se erigía ya la provincia de México, con el título de la Visitación de Nuestra Señora y comprendía para entonces las casas de México, Puebla, Oaxaca, Valladolid, Atlixco, Tacuba, Colima y Veracruz.

Un especial interés tienen para la historia de los institutos religiosos en México, la venida y establecimiento de los padres carmelitas de la reforma de santa Teresa, así como las vicisitudes que vivieron en los primeros años de su estancia por el problema interno que afrontaron.

En 1585, el padre Jerónimo Gracián, favorecedor de la tendencia misional de la Orden, envió a Nueva España once religiosos que encomendó a la dirección del entonces rector del colegio de San Cirilo en Alcalá de Henares, fray Juan de la Madre Dios. Con éste, pues, pasaron a México, los padres Pedro de los Apóstoles, Pedro de San Hilarón, Ignacio de Jesús, Francisco Bautista de la Magdalena, los hermanos estudiantes José de Jesús María, Juan de Jesús María, Hilarón de Jesús y los hermanos legos, Arsenio de San Ildefonso, Gabriel de la Madre de Dios y Anastasio de la Madre de Dios, quienes desembarcaron en Veracruz el 27 de septiembre de aquel mismo año. La intención que traían era pasar a la Capital para luego establecerse en las regiones del Norte que por aquel entonces se descubrían y, a ser posible, llegar hasta Filipinas y Japón.

Su primer apostolado entre indios se lo confirió el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, al encomendarles la capilla de San Sebastián en uno de los cuatro populosos barrios de indios de la ciudad de México. Sin embargo, esta tendencia misional tan fuertemente marcada con el envío a las tierras recién descubiertas pronto fue superada por la tendencia contemplativa que agitaba a la otra parte de los religiosos de la Orden. El resultado fue un cierto repliegue de los religiosos hacia las tierras del centro y la fundación de los conventos en las ciudades de población española.

Los carmelitas se fueron estableciendo por consiguiente en Puebla (1580), Atlixco (1589), Valladolid (1593), Guadalajara (1593), Celaya (1597), el Desierto de Santa Fe (1608), San Angel (1613), Querétaro (1614), Salvatierra (1644),
San Joaquín en Tacuba (1689), Toluca (1698), Oaxaca (1691) y más tarde, en pleno siglo XVIII, Orizaba (1735), San Luis Potosi (1738) y Tehuacán (1745).

La presencia de la Orden de San Benito en México se debió a la introducción de la devoción a Nuestra Señora de Monserrat entre los habitantes españoles de la capital de México que favorecieron los aragoneses Diego Jiménez y Herando Moreno. Estos mandaron traer de España una imagen de la Virgen de Monserrat y alcanzaron de Gregorio XIII las gracias y privilegios que gozaba el monasterio de Monserrat. Más tarde estos mismos antiguos compañeros de Cortés hicieron posible que fray Bernardino Arguedas, monje de la abadía de Monserrat, estableciera un priorato en México (18 enero 1599).

Para estas fechas, aunque se había suavizado un poco la prohibición de que no pasaran a Indias órdenes que no fuesen las de los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, no dejaron, sin embargo, de oponérseles trabas y así el modesto priorato de México, sin desarrollar la imponente tarea que ejercieron los benedictinos en otros tiempos en Europa, contribuyó a la formación de la cultura cristiana en México. Cumplieron su tarea: dar testimonio de vida contemplativa y de esmero en el servicio litúrgico. Además cultivaron la tierra e introdujeron nuevas especies de frutas y legumbres y consolidaron por tanto la antigua tradición educadora y económica de los primeros evangelizadores. Conviene notar que al copiar antiguos manuscritos sobre cuestiones históricas precolombinas, crearon una biblioteca que fue orgullo de la capital de Nueva España. En cuanto al cuidado de los pobres, se distinguieron por proporcionarles gratuitamente medicinas que elaboraban en su propia botica. Repartían igualmente ropa y alimento a los más necesitados de la ciudad.

Su historia, en resumen, aunque callada, no dejó de tener su benéfica influencia en la vida cristiana de la capital novohispánica.
SEGUNDO PERIODO
LA ORGANIZACION DE LA IGLESIA

LA ORGANIZACION DE LA IGLESIA
EN LA NUEVA ESPAÑA

JOSÉ Gutiérrez Casillas

En los cuatro años que sucedieron a la toma de Tenochtitlán, fue cuando se echaron las semillas de la sociedad mexicana y de sus humanas actividades. Entonces también empezaron a cimentarse los fundamentos del espíritu. Por la estrecha unión que siempre existió entre gobernadores civiles y religiosos, la historia de México, mientras se llamó Nueva España, se puede considerar historia de la Iglesia. «Nuestro absoluto deseo —escribía la Reina Católica en su testamento— al suplicar al papa Alejandro VI que nos concediera la propiedad de las islas y de las tierras firmes del océano, era realizar todos los esfuerzos posibles para impulsar a los pueblos de aquellos nuevos países a convertirse en nuestra santa religión, enviarles sacerdotes, religiosos, prelados, y otras personalidades instruidas y creyentes en Dios, para educarlos en las verdades de la fe y mostrarles las maneras y costumbres de la vida cristiana»

1. Patronato Real

El sistema de gobierno general de la Nueva España no se formó de un solo golpe, ni se implantó de una sola vez. A raíz del descubrimiento de América, se estableció en España para el gobierno de sus colonias, un cuerpo llamado «Consejo de Indias». Se consideraba a la Nueva España como parte de los muchos reinos que entonces formaban la Corona Española. De la misma manera que el rey gobernaba a Aragón mediante el Consejo de Aragón, y a Castilla mediante el Consejo de Castilla, regía a las Indias mediante el Consejo de Indias. Era un cuerpo legislativo donde se formaban las leyes que debían regir estos vastos dominios. Estaba declarado que no se obedeciera providencia alguna, aun del rey, que no hubiera pasado por dicho cuerpo. Era el tribunal superior en donde terminaban los litigios y los juicios, el cuerpo consultivo de gobierno en todos los casos graves.

1. D. Rops, La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma II, 301.
En la Nueva España, después del gobierno transitorio de Hernán Cortés, y el de las dos audiencias, se estableció definitivamente el sistema del virreinato. El virrey, dotado de facultades omnímodas, era en realidad un sustituto del rey.

Muchas veces los romanos pontifices hicieron concesiones especiales a los reyes de España tanto personales como en asuntos de gobierno, para facilitar el de las sociedades civil y eclesiástica. A su vez los reyes dieron a las autoridades de la Iglesia poderes y exenciones muy conformes con el carácter sagrado que se reconocía en los ministros de la Iglesia. Pero sucedió también, en el transcurso del tiempo, que los reyes llegaron a juzgar como atribuciones de su poder temporal, con aprobación tácita de la Iglesia, muchas de aquellas facultades que tenían por origen la concesión de la autoridad eclesiástica. Llegaron a reputar como facultades suyas las de legislar sobre materias propias de la Iglesia. La Iglesia siempre resistió tales pretensiones del poder temporal, como se llamaba al poder del estado, pero cuando conseguía dejar a salvo los principios, no vacilaba en hacer concesiones muchas veces amplísimas.

Por lo que a los reyes de España se refiere, pocos años después de haber sido descubiertas las tierras americanas, y de haber dirimido el papa Alejandro VI la controversia suscitada por los descubrimientos entre España y Portugal, ese mismo papa, a petición de los Reyes Católicos, concedió a ellos y a sus sucesores el 10 de noviembre de 1501 el producto del diezmo eclesiástico en sus dominios. La condición que impuso fue la de que los reyes o sus sucesores erigieran de sus propios bienes las diversas iglesias y las sustentasen cómodamente, proveyendo al culto divino. El papa Julio II, el día 28 de julio de 1508, concedió a los reyes de Castilla y de León que no se pudieran construir en sus dominios de América iglesias grandes y monasterios sin su permiso, y que tuvieran el patronato o poder de nombramiento sobre todos los beneficios eclesiásticos amén de otra suma inmensa de privilegios. Al conjunto de estos privilegios pontificios concedidos a los Reyes Católicos, se le suele llamar Patronato Real.

El nombramiento del rey, técnicamente llamado presentación, no constituía en verdad obispos ni curas a los designados, ni les daba poder alguno, sino únicamente les confería cierta exclusividad para ser nombrados por el papa o por el obispo respectivo. Si el papa, en caso de que se tratara de uno presentado para obispo, o el obispo, cuando la presentación era para un curato, lo encontraban digno, conferían el beneficio y daban los poderes necesarios para el régimen de la diócesis o parroquia. Al erigir el papa las primeras diócesis de la Nueva España, autorizó al rey español para que marcara los límites de ellas; cosa en verdad prudente, pues el soberano contaba con más medios para conocer la geografía de la región. Por otra parte, los reyes se constituyeron absolutos intermediarios entre la santa sede y las Iglesias americanas. Ellos y sólo ellos habían de pedir la erección de las diócesis; por su Consejo de Indias había de pasar lo que del romano pontífice venía, como leyes, decretos, facultades, indultos, etcétera, y por el mismo conducto había de ir a Roma lo que de las Indias se pedía al papa, ya fuera relativo a las iglesias, ya a particulares.

De todo lo cual dejaba pasar el Consejo de Indias lo que le parecia conveniente y retenía lo que juzgaba contrario al Patronato entendido a su modo. Iban, pues, al Consejo de Indias todos los negocios eclesiásticos, aun las controversias sobre jurisdicción, los sinodos diocesanos, concilios provinciales, quejas contra los obispos y los superiores de órdenes religiosas, querellas entre capitulos y obispos y obispos entre sí, etcétera, etcétera. El Consejo decidía y
resolvía, ya aplicando las leyes eclesiásticas, ya dictando disposiciones especiales.

Todas estas intromisiones provenientes del Patronato Real, las hacían los Reyes Católicos, en concepto suyo, para protección de la misma Iglesia. Y en verdad, mientras los reyes y la corte estuvieron apagados a la doctrina católica, el sistema no causó los perjuicios que debería haber producido. En los tiempos inmediatamente posteriores a la conquista de México, y en aquel estado semi-católico que siguió a ella, fue en gran manera beneficio al Patronato, como se ve considerando tranquilamente la época, el carácter y las costumbres de los conquistadores y primeros pobladores, las dificultades surgidas, las resoluciones dadas, y el resultado obtenido.

Los romanos pontifices toleraron estas intromisiones, pero nunca las sancionaron, sino que, al contrario, protestaron frecuentemente contra ellas. Prohibieron además los libros en que se enseñaba y defendía el Regio Patronato de Indias tal cual se entendía en la corte de España. Por lo demás, nada sufrió la adhesión de la Iglesia mexicana al romano pontifice, que siempre fue absoluta, firme y filial; nada la disciplina eclesiástica que fue siempre romana; y nada en absoluto la fe. Todo ello se conservó incólume.

No había mal espíritu en los reyes de España del siglo XVI, y de allí que, en medio de lamentables abusos, produjese el Patronato muchas e importantísimas cosas buenas, como fueron el hondo catolicismo del pueblo mexicano, la erección rápida y completa del episcopado, como el que florecía en la madre patria, con su buen cuadro de diáconos, sus santuarias catedrales y cabildos, su afamada universidad, y su numeroso y digno clero. Todo esto sin contar las fervorosas Iglesias de los neófitos indígenas, que edificaban y atraían a los indios salvajes. El catolicismo del pueblo mexicano, no sólo porque los reyes españoles proveyeron de excelentes obispos y apostólicos misioneros a la Nueva España, sino por la reverencia general de las autoridades para con las doctrinas, el culto y las personas de la Iglesia, dependió directamente del buen sentido de los mismos Reyes Católicos.

Armoniosas fueron casi siempre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, durante la época colonial, pues, descontando como deben descontarse las fricciones de la vida ordinaria, a que es tan propio el carácter español, de los ciento noventa y siete obispos que gobernaron las diócesis mexicanas, únicamente dos, Pérez de la Serna en México y Reyes en Yucatán, tuvieron conflictos verdaderamente ruidosos con las autoridades civiles. Los historiadores numeran otros doce conflictos menores entre las autoridades civiles y religiosas: tres fueron en el siglo XVI, ocho en el XVII, y uno en el XVIII. Si se atiende a los lugares, cinco se verificaron en la ciudad de México, otros cinco en Yucatán, uno en Chiapas-Guatemala, y otro en Guadalajara.

2. Institución de la jerarquía eclesiástica

Consecuencia natural de la propagación de la fe en las tierras recientemente descubiertas, fue la erección de diócesis y obispados para el gobierno espiritual de las nuevas cristianadas. Los reyes de España se habían obligado a fundar las Iglesias y a dotarlas de ministros idóneos. En esto obraron a los principios hasta con cierta precipitación movidos de excesivo celo.
En la expedición de Francisco Hernández de Córdoba en 1517, una vez que los españoles desembarcaron en tierras de Yucatán, se apresuraron a enviar a Cuba noticias de su descubrimiento al gobernador Diego Velázquez. Este remitió inmediatamente a España a un capellán suyo llamado Benito Martín, el cual exageró de tal manera la importancia del descubrimiento, que movió a Carlos V a pedir una diócesis. El papa León X expidió el 24 de enero de 1518 una bula en la que dice saber del rey de España cierto descubrimiento de la región llamada Yucatán, de tal manera extensa, que no sabían si era isla o continente; y que, habiendo fundado en sus costas el pueblo de Santa María de los Remedios, erigía por la presente bula un obispado en dicha ciudad con el nombre de Carolense, al cual deberían estar sujetos los demás pueblos fundados por los españoles, y nombraba por primer obispo al dominico fray Julián Garcés.

Por entonces todo esto quedó sin efecto, porque es bien sabido que los españoles no habían fundado ningún pueblo, ni iglesia, no habían conquistado nada, sino que, rechazados por los indios, a duras penas pudieron volver a Cuba.

Cuando Cortés pudo internarse hasta el centro de México y llegar a la ciudad de Tenochtitlán, pidió al emperador Carlos V que los límites del obispado Carolense se extendieran hasta la dicha ciudad de Tenochtitlán. Por cédula fechada en Granada el 19 de septiembre de 1525, se extendió el obispado de Yucatán o Carolense hasta comprender todo Tlaxcala, Veracruz, Tabasco, y gran parte de Chiapas, y la sede de la diócesis se fijó en Tlaxcala, en premio de la lealtad con que habían servido los tlaxcaltecas a los españoles.

En 1527 vino a su diócesis fray Julián Garcés y tomó posesión de ella en la iglesia de los franciscanos de Tlaxcala, que erigió en catedral con el título de Santa María de la Concepción, hasta que, por real cédula del 6 de junio de 1543, la trasladó a la ciudad de Puebla.

Las noticias que se tenían en España del crecimiento de las conquistas de Hernán Cortés y sus capitanes, y del aumento que iba tomando la naciente cristiandad merced a los esfuerzos de los misioneros, hicieron que en 1527 pensara Carlos V en la necesidad de erigir un segundo obispado. Como al mismo tiempo llegaban noticias alarmantes de los malos tratos que los indios recibían de parte de los conquistadores, sin que bastaran a impedirlos los misioneros, creyó el emperador que era necesaria la presencia de un obispo que, con la autoridad que le diera su carácter episcopal y con la que él le añadiera por el título de protector de los indios, pudiera poner coto a tales desmanes. Por ese tiempo se hallaba enredado Carlos V en guerra con el papa Clemente VII, así que parecía imposible todo recurso a la santa sede para pedir la erección del obispado y la confirmación del obispo que presentara. Usando de las facultades que le concedía la bula de Alejandro VI, por cédula real del 12 de diciembre de 1527 nombró Carlos V obispo de México al franciscano fray Juan de Zumárraga. Con este título y sin estar aún consagrado gobernó fray Juan de Zumárraga la iglesia de México desde diciembre de 1528, fecha de su llegada.

El 29 de junio de 1529 se firmaron en Barcelona las paces entre el papa y el emperador. A petición de Carlos V firmó Clemente VII la bula por la cual erigía el obispado de México y nombraba por primer obispo a don fray Juan de Zumárraga. El obispado de México comprendió los territorios que actualmente forman el D. F. y los Estados de México, Hidalgo, Querétaro, Morelos, parte de San Luis Potosí, parte de Veracruz, y parte de Guanajuato y de Guerrero.
La iglesia en la Nueva España

El tercer obispado de la Nueva España fue erigido por Paulo III el día 21 de junio de 1535 con el nombre de Antequera, hoy Oaxaca, por el lugar de su sede. Comprendía esta diócesis el Estado actual de Oaxaca, parte del de Puebla, de Guerrero y de Veracruz. Se le dio el título de la Virgen Santa María y el primer obispo fue don Juan López de Zárate (1490-1555).

El obispado de Michoacán, cuarto de los de Nueva España, nació por la bula de Paulo III el 18 de agosto de 1536. La célula real fijó como sede del nuevo obispado la ciudad de Tzintzuntzan, que era la capital de aquel reino. El primer obispo efectivo fue don Vasco de Quiroga (1470-1565). Un año después se trasladó la sede a Pátzcuaro y cambió el título de san Francisco por el del divino Salvador, y ambos cambios fueron confirmados por Julio III en 1550. El obispado de Michoacán comprendió lo que actualmente son ahora los Estados de Michoacán y de Colima, casi todo el de Guanajuato, parte del Estado de Jalisco, y del de San Luis Potosí.

El quinto obispado de Chiapas fue erigido por Paulo III el 19 de marzo de 1539 bajo la advocación de san Cristóbal. Su asiento ha sido siempre San Cristóbal las Casas que entonces se llamaba Ciudad Real. Como primer obispo fue nombrado don Juan de Ortega, de la orden de san Jerónimo, pero renunció. El segundo obispo fue Juan de Arteaga y Avendaño quien murió en Puebla antes de llegar a su diócesis. El tercero, y primero efectivo, fue fray Bartolomé de las Casas, de la orden de Predicadores (1474-1566).

Los límites del obispado fueron los que hoy tiene el Estado de Chiapas. Fray Bartolomé de las Casas es un personaje muy discutido. Ciertamente hay que contar entre sus cualidades y logros positivos un gran amor al indígena y un ardiente deseo de su cristianización y salvación. Junto con estas cualidades innegables, se deben colocar ciertos defectos que desvirtúan en parte, y a veces esterilizan, los frutos que pretendía conseguir a favor de la Iglesia católica, de sus protegidos, y aun de la misma España. En 1541 escribió Brevisima relación de la destrucción de las Indias, el libro más discutido de De las Casas, y el único conocido durante mucho tiempo. El éxito que obtuvo fue enorme fuera de España, pues daba una serie de argumentos de primera fuerza contra la tiranía española, allí donde era ésta más combatida, especialmente en los Países Bajos, Alemania, Inglaterra, Francia e Italia. El libro fue prohibido por la Inquisición en 1659. La leyenda negra en contra de España se apoyó principalmente en las afirmaciones de fray Bartolomé. Sin el apasionamiento y estrechez de horizontes mentales que lo caracterizan, figuraría fray Bartolomé de las Casas en la lista de las figuras más nobles de la humanidad.

El último de los obispados de esta época es el de Guadalajara. La bula de erección fue concedida por Paulo III el 13 de julio de 1548 y quedó la diócesis bajo la advocación de la Virgen María en su título de la Asunción y del apóstol Santiago. La sede estuvo primeramente en la ciudad de Compostela, que era el asiento de la audiencia de Nueva Galicia, y la primitiva catedral fue una capilla con el techo de paja. Poco duró en Compostela la sede que fue trasladada a Guadalajara.

Según parece hasta 1570 no se obtuvo de la santa sede la confirmación. El obispado de Guadalajara llegó a comprender el territorio que hoy forman los Estados de Jalisco, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas, y parte de San Luis Potosí. Cuando el capitán Francisco de Ibarra extendió la conquista al territorio de la Nueva Vizcaya, comprendió entonces el obispado todos los Estados del noroeste. El primer obispo fue fray Antonio de Ciudad Rodrigo, franciscano,
quien renunció. El segundo fue Juan de Barrios el cual murió antes de venir a Nueva España. El tercero y primero efectivo fue don Pedro Gómez Maraver, natural de Granada, España (?-1551).

Centros de vida cristiana, de instrucción y de beneficencia social, tienen las diócesis un significado cultural e histórico que no puede pasarse por alto. En el pueblo actuaban las diócesis directamente mediante las parroquias, que tenían casi siempre su hospital y muchas veces su escuela. Las parroquias de la Nueva España nacieron en buena parte de las doctrinas que formaron los religiosos misioneros, las cuales fueron pasando poco a poco a manos de los sacerdotes seculares.

El arzobispado de Sevilla, en España, fue la primera metrópoli de los nuevos obispados americanos. Una vez que hubo en Nueva España gobierno eclesiástico bien establecido, con jurisdicción demarcada y con número suficiente de obispados, resolvió la santa sede erigir provincias eclesiásticas americanas, y en el consistorio del 12 de febrero de 1546 Paulo III desembarcó la Iglesia americana de la de Sevilla y erigió 3 arzobispos, que fueron los de Santo Domingo, México y Lima. Al ser erigido el arzobispado de México le fueron asignados como obispados sufragáneos los de Puebla, Yucatán, Nicaragua, Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Chiapas, Guadalajara, Verapaz (Guatemala) y Manila.

De esta manera, 26 años después de la toma de Tenochtitlán, quedó establecida la jerarquía católica de la Nueva España. Y es de notar que las diócesis se crearon con su organización cabal, pues en todas ellas se erigían los edificios catedrales y los curales y se les asignaba su dotación. En la bula de erección de las diócesis se asignaba como dote de las Iglesias y del obispo el producto de los diezmos, y en algunas, como en las de Michoacán, Oaxaca y Nueva Galicia, se ordenaba al rey dar al obispo 200 ducados anuales, mientras el producto de los diezmos no alcanzase para el sostenimiento de la diócesis. Después hubo un arreglo debido a la concesión del Patronato, por el cual era el rey quien disponía de los diezmos. De ellos se sostenía el obispo, el cabildo catedral, los curas y sus ministros. También se había de prever para la fábrica material de la catedral y de las iglesias parroquiales, para los gastos del culto, para el hospital que se habría de edificar en la capital de la diócesis y en cada una de las parroquias. Asignábase además a los párrcos, la obligación llamada «primicias», que era la cantidad que los fieles querían dar cada año de los primeros frutos recogidos.

Así quedó constituida la Iglesia en México con su cuerpo jerárquico, y sus grandes e indispensables auxiliares como fueron las tres órdenes religiosas mencionadas antes, que, junto con los jesuitas venidos después, evangelizaron el país hasta la Alta California y Nuevo México.

En el arzobispado de México hubo durante la colonia, sin contar el primero: tres arzobispos hasta finales del siglo XVI, trece en el siglo XVII, seis en el siglo XVIII. En el obispado de Puebla, sin contar el primero: cinco obispos hasta finales del siglo XVI, seis en el siglo XVII, nueve en el siglo XVIII. En el obispado de Oaxaca, sin contar el primero: dos obispos hasta finales del siglo XVI, once en el siglo XVII, ocho en el siglo XVIII. En el obispado de Michoacán, sin contar el primero: cinco obispos hasta finales del siglo XVI, once en el siglo XVII, diez en el siglo XVIII. En el obispado de Chiapas, después del primero, hubo: tres obispos hasta finales del siglo XVI, once en el siglo XVII, once en el siglo XVIII. En el obispado de Guadalajara, sin contar el
primero: cuatro obispos hasta finales del siglo XVI, nueve en el siglo XVII, ocho en el siglo XVIII.

El 16 de noviembre de 1561 erigió el papa Pío IV el obispado de Yucatán, que con ésta era la segunda vez que se formaba. La primera se llamó Carolense, y pasó a constituir el obispado de Tlaxcala. La sede de Yucatán quedó en Mérida, y su campo abarcaba los actuales Estados de Yucatán, Campeche, Tabasco y el territorio de Quintana Roo. Los obispos, hasta el año de 1600, fueron cuatro. En el siglo XVII, nueve, y en el siglo XVIII doce.

El único obispado que se erigió en el siglo XVII fue el que, desmembrado de Guadalajara, tomó el nombre de Durango o Guadiana, el año de 1620 por bula de Pablo V. Su territorio en 1636 eran los actuales Estados de Durango, Sinaloa, Sonora, Chihuahua y Nuevo México; en 1681 el virrey, Conde de la Cerda, decidió que las Californias, disputadas por Guadalajara, perteneciesen a Durango. Sus obispos en el siglo XVII fueron nueve; en el siglo XVIII también nueve.

Dos nuevas diócesis fueron erigidas en las ilimitadas extensiones del norte de Nueva España durante el siglo XVIII: la de Linares y la de Sonora. Ambas por Pío VI, la primera en 1777, y la segunda en 1779. Los obispos efectivos de Linares hasta finales del siglo XVIII fueron tres; los de Sonora, cuatro.

3. Concilios provinciales mexicanos

Precursoras de los concilios provinciales mexicanos, fueron las Juntas Eclesiásticas de 1524, 1532, 1539 y 1544, en las que se trató del sistema de evangelización con prácticas soluciones, de la conciliación de intereses mutuos entre conquistados y conquistadores, y de las nuevas leyes sobre encomiendas.

Cuatro fueron las reuniones con nombre de concilio que se celebraron en México en tiempo de la colonia. El primer sínodo fue convocado para la festividad de san Pedro y san Pablo del año 1555. Lo presidió el arzobispo fray Alonso de Montúfar. Asistieron el obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga; el obispo de Chiapas, fray Tomás Casillas; el obispo de Puebla-Tlaxcala, fray Martín de Hojacastro; y el obispo de Oaxaca, don Juan de Zárate, quien murió estando en el concilio. Asistieron, además, el arcediano de la catedral de Guatemala y los representantes de los cabildos eclesiásticos de México, Puebla, Guadalajara y Yucatán; los prelados de las religiosas y las autoridades civiles.

Se redactó este primer concilio en noventa y tres capítulos que fueron solemnemente promulgados en la catedral de México los días 6 y 7 de noviembre de 1555. El concilio tendió, entre otras cosas, a limitar la autoridad de que las órdenes religiosas habían disfrutado para ejercer los ministerios en el nuevo mundo. Las religiones apelaron de esta sentencia al Consejo Real para que las amparara, como de hecho las amparó en 1558. Las cosas siguieron como antes del concilio.

El segundo concilio fue convocado por el mismo fray Alonso de Montúfar para el año de 1565, y asistieron a él, además del señor Montúfar que lo presidió, el obispo de Chiapas, fray Tomás Casillas; el obispo de Puebla-Tlaxcala, don Fernando de Villagómez; el obispo de Yucatán, fray Francisco Toral; el obispo de Guadalajara, fray Pedro de Ayala; el obispo de Oaxaca, fray Bernardo de Albuquerque; el procurador del obispo de Michoacán, los prelados de las religiones, el visitador general de la Nueva España y los miembros de la
Audiencia. Este segundo concilio tuvo por fin principal recibir y jurar el concilio Tridentino que entonces se acababa de celebrar. Consta de veintiocho capítulos que fueron solemnemente promulgados en la catedral de México el 11 de noviembre de 1565.

El tercer concilio provincial fue convocado por el arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, el 1 de febrero de 1584. Se abrió con solemnísima procesión el 20 de enero de 1585 y se concluyó el 14 de septiembre del mismo año. Lo presidió el mismo señor Moya de Contreras con su doble carácter de metropolitano y virrey de la Nueva España, y asistieron los señores fray Gómez Fernández de Córdoba, obispo de Guatemala; fray Juan Medina Rincón, obispo de Michoacán; don Diego Romano, obispo de Puebla; fray Gregorio Montalvo, obispo de Yucatán; fray Domingo de Alzola, obispo de Guadalajara; y fray Bartolomé de Ledesma, obispo de Oaxaca. El obispo de Chiapas estando de camino, cayó de la mula, se rompió una pierna y no pudo venir al concilio; mandó un procurador que lo sustituyera.

El tercer concilio es el más notable de los tres del siglo XVI por la doctrina que contiene y por la suprema aprobación que mereció de la Silla Apostólica. Se considera como una obra maestra que se ordenó y dirigió a lo práctico, con tanto acierto que no sólo proveyó a lo que por primeras bases y fundamentos pudiera necesitar una Iglesia de pocos años, sino que dio reglas de mucha perfección y aprovechamiento. Fue solemnemente confirmado por el papa Sixto V con fecha 28 de octubre de 1598. Contiene acertados decretos sobre los sacramentos, párrocos, parroquias, clérigos, monasterios, visitas de la diócesis, censuras, juicios, delitos y penas. Benedicto XIV no vaciló en citarlo con honor en su obra Sínodo diocesano.

Relacionados con los concilios y con los obispos se mencionan los privilegios que la santa sede concedió en diversos tiempos a los habitantes de Nueva España.

La primera dificultad con que tropezaban los obispos en América era la de su consagración, porque los obispos distaban entre sí centenares de leguas y las comunicaciones eran muy difíciles o imposibles; de ordinario el ser consagrado por tres obispos, como manda la liturgia y el derecho común, era empresa muy ardua. Para obviar estos inconvenientes, concedió la santa sede que pudieran ser consagrados por un solo obispo y dos dignidades. Los autores mencionan como primera concesión de este privilegio un breve del papa Pío IV el 12 de agosto de 1562.

La misma razón de las grandísimas distancias que había entre los obispos, dio origen a la prórroga del tiempo en que debían celebrarse los concilios provinciales, los cuales, por derecho común, debían celebrarse cada tres años; pero ya en 12 de enero de 1570 permitió Pío V que se celebraran cada 5 años. Gregorio XIII concedió que se celebraran cada 7 años. Paulo V ordenó que la celebración de los concilios fuera en el tiempo que lo juzgasen oportuno los arzobispos y sufragáneos de acuerdo con el Consejo de Indias.

Si difícil era para los obispos reunirse por motivo de su consagración o de la celebración de concilios provinciales, no lo era menos ir a Roma para hacer la visita al papa llamada ad limina, y por eso, a instancias de Felipe II, concedió Pío IV, con fecha de 12 de agosto de 1562, que hicieran dicha visita cada 5 años, y aun entonces la pudieran hacer por procuradores. Sixto V, el 20 de diciembre de 1585, amplió el término a 10 años. Previniendo el papa León X que no sería posible a los primeros misioneros renovar cada año los santos óleos, como
manda el derecho, por bula del 25 de abril de 1521 les concedió que pudieran usarlos hasta de tres años de consagrados. Durante los primeros años de la conquista, no los tuvieron, ni nuevos ni viejos.

No fueron tampoco pequeñas las contrariedades con que tropezaron los obispos para cumplir con las obligaciones de consagrar los santos óleos, indispensables para la administración de los sacramentos. El santo crisma se forma mezclando el aceite de olivo con alguna cantidad de bálsamo, y hasta el siglo XVI se creyó en Europa, con fundamento en la autoridad de Plinio, que el verdadero bálsamo se recogía solamente en Jerusalén. Y de esta creencia resultaba que si en Europa no era común este bálsamo llamado alejandrino u oriental, en América resultaba, además de muy costoso, sumamente difícil de conseguir. Manda el ceremonial que ayuden al obispo en la consagración de los santos óleos, doce presbíteros, siete diáconos y siete subdiáconos, lo cual en América era punto menos que imposible. El papa Pío IV, en la misma fecha de 12 de agosto de 1562, concede a perpetuidad a todos los obispos de América el privilegio de consagrar los santos óleos con el número de ministros que puedan reunir, y hacer el santo crisma con el bálsamo de América.

La suma dificultad para acudir a Roma fue también el motivo para conceder que, en los pleitos que competían al fuero eclesiástico, se pudiera apelar de las sentencias de un obispo al metropolitano, y de la del metropolitano, a otro arzobispo más cercano. Así lo determinó primero Pío V en 20 de junio de 1556, y más tarde Gregorio XIII en 15 de mayo de 1573. Pío V fue también el primero que concedió a los obispos de América, a partir de junio de 1566, la facultad de dispensa para los matrimonios en el tercero y cuarto grado de consanguinidad y afinidad.

Otro de los puntos en que la legislación de América latina ha sido siempre distinta de la Iglesia universal, es el relativo a la ley de ayunos y abstinencia. Paulo III, informado de la pobreza y trabajo de los indios, les concedió que no tuvieran obligación de ayunar por precepto sino sólo los viernes de cuaresma, el sábado santo y la vigilia de la natividad, y que en dichos días pudieran comer manjares como huevos y lacticinios y los derivados de éstos. En cuanto a la ley de la abstinencia de carne también desde el principio de la conquista hubo muchas concesiones para los indios de Nueva España.

El día 13 de enero de 1771 se inauguraba en la ciudad de México, en la catedral metropolitana, el cuarto concilio provincial, convocado no por el papa o por el arzobispo de México, o por algún representante eclesiástico, sino por el rey en persona. El 21 de agosto de 1769, Carlos III, actuando como patrono de la Iglesia de Nueva España, expide el llamado «Tomo regio» por el que ordena a todos los metropolitanos de las diócesis del reino cumplir con el deber canónico de juntarse en concilio y observar los veinte capítulos del sobredicho «Tomo regio».

Obediente a la consigna real, el señor Francisco Antonio Lorenzana y Butrón, arzobispo de México, señala la fecha del inicio de actividades. Asisten puntuales a la cita el obispo de Puebla, don Francisco Fabián y Fuero; el de Oaxaca, Miguel Anselmo Alvarez Abreu; el de Yucatán, fray Antonio Alcalde, O.P.; el de Durango, apenas electo, fray José Díaz Bravo, O.C., el canónigo don Vicente de los Ríos, en representación del obispo de Michoacán, don Pedro Sánchez de Tagle; y el canonigo don José Mateo Arteaga, representante de la sede vacante de Guadalajara.
El electo de Durango recibió orden, a principios de agosto, de volverse a España en calidad de preso, quizás por lo afecto que se mostraba a los jesuitas; la muerte en el mar le impidió llegar a su destino.

El «Tomo regio» estipulaba claramente que el rey se reservaría el derecho de revisar los decretos del futuro concilio con el fin de proteger sus regalías y patronato real. Con tal intención asistió, como representante de la Audiencia de México, don Anselmo de Rivadeneyra, quien, a juicio del obispo Piña y Mazo, trabajó afectando un insufrible magisterio y queriendo dar a entender que era oráculo del concilio, norte y guía de las decisiones sinodales.

El cuarto concilio mexicano no hizo sino reproducir el anterior tercero, añadiendo los cánones imprescindibles para guardar las formas. En sus 126 reuniones desarrolló la pureza del dogma, la decencia y candidez del culto, la organización de los seminarios y parroquias, la enseñanza catequística, y otros múltiples y útiles capítulos que se concretizaron en cinco libros. Siguen a los cánones del concilio las reglas que deben observar los pintores cristianos para evitar todo abuso en las sagradas imágenes; la instrucción para los maestros de escuelas de niños; la instrucción para el mejor arreglo de las misiones de religiosos y de los apostólicos colegios de Pachuca, San Fernando, México, Santa Cruz de Querétaro y Zacatecas.

Algunos temas, como el de la vida común de las monjas, se discutieron amplia y calurosamente. Se dieron normas para restablecer sin dilación la vida común de todos los monasterios y conventos, ordenando que de las rentas del convento se les suministraría igualmente a todas las religiosas cuanto fuere necesario para su alimento y vestido. Para el servicio de la comunidad, se admitirían sólo las criadas seglares necesarias y ninguna religiosa podría admitir a su celda niñas. La puerta regular de los conventos no estaría abierta todo el día para entrar y salir, ni cada religiosa tendría su confesor y médico para llamarlos a su antojo. Ninguna persona, ni secular ni regular, podría frecuentar los locutorios de monjas, ni los confesores se detendrían a hablar con sus penitentes, ni antes ni después de la confesión.

En la sesión del 16 de octubre, 121ª del concilio, el obispo de Pueblo, Fabián y Fuero, propuso a la asamblea, como sucesor que era del venerable Palafox, si convendría que el concilio se dirigiese al papa uniendo sus intenciones a las del rey sobre la secularización y supresión de la Compañía de Jesús. El 23 del mismo mes, el arzobispo de México entró en la sesión conciliar resuelto a arrancar a los consultores los sufragios antijesuiticos. Entre los conciliares no se levantó ninguna voz de protesta ni disconformidad. Prelados, consultores, teólogos y canonistas, fundados en causas y motivos justos, regionales y políticos, en inteligencia de todo lo dicho, uniformemente acordaron y dijeron que este santo concilio, interesándose y pidiendo a su santidad con el mayor esfuerzo y eficacia por la promoción de la causa del venerable don Juan de Palafox, igualmente unía sus votos a los de «nuestro católico monarca» pidiéndole la secularización perpetua de todos los individuos de la Compañía.

No es ninguna alabanza a la magna asamblea mexicana que, en problemas tan trascendentales como era la secularización de la Compañía de Jesús, de la que aún en la suposición más ingenua y optimista, se seguían males irreparables a la Iglesia, demostrar un servilismo regalista tan gregario.

Las gestiones hechas en Roma para la aprobación de los decretos conciliares fueron infructuosas.
4. **Excesiva intervención del Estado en la Iglesia**

La situación de la Iglesia en manos del gobierno traía muchas complicaciones por razón de las leyes, especialmente las del Regio Patronato y del real dominio de los diezmos eclesiásticos.

Treinta y una leyes, compiladas en su mayor parte en el tiempo de Felipe II, regulaban el manejo de los diezmos, desde los aranceles cuidadosamente especificados, hasta la distribución de ellos. Tal sistema implicaba notables inconvenientes para la Iglesia, porque se veía privada de la libre administración de sus rentas, y sujeta a una especie de servidumbre. Muy fácil era a los gobernadores, y lo solían hacer siempre que ocurriera alguna diferencia con los prelados eclesiásticos, retener del todo las rentas o poner obstáculos en la entrega.

Aparte de este modo indirecto de subyugar al clero, lo hacían directamente por medio del Patronato de Indias. Los reyes de España ejercían de hecho más autoridad en todo lo que no era potestad de orden, que el mismo romano pontífice.

Las innumerables leyes del Código de Indias, junto con el número crecido de reales cédulas, decretos virreinales e interpretaciones de los gobernantes, tenían, desde el patriarcado de las Indias hasta el más humilde sacristán, desde los concilios provinciales hasta los hospitales de indios, completamente atados, y en muy dura y humillante condición. Se agravaba el vigor del Patronato por la interpretación prácticamente inapelable que le daban los virreyes, algunos de ellos de carácter despota y quisquilloso. Algunos gobernantes usurpaban la autoridad y privilegios de la Iglesia aun en el fuero que la misma ley escrita respetaba. Así se queja el arzobispo don Pedro Moya de Contreras:

> El virrey, y no el arzobispo, da licencia a los frailes para que funden monasterios. Envió el virrey nombramiento de cura y capellán para bautizar, confesar y hacer todo lo demás del oficio de cura. Alcanzan hasta los muy idiotas ser esto ajeno a la jurisdicción del virrey. Están muchos escandalizados de ver esta novedad. De donde nace que algunos entienden que todo lo puede el virrey en lo eclesiástico y seglar.

El cabildo eclesiástico de Guadalajara escribía al rey en 1579:

> Certificamos a Nuestra Majestad que el presidente y oidores que en esta Real Audiencia residen, con ocasión de conservar el derecho de patronato, tienen tan opreso al clero, que casi no reconocen por superior al prelado... Como los indios han entendido esto, no acuden ya con las quejas que tienen de sus curas al prelado, como solían, sino al presidente...

El obispo de Michoacán, fray Juan de Medina Rincón, amargamente se quejaba:

> En esta tierra la autoridad eclesiástica está muy suprimida y caída. Todo lo más que hacemos es por maña y prudencia, y si lleva alguna fuerza es como hurtada y muy débil. Porque nos tienen puestos tantos límites y resguardos, que por no ir a las audiencias o no ser desacatados de los inferiores, hacemos las más veces lo que podemos y no lo que debemos y conviene. No hay alcalde o corregidor en los pueblos, con ser muchos de ellos hombres bajos e idiotas, que no presuman de ponérsenos delante e irnos a la mano en lo que les parece.
Del mismo origen procedían otras clases de pleitos que a las veces se eternizaban y escandalizaban más, y eran éstos los de precedencias y ceremonias. Objeto de muchos disgustos para los prelados fue la violación constante del derecho de asilo, por el que los reos refugiados en las iglesias debían caer bajo el fuero y tribunales eclesiásticos.

Agravante del Real Patronato fue sin duda el de la inflexibilidad que caracterizaba a toda la legislación española, sin mirar muchas veces lo que pedían las necesidades del país y de la nueva cristiandad.

En medio de las incomodidades que proporcionaba el Patronato Real, nunca dejó el episcopado y el clero regular de protestar ante tamaña tiranía.

En fuerza del Real Patronato, el rey de Castilla era quien presentaba los candidatos para obispos. A no dudarlo, hubo buen deseo por parte del Trono de nombrar para las sedes de la Nueva España hombres probos y de buen espíritu. El presentado para una mitra, sin esperar a que viniesen las bulas de Roma, iba por real orden a tomar posesión de su sede. A todo obispo de Indias, al mismo tiempo que el báculo, se le entregaba un pliego del Real Patronato para que lo tuviese muy presente. Aparte del Patronato, venía una colección especial de 56 leyes que acababan de sujetarlo y humillarlo.

La cantidad que el rey, propietario de los diezmos eclesiásticos, concedía a los obispos era la cuarta parte del total de los diezmos. Cuando éstos no bastaban a completar quinientos mil maravedíes, se le suplían de cualquiera hacienda del rey. Los obispos de la Nueva España, en esta segunda mitad del siglo, estuvieron más bien en penuria que en abundancia de recursos pecuniarios. En efecto, los quinientos mil maravedíes correspondían a unos tres mil pesos actuales. La vida de un clérigo por sólo su personal costaba, según lo demuestran los autores, cerca de dos mil novecientos pesos anuales. A un obispo, dadas las costumbres de la época y los gastos y limosnas de que no podía excusarse, le eran indispensables por lo menos ocho mil pesos, es decir, una cantidad muy superior a la que percibía.

5. **Introducción de la imprenta y primeras escuelas**

A fray Juan de Zumárraga se debe la introducción de la imprenta en América. Tan sólo la ciudad de México poseyó imprenta en la Nueva España durante el siglo XVI. Desde 1533, estando en España, pidió el obispo de México que se mandase proveer de imprenta y molino de papel, y se hiciese alguna merced a los que vinieran acá. Despachada favorablemente su petición, debió fray Juan traer consigo en su viaje de regreso (1534) la imprenta y el impresor. Por lo menos el 6 de mayo de 1538, ya había todo eso en México, pues el mismo obispo escribe en esa fecha: «Poco se puede adelantar en lo de la imprenta por la carestía del papel, que esto dificulta las muchas obras que acá están aparejadas...» 5.

Consta también, en 5 de septiembre, que se recibió por vecino de la ciudad de México al impresor Esteban Martín, quien, según se acostumbraba, debía tener ya tiempo de residencia en ella.

Parece que el primer libro impreso fue *La escala espiritual* de san Juan Climaco, traducción de fray Juan de Estrada o de la Magdalena, O.P. De una

segunda imprenta, que estuvo a cargo del lombardo Juan Pablos, procede el primer libro ciertamente conocido, aunque tan sólo por una cita de las Cartas de Indias: Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana-castellana. Impresa por mandato de don fray Juan de Zumárraga...

Casi todos los impresores eran al mismo tiempo libreros. Muchos más que los libros impresos en la Nueva España, eran los traidos de Europa, y puestos a la venta o cuidadosamente reunidos por los religiosos y los clérigos, sobre todo, obispos y canónigos.

Fueron los indios los primeros en ser atendidos en escuelas en la Nueva España. En el siglo XVI las escuelas para indios eran tantas como los conventos. Casi todos los obispos procuraban establecer escuelas en las parroquias de sus diócesis. Ya desde 1544 había indios que sabían leer, como asevera Zumárraga, y se fueron imprimiendo libros para ellos en sus propias lenguas. Para los mestizos se estableció en México un colegio donde se enseñaba a leer y a escribir. Había también preceptores particulares, como, por ejemplo, el bachiller Gonzalo Vázquez de Valverde con nombramiento real y sueldo de cincuenta pesos anuales. Otro bachiller, Diego Díaz, daba por los años de 1550 lecciones de gramática. Del mismo modo empezaron su carrera el doctor Cervantes de Salazar y otros literatos. Sin embargo hacían falta más escuelas para los desatendidos criollos, que, por carecer de educadores, vivían en perniciosa holganza y se daban a los vicios.

Al benemérito primer obispo de México, se deben también los comienzos de la educación femenina, iniciada, como la masculina, en favor de los naturales. Su idea predominante era religiosa, es decir, criar en la piedad cristiana desde los cinco años a las hijas de los principales, para que cuando de allí saliesen a casarse enseñasen a los maridos. Ídêntico fin tuvo el establecimiento fundado por don Vasco de Quiroga en Pátzcuaro, que desgraciadamente se extinguió con su fundador.

Al mismo tiempo que el de San Juan de Letrán para los jóvenes mestizos se fundó en México otro colegio para mestizas. En 1548 la cofradía de la caridad instituyó en la misma ciudad un colegio para niñas pobres, en el que se enseñaba a leer y escribir y las labores femeninas.

Para la enseñanza superior, hubo un pequeño número de colegios sostenidos por el clero secular y por algunos religiosos. Se empezó con el glorioso colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en 1533, para indios, con el seminario clerical de San Nicolás en Pátzcuaro (1540) y con la primera casa de estudios para religiosos en Tiripetío (1540). Casi todas las diócesis novohispanas contaron con su respectivo seminario. La de Michoacán fue la primera en tenerlo gracias al insigne obispo don Vasco de Quiroga, quien, anticipándose a las disposiciones del concilio tridentino, fundó el colegio de San Nicolás obispo.

6. La universidad de México

La universidad de México, o como se llamaba entonces Estudios Generales, se consideró desde un principio como una institución eclesiástica al igual que todas las de Europa de esa época. Del romano pontífice se recababa la facultad de conferir los grados; y eclesiásticas eran también las principales materias que se impartían. La idea de fundar la universidad estuvo en la atmósfera desde los primeros tiempos después de conquistada Tenochtitlán. Concretamente la pidió
al rey en 1537 el obispo Zumárraga. En consonancia con los deseos del obispo estuvieron los del primer virrey, don Antonio de Mendoza, quien por principio de cuentas donó para fundarla una estancia suya con cierta cantidad de ganado.

Sólo 30 años después de la conquista, expidió Felipe II la real cédula de erección de la universidad el día 21 de septiembre de 1551, como plantel de todas las ciencias, donde los naturales y los hijos de españoles fuesen instruidos en las cosas de la santa fe católica y demás facultades, con los privilegios de la universidad de Salamanca. La ayuda económica de la nueva institución fueron $ 1.000 de oro anuales.

Ante el virrey, don Luis de Velasco, el primero, la Audiencia, y un distinguido concurso de la ciudad, fue inaugurada solemnemente la universidad de México el día de la conversión de san Pablo, 25 de enero de 1553. Abierta la matrícula el 3 de junio, se dio la primera lección de teología el 5 siguiente a las 7 de la mañana. Como primeros profesores aparecen, en la cátedra de teología de prima, fray Pedro de la Peña, O.P.; en la de vísperas y en la de sagrada Escritura, fray Alonso de la Veracruz, O.S.A.; en la de cánones el doctor Pedro Morones; en la de derecho el doctor Melgarejo; en la de retórica el doctor Francisco Cervantes de Salazar, y en la de gramática el maestro Blas de Bustamante. En 1574 se fundó la cátedra de medicina. Seis años después se inauguró la de lenguas indígenas.

Tienen la gloria de haber sido los primeros alumnos de la Real y Pontificia Universidad de México, los cuatro hermanos carnales don Pedro, don Lope, don Diego y don Alonso de Castilla, hijos de don Luis de Castilla y de doña Juana de Sosa.

Los cinco profesores mayores, a saber, de cánones, leyes, teología y Escritura tenían el sueldo anual de $ 200; los catedráticos de medicina y artes tenían 150 anuales; el de retórica 100; el de gramática, 250 por ser mayor el trabajo.

A impulsos del arzobispo Moya de Contreras, se dio principio al edificio que ocupó la universidad hasta su extinción, al oriente de la plaza del Volador. Los terrenos pertenecían al marqués del Valle, por lo que hubo que comprarlos en $ 8.000.

Las cátedras en la universidad eran temporales o perpetuas. Duraban de por vida las dos de teología, la de cánones y las de gramática. Las demás vacaban cada cuatro años, y las de artes cada tres, y se ganaban por oposición pública decidida por el voto de los alumnos. Como en todas las universidades de la época, la cátedra de prima de teología era la de mayor autoridad y prestigio.

Para la obtención de grados, los requisitos eran: dos años y medio para la filosofía; cuatro años para la teología: quien no fuera por lo menos bachiller en filosofía o artes no podía empezar la teología; cuatro años para el bachillerato del derecho, y cuatro más para la licenciatura; para la medicina se requería el título de bachiller en artes, y tres años y medio de estudio de la materia, dos años de ejercicio, y uno de lector.

La recepción del grado de maestro y de doctor era muy solemne, pero igualmente costosa por las indispensables propinas. Antes de recibir el grado había el paseo de los graduados, que era lucídísimo, con intervención del claustro de la universidad, flamante con todas sus insignias, que se desarrollaba desde la víspera. El día de la recepción había nuevo paseo desde la universidad a la catedral, con el rector, el maestrescuela, el candidato, el virrey y las autoridades. Terminada la misa, el candidato respondía a las preguntas del maestrescuela, a las del rector, y a las de los doctores presentes. Después de concedido el
grado, el padrino le imponía las correspondientes insignias: espada y espuelas para los seglares, anillo y libre para los eclesiásticos. Y terminaba la ceremonia con un beso. Ante el maestru escuela prestaba el nuevo doctor juramento de fe para recibir la borla. El traje de los doctores era talar, y la muceta y la borla de los colores de la facultad: blanco para los teólogos, azul para los filósofos, rojo para los legistas, verde para los canonistas, y amarillo para los médicos.

El curso universitario comenzaba el día de san Lucas, 18 de octubre. Las clases se daban de las siete a las once de la mañana, y de las dos a las seis de la tarde. El jueves era día de asueto. Había diversos periodos de vacaciones: del 8 de septiembre al 18 de octubre; del primer día de pascua de navidad a la epifanía, 6 de enero; del domingo de ramos a la octava de pascua de resurrección. Se conmemoraban también las fiestas religiosas de importancia.

Los primeros estatutos de la universidad los redactó el virrey con la Audiencia, sin ajustarse a los de Salamanca. Los corrigió durante su rectorado con autoridad regía el oidor don Pedro Farfán, y se publicaron el 17 de junio de 1580. Refundidas nuevamente con la misma autoridad, siendo visitador el arzobispo don Pedro Moya de Contreras, salieron a la luz el siguiente año de 1584 durante el rectorado de don Pedro Sánchez de Paredes, oidor.

La universidad fue el centro más distinguido de la vida intelectual de México. Los colegios superiores de algunas órdenes religiosas y los de la Compañía de Jesús pudieron superarla en estudios humanísticos, pero ninguna institución tuvo el carácter universal de academia como la universidad. La universidad fue, con relación a las autoridades eclesiásticas, una realidad de esperanzas ruseñas para la conveniente formación del clero y su multiplicación. En ella se acogieron los candidatos del sacerdocio y se fundamentaron para su posterior ministerio con aprestos científicos.

7. Nuevas órdenes religiosas

En número de 15 llegaron los jesuitas a México el 28 de septiembre de 1572, capitaneados por el padre Pedro Sánchez. Eran ocho sacerdotes, tres hermanos teólogos y cuatro coadjutores. Para finales del siglo XVI había cerca de 300 sujetos.

La primera fundación importante que hicieron fue la de los colegios de San Pedro y San Pablo (1573) y de San Gregorio Magno (1586). Estas fundaciones sirvieron de símbolo para señalar la doble actividad que iba a tener la Compañía con criollos y con indios. Su acción colectiva, bien organizada y disciplinada, se extendió benéficamente por el centro de la República en una red de colegios y de residencias que elevaron sensiblemente el nivel cultural, moral y religioso de la sociedad criollo-peninsular. En el noroeste de la Nueva España, mediante las misiones entre infieles, fomentando lo temporal para acrecentamiento de lo espiritual, logró la Compañía la conversión y la material prosperidad de los indios, y preparó el futuro económico de esas regiones.

El mismo año de 1573 pudieron los jesuitas extenderse a Pátzcuaro e iniciar ahí un colegio. Sus aulas se vieron tan frecuentadas, que el año siguiente fue preciso poner dos cursos de gramática y la escuela llegó a tener 300 alumnos en total, entre españoles, mestizos y mulatos.

En 1574 se fundó el colegio de Oaxaca, y en 1578 el colegio de Puebla. En Valladolid hubo colegio de jesuitas el mismo año 1578. En 1586 pasaron los
jesuitas a Guadalajara, capital de la Nueva Galicia, que tenía entonces poco más de 30 años de fundada y 25 de poseer Audiencia y obispo. A Zacatecas llegaron en 1590. La última fundación del siglo XVI fue en la ciudad de Durango en 1593.

Dondequiera que ponían casa los jesuitas, aparecía la escuela de leer y escribir, que solía regentar un hermano coadjutor; pero que no se desdibujaban en aceptarla los mismos sacerdotes cuando lo requería la necesidad. Podían faltar las demás cátedras, las escuelas rara vez faltaban. Eran éstas gratuitas y populares, es decir, que se admitían lo mismo pobres que ricos, indios que negros. Eran un complemento de la familia en donde se enseñaba la doctrina cristiana, la buena educación, la limpieza, la piedad, el respeto a los pobres y la caridad fraterna.

Para conseguir mejor el fin que se pretendía en los colegios de externos, favorecieron los primeros jesuitas no sólo para los forasteros, sino también para los de la misma población, el establecimiento de internados o seminarios, en los cuales se formaban los jóvenes y vivían día y noche. Resultaban estas casas como pequeños noviciados con relativo encierro. Causa admiración el que hayan podido prosperar tantos años sin los inconvenientes de otras partes de Europa. Lo cierto es que los jóvenes, en su mayoría, se formaban competentemente no sólo en la letras, sino también en todas las virtudes cívicas y religiosas.

Desde el 6 de julio de 1591, empezaron los jesuitas a trabajar en ministerios puramente de indios a orillas del río Sinaloa. No lo pudieron hacer antes, porque, como es natural, necesitaban echar raíces que los sustentaran y así extenderse después a las regiones inhospitarias y apartadas de toda civilización.

Fueron los misioneros jesuitas los más y mejor dotados ejemplares de su orden, que plebócica de vigor y de fe se lanzaba a la conquista de un Nuevo Mundo. La empresa exigía grandes cualidades de virilidad, carácter, inteligencia, valor, salud y constancia. En los 175 años que los jesuitas atendieron el noroeste de México, de una manera y otra, tuvieron bajo su jurisdicción a más de 2 millones de indígenas. Fueron los jesuitas quienes estudiaron el mayor número de lenguas indígenas, y su obra lingüística, histórica y científica fue valiosa y considerable.

Otras órdenes religiosas llegaron por este tiempo a la Nueva España: los dieguinos o franciscanos descalzos de la reforma de san Pedro de Alcántara, en 1580; tuvieron 16 conventos. Los mercedarios, que habían tenido un glorioso precursor en fray Bartolomé de Olmedo; edificaron desde su llegada conventos suntuososísimos y ocuparon un buen lugar en las letras de la Nueva España y de la universidad de México; contaron con 19 conventos. Los carmelitas llegaron en 1585.

Hubo además otros religiosos que se dedicaban a los enfermos. Los hipólicos o de la caridad, son fundación mexicana del célebre Bernardino Alvarez, muerto en México el 12 de agosto de 1584. Mozo alegre y liviano, dejó su ocupación de combatir a los indios bárbaros que merodeaban por Zacatecas, para darse en México al juego y la galantería, en cuyos lances lo prendió la justicia. Ayudado por una mujer, se fugó al Perú, donde se hizo rico, regresando después a México. Entonces, por exhortaciones de su virtuosa madre, se trocó a mejor vida. En 1566 empezó la construcción de su primer hospital junto a la iglesia de San Hipólito de la ciudad de México. Los religiosos que él fundó para perpetuar su obra, hacían primero votos de pobreza y castidad; luego, en vez de
esos, los votos de hospitalidad y obediencia; y por fin terminaron haciendo cuatro votos con calidad de solemnes.

Desde 1540 vinieron de Toledo las religiosas concepcionistas, que tenían la regla de san Francisco, aunque con muchas variantes. En la capital fundaron hasta el año de 1600 conventos de la Concepción, el de Regina, el de Jesús María y el de Santa Inés.

Las dominicas edificaron conventos en Oaxaca, México, Guadalajara, Valladolid y Pátzcuaro. Las clarisas mexicanas tuvieron en México los conventos de santa Clara, de san Juan de la Penitencia y Corpus Christi.

En 1602 llegaron a México los religiosos benedictinos, los cuales nunca tuvieron un monasterio formal, sino un priorato con cinco o seis monjas. En 1657 se organizaron los primeros filipenses mexicanos, y en los años 1603, 1628 y 1675 respectivamente, los juaninos, antoninos y betlemitas.

En 1665 vinieron a México, de Toledo, las primeras religiosas capuchinas, y ya desde principios del siglo se habían instalado las carmelitas.

Los hipólitos dirigían 10 hospitales; los juaninos 17; los betlemitas, 10. En la ciudad de Puebla había 8 hospitales.

Un pobre carpintero llamado José Sáyago comenzó en 1680 una casa para mujeres dementes. Con la ayuda del arzobispo Aguiar y Seijas y del padre Martínez de la Parra, de la Compañía de Jesús, tuvo vida propia y relativas comodidades hasta fines del siglo XIX, en que las pacientes fueron trasladadas a la Castañeda.

Finalmente, una illustre criolla de San Francisco de Patos (Coah.), doña María Ignacia Azlor, nieta de los condes de Uaura que renunció generosamente al mundo haciéndose en Tudela (España) religiosa de la Compañía de María o de la Enseñanza, volvió a su patria, México, en 1753 con once compañeras, dos novicias y dos pretendientes, para fundar una casa de ese benemérito instituto, consagrado a la enseñanza de la juventud femenina.

4. *Progresso y declinación de los colegios*

Las escuelas primarias particulares, sostenidas por diferentes maestros, cobraron auge en el siglo XVII. El 5 de enero de 1601, el virrey don Gaspar de Zúñiga y Acevedo confirmaba las ordenanzas a que tenían que sujetarse las escuelas. Para poder presentar examen se exigía a los alumnos:

Saber leer romance en libros y cartas misivas, y escribir las formas de letras siguientes: redondillo grande, y más mediano y chico; bastardillo grande, y más mediano y chico; que son dos formas de letras que los maestros han de saber, y éstas bien formadas. Y si alguno de los que se hubieren de examinar, no supiere las dichas dos formas de letras, bien formadas, no sea admitido este tal a dicho examen. Ha de saber, el que se hubeiere de examinar, las cinco reglas de cuentas guarismas, que son: sumar, restar, multiplicar, medio partir y partir por entero, y todas las demás cuentas necesarias, y sumar cuenta castellana, porque los discípulos sepan sumar cuenta castellana como guarismo. En lo que toca a enseñar la doctrina cristiana, por la mañana se reçe en las escuelas, y a la tarde se les diga la tabla de la cuenta guarisma a los discípulos, y algunos días de la semana, el que el maestro eligerie, se les tome cuenta a cada discípulo de por sí de la doctrina que sabe, poniendo diligencia para que los discípulos la sepan.

A fines del siglo XVII empezaron las escuelas de los betlemitas, que llegaron a ser 7: en México, Puebla, Veracruz, Oaxaca, Tlalmanalco, Guadalajara y Guanajuato.

Los agustinos tenían por lo menos tres escuelas de instrucción primaria: en Valladolid de Michoacán, Salamanca y Yuriria-pándaro. Los franciscanos las tenían igualmente en algunos de sus conventos, como Pachuca. Y los hipólitos proveían de preceptores de primeras letras y doctrina cristiana. Al siglo XVII pertenecen 5 colegios establecidos en la ciudad de Puebla.

Las escuelas de jesuitas para indios en este siglo llegaron a ser 9: Guaymas, México (San Gregorio), Parras, Puebla (San Miguel y son Javier), San Luis de la Paz, Sinaloa, Tepotzotlán (San Martín). Escuelas para criollos e indios, 12: Celaya, Chiaspas, Durango, Guanajuato, Mérida, México, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tepotzotlán, y Veracruz. Colegios 22: Campeche, Celaya, Ciudad Real, de Chiaspas, Chihuahua, Durango, Guadalajara (santo Tomás), Guanajuato, León, Mérida (san Javier), México (san Pedro y san Pablo), Oaxaca, Parral, Pátzcuaro, Puebla (Espíritu santo) (San Ildefonso), Querétaro, San Luis Potosí, Tepotzotlán, Valladolid de Michoacán, Veracruz y Zacatecas.

Además sostenían los jesuitas en diversas ciudades las instituciones llamadas seminarios. Los alumnos de los seminarios cursaban sus clases en los colegios de las respectivas ciudades, y vivían propiamente en el internado o convictorio. Los seminarios estaban en Ciudad Real de Chiaspas, Chihuahua, Durango, Guadalajara, Mérida, México, Pátzcuaro, Puebla, Querétaro y Zacatecas.

En la Universidad pontificia de México, el año de 1630, el número de alumnos era: retóricos, 129; artes, 187; teología, 42; cánones, 65; derecho civil, 10; medicinas, 14. Total: 447 alumnos.

Por su extensión geográfica, su acción sobre los diversos elementos: sociales, indios, criollos y clérigos, y sus métodos de alto nivel de la instrucción, la labor educativa de los jesuitas había llegado a ser la más importante de la Nueva España.

La Compañía de Jesús llegó a tener 22 colegios, 10 seminarios internados, 19 escuelas menores y a sustentar 152 cátedras: 2 de sagrada Escritura, 6 de moral, 2 de derecho, 36 de teología, 33 de filosofía, 6 de retórica, 8 de poética, 57 de gramática latina y 2 de idioma mexicano. También tenían los jesuitas a su cuidado el Seminario Conciliar de Clérigos en Durango. Cuando se interrumpía en México la cátedra de filosofía del seminario conciliar, iban sus seminaristas a oír la del Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo de la Compañía. En la universidad de México sustentaron los jesuitas la cátedra del «doctor eximio», desde 1723.

Después de la expulsión de los jesuitas, esta obra educativa se vino abajo. Sin embargo, no todos los colegios se acabaron, aunque todos desdijeron de su calidad. Con los fondos de los respectivos colegios jesuíticos, se fundaron dos escuelas en San Luis Potosí, cuatro en Guanajuato, dos para niños y dos para niñas, y varios en Zacatecas. Los obispos Sánchez de Tagle y Alcalde establecieron sendas escuelas primarias en sus sedes de Valladolid y Guadalajara. En Chiaspas y Sonora también fundaron escuelas. Varios sacerdotes seglares sostuvieron escuelitas con el fin de suplir la docencia de los jesuitas. Entre las salidas de la iniciativa privada, se debe recordar la Escuela patriótica, anexa al hospital de pobres en México, fundada por el rico minero de Taxco, capitán Francisco Zúñiga. Los franciscanos se encargaron del colegio jesuitico de san Luis en
Zacatecas, y del de san José en Campeche. El clero secular prosiguió con el de san Pedro en Mérida, y con los de san Juan Bautista y santo Tomás en Guadalajara.

9. La Inquisición

El tribunal de la Inquisición española tuvo su origen el 27 de septiembre de 1480, en tiempos de los reyes Fernando e Isabel, con la autorización del papa Sixto IV. Pretendían los reyes conservar y fomentar la unidad religiosa de la península. Para eso empezaron a perseguir oficialmente a los que, profesando la fe católica, abierta u ocultamente la abandonaban; y mucho más a los que ejercían proselitismo en contra de ella. Nunca trataron de molestar, ni por la Inquisición ni por otros medios, a los extraños al cuerpo de la iglesia que vivían en los dominios hispanos.

La participación predominante del gobierno real se manifestó en el origen, funcionamiento y legislación penal de esta célebre institución. La Iglesia interviene por cuanto el tribunal del Santo Oficio conocía de delitos en materia de fe y costumbres, autorizando a los reyes el establecimiento de la institución, y proporcionando miembros del clero, peritos en ambas teologías, dogmática y moral, y en derecho canónico, para que calificasen el delito. Una vez que los jueces daban la sentencia conforme a las leyes del reino, el reo era relegado al brazo secular.

Entre los procedimientos inquisitoriales han tenido injusta celebridad el tormento y el secreto. Hay que notar, sin embargo, que el tormento no era algo característico y exclusivo de la Inquisición, sino un procedimiento usado en todos los tribunales de la época y en todos los países. En cuanto al secreto consistía éste en no manifestar los nombres de los testigos, pero se le daban a conocer al reo los testimonios en su contra, se le leía la acusación y se le permitía escribir su defensa y nombrar defensor. En su tiempo la Inquisición fue popular, porque correspondía y satisfacía a un estado de la opinión general que estimaba sobre todo la fe, y veía en ella una defensa social.

Aunque el Santo Oficio no fue establecido formal y solemnemente en la Nueva España hasta el 4 de noviembre de 1571, funcionó, sin embargo, ya desde el año 1522, al procesar los eclesiásticos venidos con Cortés a un indio de Acolhuacán llamado Marcos, por amancebamiento, sin que se sepa a qué pena se le haya condenado. En 1524 fue nombrado comisario fray Martín de Valencia, franciscano. Le siguieron en el puesto fray Tomás Ortiz, fray Domingo de Betanzos y fray Vicente de Santa María. En 1532 tomó el cargo el obispo fray Juan de Zumárraga, y en 1544 el visitador Francisco Tello Sandoval.

De 1524 a 1526, fueron relegados al brazo secular tres sujetos por delitos de fe. En los dos años siguientes se expidieron dieciocho procesos, todos ellos por blasfemia. La penitencia que se imponía a los reos solía consistir en obras de piedad y humillación, como peregrinaciones a pie descalzo, limosnas para obras pías, etc. En los siguientes dos años hubo nueve procesos: dos por blasfemia, uno por herejía, uno por idolatría, dos por delitos nefandos, y los otros dos por judaizantes. Estos últimos fueron los primeros condenados a muerte en Nueva España.

En el período de Zumárraga, mientras fue inquisidor, hasta 1544, se tramitaron 131 procesos; 118 contra españoles y 13 contra indios. De todos ellos uno
solo fue castigado con la pena de muerte. En el tiempo del canónigo de Sevilla, don Francisco Tello de Sandoval, hubo cuatro procesos más.

Por el número y la calidad de los procesos, se ve que el más activo inquisidor de este primer período en México fue fray Juan de Zumárraga. Entre los casos que tuvieron mucha resonancia, se cuenta el proceso, sentencia y ejecución del indio don Carlos Chichimecatecotl, cacique y hombre principal de Texcoco. Se abrió el proceso el domingo 22 de junio de 1539. Fueron intérpretes fray Antonio de Ciudad Rodrigo y fray Bernardino de Sahagún. La acusación contra don Carlos era de murmuración y desprecio a los religiosos, de hacer proselitismo para abandonar las prácticas cristianas por vanas e inútiles, y del consiguiente escándalo en el vecindario. Después que se llevó la denuncia al tribunal, se hizo cateo de las casas de don Carlos, y se encontraron pinturas de fiestas paganas, adoratorios idolátricos, y muchas figuras de ídolos de piedra. También se le acusó de infidelidad conyugal y descuido en la educación cristiana de su hijo.

El 15 de julio se intimó al reo que recibiría misericordia conforme a derecho si en todo decía la verdad. El indio negó lo que le imputaba, excepto que vivía mal con una sobrina. Como abogado defensor se presentó don Vicente Riverol. Se dio término de 30 días para completar el caso. Pasados los cuales el defensor pidió otros 30 días. Los testigos de descargo, si los hubo, no se presentaron. La defensa volvió a pedir reposición del caso. El inquisidor determinó que el reo había tenido suficiente tiempo para traer sus testigos y hacer su probanza, mayormente estando en la ciudad y tan cerca de ella; y que por consiguiente no había lugar a lo que pedía el defensor. Por ello, el 11 de noviembre fue notificado el reo que el pleito se daba por concluido, y el defensor contestó en nombre de don Carlos que no tenía que decir ni alegar nada.

Dada la gravedad del caso, y para mayor seguridad en su conciencia, el inquisidor mandó la causa al virrey, don Antonio de Mendoza. Se tomaron los pareceres del virrey, de los oidores, del prior de Santo Domingo y del guardián del convento de san Francisco. Después de ello, fray Juan de Zumárraga declaró hereje dogmatizador a don Carlos Chichimecatecotl y lo remitió al brazo secular. El 30 de noviembre de 1539, don Carlos fue muerto y quemado por la justicia seglar. Antes de morir dijo por intérprete que él recibía de buena gana la sentencia dictada como penitencia de sus pecados.

El cardenal de Toledo, inquisidor general, no quedó muy seguro de la justicia del proceso, aunque tampoco se atrevió a declararlo injusto. Zumárraga fue reprendido, probablemente, porque la medida se juzgó imprudente e inadecuada dado el carácter de los indios neófitos.

Interesaba particularmente atajar la propagación de ritos y ceremonias paganas anteriores a la conquista. La tarea de los misioneros, aunque intensa, difícilmente pudo arrancar en corto tiempo las creencias antiguas arraigadas de siglos en el alma de los naturales, y borrar las prácticas extendidas bajo la dirección presionante de los sacerdotes gentílicos. Además era muy difícil que los indios penetrasen más allá de la forma externa del culto de la nueva religión, de la plástica de las ceremonias y de las armonías más o menos agradables de la música sagrada. Derribados los templos paganos, el culto por los dioses tutelares seguía ocupando lugar preferente en el corazón de los neófitos. Buena mañana se daban los indios para ocultar sus ídolos, preservándolos de las profanaciones que creían inminentes y escondiéndolos en sitios donde pudiesen adorarlos sin peligro.
En los primeros tiempos de la iglesia del Nuevo Mundo se alude frecuentemente a estas ocultaciones de imágenes idolátricas para presevarlas de posibles ultrajes, y el obispo Zumárraga intervino en no pocos procesos abiertos por esta causa.

De 1548 a 1554 tuvieron lugar cuatro procesos de poca importancia, suscritos por Pedro de la Torre, quien ocupó el cargo de suplente de inquisidor durante el período de la sede vacante de la arquidiócesis de México.

Al tomar las riendas del arzobispado fray Alonso de Montúfar, ejerció también los poderes inquisitoriales. En todos los autos de fe en que tomó parte, procedió consultando con los tres oidores y con otros letrados juristas y teólogos, y nada hizo sin su parecer.

De 1554 a 1570 hubo treinta procesos por delitos de bigamia, blasfemia, palabras mal sonantes, y otros de menor malicia. El más clamoroso fue el de Roberto Thompson, quien en 1559 trabajaba de criado en la ciudad de México. A este extranjero se le encontró culpable de herejía contra las sagradas imágenes. Según la ley civil de la época, merecía la pena de muerte si no se retractaba. Thompson se retractó y fue condenado al destierro y a un año de prisión en los reinos de Castilla.

Se inició entonces en todos los obispados una campaña antiluterana, que obedecía a terminantes órdenes del Consejo de Indias. En Yucatán fueron procesados un inglés y diez franceses por luteranos, herejes y sacrilegos; y de rechazo, un español por haberse compadecido de los franceses. Hubo también condenas en Oaxaca y Guadalajara.

Estos trabajos esporádicos de limpieza causaron obras de individuos particulares y no de un cuerpo compacto bien organizado. Urgía la erección de un tribunal serio y responsable para evitar abusos de frailes que se atribuían arbitrariamente poderes inquisitoriales. A este tenor fueron las peticiones que de muchos lados llegaron a la Corte española.

La Corona Real consideraba a la Inquisición como el medio eficaz para realizar la unidad política y religiosa, consigna aceptada por la mentalidad europea de aquel tiempo. El 25 de enero de 1569 se expedió el real decreto por el cual quedaba fundado en Nueva España en toda su plenitud de poderes el Santo Oficio de la Inquisición.

El primer inquisidor general fue don Pedro Moya de Contreras, que lo había sido en la ciudad de Murcia (España) y quien aceptó el puesto en su carta del 17 de mayo del mismo año. Llegó a San Juan de Ulúa el 18 de agosto de 1571, y a la ciudad de México el 12 de septiembre del mismo año. Se hospedó provisionalmente en el convento de santo Domingo.

El virrey Henríquez de Almansa, le procuró después alojamiento definitivo en unas casas nuevas y cómodas fronteras al costado oriente de la iglesia de Santo Domingo. Con solennísima pregonada, el día 2 de noviembre de 1571, voseado en siete partes estratégicas de la ciudad, con acompañamiento de trompetas, chirimías, sacabuches y atables, se publicó la orden de asistir el domingo próximo a la misa, sermón y juramento de fe, que se había de hacer en la iglesia Mayor. En la histórica fecha, 4 de noviembre, terminado el sermón, se leyó a la multitud la cédula real de la inauguración del tribunal. Después don Pedro Moya de Contreras mandó secundar los designios del Santo Oficio no ayudando ni favoreciendo a los herejes enemigos de la fe, sino más bien delatándolos al tribunal. Todos alzaron la mano y gritaron: «Así lo prometemos y juramos». En seguida el virrey y las demás autoridades y oficiales prestaron sus correspondientes juramentos.
La Inquisición de Nueva España combatió en decidida campaña tres plagas: las costumbres depravadas, la herejía y el judaísmo. Desde su solemne erección, en 1571, hasta diciembre de 1600, procesó a 902 reos: 744 por delitos relativamente menores, como palabras malsonantes, desacatos, hechicerías, opiniones temerarias, bigamia, simulación, etc.; por herejía formal, 68; por divulgación y creencia judaica, 50; por solicitudes, 40. De los 902 procesos abiertos, unos 600 tuvieron sentencia condenatoria, Muertos por dictamen inquisitorial, hubo 13 hasta finales del siglo XVI.

Muchos de los castigos aplicados por el Santo Oficio permanecían ignorados. Autos públicos en el siglo XVI sólo hubo 4, a saber; en 1574, 1575, 1579 y 1590. Cuando los acusados eran pocos, de 12 a 20, se hacían autos particulares en la iglesia Mayor con menos solemnidad, o en el convento de Santo Domingo.

El siglo XVII fue el de mayor actividad en el tribunal de la Inquisición. En total hubo 25 condenados a muerte y 1402 procesos sustanciados. El principal de ellos fue el vergonzoso proceso y triste acabamiento del famoso don Guillén Lombardo de Guzmán, cuyo verdadero nombre era Guillermo Lamart, hombre ciertamente extraordinario, gran soñador y aventurero, pero desequilibrado y loco. Desaparecidas hubiesen pasado las fanfarronas y manías de don Guillén, si entre ellas no hubiera estado el sueño, con apariencia de plan, de independizar a la Nueva España, de la que él había de ser el rey y emperador. Intimamente persuadidos los inquisidores, según el criterio de la época, de que la actitud de don Guillén era indiscutiblemente contra la justicia, se atuvieron a ella, se asieron como pudieron a las herejías descubiertas por los calificadores, se olvidaron de la locura de don Guillén y lo condenaron a muerte.

Precisamente en el siglo XVII, el de mayor actividad inquisitorial, se dictaron disposiciones benignas en favor de los extranjeros. Así, a 19 de julio de 1605 se mandó que los súbditos del rey de Inglaterra, por causa de conciencia, no fueran molestados mientras no diesen escándalo. También fueron favorecidos por los judíos portugueses para que gozaran del perdón y gracia general concedida por su santidad Clemente VIII.

En el siglo XVIII, la Inquisición, por su estado valetudiniano, pronosticaba un final próximo.

10. Las misiones del norte.

Por el cristianismo y la civilización que efectuaron, las misiones del norte fueron gloriosas en sus resultados; por sus motivos, en los que no aparece el interés temporal que en otras regiones buscaba el gobierno español, y por las enormes dificultades en ellas vencidas, las misiones del norte son también un justo orgullo de la Iglesia mexicana...

Del vastísimo norte, tocó la parte del oeste a los jesuitas; y la parte del oriente, casi toda, a los franciscanos. El norte de Guanajuato, la sierra de Nayarit, Sinaloa, Sonora, Durango, la región sur de Coahuila y la Baja California, fueron el campo de los apostólicos afanes de la Compañía de Jesús. Coahuila norte, Nuevo León, Tamaulipas y las fajas colonizadas de Nuevo México y Texas, constituyen el de la Orden Seráfica. Sierra Gorda, o sea, la región comprendida desde Cadereyta (Qro.) hasta la villa de Santiago de Valles (S.L.P.) fue la parte compartida por los franciscanos y dominicos.
El siguiente cuadro especifica los lugares y las fechas de fundación de las misiones:

**Jesuitas:** 1589, San Luis de la Paz, Gto; 1593, Sinaloa, Sin; 1594, Parras, Coah; 1597, Topía-San Andrés, Dgo; 1600, Tepehuanes, Dgo; 1611, Tarahumara, Baja, Chih; 1614, Ostimuri, Son; 1621, Chinipas, Chih; 1627, Sonora; 1673, Tarahumara alta, Chih; 1687, Pimería ((Sonora y Arizona); 1697, Baja California; 1722, Nayarit.

**Franciscanos:** 1530, Tampico; 1600, Nuevo México; 1607, Río Verde, S.L.P.; 1675, Nuevo León; 1676, Coahuila; 1716, Texas; 1740, Sierra Gorda; 1749, Nuevo Santander; 1769, Nueva California.

**Dominicos:** 1686, Sierra Gorda; 1772, Baja California.

Las enormes dificultades que hicieron singularmente meritorias estas misiones del norte, procedían de varias causas principales: por parte de los indios, su belicosidad, inorganización social, mentalidad primitiva y gran multiplicidad de lenguas por parte de los españoles, lo precario de su dominación y la insuficiente población en el norte.

Hubo entre los indios, descontados las de menor consideración, dos grandes insurrecciones: una en 1616, de los tepehuanes de Durango, en la que perecieron martirizados ocho jesuitas, un franciscano, un dominico, el cacique Francisco Campos y muchos indios, españoles y negros; otra en 1680, de los indios de Nuevo México, quienes dieron muerte a 21 de los 32 misioneros franciscanos y a más de 400 españoles, hombres, mujeres y niños.

La inorganización social, propia de los indios del norte, a la par que dificultaba la disciplina de la vida urbana en los pueblos, mantenía con la tradición ancestral el influjo de los hechiceros, por encima del de los misioneros.

Con la mentalidad totalmente primitiva de los indios septentrionales, hallaron los misioneros otro grave obstáculo que tuvieron que vencer mediante un no interrumpido esfuerzo de acomodación: el problema de la muchedumbre variadísima de las lenguas y dialectos, para los que no se contaba con diccionarios ni gramáticas y a veces ni con intérpretes. Los jesuitas escribieron diccionarios, obras gramaticales ascéticas, en 29 lenguas indígenas.

A lo precario de la dominación militar española correspondía también lo inestable de las misiones. Así pasó en la Baja California, Nayarit, Nuevo México, Nuevo Santander, Coahuila y Texas.

La insuficiente población hispana y la falta de medios para la vida civilizada y aun para lo esencial de la subsistencia, hacía que muchas misiones languidecieran hasta extinguirse. Este mal fue diestramente remediado por los jesuitas en su vasto campo apostólico. Contando con la colaboración de sus hermanos de las regiones centrales, proveyeron de lo indispensable a todas sus misiones, de suerte que aun la misera península californiana pudo tener un capital con que subsistir y desarrollarse: el fondo piadoso de California. A iniciativa del padre Juan María de Salvatierra (1648-1717), y en los momentos en que era mayor el desaliento para la evangelización de la península, cada misión fue siendo dotada por personas y asociaciones particulares en una suma de $ 10,000, cuyo total ascendió a la importante cantidad de $ 1,257,000. A este fondo se debió no sólo el éxito de las misiones bajacalifornianas, sino el rápido y floreciente incremento de las que los franciscanos establecieron en la Alta California y los dominicos en el norte de la península.

De las misiones del norte, la más atrasada en todos sentidos, a pesar de haber sido la más copiosamente regada con sangre de mártires, fue la de Nuevo
México. De los años 1680 a 1692 estuvo totalmente abandonada. Su situación económica era muy insuficiente, de suerte que obligaba a los misioneros a emplear a los indios en servicios personales y granjerías impropias. Por tal escasez de mantenimiento fueron reducidas a 19, las 29 misiones.

Debe mencionarse encomiasticamente la actitud del gobierno español con respecto a estas misiones. En más de una ocasión se propuso el Consejo de Indias o el rey directamente abandonarlas, ya que eran tan crecidos los gastos y tan poco el fruto espiritual; mas otras tantas, triunfó en primer término la obligación de conciencia que tenía su majestad de evangelizar a los indios.

De la infatigable Orden Franciscana debese recordar los colegios de Propaganda Fide, mencionados siempre con elogio en atención a los excelentes misioneros que proporcionaron a la nueva California, Nuevo México, a Nuevo Santander, a Sierra Gorda y a Texas.

Dos nombres en el siglo XVII fueron extraordinariamente notables: fray Juan Bautista Larios (1633-1675) y fray Antonio Margil de Jesús (1657-1726). Larios, nacido en Sayula, Jal., en 1633, fue el fundador de las misiones de Coahuila. Fray Antonio Margil de Jesús, bien puede llamarse el apóstol de Norteamérica, pues entre indios y españoles, durante 43 años y desde Costa Rica hasta Texas, desplegó su celo por la salvación de las almas.

De los forjadores de la gran obra misional jesuitica, se mencionan como figuras sobresalientes, al fundador de las misiones del norte, Gonzalo de Tapia (1561-1594); al notable continuador y misionero padre Hernando de Santarén (1566-1616); al padre Eusebio Francisco Kino (1645-1711), cosmógrafo, matemático y gran organizador; al padre Juan María Salvatierra (1648-1717), visitador de las misiones; y al padre Juan de Ugarte (1660-1730) apóstol de Baja California.

Las misiones constituían específicamente una institución fronteriza. Dominar la frontera, extender la frontera, reunir los elementos discordantes de la comarca y traer los grupos que vivían en un medio salvaje a un medio más civilizado, tal era el objetivo de una misión. Bajo este aspecto la misión era la frontera de la cristianidad. La gente escogida que practicaba allí las virtudes cristianas era asimismo el límite del paganism. La misión era también la vanguardia de la civilización. Una misión significaba algo más que la predicación ambulante y los sagrados ministerios. Era una residencia en país indígena, independiente de la asistencia urbana. En ella establecían los misioneros su cuartel general: tenían la casa, la iglesia, la escuela de agricultura y de primeras letras. Desde este centro los sacerdotes marchaban a todas direcciones y visitaban los pueblos y las rancherías de los naturales. Procuraban atraer a este sitio a cuantas familias de indios podían, induciéndolas a establecer en derredor de la misión sus moradas y a construir un pequeño municipio.

En regiones en las que los indios no tenían todavía habitaciones estables, y andaban vagando durante el invierno y el verano en busca del botín de guerra, el hogar fijo era el primer paso para civilizarlos y convertirlos. No había que pensar en inculcarles los sólidos y cristianos modos de vivir, mientras permanecieran en continuas marchas. En donde los naturales adelantaban sustentados por la agricultura y la industria, el pueblo central no hacia tanta falta, y su desarrollo provenía más bien de una solicitud económica.

Los misioneros eran hombres inteligentes, a veces los más eruditos maestros de los colegios europeos, y bien sabían que es mejor conservar a los indios en sus buenas costumbres naturales, que esforzarse en enseñarles nuevos y extraños
modos de vivir, si se quiere conseguir de ellos frutos de cristianismo estable y de pronta madurez.

El primer empeño del misionero era costumbrear a los indios a un modo estable y regular de asociación política. Esto era muy urgente, puesto que estando los indios en contacto con una raza superior, por su misma superioridad llevaba ésta ciertamente la ventaja sobre los derechos del pueblo inferior y desvalido. Otra necesidad vital era el adelanto de la vida doméstica. Los indios vivían con muy escaso alimento, y por lo mismo la mortalidad era muy elevada por razón de los estragos de la tuberculosis y otros males ocasionados por los rápidos cambios de temperatura. Los conocimientos y la educación impartidos a los niños por los misioneros estaban a la altura de las necesidades de la vida. En cuanto a moralidad había gran divergencia entre las tribus de los indios. Se sabe de tribus bárbaras que observaban tan alta norma de conducta como las de la llamada civilización; mientras que, por otra parte, había hombres y tribus del más bajo nivel moral.

A la eficacia del virrey de la Nueva España, el segundo conde de Revillagigedo, se logró en 10 años, a partir de 1784, un valioso conjunto de noticias ordenadas sobre las misiones del norte, que viene a resultar un documento de primer orden. Según eso, la provincia de Sonora abarcaba tres grandes partidos: Sonora propiamente dicha, Pimería Baja y Pimería Alta. Sus límites tocaban por el sur las márgenes del río Yaqui, y los indios nebones, los seris, los pimas bajos, los opatas, los sonoras y los pimas altos. El número ascendía a 87.644.

El territorio fue teatro de los apostólicos afanes de los jesuitas, desde el año 1591 hasta el 1767, año de su expatriación. En este tiempo fundaron y administraron todas las misiones de la provincia, dejándolas en estado muy floreciente y a punto de secularizarlas, o erigir en curatos los diversos partidos, y entregarlas al ordinario del lugar. Se iban a tomar estas providencias cuando se verificó la expulsión de los jesuitas, y como fue casi momentánea, no se hallaron tan pronto, como se necesitaba, los sucesores, los cuales, después de algún tiempo, se hicieron cargo de las desamparadas misiones.

Las misiones de la intendencia de Durango comprendían las regiones de los tepehuanes, tarahumares, topia y batopilas. Las principales ciudades edificadas en ellas eran Duranto o Guadiana, Nombre de Dios, Santiago y Papasiquiao, San Bartolomé, Parral, Oro, Indee, Chihuahua y Conguariachi. Los habitantes, por los años 1779, pasaban de las 100.000 personas. Los jesuitas administraban bajo su cargo estas misiones con el mismo buen gobierno que las de Sonora, y entregaron a la mitra las que pudieron secularizarse en distintos tiempos. En su expatriación dejaron vivas 27 misiones, que despojadas de sus bienes temporales, se pusieron a cargo de sacerdotes seculars y de misioneros del colegio apostólico franciscano de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas.

Las misiones de la provincia de Coahuila estaban atendidas por jesuitas y franciscanos. Habían sufrido cierta evolución y modificaciones a través del tiempo. La misión, llamada de la Laguna o de Parras, comprendía toda la cuenca inferior del río Nazas y la laguna de San Pedro, donde este río desemboca, con todo el valle de Parras y Viesca, al suroeste del presente estado de Coahuila. Se extendió después al norte, más allá del desierto, a las tribus que llamaron coahuilas, cerca del presente pueblo de Cuatro Ciénagas. En 1652 fueron entregadas al clero secular con todos sus bienes y haciendas las siguientes misiones: Parras, San Pedro de la Laguna, San Lorenzo, San Sebastián, San Ignacio y Santiago. Por 1678, todas estas misiones y pueblos habían desapareci-
do, excepto la casa e iglesia de San Pedro de la Laguna, que quedaba notablemente intacta.

A finales del siglo XVIII, atendían los franciscanos de Pachuca el resto de Coahuila y Texas, que entonces llevaba el nombre de Nueva Extremadura. El número de habitantes era de 8.319. Debido al esfuerzo de los franciscanos se restableció en lo posible el estado decadente en que se hallaban esas misiones.

El nuevo Reino de León fue descubierto y ocupado en los años inmediatos a la conquista de la Metrópoli, y estaba situado a unas 130 lenguas al norte. Lo rodeaban las jurisdicciones de Coahuila, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. El número de sus habitantes excedía un poco de las 16.000 almas. Los franciscanos de la provincia de Zacatecas fundaron en él por los años de 1675 ocho misiones en distintos territorios del reino. En 1676 sólo existían las misiones de Nuestra Señora de Guadalupe, la Concepción, la Purificación y San Cristóbal.

Para instruir en los principios de la fe a los indios gentiles que se congregaron, se tomó la providencia de trasladar 50 familias tlaxcaltecas del pueblo de San Miguel Nesquetic, jurisdicción de San Luis Potosí. Los tlaxcaltecas conservaban su fidelidad y buenas inclinaciones, y los indios gualahuices y borrabos los imitaban en todo, en el estudio del catecismo, en el idioma castellano y en su aplicación y obediencia.

Las misiones del Nueva Santander, actualmente Tamaulipas, estaban atendidas por franciscanos, y eran seis en la región de la Sierra Madre o Gorda, tres en las vertientes de la misma sierra, pero en tierras llanas, y dos sobre la costa del mar. Ninguna de las misiones tenía verdaderamente términos o linderos señalados. Los españoles eran dueños o poseedores por lo general de las mejores tierras, y por consiguiente no había que repartir a los indios, quienes sembraban algunos pedazos de corta consideración y seguían más bien de peones en las haciendas. Todo esto influyía en la escasez de bienes particulares y comunes de los indios y de sus misiones; pero en la mayor parte de los territorios de la custodia franciscana se cosechaban con abundancia el maíz, frijol y caña dulce; se fomentaban las crías de ganado mayor y se disfrutaba de la pesca de camarón y robalo en los pueblos situados en la costa del golfo de México. En el año 1607 se reconstruyeron estas misiones debido al celo y eficacia de los franciscanos de la provincia de Michoacán. Se vieron bien correspondidos los afanes apostólicos con el establecimiento de las primeras misiones estables y aumento progresivo de ellas, de suerte que en 1677 acudieron los franciscanos a la piedad del rey solicitando el socorro de síndodos. Se concedieron inmediatamente, y se pagaron de la real hacienda hasta el año de 1751, en el que, por ser floricientes las misiones, no necesitaron sus padres ministros de otros auxilios que los que ya recibían de las limosnas de sus feligreses.

La entrada definitiva de la civilización en la península de California, se debió principalmente al padre Juan María Salvatierra, de la Compañía de Jesús, quien desembarcó el 19 de octubre de 1697 con cinco españoles y dos indios cristianos en el puerto que luego se llamó Loreto. Llevaba el padre Salvatierra la autoridad de gobernador, capitán, capellán, cargador y cocinero. A los indios que asomaron la cabeza recelosos, les ofreció pozole, y aunque todos los días volvieron por su ración, el 13 de noviembre le pagaron con una lluvia de flechas y piedras.

En 1721 habían extendido los jesuitas su radio de acción hasta el sur de la península, y el 24 de agosto de dicho año pusieron los cimientos a la misión meridional de Santiago de los Coras.
Estas difíciles misiones prosperaron poco a poco debido a la energía y celo apostólico de sus misioneros. La situación material de la misión se sostuvo gracias al fondo económico de la California. Al tiempo de la expulsion de la Compañía de Jesús, había existentes 15 misiones. De éstas se suprimieron tres, las restantes fueron entregadas el año de 1767 a los franciscanos del colegio apostólico de San Fernando de la ciudad de México, y en 1772 pasaron a los de Santo Domingo. Los franciscanos subieron a fundar las misiones de la Nueva California, luego que se descubrieron y ocuparon los puertos de San Diego de Monterrey y San Francisco. Fray Junipero Serra (1713-1784) fue el glorioso fundador de las misiones de la Nueva California, que tan fecundamente en lo espiritual y en lo temporal se desarrollaron brevemente.

Según se extendía el campo misional hacia el norte se notaba que sus habitantes eran cada vez más feroces y las turbas de indios lipanes, comanches y otras muchas comprendidas bajo el impreciso nombre de apaches, cruzaban velozes desiertos y montañas por centenares de leguas, sembrando el pánico y llevando por donde quiera un terror apocalíptico. A diferencia de los primitivos indios, los de este siglo eran grandes jinetes, y disponían por buenas o malas de las inmensas caballadas que con asombrosa fecundidad se habían propagado por las regiones del norte. Disponían además de armas habidas en los presidios españoles o franceses, de los que también habían aprendido no pocos elementos de táctica militar.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767, se vinieron por tierra las misiones del norte en una extensa parte. Es verdad que en algunas fueron sustituidas por los franciscanos, aunque tarde y en número insuficiente. Otra cosa completó la ruina y desorganización de las misiones y fue la adjudicación a la corona real de todos aquellos bienes y tierras que habían adquirido los jesuitas, y con los cuales se mantenían a sí mismos y al culto y proveían de alimento y vestido a los indios. Los padres del concilio IV mexicano no pudieron menos que reconocer esta ruina:

Es un desconsuelo muy grande el que en lugar de ir avanzando la conquista espiritual de los indios, se lloran perdidas las misiones que se ganaron muchos años hace en las provincias de Nuevo México, Texas, Ostimuri y otras partes de la Nueva Vizcaya, por no haber dedicado a este ministerio tan alto los sujetos más idóneos, de madure edad, y de quienes no haya sospecha que con la distancia y la soledad se precipiten en vicios.

11. Jura del Patronato guadalupano

Todos los mexicanos, siglo por siglo, generación por generación, han cumplido la voluntad de María santísima, que los pidió un templo. El siglo XVI construyó las ermitas Zumárraga y Montúfar. La ermita Zumárraga tiene el singular interés de haberse erigido en el lugar que señaló Juan Diego. La tradición conteste, lo asegura. Valeriano dice en su relación, que a los dos días de aparecida la imagen dijo el señor obispo a Juan Diego: «Ea, a mostrar dónde es voluntad de la Señora del cielo que le erijan su templo». También está conteste la tradición en que la fábrica de la ermita se empezó a raíz de las apariciones y se concluyó en poco tiempo.

Al comenzar la segunda mitad del siglo XVI, la Imagen del Tepeyac se hizo extraordinariamente famosa por sus milagros, los cuales provocaron un verdadero renacimiento de la devoción guadalupana, que sin duda se había entibiado
por la oposición que le hacían muchos religiosos temerosos de que fuese superchería de los indios.

Inmediato resultado de tan grande devoción popular fue la necesidad de ampliar la ermita. Tomólo a su cargo el arzobispo Montúfar y se construyó la segunda atrás de la primera. El origen de esta segunda ermita es por los años de 1556.

El siglo XVII edificó la iglesia de 1622. El sueño nada firme de la segunda ermita, cuyas ruinas muestran su pavimento, fuertemente plagado hacia el norte y hundido hacia el sur, no permitió que ella durase en uso sino unos 65 años. Desde el 29 de agosto de 1600 resolvió el cabildo metropolitano, que gobernaba sede vacante y ejercía el patronado de Guadalupe, construir un nuevo templo, en lugar más allegado a la Calzada, pero muy próximo también a la ermita Montúfar. La nueva iglesia se estrenó en 1622.

El siglo XVIII edificó la iglesia de 1709. La primera piedra se colocó el 25 de marzo de 1695, y la dedicación se hizo el 27 de abril de 1709. Tres días después tomó la santísima Virgen posesión de su nuevo templo. Desde este templo de 1709, socorrió la Virgen de Guadalupe a la ciudad de México y a toda la Nueva España, cuando eran diezmadas por la terrible peste de 1737. En él se proclamó el resultado de la elección más democrática que ha habido en el país, declaramiento patrona de la ciudad capital el 27 de abril de 1737, y de todo el reino el 18 de diciembre de 1747, a la excelsa y querida reina del Tepeyac.

En 1663 por vez primera se solicitó de la curia romana que declarase día festivo el 12 de diciembre y concediera el rezo propio de la aparición de nuestra señora de Guadalupe. Gobernaba entonces la Iglesia universal Alejandro VII. A instancia del canónigo don Francisco de Siles se hizo la solicitud, que suscribieron 12 miembros del cabildo eclesiástico, 10 religiosos de santo Domingo, 18 franciscanos, 11 dieguinos, 12 agustinos, 10 carmelitas, 11 mercedarios y 23 jesuitas. Además se unieron a la solicitud 15 catedráticos de la Real Universidad, y los religiosos y dignatarios que componían el claustro.

Dos años después respondió el procurador de la curia romana que vistas las cartas y papeles por la sagrada congregación de ritos, lo más que se podía esperar era un rescripto a cuyo tenor se deberían examinar los testigos del milagro y las circunstancias, por los diputados que el ordinario señalarase a nombre de la santa sede. Prontamente el canónigo Siles promovió las informaciones de 1666. Remitió poco después todos los documentos a don Mateo de Bicunia, canónigo de Sevilla y curial de Roma, confiando que él haría diligencias en la congregación de ritos. Por su parte el doctor don Antonio de Peralta, canónigo de Puebla de los Angeles, escribió al cardenal Julio Rospigliosi prometiéndole que le enviaría una relación del asunto. A esto contestó el purpurado el 2 de noviembre del mismo año, que al llegar la relación haría lo que en su mano estuviese para el intento, pero avisaba también que estas materias eran muy dificultosas, por no acostumbrar la santa sede hacer en ellas declaraciones.

Elegido ya para la cátedra de san Pedro el cardenal Rospigliosi con el nombre de Clemente IX, hizo contestar al canónigo Peralta por mayo de 1667 que puesto que la imagen de Guadalupe era de la Concepción, y la aparición había sido en un día de su octava, parecía excusado darle otra festividad y rezo diferentes; mas que, para su consuelo y el del canónigo de México, su amigo, le enviaba un jubileo. Vino en efecto el breve de concesión del jubileo, pero asignando como festividad el 12 de septiembre y no de diciembre, como debía
ser; por lo cual los doctores Peralta y Siles devolvieron el documento que llegó a Roma cuando el papa había muerto.

Informados de las dificultades del negocio, ni el canónigo Bicunia ni los demás encargados de él, hicieron diligencia alguna por más tiempo. Ni tampoco logró nada el padre Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesús, que pasó a Roma el año de 1670.

Cincuenta años después, poniendo en orden el archivo del arzobispado, se hallaron en México los traslados de las informaciones de 1666. Con tal motivo el bachiller don José de Lizarde y Valle solicitó del arzobispo fray José de Lancelló, que informara al rey sobre el asunto, de quien se esperaba que, interponiendo su mediación, podría obtener del papa así la declaración de día festivo del 12 de diciembre, como la concesión de rezo y misa propia de la aparición de Guadalupe.

Entonces dieron testimonio de la tradición del milagro, con la ritualidad del derecho, el venerable fray Antonio Margil de Jesús O.F.M. y el deán de la catedral metropolitana, doctor Rodrigo García; pero no se practicaron más diligencias, aunque por noviembre de 1751 pidió la prosecución de ellas el bachiller Lizarde y Valle.

Lo que no se pudo obtener con súplicas, acompañadas de jurídicos instrumentos, se obtuvo a consecuencia de una calamidad. Se inició en Mixcoac el azote, y de ahí pasó a México. Un frío intenso y temblor de todo el cuerpo y un fuerte dolor de cabeza y estómago, calentura ardiente y flujo de sangre por las narices, tal era la dolencia que a fines de 1736 había hecho ya muchos estragos. Llegó precedida de un terremoto, un eclipse de luna y otro de sol, lluvias extraordinarias, exhalaciones nocturnas y huracanes fortísimos: lo bastante para llenar de consternación a los preocupados. Más de cuarenta mil fueron, según cálculo, las defunciones en la capital. Ciento noventa y dos mil calculó Cabrera Quintero, de las matriculas de ciento treinta alcaldías; cómputo que se cree defectuoso, porque sólo comprendió a los indios tributarios y a una porción limitada del reino. Quedaron desiertos algunos lugares. El doctrinero de Toluca certificó, el 27 de abril, que en sólo tres o cuatro días habían fallecido más de mil indios; que los enfermos se hallaban tan contaminados de la plaga, que apenas había indio sano; innumerables muertos por los campos, entre cuyos magueyes había recogido no pocos pequeñitos, los que o lloraban desatendidos, o chupaban los yertos pechos de sus difuntas madres.

Entonces se resolvió pedir el traslado de la imagen de nuestra Señora a la ciudad de México y que se jurase a María santísima en su advocación de Guadalupe como patrona principal de la ciudad.

El señor arzobispo Cizarrón juzgó prudente no autorizar el traslado, sino proponer algún novenario y otro pío deprecativo medio de obligar a la divina misericordia con la mediación de la santísima Virgen, ejecutándolo en el santuario de Guadalupe. Se hizo el novenario, repartiéndose entre sí los días el cabildo eclesiástico y las religiones. Empero como no decrecía la epidemia, se trató y acordó el 11 de febrero de 1737, el juramento del Patronato. Procedió a la elección de representantes el cabildo secular, el 28 de marzo, y el eclesiástico, el 2 de abril. El 27 de ese mes comparecieron los diputados a hacer el juramento en la real capilla del palacio arzobispal. Juraron patrona principal de México y su territorio a nuestra Señora, santa María de Guadalupe; y guardar y hacer guardar perpetuamente por festivo en la ciudad y sus contornos el 12 de diciembre de cada año. Obligáronse también a acudir a la congregación de ritos
de Roma para la confirmación de la festividad y patronato, e impreamar el oficio propio, así como a procurar que el patronato se extendiera a todo el reino. La publicación fue hecha el 26 de mayo siguiente en la iglesia catedral durante la misa.

Parece que el ángel exterminador no esperaba más que esta resolución para envainar la espada que había acabado con tantas vidas. Desde que se comenzó a tratar con calor el dicho patronato, comenzó a disminuir el número de los muertos, de suerte que el 25 de mayo no se enterraron sino tres cadáveres en el camposanto de san Lázaro, donde diariamente pasaban antes de cuarenta y cinco. Los comisarios de México se dirigieron en numerosas cartas a las ciudades, villas y pueblos, hasta los más pequeños de la Nueva España, y los invitaron a nombrar delegados o remitir poderes para la jura nacional. Presto los enviaron. Puebla, Valladolid, Oaxaca, Guadalajara, Durango, Guatemala, Querétaro, Toluca, Guanajuato, Zamora, Aguascalientes, Cholula y San Miguel el Grande. En 1746 se tuvieron ya los deseos poderes de toda la nación.

Se acordó entonces que el juramento fuera en la catedral el día 10 de diciembre de 1746; que el 11 hubiera una procesión solemnisima y que el día siguiente, en el santuario de Guadalupe, durante la misa, se leyera el edicto que anunciaba el patronato de la Virgen de Guadalupe sobre toda la nación; que, en consecuencia de esto, los calendarios eclesiásticos del clero secular y regular notaran ese día como fiesta de precepto, y que se rezara el oficio de la natividad de nuestra Señora, cambiando el nombre de natividad con el de la festividad de Guadalupe hasta que la sede apostólica concediera oficio y misa propios.

Tiempo pasó sin renovar dicha solicitud. En 1752 hizo el pintor Miguel Cabrera tres copias de la imagen de nuestra Señora, ayudado por los pintores don José de Alcibíar y don José Ventura Arnáez. La tercera copia y la más parecida, fue enviada al romano pontífice por medio del padre Juan Francisco López, que pasaba a Europa como procurador de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús. Llevaba la representación del arzobispo de México y del obispo de Michoacán, para solicitar la confirmación del patronato y la concepción de misa y oficios propios del día 12 de diciembre.

Negoció el padre López con gran habilidad y fortuna, aprovechando las circunstancias de estar en la catedral de Pedro un varón peritísimo en las materias de la congregación de ritos: Benedicto XIV. Pertrechado con los documentos necesarios, solicitó el padre López y obtuvo audiencia particular del sumo pontífice para informarle de la misión que llevaba, y presentarle la pintura hermosísima hecha por el célebre Cabrera. Contó en breves pero elocuentes palabras la aparición guadalupana; y cuando atento le escuchaba el pontífice, concluyó de pronto diciendo: «Beatisimo padre, he aquí a la madre de Dios, que se dignó también ser madre de los mexicanos». Y desplegó el lienzo, como en parecida ocasión Juan Diego lo había hecho con el ayate bendito. Conmovido Benedicto XIV, exclamó postrándose reverente: «Non fecit taliter omni nationi» (No hizo cosa igual a otra nación), palabras del salmo 147 que aplicó a nuestro pueblo y que después se pusieron en el oficio.

Concedió su santidad cuanto se pedía, es decir, misa, oficio, confirmación del patronato e indulgencias. Su fervor le indujo a componer la oración para la misa y el oficio divino.

La concesión de tamaña gracia fue celebrada en México los días 9, 10 y 11 de noviembre de 1756, con una procesión solemnisima, lucidos altares en las calles, iluminaciones y juegos de artificio. En el mes de diciembre siguiente, duró la
solemnidad nueve días. Cupo en suerte al padre Juan Francisco López narrar en el último sermón cómo al cabo de una centuria se había logrado que la Sede Apostólica accediera a cumplir el fervoroso deseo de los mexicanos consagran- do la tradición guadalupana.Entró el padre López en la colegiata como un triunfador, llevando al pecho la bula de su santidad, pendiente del cuello con ricos listones de oro. Con indecible júbilo repitió las palabras de Benedicto XIV al caer de hinojos ante la milagrosa imagen: «Non fécit taliter omni nationi».

Antes de que se verificase la jura del patronato nacional, se intentó hacer la coronación solemne de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe por el caballero Lorenzo Botturini de Benaducci. Por febrero de 1736 vino a Nueva España este caballero con la misión de cobrar lo vencido de cierta pensión que a la condesa de Santibáñez, como descendiente del emperador Moctezuma, le pagaban las cajas reales. Vino sin el permiso que para pasar a Nueva España necesitaba todo extranjero. Estuvo en México ocho años, de los cuales gastó seis en recoger con diligencia, sagacidad y constancia, documentos que confirmasen la tradicional aparición de nuestra Señora de Guadalupe, de quien fue amatissi- mo devoto. Le constaba al caballero Botturini que la basílica Vatíca de Roma poseía un cuantioso legado del conde Alejandro Sforza Palavicino para promo- ver el culto de la Virgen María con la coronación de las imágenes veneradas en todo el mundo que fuesen célebres por antigüedad, devoción popular y frecuen- cia de milagros. Con el fin de conseguir esta distinción para nuestra Señora de Guadalupe, escribió el 18 de junio de 1738, por mediación de su amigo el padre Domingo Torrani, de la Compañía de Jesús, una carta al cabildo Vaticano, de nuestra Señora de Guadalupe. Conviene en ello el cabildo, que por esa vez derogó su estilo y estatutos, ya que faltaban para el caso la petición de la ciudad de México y la comprobación preliminar del relato de Botturini. Así lo comuni- có al señor arzobispo Vizarrón el 11 de julio de 1740, encargándosele al mismo tiempo la averiguación de las tres condiciones de antigüedad, concurso popular y multitud de milagros. Igualmente lo nombraba su delegado para que proce- diera a la coronación de la imagen en nombre de la basílica Vatíca. En la corona debían grabarse las armas del cabildo vaticano y las del conde Sforza Palavicino.

Entre tanto Botturini había empezado a escribir numerosas cartas a obispos, deanes, cabildos, ayuntamientos y a particulares, en solicitud de cooperación para los gastos. Una de aquellas cartas vino a parar a manos del virrey conde de Fuencloera, a su tránsito por Jalapa. No bien llegó el virrey a la ciudad de México mandó hacer informaciones, por las que Botturini salió condenado. Se le objetó el ser extranjero y hallarse aquí sin su licencia; de haber colectado donativos sin autorización; de haberse atrevido, siendo extranjero, a promover el culto de la santa imagen, y de haber tratado de poner en la corona otras armas que las de su majestad. Reducido a prisión el 4 de febrero de 1743, se le embargaron todos sus documentos y el escaso producto de la colecta. Duró en la cárcel ocho meses, al cabo de los cuales su inocencia fue reconocida por el juez, y a principios de 1744 se dirigió a España.

Después de varios años de espera en España, Botturini obtuvo su rehabilita- ción, el permiso de regresar a México, que no aprovechó, y una compensación por sus manuscritos. Los manuscritos quedaron definitivamente en el virrei- nato.
12. **Relaciones Iglesia-Estado**

El Real Patronato de Indias quedó a la muerte de Felipe II perfectamente instalado sobre la iglesia de Nueva España y muy completo. Para que se comprenda hasta dónde se inmiscuía el poder temporal, con muy buena voluntad, en los negocios estrictamente espirituales propios de los eclesiásticos, léanse algunas de las leyes promulgadas por los reyes:

**Felipe III:**

Los virreyes, presidentes y gobernadores, pongan mucho cuidado en procurar se desarraigan las idolatrias de los indios;
Sean apartados de sus pueblos los falsos sacerdotes de ídolos y hechiceros;
Ministro ninguno de nuestra justicia sea osado a hacer averiguaciones con los indios cuando van en las fiestas a oír misa;
Hallando que conviene poner el santísimo sacramento en las iglesias de los indios y que estará con la decencia y culto debidos, den las órdenes necesarias para que así se haga, y a los indios se les administre por viático...;
Todos los jueves del año celebren las iglesias catedrales... una misa del santísimo sacramento con la mayor solemnidad que sea posible...

**Felipe IV:**

Pongan los prelados cuanta diligencia sea posible en predicar, enseñar y persuadir a los indios los artículos de nuestra fe católica, y atendiendo a la capacidad de los naturales, se les repita muchas veces, cuantas sean necesarias, para que los entiendan.
Los virreyes, oidores, gobernadores y otros ministros de cualquiera dignidad o grado, y todos los demás cristianos que vienen pasar por las calles al santísimo sacramento, sean obligados a arrodillarse en tierra, a hacerlo reverencia, y a estar así hasta que el sacerdote haya pasado, y acompañarle hasta la iglesia de donde salió; y no se escusen por lodo ni polvo ni otra cosa alguna, y al que lo hiciera, pague 600 maravedíes de pena.
Ninguno haga figura de la santa cruz, santo ni santa en sepultura, tapete, manta donde se pueda pisar, pena de 150 maravedíes, que se repartan por tercias partes a la iglesia, acusador, ciudad o villa donde esto sucediere; y el que ahora tuviese cruces hechas en algunos paños y otras cosas, las quite o ponga en lugar donde no se puedan pisar, y si así no lo hiciere, incurra en la pena.

Carlos II, monarca con cuyo reinado se cierra el siglo, no dejó huella personal de importancia en el terreno del Patronato.

Los virreyes del siglo XVII parece que se daban especial gusto y traían competencia en llevar a cabo puntílosamente los derechos de vicepatronos de sus majestades. Por los libros de gobierno donde se contienen los acuerdos, decretos, bandos virreinales, cartas de ruego y encargo de los mandatarios de la Nueva España más de la mitad de las energías de los virreyes, se ve que se gastaban en funciones propias de obispos, de provisores eclesiásticos, y hasta de vicarios de monjas.

Quedan en las páginas de la historia noticias de algunos disgustos originados de la mala inteligencia personal entre las autoridades eclesiásticas y civiles. Sin duda el más estrepitoso lo sostuvieron el arzobispo Juan Pérez de la Serna y el virrey don Diego Carrillo de Mendoza, conde de Priego y marqués de Gelves, en 1623. Versó sobre el derecho de asilo, violado por las autoridades civiles y defendido por el arzobispo, en cuyo favor intervino el pueblo de México, a quien era poco grato el marqués de Gelves.

La ocasión la suscitó el alcalde de Metepec y corregidor de la ciudad de México, don Melchor Pérez de Veráez. Acusado de monopolio y granjeras ilícitas, se le condena a la cárcel y al secuestro de sus bienes. Don Melchor se acoge al derecho de asilo que existía en favor de los que se refugiaban en cualquier iglesia o convento. La audiencia pone guardias a las puertas de la celda donde se había refugiado don Melchor y le hace tapiar las ventanas. El arzobispo pide que se respete el asilo. Se niegan el fiscal y un corregidor. Fulmina entonces el prelado la excomunión, pero la retira a ruegos del virrey, condicionando el perdón al reconocimiento de la inmunidad. Como los guardias no son retirados de hecho, reitera a los 35 días la excomunión. Interviene a favor de la causa del virrey, el obispo de Puebla, como juez apostólico, quien sin conocimiento pleno de la causa levanta por sí mismo la excomunión.

Se complican más las cosas por el destierro de varios eclesiásticos y por la intimación de destierro hecha al arzobispo en plena misa pontificial el 8 de diciembre de 1623. Las disputas continuán acaloradas todo el mes. Hace el arzobispo varias gestiones ante la audiencia para pedir justicia, y acude personalmente a ella para hacerse escuchar. Los oidores, partidarios del virrey, se alejan antes de oírle y mandan a un alguacil para que lo saque de la ciudad. La protesta y el vocerío del pueblo ante la injuria hecha a su pastor, atemorizan a los oidores, quienes revocan la orden. Gelves manda prender e incomunicar a los oidores por la estractucción de la sentencia.

En Guadalupe y Teotihuacán firma el señor Pérez de la Serna en las tabillas de la excomunión del virrey, las cuales aparecen en las iglesias de México el 15 de enero de 1624. Además se declara el toque de entredicho en la ciudad. La orden fue obedecida en todos los templos, menos en el de los mercedarios.

Cuando unos muchachos que llevaban canastos de verduras en la cabeza ven pasar al escribano Cristóbal de Osorio, importante actor en los acontecimientos, lo insultan, le tiran piedras y lo persiguen hasta el palacio de gobierno. Se reúne mucha gente con piedras de los montones que había cerca de la catedral en construcción, rechazan a los guardias que salen en su contra, y aun prenden fuego a las puertas de palacio. Piden a gritos la vuelta del arzobispo, la libertad de los oidores y la cabeza del virrey. La multitud se calma, cuando don Pedro Cortés Ramírez de Arellano, cuarto marqués del Valle, sale mostrando la orden virreinal para el regreso del prelado. Mas como el virrey hace traer a palacio unos quintales de pólvora y arcabuces, y ordena que disparen desde la azotea contra la multitud, se reanuda el tumulto. En él murieron unos 60 individuos y el palacio fue saqueado e incendiado. El virrey tuvo que huir disfrazado de criado y echándose mueras a sí mismo. A las 5 de la tarde toma el gobierno la Real Audiencia para que no se pierda el reino aquella noche. El marqués de Gelves halló refugio en el convento de San Francisco.

Entre tanto, el señor Pérez de la Serna, que había podido impedir su destierro junto al altar mayor de la iglesia franciscana de Teotihuacán y tomando en las manos el santísimo siempre que sus guardas intentaban prenderlo, recibió allí la noticia de que podía regresar. Rodeado de inmensa muchedumbre que lo aclamaba, entró en la ciudad a las 11 de la noche. Los acompañantes llevaban hachas encendidas.

La corte removió de sus puestos poco tiempo después, tanto al arzobispo que fue trasladado a Zamora de España, como al virrey. Este prosiguió en San Francisco, hasta finales del año en que lo llamaron a España.
13. **Controversia entre el obispo Palafox y los jesuitas**

Grande impresión produjo en la Nueva España, y sobre todo en Puebla, teatro principal de los sucesos, el conflicto entre el obispo don Juan de Palafox y Mendoza y los jesuitas. Intervinieron en el asunto los dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios, los cabildos de Puebla y de México, el virrey conde de Salvatierra, la Inquisición, y por fin el rey Felipe IV y el papa Inocencio X. Duró la controversia seis años; los cuatro primeros meses en gran efervescencia, con agitación popular, publicación de apasionados escritos e impresos, fulminación de excomuniones y anatemas. Prosiguió después lentamente en Roma hasta el decreto final de la Congregación a la que su santidad sometió la decisión de la controversia el 17 de diciembre de 1652. Fue confirmada por Inocencio X el 17 de mayo de 1653. Terminó todo en Madrid con una concordia a 20 de mayo de 1653 entre el señor Palafox y el padre Julián de Pedraza de la Compañía de Jesús.

Don Juan de Palafox y Mendoza nació en Fitero, del reino de Navarra, el año de 1600. Estudió en Salamanca hasta 1626 en que fue nombrado fiscal del Consejo de Guerra y luego del de Indias. A los 29 años de edad recibe las órdenes sagradas y se le designa visitador del monasterio de las descalzas de Madrid, capellán y limosnero mayor de la emperatriz, a quien acompaña a Alemania. En 1639 es presentado para el obispado de Puebla, del que toma posesión en junio del año siguiente. Es además visitador de la Real Audiencia de Nueva España y por unos meses, en el año de 1642, virrey y capitán general.

El señor Palafox era hombre dotado de no vulgares cualidades, memoria fácil y tenaz, entendimiento claro y sólida carrera de estudios. Más que especulativo, el talento de Palafox era práctico y eminentemente organizador. En relaciones amistosas con algunos jesuitas, como con el padre Juan de Dávalos, que fue su confesor durante dos años y medio, y con el padre Lorenzo López, de quien como insigne operario de indios hacía particular estimación, don Juan de Palafox no tenía simpatías en general por la Compañía de Jesús. El motivo fundamental de la desavenencia consistió en que el canónigo angelopolitano don Hernando de la Serna en 1642 había dado una hacienda de su patrimonio al colegio jesuitico de Veracruz, sin añadir en la escritura la cláusula por la que se reconocía la obligación de pagar diezmos a la catedral de Puebla. Por esta razón excomulgó el señor obispo al canónigo De la Serna, le embargó sus bienes y lo redujo a prisión. Contra los jesuitas publicó con su firma una defensa de los diezmos, gravemente calumniosa.

A la voluntad un poco predispuesta ya del señor obispo, se añadieron otros pequeños incidentes, por ejemplo, que los jesuitas no visitaron al obispo en una enfermedad de la que adolecía a principios de año; que no lo convidaron para el jubileo de las 40 horas en el colegio del Espíritu santo, ni asistieron al solemne sermón que predicó el miércoles de ceniza. Por estas y otras causas el señor Palafox decidió urdir rigurosamente con los jesuitas, y sólo con ellos, sus derechos episcopales sobre los trámites y licencias de confesar y predicar.

Para la inteligencia del asunto, conviene recordar que varias órdenes religiosas, y entre ellas la Compañía de Jesús, estaban en la pacífica posesión, admitida por todos los señores obispos, incluso por el señor Palafox hasta el 6 de marzo de 1647, de un privilegio, según el cual una vez aprobados los sacerdotes por un obispo de las Indias para predicar, confesar y celebrar misa, no estaban
La iglesia en la Nueva España

89

obligados a pedir o tener otra clase de licencia o aprobación de tales ministerios. Dicho privilegio concedido a los jesuitas por Gregorio XIII, había sido varias veces renovado por diversos pontífices, y aunque abrogado por Gregorio XV, lo había restablecido en los reinos de España el papa Urbano VIII el 7 de febrero de 1625.

El 14 de septiembre de 1628, sin embargo, Urbano VIII había abrogado definitivamente el privilegio de los jesuitas. Pero la bula abrogatoria no fue promulgada en las Indias, o por lo menos, no se ponía en práctica con la aquiescencia de todos los obispos. De aquí provino el curioso hecho de que los jesuitas tuviesen en México a su favor a todas las órdenes religiosas, a algunos obispos, como el de Michoacán, fray Marcos Ramírez del Prado, al arzobispo de México, Juan de Mañozca, a la Inquisición y al virrey; mientras que en España, donde la bula de 1628 se había promulgado y tenido el regio paso, y en Roma, donde estaba en vigor la nueva disciplina general, perdiesen el pleito.

No se contentó el señor Palafox con pedir a los jesuitas sus licencias, sino que empezó suspendiéndolos a todos el 6 de marzo de 1647. Contrario a sus privilegios en posesión de 75 años, hallaron los jesuitas de Puebla el mandato de presentar sus licencias.

Así que rogamos al señor obispo, sin entrar en discusiones jurídicas, que sobreseyese el mandato hasta que, avisado el padre provincial Pedro de Velasco, dispusiese éste lo que conviniera. La remisión del asunto al provincial la creyeron necesaria por tratarse de un privilegio de toda la orden y no de solo los colegios de Puebla.

Tan prudente conducta del día 7, fue anulada por el grave desacuerdo que cometieron el día 8. Fue el caso, que por no dar escándalo al pueblo omitiendo el sermón que era de los más concurridos, predicó en la iglesia de la Compañía el padre Luis de Legazpi, y se desencadenó así la tempestad. Tal acción, considerada jurídicamente correcta por los jesuitas, iba a ser el origen de un magnifico escándalo público.

Al saber el señor Palafox que el padre Legazpi había predicado contra su mandato, fulminó un edicto el 8 de marzo en el que hacía saber a los fieles que los jesuitas no podían predicar ni confesar ni tenían jurisdicción para ello, y prohibía a todos bajo pena de excomunión mayor que se confesaran con ellos oyera sus sermones. Prontamente tomó el padre provincial, Pedro de Velasco, la defensa de su religión. Maduradamente estudiado el caso y consultado con los teólogos y canonistas más autorizados de la capital, resolvió el padre Velasco nombrar jueces apostólicos conservadores que defendiesen a la Compañía de Jesús. Oficio de la Audiencia era aprobar el nombramiento de dichos jueces conservadores; pero como el señor Palafox era entonces visitador de la Audiencia, prefirieron los jesuitas acudir al virrey, conde de Salvatierra, quien reemplazó a la Audiencia y dio por buenos los motivos para nombrar jueces conservadores. Aprobó también el arzobispo Mañozca el recurso jurídico que iban a emplear los jesuitas. Y poco después dieron por escrito su dictamen, también favorable, el cabildo de México y las órdenes de santo Domingo, san Francisco, san Agustín y la Merced.

El 2 de abril mandaron los jueces conservadores que el obispo de Puebla y su provisor devolviesen las facultades a los padres de la Compañía de Puebla y les permitiesen el libre ejercicio de sus ministerios, retirando dentro de 6 días sus edictos en contra. Esto lo mandaban al señor obispo so pena de la multa de 2.000 ducados de Castilla, y al bachiller provisor, don Juan de Merlo, de
excomunión mayor. Correspondió el señor Palafox llamando a los conservadores jueces intrusos, presuntuosos y ufanos, y excomulgándolos el 6 de abril.

La gente en Puebla estaba dividida: unos con el prelado y otros con los jesuitas. De una y otra parte se esparcían informes y papeles, se borrraban mutuamente las censuras, etc. Esto movió al tribunal de la Inquisición de México a mandar a Puebla dos comisarios que enfrenasen al pueblo insolente y enfurecido. Los comisarios destinados fueron el doctor Cristóbal Gutiérrez de Medina, cura de la catedral de México, y el doctor Miguel de Ibarra, que, llegados a Puebla, se alojaron en el convento de san Agustín, donde erigieron un tribunal y procedieron contra muchos delincuentes a quienes remitieron a las cárceles de México.

El 27 de mayo, viendo los jueces conservadores que el señor Palafox en nada obedecía a su mandato, lo declararon incurso en excomunión, y así lo publicaron en cartelones fijados públicamente. Entonces el obispo de Puebla echó mano de una impresionante ceremonia. Desde la oración de la noche hasta las nueve, sonaron lugubremnte las campanas. Al día siguiente, 5 de junio, se puso en la catedral un triste tumbó cubiero de balletas. Celebrada misa solemne y leído un edicto en el que se recordaba a todos la obligación que tenían de seguir a su prelado y defenderlo, y la de no tener por jueces a los conservadores, se situó el señor Palafox con todo su cabildo frente al tumbó, y desde allí hizo una sentida plática al pueblo, explicando el edicto que se acababa de leer. Después se rezó el salmo 108 llamado de «las maldiciones», se tocó a entredicho, y todos los canónigos, después de apagar las velas que tenían en la mano, las arrojaron al suelo y las pisaron. A consecuencia de esto, muchos del pueblo apedrearon las ventanas de los jesuitas, y con inmudicias los edictos de los jueces conservadores, y hubieron pasado a mayores violencias si los jesuitas no se encerraran cuidadosamente en sus casas.

El virrey proponía un nuevo camino, el de conferencias amistosas, sin rigor judicial, para arreglar las disputas, cuando se tuvo noticias de que el señor Palafox había huido de la ciudad de Puebla la noche del 15 de junio.

A principios del siguiente mes entraron en dicha ciudad con los honores y repiques correspondientes los jueces conservadores. En los días 14 y 17 de julio publicaron edictos en que se restituía a los jesuitas la posesión y uso de sus privilegios. El cabildo que gobernaba la diócesis con el nombre de sede vacante, examinó las licencias de los padres de la Compañía y las halló suficientes y las confirmó.

De esta forma concluyó el periodo tempestuoso de la controversia, con la victoria en México de los jesuitas. Mas no fue así en Madrid ni en Roma. El 25 de enero de 1648 Felipe IV desaprobaba el nombramiento y uso de los jueces conservadores. Por lo demás, desaprobaba también el rey las medidas violentas del prelado y le recomendaba que alentase y favoreciese a la Compañía como lo tenía merecido.

En Roma nombró el papa una particular congregación para decidir la controversia, la cual resolvió las dudas que se le habían presentado en el sentido de que para poder predicar y confesar en una diócesis, todos los religiosos necesitan la aprobación del obispo diocesano, y éste les podía prohibir, aun con pena de excomunión, el ejercicio de tales ministerios. Que como los jesuitas no mostraron las licencias de confesar y predicar pudo lícitamente el prelado prohibirles el ejercicio de esos ministerios, y que por esta prohibición no tenían ellos derecho para nombrar jueces conservadores, los cuales, en consecuencia,
habían procedido inválidamente en las censuras y actos judiciales. Tal respuesta de la sagrada congregación del 6 de abril de 1648 la insertó el papa Inocencio X en su breve del 14 de mayo del mismo año.

El 27 de noviembre de 1647 volvió el señor Palafox a su diócesis y recibió en Puebla el breve inocenciano. Lo comunicó a los jesuitas y el 24 de octubre recibieron éstos del prelado sus licencias ministeriales.

Mucho tuvieron que padecer los jesuitas del excelentísimo señor Palafox en el tiempo restante. Mas, al fin, llamado éste a España por el rey en 6 de febrero de 1648, se embarcó en Veracruz al año siguiente. Seis años más tarde, 7 de enero de 1655, fue nombrado obispo de Osma en España y allí murió el 1 de octubre de 1659.

14. La expulsión de los jesuitas

A mediados del siglo XVIII se aliaron en Europa todos los elementos hostiles a la Iglesia para destruir a la Compañía de Jesús: jansenistas, galicanos, enciclopedistas y masones. La Compañía de Jesús era considerada el principal baluarte que se debía derribar en la lucha contra el propio enemigo capital, el pontificado. El espíritu irreligioso del siglo, ofendido por los dogmas precisos e inmutables de la Iglesia, aborrecía al pontificado. La organización rígida de la Iglesia y su espíritu de sacrificio daba en el rostro a los enemigos. Estaba en boga el galicanismo, para quien el papa tan sólo es presidente honorario de la Iglesia, cuyo poder deben restringir los soberanos de los reinos. El pontificado era, según ellos, la rúbrica del progreso material, del comercio y de la industria. Bastaba ver el contraste de Inglaterra y Prusia protestantes, frente a los países meridionales católicos. Consideraban a la Compañía de Jesús como la muralla del pontificado porque tenía ella en gran parte la educación de la juventud. Su ciencia era sólido bastión contra el enciclopedismo, e influyó poderosamente en las altas esferas.

Portugal inició el combate contra los jesuitas expulsándolos de su territorio en 1759. Siguió Francia en 1761. Las razones dadas eran contradictorias: para Portugal, el instituto de los jesuitas era pío y santo, y ellos perversos; mientras que para Francia, los jesuitas eran buenos, y su Instituto malo. Llegó el turno a España. Allí sus ministros volterianos Aranda, Floridablanca, Campomanes y otros, persuadieron a Carlos III de que los jesuitas conspiraban contra su vida y que por tanto corría peligro. Las pruebas nunca fueron evidenciadas. El motín de Esquilache, por ejemplo, atribuido a los jesuitas, fue objeto de investigaciones secretísimas que no arrojaron culpabilidad sobre ellos. Por eso, sin proceso alguno, decretó el rey la expulsión de la Compañía de Jesús de todos sus dominios mediante la célebre Pragmática del 27 de febrero de 1767. Declaraba en ella tomar esa determinación estimulado por gravísimas causas, relativas a la obligación en que se hallaba constituido de mantener y justicia de los pueblos, y por otras urgentes, justas y necesarias razones que reservaba en su real ánimo. En vano hizo prontamente el papa Clemente XIII una fuerte y tierna réplica a Carlos III el 16 de abril; el rey contestó que no podía desistir de su propósito maduramente pensado.

Con gran sigilo y prodigando tremebundas amenazas se preparó el golpe en la Nueva España. Llamó el virrey, marqués de Croix, al presbítero don José Antonio de Hogal, dueño de la imprenta en que se debía imprimir el mando de
expulsión y lo llevó a un balcón del palacio, y allí le entregó los originales, diciéndole que si el bando se divulgaba antes de su publicación al día siguiente, lo mandaba ahorrar él en ese mismo balcón. Hogal hizo por sí mismo la impresión, deshizo el cuadro de los tipos, y llevó los impresos al virrey antes de la hora asignada.

En todas partes obedecieron los padres de la Compañía sin resistencia la orden de destierro que les fue comunicada, en la mayoría de los lugares, la madrugada del jueves 25 de junio de 1767, vispera de la festividad del sagrado Corazón. A nombre del rey, llamaron los comisionados a las puertas de los colegios y residencias de los jesuitas, hicieron que los superiores reunieran a sus súbditos en la capilla, y allí les leyeron la Pragmática Sanción de Carlos III. Debidos todos, mientras llegaba la hora de la partida, permanecer arrestados en el mismo lugar, después de traer su breviario y la ropa más indispensable.

El bando de extrañamiento, que después fue publicado en las ciudades, decía que de una vez para lo venidero debían saber los súbditos del gran monarca que ocupaba el trono de España, que habían nacido ellos para callar y obedecer, y no para discutir y opinar en los altos asuntos del gobierno. Decretaba también graves sanciones contra los que en público o en secreto hicieran conversaciones, juntas, asambleas, corrillos, o discursos por palabra o por escrito juzgando o discutiendo la determinación del rey.

En las misiones, por su lejanía, y en algunos puntos, por la oposición del pueblo, principalmente de los indígenas, no pudo hacerse el arresto o la salida de los jesuitas en las fechas señaladas. Preparativos de resistencia armada, que no pasaron a mayores por la mediación de los mismos jesuitas, hubo en Pátzcuaro y en San Luis de la Paz, donde se tuvo que retrasar el destierro hasta el 7 de julio. Motines hubo en Guanajuato y en San Luis Potosí. Los de Guanajuato forzaron las puertas del colegio jesuitico, liberaron a los desterrados, y los pusieron en lugar seguro. Mas, a ruego de los mismos padres, los volvieron al colegio, de donde salieron éstos al amanecer del día siguiente sin ser notados. En San Luis Potosí fueron más graves los sucesos. Partían ya los desterrados, cuando el pueblo amotinado los devolvió a su colegio. En vano salió el comendador de la Merced, fray José de Ruimayor, con el santísimo en las manos para sosegar el tumulto. Un flechazo le pasó el escapulario y una pedrada le dio en la boca. El 28 de junio se hizo firmar a los gobernadores y alcaldes de los siete barrios de indios un compromiso de estar de paz y de guardar fidelidad; mas ni aun así pudieron salir los jesuitas el día 9 de julio, como se tenía dispuesto, pues entonces los serranos y rancheros, que cayeron sobre la ciudad desde la noche anterior, embistieron contra los que estaban prevenidos para conducir a los proscritos y les dieron formal batalla. Fueron rechazados los asaltantes, pero por prudencia se desistió de la salida, hasta que llegase el visitador don José de Gálvez. Vino por fin este el 24 de julio con piquetes de tropas veteranas y efectuó el extrañamiento.

Sanguinolentas fueron las represalias del gobierno, ordenadas por el citado Gálvez. San Luis de la Paz pagó su resistencia con cuatro indios ejecutados. Guanajuato, con 9. Pátzcuaro con 13, y San Luis Potosí con 50. Hubo, además, en total, 75 condenados a azotes, 110 a destierro, y 664 a presidio.

El viaje de destierro fue un viacrucis para los jesuitas. Con llanto en el corazón se despidieron de su patria al zarpar de Veracruz. Adiós México, adiós parientes, adiós hermanos y amigos, adiós tierra feliz que no logró cubrir a los proscritos después de muertos. El primer grupo, de 55, se hizo a la vela el 26 de
julio de 1767. Siguió después, el 25 de octubre, el más numeroso de 220. Y por fin en el mes de noviembre 3 más, cuya suma total era de 215. Quedaron en la Nueva España 16 imposibilitados para caminar, y por poco tiempo, los misioneros que saldrían en los dos años siguientes. A muchos costó la vida el viaje. Ya en Veracruz murieron 34 del vómito negro; en La Habana, 19; 11 en el mar, y 9 en el puerto de Santa María (España). En total, desde junio de 1767 hasta diciembre de 1769 habían muerto 101. Carlos III remitió los desterrados a Córcega, y después el papa les dió hospitalidad en Bolonia y Ferrara (Italia).

Sin género de duda, los contratiempos que se originaron en las misiones del norte por la orden de Carlos III fueron muchísimo mayores que en el restante territorio de la nación. De los misioneros pertenecientes a los distritos de Chihuahua, Durango y Nayarit se sabe que salieron de Veracruz en noviembre de 1767 y en mayo de 1768. En cuanto a los de la California, se les intimó la orden el 2 de diciembre. Se sometieron respetuosamente y se hicieron a la vela para el puerto de San Blas, Nay., el 4 de febrero de 1768. Los neófitos, viendo partir a sus educadores en la vida cristiana y que tanto se habían afanado por su bien, lloraban sin consuelo, y los misioneros a su vez no podían contener las lágrimas.

Los misioneros de Sonora, Sinaloa y Pimería se embarcaron en enero y febrero de 1769. Estos últimos fueron quizás los que padecieron más crueles tratamientos. Eran 51, estuvieron presos durante nueve meses en Guaymas, hicieron tres meses de viaje de Guaymas a San Blas, y perdieron a 20 de sus compañeros, víctimas de las penalidades en el camino de Tepic a Guadalajara. Varios meses los tuvieron encarcelados en La Habana, esperando barco para España. Una vez en la península española, no quisieron sus carceleros enviárlos a Italia que se uniesen con sus compañeros, sino que los mantuvieron presos hasta la extinción papal de su orden.

Clemente XIV, constantemente hostigado por las Cortes borbónicas y amenazado por ellas de peores males, escogió el menor, suprimir a la Compañía de Jesús el 21 de julio de 1773.
La curiosidad científica de algunos misioneros del siglo XVI averiguó sobre las culturas precolombinas hasta configurar un excelente panorama que reconstruye la vida, el desarrollo y los intereses cotidianos de aquellos pueblos, política y racialmente divididos, pero vinculados por tradiciones, raíces y estructuras similares. Fray Bernardino de Sahagún, fray Diego de Durán, fray Andrés de Olmos, entre otros, con acuciosa solicitud, desentrañaron de labios de informantes dignos de crédito un acervo amplísimo, resumido y formulado con una unidad admirable.

Dispersos y de ordinario controvertidos aparecen los elementos de la vida cotidiana durante la época mal llamada colonial, ya que los problemas de las Indias, entraron, desde los días mismos del descubrimiento, a un debate, más vivo en el campo de las pasiones que en el de las ideas; pero ambas exhibidas en la picota de extremismos y entusiasmos exagerados, sin advertir la objetividad ambivalente de todo proceso histórico. Sin embargo, poseemos datos suficientes para reconstruir y constatar, tanto los progresos y los éxitos, como los fracasos y deficiencias, durante los siglos llamados coloniales; pero, sobre todo, contamos con elementos abundantes y objetivos con los que podemos rehacer, con mayor amplitud que sobre cualquier otro aspecto y sin interpretaciones dislocadas, la vida religiosa de la Nueva España, patrón de unidad y conciliación de los elementos dispersos y contradictorios de nuestra aculturación.

1. El punto de partida

No ha faltado quien afirme que la toma de Tenochtitlán, el 13 de agosto de 1521, no fue sino una victoria más de Cortés sobre las tribus indígenas esparcidas por el enorme territorio de la Nueva España; pero lo cierto fue que el derrumbamiento del símbolo de dominio social, político, tributario y militar,

1. Por desgracia anda perdida hasta hoy la obra de este último.
ejercido desde Tenochtitlán sobre el territorio mesoamericano, propició definitivamente, de grado o por la fuerza, el sometimiento de las demás tribus y pueblos al dominio castellano.

Setenta y cinco días duró el asedio de Tenochtitlán. Las imágenes que recuerdan conquistadores y cronistas son dolorosas; muertos, heridos, hambrientos y enfermos. Los soldados y confederados entraron a saco, apoderándose de aquellos de cuantos de valor hallaban y éstos de ropa y demás objetos. Los sobrevivientes comenzaron a salir de aquel cerco por las calzadas semidestruidas o por el lago en canoas y a nado. Sus enemigos los detenían y requisaban sus escasas pertenencias y elegían a los jóvenes como esclavos. Cortés tuvo que actuar para impedir mayores atropellos. A muchos vencidos se les marcó el rostro con hierro y a otros, «sucios e amarillos e hediondos que era lástima los ver», se les permitía abandonar la destruida ciudad. Los muertos eran sepultados o quemados. Las crónicas, sin ponerse de acuerdo, calculan más de cien mil. Con agudo sentido de prevención política y sanitaria, se despidió de inmediato a los aliados y el mismo Cortés el 17 de agosto, se retiró a Coyoacán.

Los aliados recibieron promesas de justicia y libertad, principalmente los tlaxcaltecas que habían prestado tan significativos servicios a los castellanos. En recompensa de tales servicios, Tlaxcala fue la primera diócesis de la tierra continental. Felipe II intimó a los virreyes a favorecer a los indios tlaxcaltecas porque fueron los primeros que recibieron la santa fe católica, también se les concedió que guardasen sus antiguas costumbres (1545) y que el alcalde mayor se intitulara gobernador y fuera tlaxcalteca, amén de otros privilegios reales. Bernal Díaz del Castillo nos dice que «la primera cosa mandó Cortés a Guatemuz que adobasen los caños de agua de Chapultepec para que entrara el agua en la ciudad y limpiase todas las calles de los cuerpos y cabezas de los muertos, también dice les señaló en qué parte habían de poblar los indios y la parte que habían de dejar desembarazada para que poblásemos los españoles».

Es curioso tomar en cuenta el que, antes del sitio y la toma de la ciudad, el reducido número de europeos en proporción al de sus aliados encontra la forma de entenderse, prestarse ayuda, obedecer órdenes y cumplir servicios sin que se hiciera notorio, como aconteció poco tiempo después en la evangelización, el problema del lenguaje reducido a señas o medias palabras; tal vez se debió esto a la intuición de don Hernando que captó en sus aliados la pasión y resentimiento que aquellos indios sentían en contra de los mexicanos de quienes llevaron sus carnes en «tasajos cecinados» para sus parientes y amigos.


3. B. Díaz del Castillo, o. c., 197.

4. Ninguno de los cronistas que hablan de números es de fiar: F. López de Gómara, Conquista de México, BAE, XXII, 392: «Murieron de los enemigos cien mil, y a lo que otros dicen, muy muchos más...»; A. Herrera, Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el mar occaso, Madrid 1726, dec. III, l. II, cap. VIII: «De los mexicanos cien mil...»; Oviedo, Historia general y natural, l. XXXIII, cap. XXX, BAE, CXX, p. 149: «Más de cuarenta mil personas... porque faltaban los ahogados... e muchos más sacrificados e comidos...».

5. Tercera carta-relación, 189.


7. B. Díaz del Castillo, o. c., 197.

8. Ibid., cap. CLVI, 197.
Cortés no era hombre de quietud, ni la situación permitía aplazamiento alguno; el momento requería soluciones inmediatas. La antigua ciudad debería ser sustituida o reedificada y el triunfo debería consolidar la dominación sobre aquel enorme territorio aún desconocido. La decisión de edificar la ciudad sobre las ruinas de Tenochtitlán acarreó problemas no sólo a Cortés y a la ciudad colonial sino aún al México de hoy; pero pudo más aquel capricho que halagaba su vanidad de conquistador que cualquiera otra razón.

Una ingente multitud de indios comenzó a revolver escombros y a reedificar la capital de la Nueva España sobre el agua turbia y estancada de la laguna y por las calzadas rechazas. No dejó de llamar la atención un hecho que perdura hasta el presente: el esfuerzo sobrehumano que el indio eroga en su trabajo y debilita su capacidad. Una frase de Motolinía lo consigna dolorosamente: «Todos los materiales traen a cuestas: las vigas y piedras grandes traen arrastrando con sogas; y como les falta ingenio e abundaba la gente, la piedra o viga que habían menester cien hombres, tráenla cuatrocientos».

Con pocas ideas y menos técnicas sobre urbanización, pero imponiendo su voluntad, Cortés pensó en el mes de noviembre arrasar la ciudad indígena; sin embargo a principios de 1522 decide reedificar la antigua ciudad. Al escribir al Emperador, el 15 de mayo, puede decir: «De cuatro o cinco meses acá, que la dicha ciudad de Temixtitan se va reparando, está muy hermosa, y crea vuestra majestad que cada día se irá ennoblecendo en tal manera, que como antes fue principal y señora de todas estas provincias, que lo será también de aquí en adelante». Unos cuantos alarifes y maestros, como Alonso García Bravo, Martín de Sepúlveda y Jorge de Xéxas, dirigían un hormiguero de indios forzados a la ingente labor de construir una ciudad de acuerdo con una rudimentaria «traza» (1524). Más entre aquellos naturales perdidos en el anonimato, a que les redujera la conquista, había verdaderos constructores y artistas que mucho podían enseñar a improvisados maestros como aquel Juan de Entremábas Aguas, que ni siquiera sabía leer y escribir. Algunos geómetras, ingenieros y maestros de obra comenzaron a trazar ciudades, pueblos y caminos aprovechando la resistencia física de los indios; pero, sobre todo, apoyados en la anónima destreza de muchos de ellos, conocedores expertos de la necesidad de construir la ciudad de México en la parte menos sólida del valle. Las demás ciudades construidas ante la creciente expansión conquistadora, como Puebla, Mérida, Antequera, alcanzaron mayor estabilidad ya que algunas construcciones del siglo XVI perduran hasta el día de hoy, no así en la capital de la Nueva España, que al primer tercio del siglo XVII había perdido la mayor parte de los edificios construidos en la primitiva urbanización.

Una polvadera interminable se había levantado por lo menos unos diez años antes de la caída de Tenochtitlán en torno a la personalidad del indio, a su

11. Algunas noticias sobre Alonso García Bravo: F. de Icaza, Conquistadores y pobladores de la Nueva España, Madrid 1923, n.º 92: Actas de cabildo: 16 de noviembre de 1524; 16 de mayo de 1525; 9 de febrero 1526; 12 y 14 de abril y 7 de mayo de 1527; Martín de Sepúlveda: Conquistadores y pobladores..., n.º 246: «Su esposa fue María de Guzmán y su hijo Baltasar de Sepúlveda; se ocupó en hacer el temple de esta ciudad, como las casas desta real Audiencia y el caño de agua viejo y otras obras necesarias»; Jorge de Xéxas, Actas de cabildo: 23 de septiembre de 1527; 8 de julio de 1539; 20 de agosto y 17 de septiembre de 1540. (Para otros maestros y geómetras: Actas de cabildo de la Ciudad de México, ed. Municipio Libre, México 1899).
posición jurídica, sus derechos y su anexión a la fe cristiana, como vasallo libre de la Corona. Las ideas rebatidas a favor o en contra por teólogos juristas, gobernadores, encomenderos, frailes, misioneros y obispos, abrieron caminos teóricos que constituyen uno de los logros más altos del pensamiento; pero en la práctica, y a través de tentativas de todo color, el saldo inicial de la empresa española fue el genocidio, la esclavitud e interminables atropellos, tales como herrar a los vencidos y someterlos a trabajos forzados. En esta situación, sin embargo, aparece un hecho incontrovertible: la valerosa defensa que desde un principio emprendieron los misioneros y los obispos en favor de los derechos y libertad de los indios.

Los beneméritos franciscanos de México protestaban severamente en contra de este sistema ante el emperador y argumentaban con razones de humanidad y de justicia acordes a su tiempo:

La concesión del hierro es en contra de la ley divina, la que no consiente que los libres se hagan esclavos, aunque en tal servidumbre intervenga la autoridad real. Pero podrán decir los de vuestro Real Consejo que ellos no dan autoridad para herrar, sino los que son «justamente» esclavos. A esto decimos que acá no hierran sino libres, e la razón es porque los españoles tienen sobra de codicia e importunan a sus caciques que les rescaten esclavos a trueto de tributo que les han de dar, e los tristes por verse libres danles de sus macehuales libres por esclavos, los cuales por miedo no osan alegar libertad y como el hierro se encomendó a quien le procuró no osa de hacer larga examinación.¹²

La encomienda y las reducciones de indios pedidas y buscadas aún por los frailes en orden a formar la comunidad cristiana¹³ y con todos los inconvenientes de estos sistemas, fueron la causa de la fundación de pueblos; aunque es necesario notar que estas reducciones en manos de los religiosos fueron el producto de un plan concebido a largo plazo para establecer futuras comunidades religiosas y políticas que lamentablemente no llegaron a madurar. Las condiciones previstas para estos núcleos de población deberían tener comodidad de aguas, tierras, montes, entradas y salidas, campos de labranza y potreros para el ganado de los naturales (1573). En cada pueblo, aunque fuese pequeño, debería construirse una iglesia digna y segura, con personal para atender las exigencias del culto; así mismo el encomendero debería cuidar de que los indios fueran adoctrinados y defendidos. Para la consecución de estos fines se estipuló el nombramiento de fiscales, uno por cada cien indios que deberían convocarlos y reunirlos para la catequesis¹⁴; además, estas utópicas repúblicas deberían ser defendidas de toda influencia nociva de parte de españoles, mestizos, negros y mulatos que de ningún modo podían asentar sus reales en nuestros poblados. Respecto a la administración económica y sobre los títulos de propiedad, así como los bienes comunes de los indios, teóricamente todo debería ser resguardado y administrado con estricto apego a la justicia. El tributo que pagaban por ley aquellos indígenas fue en proporción al trabajo y su producción y de acuerdo a las normas de moderación exigidas por la Corona a partir de 1522.¹⁵

¹³ Carta de fray Martín de Valencia, fray Toribio de Motolinía, fray Martín de la Coruña, fray Luis de Fuensalida, fray Francisco de Soto y fray Francisco Jiménez al emperador, México 1526; J. García-Icazbalceta, Documentos para la historia de México II, México 1866, 155-157.
¹⁴ Fiscales les denominaron las Leyes de Indias y las cédulas reales, porque comúnmente en los pueblos les llamaron alcajales y en las ciudades merinos.
¹⁵ Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, t. III y IV, I. VI.
Es de notar que los viejos conquistadores se quejaran, después de las leyes nuevas (1542), de las necesidades que pasaban por habérselas quitado las encomiendas y cedido este sistema en favor de una organización política más firme. Sin embargo, la ambición de muchos descubridores, adelantados y pobladores españoles, dio al traste con los nobles propósitos que desde lejos se preveían en favor de los indios y aquellos pueblos o reducciones fueron muchas veces refinados sistemas de opresión y de esclavitud que obligaban al indio a huir, sobre todo ante la venta abierta o paliada de sus personas o el alquiler inhumano que se hacía de mano de obra y que redituaba pingües ganancias al encomendero. El lenguaje empleado por los obispos, misioneros y protectores de los indios no puede ser más elocuente en este sentido.

El resultado de los esfuerzos por crear estas sociedades indígenas, a través de sistemas políticos, laborales y religiosos previstos desde España en los comienzos del siglo XVI, fue la comunidad rural o minera, dividida en dos castas numéricamente desproporcionadas, cuyo estancamiento no sólo predominó en la época de la dominación española sino que habrá de perdurar en el colonialismo nacionalista de la época independiente: el indio y el mestizo como clase trabajadora, y el español y el criollo minoría que teóricamente impulsan y promueven fuentes de trabajo, seguridad política, garantías económicas y, consecuentemente, se convierten en los amos. Con iguales resultados, aunque con mayor flexibilidad en virtud de mayores exigencias, se creó la yuxtaposición social urbana, aunque divididos los extremos por esferas intermedias más complejas, que ofrecen sus servicios a sueldo en quehaceres domésticos o crean diversas y variadas artesanías ante el crecimiento natural de todo urbanismo. Bajo estas discriminaciones notorias, que en un principio saltan a la vista, se inicia la sociedad mesoamericana estancada en una inmovilidad inexplicable. Una minoría dominante y paternalista que goza de privilegios, derechos y canonicidades, sobre una mayoría que vivirá improductiva para sí misma, pero complaciente hasta con su parasitismo y con las injusticias que padece.

Tras el conquistador llegó el misionero. Sin embargo, hubo lugares a donde sólo llegó el misionero y otros a los que no llegó ninguno; pero la acción de la Iglesia, en todo caso, fue el signo de cohesión y de unidad, aunque la Iglesia misma tuviera características y limitaciones impuestas por antecedentes políticos y jurídicos, que restaron muchas veces efectividad a su misión.

2. Las primicias de la vida cristiana

El encuentro de las tribus antillanas en la primera etapa colonizadora chocó con diferencias superiores a las raciales que repugnaban a la mentalidad europea. Los tahínos, los lucayos y los caribes eran pueblos prácticamente ateo o arrengiosos en comparación con los pueblos y culturas continentales. (No quiere decir esto que no existiesen formas culturales o primitivas, como cierto culto a los muertos y otras manifestaciones totémicas). Las razas mesoamericanas poseían una religiosidad absorbente que empañaba todas las expresiones de la vida personal, social, política, económica, comercial o militar. Lo religioso era para los pueblos continentales una fuerza inexorable que regía el universo.

Lo divino antecedía, propiciaba y envolvía el destino de todos los seres. El mundo procedía de los dioses y en ellos debería negarse. La vida y la muerte, el esclavo y el amo, la guerra y el comercio, el sacerdote y el rey, el cielo y el agua, la sociedad y sus vínculos, sobrevivían ante la fuerza de una religiosidad fatalista y sangrienta.

Los estados cristianos medievales reconocían como derecho incontrastable la conquista y la guerra para evangelizar a los pueblos paganos y reducir a la esclavitud a quienes se resistieran a aceptar la fe. Estos derechos defendidos e impugnados abrieron los caminos de la proto-evangelización de las Indias ante la acendrada religiosidad de las culturas precortesianas. La penetración conquistadora segó de golpe el mundo del indígena y rehusó sin más rescatar sus valores religiosos para imponer los sistemas europeos, incluyendo en ellos el cristianismo. Los llamatinimes levantaron su voz a los misioneros para defender, ante el hecho consumado de la conquista, sus convicciones religiosas, en las cuales veían inclusive coincidencias con la predicación cristiana, pero el misionero no veía en tales convicciones sino un mal radical, el politeísmo sangriento que debería desaparecer de raíz, aun con la ayuda del brazo secular. No dejó de haber casos en que el derrocamiento del vencido silenciara sus resentimientos y se sometiera al nuevo orden con el aparente agradecimiento de quien encuentra ventajas o conveniencias para sobrevivir. Sahagún, pesimista, desconfiaba de que el cristianismo hubiera echado raíces; Mendieta, al contrario, afirmaba con sensato optimismo que «era de tanta eficacia el crédito que los indios por toda la tierra habían concebido del ejemplo y santidad de vida de los frailes, que viéndolos y oyendo su palabra, no había replicó a todo cuanto les predicaban y mandaban, sino que luego a la hora traían a su presencia los idólos que podían haber, y delante de los frailes, los mismos señores y principales los quebrantaban, y levantaban cruces, y señalaban lugares y sitios para edificar iglesias» 17. Pese a estas opiniones contradictorias, es cierto que hubo falsedad y conveniencia por parte de algunos naturales en aparentar que aceptaban la fe y que el correr del tiempo hubiera, al decir de Ortiz de Hinojosa, «muchas idolatria en este arzobispado y otras partes de la provincia» 18. Aquellos misioneros ejemplares por su dedicación a la enseñanza, por su abnegación y pobreza, ganaron la partida, no tanto entre los viejos y adultos, como entre los jóvenes y los niños, que conquistados espiritualmente y en un plazo ulterior, sirvieron de enlace con sus padres y parientes en orden a su cristianización.

No se puede hablar de vida cristiana antes de 1524. Los actos de piedad de los conquistadores, los sacramentos administrados por los padres Olmo y Díaz y los esfuerzos de los franciscanos flamencos abrieron tan sólo una brecha antes de la llegada de «los doce» al mando de fray Martín de Valencia. En la primera junta apostólica, habida en ese mismo año, se dieron los primeros pasos de la acción evangelizadora y se trazó un plan modesto pero metódico, que tomaba en cuenta el reducido número de misioneros ante una ingente e imprevisible labor.

Además, el desconocimiento de idiomas y dialectos tan disímboles plantearía grandes problemas, que a pesar de sus implicaciones no amedrentaba el celo de los frailes, que con humildad aceptaba soluciones a largo plazo, al reunir

bajo los muros de sus incipientes conventos a la juventud y niñez de la aristocracia indígena y que providencialmente no sólo fueron los hijos de los señores y caciques sino que éstos enviaron como si fuesen propios a los hijos de sus vasallos. Fray Gerónimo de Mendieta consigna cómo, entre juegos y charlas, sus hermanos, papel y tinta en mano, apuntaban pacientemente los vocablos que escuchaban de aquellos niños y jóvenes que convivían con ellos y comenzaban a aprender en «latín» los rudimentos de la fe, así como a su vez ellos aprendían el lenguaje de los indios.

Enjuiciar a cuatro siglos de distancia los primeros pasos de la vida cristiana en México, nos obliga a sopesar los esfuerzos del misionero por crear métodos y lineamientos del todo insólitos para la educación en la fe; ya que las últimas experiencias de la Iglesia en el campo misional se perdían en la alta edad media. Tales métodos se consolidaron sobre la marcha al excluir experimentos que se tuvieron por inútiles y arriesgados. La empresa requería medidas radicales, de manera que toda mediación humanística por valorar la religiosidad del indígena como base para un perfeccionamiento cristiano, hubiera representado ante el celo de los frailes una contemporización con la idolatría. O los caminos eran nuevos o el paganismo sería un continuo quebradero de cabeza. Así lo entendían inflexiblemente quienes habían vivido la experiencia secular de una cruzada para erradicar los embates más vivos en contra del cristianismo medieval español: el judaísmo y el islam, con la cordial convicción de rechazar toda mediación y lengua común, ante diferencias consideradas radicales.

Sin embargo esta actitud de los frailes para destruir los cíes y los ídolos, adoratorios y fétiches, se esforzó a un tiempo y con generosidad por aprender el lenguaje de sus catequizandos y conservarlo y estudiarlo, asimiló sus costumbres, se adaptó al medio y supo conservar un acerbo cultural inapreciable, que de otro modo hubiera perecido a mano de los mismos indígenas. Una señora expresión teológica de inspiración paulina, describe a la iglesia como el «cuerpo de Cristo». Esta concepción, aplicada a las iglesias locales, se apoya en los signos sacramentales del bautismo (1 Cor 12, 13) y de la eucaristía (1 Cor 10, 16). Bajo esta denominación, la Iglesia en México quedó constituida por el bautismo que sin dilación se administró a los indígenas en circunstancias que hoy podrán parecer equivocadas. Pero las familias religiosas y especialmente los franciscanos buscaban con ello, más que una preparación catecumenal, en aquel entonces desconocida y olvidada, una educación en la fe a largo plazo, una vez enseñados los rudimentos y administrado el bautismo.

Con esto queda formulado otro aspecto imprescindible de la teología de la iglesia, ya que el cuerpo de Cristo en su acontecer histórico, escatológico, es a la vez el pueblo de Dios. Mas, para el misionero, como para el indígena, existían graves problemas. Por una parte, muchos indígenas eran nómadas y aquellos que vivían establecidos políticamente antes de la conquista, se volvieron errantes para huir de crueldades y atropellos; por otra parte, desde los funestos días de la colonización antillana, las normas peninsulares intimaron a gobernadores y adelantados a reunir en pueblos a los indígenas para su catequización, seguridad pública y rendimiento. La configuración de estas pequeñas y utópicas repúblicas, analizada anteriormente, sólo consiguió resultados parciales y aislados. Sin embargo los misioneros deberían formar el pueblo de Dios, y éste existía en su mentalidad en estrecha relación con las estructuras políticas y
Europeas. De hecho, las nacientes iglesias de América quedaron insertadas como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios en los moldes concebidos por el estado español en las Indias. Mas sería injusto achacar a la grandeza de los primeros misioneros un torpe proselitismo cultural para obsequiar servilmente las estructuras políticas del estado, conociendo sus heroicos esfuerzos por predicar, instruir, educar en la fe, aun por señas, pinturas, medias palabras y gestos, cuando desconocían el lenguaje en sus catecúmenos; su lucha por defender a los nuevos cristianos de la ambición mercantilista de los colonos o del servicio de mano de obra en el mejor de los casos; de defenderlos de toda influencia nociva y promover sus capacidades humanas con logros palpables.

Más aún, pocos pero certeros son los datos que poseemos gracias al padre Sahagún en sus pláticas o coloquios de los primeros misioneros de México sobre las enseñanzas impartidas y exigidas como necesarias para la recepción del bautismo, que nunca fue administrado, como se ha pretendido, sin instrucción alguna.20 Muchos efectos que aparecen en la vida de la Iglesia, fueron los que los frailes mismos previeron: los niños y los jóvenes, bautizados en un principio con una rudimentaria instrucción, fueron adoratorios convenientemente a la sombra de los colegios y conventos y llegaron a ser verdaderos cristianos y catequistas misioneros. Pero todo proyecto sobre material humano es causa de resultados sorpresivos, y así hubo también indígenas que sin estar bautizados se acercaban a recibir los sacramentos de la eucaristía y del matrimonio; otros, habiendo recibido el bautismo por conveniencia, aparecían como cristianos piadosos para evitarse problemas. Además el indio sintió a su altura que el conquistador y el encomendero y entre ellos había ambiciosos, desalmados y adúlteros (Nuño de Guzmán, Matienzo, Delgadillo, etc.), eran parte de esa nueva religión-estado, cuya percepción sensible fue desde el principio imponente: la cruz había sido erigida por la fuerza sobre las ruinas de sus derrotas no sólo en el orden político y social, sino en el orden religioso. Pero al mismo tiempo palpó que el pueblo de Dios estaba integrado por el misionero abnegado, el gobernante justo y el humanista piadoso (Zumárraga, don Vasco, Sebastián Ramírez de Fuenleal, etc.). Y sin embargo éstos se esforzaron siempre por remacharles que sus dioses y sus prácticas religiosas habían sido engaño del demonio. ¿Distinguió el indígena en orden a su vida cristiana estas formulaciones complicadas, o se adaptó simplemente a ellas? Es difícil responder satisfactoriamente a esta interrogante. Los fragmentos de una respuesta aproximada tienen que tomar en cuenta el peso de todo lo indígena y de todo lo español en la fe del mexicano (como en todos los aspectos de nuestras raíces culturales); su agonía heroica y sus sacrificios estéreles, sus resentimientos silenciados por imposiciones incomprensibles para entender en qué consiste lo religioso y lo profano; el fanatismo emocional para aferrarse a un subjetivismo apoyado a menudo en objetos sensibles o el sectarismo devocionalista de lo festivo y de lo mágico; el anticlericalismo mendigo siempre de la necesidad del sacerdote; y, pese a todo, encontramos fe, ignorante y tijereteadas, pero al fin y al cabo fe, al menos como conflicto.

Un hecho de gran valor para las primicias de la vida cristiana, fue la disponibilidad de tantos naturales para recibir la fe y ser bautizados. Con palabras fervientes, Mendieta relata cómo llegaban a los religiosos aquellas

gentes que «gozaban mucho con ellos y obedecíanlos en todo lo que decían y predicaban... Venían desalados al bautismo: unos rogando e importunando; otros para pedirlo se ponían de rodillas, otros alzaban las manos plegadas en alto, gimiendo y encogiéndose; otros suspirando y llorando recibían el bautismo» 21. Si a veces los números andan largos, las realidades hablan en favor del interés con que «al oír la palabra de Dios, y ser enseñados en la doctrina, y para bautizar a los niños» se consolidaba la naciente cristianidad 22; bautizada sin «crisma», pero confesando unánime que Cristo es el Señor; «sin candela porque por el aire se apagaba» a campo raso 23; pero encendidos por la caridad de aquellos franciscanos enormes que después de «decir misa, pagar el oficio divino, predicar, desposar y velar, y enterrar, catequizar a los catecúmenos, deprender la lengua, ordenar y componer sermones en ella, enseñar a los niños a leer y escribir, examinar matrimonios, concertar y concordar los discursos, defender a los que poco pueden, y bautizar a tres o cuatro mil (que no quiero decir ocho o diez mil)» 24, todavía fueron censurados por no guardar en los bautismos las «ceremonias y solemnidad» prescritas. Nadie objeta el celo agotador de los misioneros, pero no faltó quien criticara sus omisiones rituales. Mendieta, con una frase de oro responde: «Estas cosas no las puede entender sino el que se ejercita en ellas» 25.

3. La obra educacional

Se ha achacado a la obra educacional de la Iglesia en los dominios de España el haber removido con violencia las concepciones de las culturas precolombinas. Si los métodos empleados no fueron los mejores, a diferencia de cualquier otro dominio o conquista, la reeducación llevada a cabo por la Iglesia en favor de los indios es una obra de reconocida abnegación y excelentes resultados.

La idolatría, la antropofagia, la poligamia, los sacrificios humanos, eran, entre otras inhumanidades, instituciones insufribles para muchas instituciones y estratos sociales, que fueron víctimas de estas aberraciones oficializadas en el mundo indígena, y si juntamente con la labor educacional de la Iglesia, se dieron pecados y escándalos de toda monta por parte de los conquistadores, colonos, frailes y clérigos, tales desórdenes siempre fueron reprobados y censurados por la Iglesia. Más aún, los errores propios del tiempo, como la esclavitud y la «guerra justa», en ocasión del descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo, fueron puestos en tela de juicio y a la Iglesia y a su esfuerzo se debe la solución y la rectificación de aquellos equivocados derechos.

Las tres primeras familias religiosas venidas a Nueva España al mediad el siglo XVI, se habían establecido por el amplio territorio conquistado y con paternal solicitud, habían emprendido la obra de misericordia de la enseñanza. Las fundaciones no siempre alcanzaron las metas previstas ya por los múltiples obstáculos de la naturaleza, ya por las dificultades que ponían a su paso los ambiciosos proyectos de quienes ampliaban los dominios de España con fines
exclusivamente mercantilistas; pero, en todo caso, cabe los conventos y por el doble vehículo de la educación y el trabajo, tomaba forma la sociedad cristiana, cuyos frutos, a pesar de limitaciones impuestas por falta de personal o por mala distribución de los religiosos, lograron una robusta espiritualidad. Muchos huecos dejó la obra educacional de los religiosos, ya que hubo regiones por donde pasaron sin establecerse y otros lugares que sólo recibieron el golpe devastador de conquistadores y encomenderos. Lo lamentable es que todavía hoy esas regiones acusan la falta del misionero desde aquel entonces.

a) Los franciscanos

Entregados desde su llegada a una heroica labor de humanidad, los franciscanos flamencos: fray Pedro de Gante, fray Juan de Aora y fray Juan de Tecto, como cabeza de los tres, había «solicitado de algunos principales que les diesen a sus hijos para los enseñar a leer y escribir» 26, cuando con fray Juan de Aora emprendió con Cortés la expedición a las húberas, en donde perecieron. Hospedados por el señor de Texcoco este «holgaba que industriase a los de su casa y a otros niños que se allegaban» 27. Estas noticias son inapreciables para constatar que fray Juan de Tecto y sus hermanos, al margen de toda polémica posterior sobre las capacidades de los indios, vieron la necesidad de instruir la vivaz inteligencia de los niños y de los jóvenes con elementos culturales, artes y oficios, en orden a preparar el camino de la fe.

Poco tiempo duró la primera escuela del Nuevo Mundo en Texcoco. Fray Pedro de Gante, único superviviente de los tres frailes flamencos, se trasladó a México y fundó una escuela en el Convento de san Francisco, en la que enseñaba en 1527 letras, métodos de trabajo, oficios y artes con la certera visión de preparar a los indígenas y capacitárselos para las exigencias materiales de su nueva condición a la altura de los españoles y de inde quod spirituale, en boca de Mendieta, al parafrasear a san Pablo, para presentarlos a ser jefes de familias cristianas, conocedores de sus deberes y de sus derechos, maestros, gobernantes y dirigentes de sus hermanos indígenas 28.

Discípulos adelantados de fray Pedro de Gante eran enviados para realizar —diríamos hoy— servicios sociales en pueblos distantes e impartir conocimientos y técnicas de todo orden 29. Complemento de enseñanzas básicas y con la delicadeza de cristianizar la sensibilidad de los indígenas, en aquella escuela modelo se impartieron lecciones de música, danza, pintura, escultura, bordado y artes menores 30. Pero la realización más relevante de esta educación, tan superior a tantas de ayer y de hoy, fue enseñar al indígena su altura humana por la dignidad y libertad de su puesto en el mundo, como parte integrante de una sociedad en donde toda discriminación es bochornosa. Así lo expresaba este maestro para todo tiempo en su carta del 15 de febrero de 1552 al emperador,

26. Ibid., I. V, 1.a p., 17.
27. Ibid.
28. Ibid., 18.
29. «...los más hábiles y alumbrados en las cosas de Dios estudiaban lo que habían de predicar y enseñar a los pueblos los domingos y fiestas de guardar, y los sábados los enviaba de dos en dos... a cada pueblo al alrededor de México»: carta de fray Pedro de Gante al rey Felipe II, en San Francisco de México, 1558 (principal; duplicado: 23 de junio de 1558). J. García Icazbalceta, en Nueva colección de documentos para la historia de México, Códice franciscano, México 1941, 205.
30. J. García Icazbalceta, Bibliografía mexicana, México 1954: carta de fray Pedro de Gante a los padres de la provincia de Flandes, en San Francisco de México, 27 de junio de 1529.
cando le pedía que se librara a las gentes de la Nueva España de «servicios» equivalentes a esclavitudes 31.

Es sabido que en los conventos fundados por todas partes, los religiosos abrían una escuela para niños; de manera que escasos mil frailes, en 1559, dirigían en este tiempo como doscientos núcleos de instrucción, en donde se aprendía a leer y escribir y todo género de artes y oficios 32. La reina gobernadora a 3 de septiembre de 1536, respondía al requerimiento de fray Juan de Zumárraga de establecer centros de cultura superior para los indígenas:

Mucho he holgado de lo que decís que en yendo a examinar la inteligencia de los hijos de los naturales de esa tierra a quien enseñan gramática en los monasterios, hallasteis muchos de grande habilidad e viveza de ingenio y memoria aventajada; y hame parecido bien lo que decís; e porque fuisteis certificando que tenían capacidad y habilidad para estudiar gramática e para otras facultades, habiendo hecho relación dello a nuestro presidente y oidores desa tierra, acordásteis que los indios hiciesen un colegio en la parroquia de Santiago 33.

Esta fundación coronaba los afanes nobilísimos de los franciscanos al dedicar a la enseñanza superior «notables y gravísimos maestros» 34. La cultura y nivel intelectual del colegio de Santiago de Tlatelolco, alarmaba a quienes pensaban —como escribía Zumárraga— que «no era menester que el indio sepa más del padrenuestro y avemaria» 35.

Jerónimo López, escribano y consejero del virrey de Mendoza, decía que era un error de los frailes y «cosa para admirar lo que (los indios) escriben en latín cartas y coloquios y lo que dicen...» y un clérigo que había ido al Colegio, «lo cercaron doscientos estudiantes que estando platicando con él le hicieron preguntas de la sagrada Escritura cerca de la fe, que salió admirado y tapados los oídos y dijo que aquel era el infierno y los que estaban en él discípulos de Satanás» 36.

Opimos fueron, a pesar de estas opiniones, los frutos espirituales e intelectuales del imperial colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, que no fue el único en impartir cultura superior: también los dominicos y los agustinos abrieron colegios para la juventud indígena, aunque sin distinción alguna de rango o de nobleza.

En 1584 los jesuitas fundaron el seminario de San Martín de Tepotzotlán y las materias impartidas con esmero por parte de los maestros y con aplicación por parte de los colegiales, enardecían a quienes deseaban, como dice el padre Alegre; «que se mantuvieran en su antigua rusticidad para tenerlos siempre expuestos a su violencia» 37.

31. «Pues finalmente, aviso como siervo a V.M., e como persona que mejor los conoce que otro ninguno y más cuenta con ellos tiene que, V.M., no provee en qué tributen, como en España, de lo que tienen y no más, y que sus personas no sean esclavos y sirvan, la tierra se perderá, y de hoy en treinta años estarán más despobladas estas partes que las islas; e tanta aníma perdida y la conciencia de V.M. amancillada, sino que dejadas sus personas libres y que ellos no sirvan, pues los españoles nunca sirvieron...»: Cartas de Indias I, Madrid 1877, n.º XVIII, 94.

32. Bravo Ugarte, Historia de México II, México 1941-1951, c. VI, 213: «En el siglo XVI las escuelas para indios eran casi tantas como los conventos. Recordemos que ya para 1559 las casas de las tres Ordenes de san Francisco, santo Domingo y san Agustín sumaban 200».

33. A. Carreño, Un desconocido Cedulario del siglo XVI, México 1944, 106.

34. Mendieta, o. c., l. IV, 5.

35. M. Cuevas, o. c., 41: carta de Zumárraga al emperador, Valladolid 1533.

36. Carta de Gerónimo López al emperador, México 20 de octubre de 1541, en J. García Icazbalceta, Documentos para la historia de México II, 150.

El colegio de san Gregorio de México, que albergaba en 1594 a veinte indígenas, hijos de la nobleza, y continuó, como los colegios de los franciscanos y a diferencia de los colegios de domínicos y agustinos, con el propósito de preparar, lo mejor posible, a quienes asumirían responsabilidades públicas en el futuro o influirían en la aculturación de indios y mestizos.

Muchas opiniones desfavorables corrian en boca de españoles por todas las ciudades de la Nueva España, en contra de aquella esmerada educación; al grado de que por orden real, los religiosos se vieron obligados a suspender en Puebla, en Pátzcuaro y en México sus obras educacionales y culturales por prevalecer indefinidamente la apreciación de que el indio bautizado y culto adquiría una posición de igualdad y en casos de superioridad sobre el colono ignorante y ambicioso 38.

A la par de esta educación sistemática, hubo una preparación elemental y catequética, impartida como una tarea cotidiana, para instruir, acordes a su condición, a los hijos de los macehuales y plebeyos y estos jóvenes a su vez, pudiesen influir en el ámbito de sus familias y de su propio medio social 39.

Las razones esgrimidas por los franciscanos para dedicar escuelas de enseñanza superior sólo a los hijos de caciques y principales, se apoyan en la necesidad que veían de ordenar la sociedad indígena de acuerdo a sus propias formas. Los hijos de «personas nobles» deberían habilitarse «para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesías» y los hijos de labradores y plebeyos aprenderían «la doctrina cristiana y luego, en sabiéndola, comienzan desde mochachos a seguir los oficios de sus padres, para sustentarse a sí mismos y ayudar a su república».

Estas distinciones, molestas para nuestra mentalidad, se confirmaban por haberse provocado conflictos entre indígenas nobles, oprimidos por un plebeyo educado con esmero por religiosos y que asumía posteriormente el poder, en perjuicio de sus antiguos amos 40.

Sin pretender un elogio que siempre será desacertado, a los franciscanos deberá la Iglesia en México las bases de todas sus instalaciones; porque sin demérito de ninguna otra familia religiosa que ensanchara nuevos horizontes, éstos se abrieron para la fe, por el vigor de quienes trazaron los primeros caminos.

Ha corrido el rumor de reconocer a los franciscanos como hombres piadosos y heroicos; pero aficionados a humildades que suenan a ignorancia. Al margen de todo criterio preconcebido en detrimento de los religiosos o de la Iglesia misma para reconocer tan sólo uno o dos elementos de valía, los hechos comprueban que la educación y aculturación en la América española acreditan a los «Frailes franciscanos» como los maestros de la cristiandad novohispana. Entre los nombres de reconocida preparación académica recuerda Mendiesta a fray Arnaldo de Bassacio, latinista, a fray Bernardino de Sahagún, maestro de toda sabiduría sobre las antigüedades mexicanas, a fray Andrés de Olmos, el políglota y antropólogo, «y en la retórica, lógica y filosofía, al doctísimo fray Juan de Gaona, todos ellos excelentísimas lenguas mexicanas» 41; y en el número de «los Doce», señalará a fray Francisco Jiménez, el «primero que puso en arte la lengua mexicana y vocabulario»; fray Toribio Motolinía que compuso

39. J. García Icazbalceta, Nueva colección de documentos, 55-57.
40. Ibid.
41. Mendiesta, o. c., l. IV, 15.
e imprimió una breve doctrina y sus historias y memorias; fray Juan de Ribas, autor de varias obras pastorales y fray García de Cisneros, que llegó a ser el primer provincial de la provincia del Santo Evangelio (1536) y autor de un Sermonario 42. Entre aquellos frailes eminentes, los nombres de fray Juan Focher, doctor en leyes por la universidad de París, fray Alonso de Escalona y fray Luis Rodríguez, fray Alonso de Molina, quien «fue el que más dejó impreso en sus obras» 43, constituyen las bases de la cultura en México.

Otras franciscanos, fundamentalmente pastores y catequistas, como fray Maturino Gilberti, maestro en lengua tarasca; el después obispo en Yucatán, fray Francisco del Toral, autor del Arte, vocabulario y doctrina cristiana en lengua popoloca de Tecamachalco; fray Andrés de Castro, evangelizador de los agrestes matlatzings y fray Pedro de Palacios y fray Pedro de Oroz entre los otomies, podrían ser envidia de muchos institutos indígenistas de hoy, que quisiéran asomarse, hasta en beneficio propio, a las culturas sobrevivientes del México precortesiano, cuando aquellos apostólicos varones, sin elemento alguno y estorbados en sus esfuerzos, no encontraron impedimento para entregar la fe y el tesoro de su caridad inagotable a las gentes de estas tierras 44.

Fuerza del marco del siglo XVI, la obra de los franciscanos alcanzó dimensiones gigantescas: fray Juan Bautista Larios (1633-1675), mexicano de Zaulan (Sayula), fundador de las misiones de Coahuila. En el reino de León, fue heróica la abnegación de los franciscanos que, al fundar pueblos con la ayuda de los virreyes (el conde de Monterrey y el marqués de Cadereyta), fundaron también las comunidades cristianas que servirían de punto de partida para nuevas empresas misioneras: Nuevo México, Texas, Nueva Vizcaya, Sonora y Sinaloa. Fray Antonio Linaz de Jesús María, fray Junípero Serra, fray Antonio Margil de Jesús, fray Melchor López, fray Francisco Estévez, llenan la historia, no sólo de la Iglesia sino de la cultura en México; porque aquellos frailes que fundaron y evangelizaron el amplísimo territorio noroeste, fueron pensadores geográficos, etnógrafos, botánicos y antropólogos eminentes, en un territorio que sobrepasa los límites del México actual 45.

42. Ibid., 44.
43. Ibid.
44. Para un estudio de la cultura de los franciscanos en nuestro siglo XVI, cf.: J. Garcia Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI, México 1954; J. B. Ignínez, La imprenta en la Nueva España, México 1958; J. T. Medina, La imprenta en México (1539-1821), Santiago de Chile 1907-1912, 8 vols.; E. Valtón, Impresos mexicanos del siglo XVI, México 1946; R. Zulaica, Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI, Robredo (México) 1939, J. García Icazbalceta, Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México (México 1881), México 1947, ed. de Aguayo Spencer y Castro Leal; F. Chauvet, Fray Juan de Zumárraga, O.F.M., México 1948.
45. Para la comprensión de la obra misionera, la reeducación cristiana y la formación familiar y social de las tribus del noroeste llevada a cabo por los franciscanos en los siglos XVII y XVIII, cf.: I. F. Espinosa, O.F.M., Crónica franciscana de Michoacán, México 1945; J. D. Arricivita, Crónica seráfica y apostólica del colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en la Nueva España, México 1792; F. Palou, Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey, México 1787; Tello, Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco, Guadalajara 1891; F. M. de Torres, Crónica de la santa provincia de Xalisco, Colección Siglo XVI, Guadalajara 1960.
b) La formación cristiana de la mujer

La educación de la mujer indígena fue también una preocupación constante de los misioneros que directamente no podían encargarse de ellas, ni acogerlas a la sombra de sus conventos. Por esta razón, en 1530, la emperatriz Isabel enviaba a México a seis maestras bajo la dirección de doña Catalina de Bustamante «para que enseñasen oficios mujeriles a las niñas».

Fray Juan de Zumárraga, desde la primera vez que estuvo en México, compró la casa que «había sido de Gaspar de Ávila» para fundar «un colegio» de monjas para que ahí se impartiese formación cristiana a las «hijas de los caciques». Dadas las difíciles circunstancias que atravesó la vida de la Nueva España a causa de la mala administración de la primera Audiencia, la duración de esta benéfica institución fue corta; pero aquel hombre excepcional, había fundado en «ocho o nueve pueblos» escuelas para niñas internas, a las que se enseñó cristianamente a ser las depositarias de las virtudes domésticas y también se procuró preservarlas de los atropellos de caciques indígenas y de los colonos.

Al venir a la Nueva España por segunda vez, ya consagrado obispo, en octubre de 1534, trajo seis mujeres devotas españolas, a las que confió la educación de niñas indígenas, que eran catequizadas y adiestradas en las labores propias de los hogares. El primer obispo de México escribió al Consejo de Indias aquella carta del 24 de noviembre de 1536 en donde expuso sus puntos de vista sobre los problemas religiosos, sociales y educacionales no sólo de su diócesis, sino de la Nueva España; y en lo que respecta a la educación de la mujer, plantea las dificultades y proyectos que se deben afrontar. De la urgente necesidad de edificar casas para adoctrinar e industriar a las hijas de los naturales en cada cabecera de los pueblos principales, se lograría la reeducación de la mujer, con todas las ventajas del orden cristiano y en un futuro próximo, se le capacitará a ser madre y esposa, maestra en la fe y salvaguardia de la moral evangélica. Las soluciones ofrecidas por Zumárraga eran certeras; conocía hasta qué punto había sido nociva la obra de mujeres españolas y aseguraba que era necesario que fueran «monjas o beatas profesas» las que en el futuro fueran las maestras de las niñas y de las jóvenes indígenas.

Sin haber visto la consumación de sus proyectos, el obispo abrió el camino para la educación de la mujer en nuestra historia a manos de las monjas, que en la Nueva España y en el México independiente, por su acción silenciosa y efectiva, han ejercido una de las obras de mayor influencia en la vida cristiana de nuestra sociedad. A él tocó, mientras se terminaba la obra del convento de la Concepción, albergar provisionalmente en México a las religiosas concepcionistas, venidas del convento de santa Isabel de Salamanca. Destruido el primer edificio, levantaron uno nuevo, gracias a la generosidad de don Tomás Guazna-
bar, don Simón de Haro y su esposa doña Isabel Barrera, que fue dedicado el 13 de noviembre de 1655. De la antigua casa salieron las monjas a fundar otros conventos, no sólo en la ciudad de México, sino en Puebla, Yucatán, Chiapas y Oaxaca, para la educación de las indias hijas de la nobleza, las cuales irradiaron en la vida cotidiana sus virtudes cristianas, como hijas, madres y esposas.

El colegio de Niñas, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Caridad y santa Isabel, dirigido y gobernado por la archicofradía de caballeros del santísimo sacramento de la catedral, fue fundado en 1548 para recogimiento y educación de doncellas pobres y huérfanas.

En todas las ciudades de la Nueva España estas fundaciones lograron transformar, no sólo el propio papel de la mujer, sino que influyeron en todos los aspectos humanos de la época. La igualdad de la mujer con el hombre, predicada por el evangelio, tenía, en fuerza al derecho de gentes y ha tenido cortapisas de toda especie, especialmente en el campo cultural y jurídico. Síntesis de esta mentalidad en la cultura española es la obra de fray Luis de León, La perfecta casada, estado y vocación de la mujer y para lo que era preparada, aunque tuviese libertad para elegir la vida religiosa.

A mediados del siglo XVIII, la sociedad novohispana había progresado y madurado en muchos aspectos, aunque en otros se hiciese notorio un estancamiento enfermizo: las oportunidades que los colegios brindaban a los varones, eran negadas a las mujeres en el campo académico.

El padre Antonio de Herdoñana, de la Compañía de Jesús, rector del colegio de san Gregorio de México, con bienes del patrimonio familiar, fundó en 1740 el colegio de Guadalupe para niñas pobres de raza indígena. «Enseñábase a leer, escribir y contar, labores de aguja y el desempeño de labores domésticas, especialmente de cocina». Consiguió licencia real en 1754, año en que hubo colegialas externas y algunas pensionistas internas. Después de la expulsión de la Compañía (1767), el colegio subsistió por la protección de don Francisco Javier Gamboa y posteriormente por el celo del doctor Juan Francisco de Castañeda, sacerdote ejemplar (posteriormente obispo de Durango), que en 1811, con religiosas de la Compañía de Nuestra Señora del Pilar y la Enseñanza, fundaron el convento de Indias de la Compañía de María Santísima de Guadalupe y la Nueva Enseñanza.

Una mujer excepcional, María Ignacia Azlor de Echeverz, nacida en San Francisco de los Patos, hacienda perteneciente al Valle de Santa María de las Parras, el 9 de octubre de 1715, fundó en México, después de profesar en la Compañía de María, en la ciudad de Tudela, el colegio de La Enseñanza. «Dos clases de educandas tenían estas monjas: las unas internas, que pagando una pensión moderada, recibían alimentos e instrucción en primeras letras, y en otros diversos ramos que son necesarios, útiles y de adorno para una señorita; y para cuyo servicio había cuatro criadas. Las externas eran niñas de escasa fortuna, que, no pudiendo pagar aquella pensión, concurrían a las clases mañana y tarde, con entera separación de las internas; pero aprendían lo mismo que ellas».

52. Ibid., 101.
54. F. Sedano, o. c. J; J. M. Marroqui, o. c. III, 14-16.
55. Relación histórica de la fundación de este convento de Nuestra Señora del Pilar. Compañía de
La Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, integrada por vascongados, abrió los cimientos del colegio de san Ignacio (las vizcainas) para «la manuten-ción y enseñanza de niñas huérfanas y viudas pobres», el 13 de marzo de 1734 y fue terminado en 1752. Pero como los vascos patronos exigían que la dirección estuviese en sus manos, tuvieron dificultades para estrenar el plantel, al rechazar la ingerencia del arzobispo, hasta que, por real cédula del 17 de julio de 1766, «con inserción de la bula del papa Clemente XIII, declaratoria de los puntos pertenecientes de la jurisdicción eclesiástica», como rezan las constituciones del colegio, se dedicó y bendijo la iglesia el 13 de septiembre de 1767 y se dio de inmediato cabida a las alumnas.

c) Don Vasco de Quiroga

Una obra excepcional y de raíces perdurables, fue la del oidor de la Segunda Audiencia y después obispo, don Vasco de Quiroga, cuya atención a los indígenas promovería, a la par de la evangelización, el desarrollo cultural y educativo, organización del trabajo, administración de la justicia y asistencia hospitalaria, mediante un régimen económico, inspirado todo en su cristiano ofrecimiento para «poner y plantar un género de cristianos a las derechas como primitiva Iglesia, pues poderoso es Dios tanto agora como entonces, para hacer y cumplir todo aquello que sea servido conforme a su voluntad». Don Vasco había pasado los sesenta años y con su caridad bien entendida ponía en claro al Consejo la situación concreta de «la multitud de estos indios naturales y así su manera de vivir en un caos y confusión, que no hay quien entienda sus cosas y maneras, ni pueden ser puestos en orden ni policía como buenos cristianos, ni estorbarles borracheras e idolatrías ni otros malos ritos y costumbres que tienen... E si los mochachos que se han criado e crian en los monasterios se oviesen de volver a este vómito, confusión y peligro que dejaron e la mala e peligrosa conversación de sus padres e deudos naturales sería perderse lo servido y trabajado por estos muy provechosos e no menos religiosos padres». Tan certera visión, tenía algo más que una «utopía» al modo crítico e inglés de Tomás Moro: Don Vasco no era médico de diagnósticos, y por lo tanto no era estadista, era un práctico y clarividente político cristiano. Al fundar en 1532 en Santa Fe, al oeste de México, más que un hospital, una república; y posteriormente en Santa Fe de la Laguna (1534), su genio hace vivir entre los hombres la idea de que sus vínculos con la comunidad constituyen la polis, la sociedad misma en armonía con las exigencias y características que persiguen los fines específicos de la república. Pero ésta debe aunar «en orden y concierto... lo espiritual y lo temporal en que de necesidad ha de proveer en esta tierra y Nuevo

---

58. Ibid., 420.
Mundo» 59. Su percepción se adelantaba con mucho a las concepciones de su tiempo y en ella veía don Vasco la urgencia de cristianizar sin espejismos y contradicciones el mundo concreto del hombre, sin derruir lo temporal y sensible:

> Es menester gracia y que la gracia no la puede dar sino Dios porque así es en verdad que Dios sólo y su gracia es el que lo hace e inspira y lo obra y lo puede hacer, y en verdad lo hace, cuando por algún instrumento e órgano suyo que para ello toma, lo hace; aunque fuese de los más desechados e olvidados... y así tampoco faltaría para esta tal república la gracia como la paz, y concurriría todo, y con el favor y auxilio divino no podría faltar nada en obra que fuese tan conforme a su divina voluntad y tan puesta en las manos de él 60.

«Fue tan bueno que le dieran el obispado de Michoacán». Elogio lacónico en boca de Bernal Díaz del Castillo para el hombre que sólo entendía «las cosas de su Iglesia que no en la Audiencia e halo bien menester», como afirmaba el virrey en 1537 61. Recibidas las bulas a mediados de 1538, tomó posesión de su Iglesia en Tzintzuntzán con el propósito de trasladarse a Pátzcuaro. La fundación del colegio de San Nicolás, fue una de las preocupaciones principales del obispo electo, para que se recibieran y formasen estudiantes para ser ordenados; y para que se instruyesen los hijos de los indios, españoles y mestizos, en la lectura, escritura y doctrina cristiana y del conocimiento de estas disciplinas dependía que pudiesen aprender todo lo que se enseñaba en el colegio 62.

Reunidos en la antigua iglesia de Santa Ana de Tzintzuntzán, aquellos primeros cooperadores del obispado habían de aprender de su clara percepción lo que muchísimas veces faltó a otros obispos y misioneros, que, con celo atropellado, bautizaron a los indios, omitiendo integrarlos como cristianos en medio de sus propios recursos y aptitudes personales sin reafirmar la necesidad de reunirlos para su progreso y ayudarse unos con otros.

Impulsor de la ganadería y la agricultura a sus costas para sustento de las familias, en decir de Zumárraga al Consejo de Indias el 8 de febrero de 1537, consiguió que se le diesen tierras de labranza para sembrar vides y olivos en favor de sus hospitales y colegios, con el solo propósito de beneficiar a sus semejantes 63.

A los noventa y cinco años, emprendió su visita pastoral de aquel territorio sembrado de parroquias, hospitales, casas de cuna, colegios, talleres de artes y oficios, fundados con virtud e inteligencia ejemplares, cuando le sorprendió la muerte en Uruapan el 14 de marzo de 1565.

d) La educación entre los dominicos y agustinos

La huella intelectual de la Orden Dominicana, regida por los capítulos generales para una esmerada preparación de novicios y aspirantes, influyó en la cristianidad indiana provechosamente. Al principio, como se ha notado, fueron

60. Ibid., 396.
61. B. Díaz del Castillo, o. c., cap. CXCVIII, ed. cit. p. 289; Archivo de la Real Academia de Historia, colección Muñoz, A. 108, f. 27, 10 de diciembre de 1537.
63. M. Cuevas, Doc. inéd., 77.
admitidos a los estudios no sólo españoles y criollos, sino también mestizos e indígenas, algunos de los cuales llegaron a profesar; pero luego fueron excluidos con tal severidad, que no se les permitió siquiera morar en los conventos 64.

Los estudios de gramática, de lógica, de filosofía y teología, dirigidos por lectores y expertos, fructificaron en un crecido número de estudiantes profosos, cuya afluencia obligó al provincial a distribuirlos por los conventos de Puebla, Oaxaca, Yanhuitlán y Coyoacán, donde había brillantes profesores 65.

La tradición científica y la solvencia académica de la Orden, se manifestó en las obras misionales emprendidas por los dominicos, en la notable expansión acometida desde la capital de la Nueva España por todo el sureste, hasta la Verapaz. El influjo de los dominicos en la vida cristiana de estas regiones tuvo características peculiares; no fundaron colegios y sin embargo crearon en pueblos indígenas, cuya lengua y costumbres asimilaron, una criyandad basada en la defensa heroica de la libertad y dignidad de los naturales. Con sólo enumerar, entre otros, los nombres de fray Antón de Montesinos, fray Pedro de Córdoba, fray Julián Garcés, fray Bernardino de Minaya y fray Bartolomé de las Casas, se tendrá una idea del constante amparo que las gentes del Nuevo Mundo deben a los dominicos. Sin embargo, aquellas comunidades de Puebla, la Mixteca y de las selvas chiapanecas, se diluyeron y estancaron inexplicablemente por razones de toda índole. Hacia 1761, la pujanza de las misiones quedó confinada a los esfuerzos de dos o cuatro frailes que desgastaban su vida en regiones enormes de las sierras de Oaxaca y de Chiapas. En cambio, las comunidades de México, Puebla, Zacatecas, Guadalajara, Querétaro, San Juan del Río, más numerosas, repelaron su acción al ámbito de los conventos con una exigua influencia, que el maestro general Pipia atribuía a la «gran dependencia del gobierno secular de España» 66.

Mas a pesar de este oscurcimiento, baste echar una mirada a la obra catequética y cultural de los dominicos en el siglo XVI en Nueva España.

La incipiente tipografía publicaba, en 1544, *La doctrina cristiana* de fray Pedro de Córdoba, la primera escrita en las Indias con las adiciones de fray Juan de Zumárraga y fray Domingo de Betanzos 67. *La doctrina cristiana*, en lengua española y mexicana, de la que se hicieron tres ediciones, una en 1548, y dos en 1550 68. Obra de un ejemplar apóstol fue *La doctrina cristiana breve y compen-diosa*, en forma de diálogo, en español y en mexicano, de fray Domingo de la Anunciación, quien por más de cincuenta años predicó a los indios, los asistió en la peste de 1545, les sirvió y defendió con valentía 69. Un fraile de gran valor y múltiples empresas, fray Bartolomé de Ledesma, colaborador del arzobispo dominicio fray Alonso de Montújar, escribió un *Sumario sobre los sacramentos*, impreso en México en 1566. Dueño de una amplísima cultura fue famoso su tratado *De justitia et jure*. Siendo obispo de Oaxaca fundó el colegio de san

68. J. García Icazbalceta, *Bibliografía del siglo XVI*, 82-84, 86-89.
Bartolomé para estudiantes indígenas, estableció una cátedra de teología moral y fundó el convento de la Concepción, con religiosas concepcionistas procedentes de Regina Coeli de México, e instituyó obras permanentes de caridad 70.

Otras Doctrinas como la de fray Pedro de Feria (1567) en mexicano y zapoteco 71, la de fray Benito Fernández en mixteco (1568) 72 y la de fray Bartolomé Roldán en lengua chuchona (1580) 73, fueron el producto de una preparación apostólica saturada de sabiduría y abnegación.

Varios lingüistas y antropólogos escribieron y editaron Artes, como se llamaba a las gramáticas en aquel entonces, de insuperable calidad: fray Francisco de Cepeda. El arte de los idiomas chiapaneco, zoque, tzental y chinanteco (1560) 74; fray Juan de Córdoba en zapoteco 75, juntamente con un vocabulario 76 en el mismo idioma, elaborado por fray Francisco de Alvarado (1593) 77.

Llegados a Nueva España en 1533, los agustinos penetraron en la vida cristiana de México por su dedicación apostólica y por su labor intelectual; pero en ambas líneas surgieron para todos sus miembros el conocimiento de las lenguas y cultura indígenas, con la certeza de que el éxito de sus trabajos dependería de este estudio 78.

Es importante constatar que la amplísima acción de los agustinos se ha servido de los métodos experimentados por sus antecesores en el campo de la predicación y de la enseñanza, así como en la forma de administrar los sacramentos y que las instituciones, como la universidad, hayan servido para la formación intelectual de sus estudiantes 79. Sin embargo, no fue este aprovechamiento un remedio de las experiencias misionales anteriores, sino un punto de partida objetivo, de donde consiguieron los éxitos de su obra apostólica.

Aunque no se consiguiera el fin previsto por las circunstancias, gracias a fray Alonso de la Veracruz se pensó que el colegio del Nombre de Jesús debería ser sostenido por una «cofradía». Esta cofradía llamada del Santo Nombre de Jesús, integrada por constituciones aprobadas, aseguraría el futuro del colegio,

70. J. García Icazbalceta, Bibliog., 200-201; Dávila Padilla, o. c. II, 47; A. Remesal, Historia general de las Indias occidentales, I. XI, cap. 17; BAE, 189, pp. 450-451, (5); G. González Dávila, Teatro eclesiástico de Indias I, Oaxaca, 227.
72. J. García Icazbalceta, o. c., 210-216: A. Dávila Padilla, o. c. II, 37.
73. J. García Icazbalceta, o. c., 310-312.
74. Ibid., 183; A. Remesal, o. c., I. IX, 18: «Padre antiguo, predicador general, provincial de esta provincia, comisario del Santo Oficio... Supo dos lenguas de Indias; en su enseñanza gastó muchos años, con gran trabajo y mayor fruto, doctrinándolos con palabras y santas obras». Remesal adolece de imprecisiones: el mismo, en el libro X, 16, nos da la única noticia del libro de fray Francisco de Cepeda ya que no aparece o existe ejemplar alguno: «...se dio orden a fray Francisco de Cepeda fuése a México y allí imprimiese las artes de las lenguas de Chiapa, Zoques, Celdales y Cincancantecas» (o. c., 331). Si el libro había sido hecho por fray Francisco, éste sabía más de dos lenguas y si era de varios autores, los bibliófilos andan equivocados en atribuirle la paternidad de estas «artes».
75. J. García Icazbalceta, o. c., 294-296.
76. Ibid., 408-411.
77. Ibid., 411-413.
78. Con satisfacción escribe fray Juan de Grijalva cómo se predicaba en la «lengua que corre generalmente»; y cómo en un solo priorato se predicaba «en tres o cuatro lenguas» y «confiesan en todas ellas». Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, México 1924, I. II, cap. VIII, 234.
79. Ibid., I. I, cap. VII, 43.
que abría sus puertas a estudiantes seglares y permitía que hubiera maestros no agustinos 80.

La organización de los estudios superiores se debió a fray Alonso de la Veracruz, que fue enviado, por orden del capítulo provincial del 23 de noviembre de 1540, al colegio de Tiripítio para leer artes y teología, ejercitar a los estudiantes en el apostolado y en donde aprendió en breve la lengua tarasca 81. En 1545 fue nombrado prior y lector en Tacámbaro, pero, imposibilitado para compaginar los dos oficios, renunció al primer cargo y se fue con los estudiantes al convento de Atotonilco el Grande, donde leyó a santo Tomás por dos años 82. La obra de fray Alonso, reconocida por los cronistas de la Orden e historiadores de hoy, pone de relieve sus dotes de formador de las inteligencias, de hombre de estudios, de fundador de bibliotecas, además de las múltiples obras que dejó y que constituyen un tesoro bibliográfico para nuestra cultura 83.

La observancia reformada de los agustinos venidos de Castilla a la Nueva España, garantizó su predicación y afanes apostólicos entre razas tan distintas y por todos los lugares donde fundaron sus colegios- conventos. Entre otros muchos, es necesario recordar a fray Juan Bautista de Moya, el apóstol de la Tierra Caliente 84, fray Antonio de Roa, en Hidalgo 85 y fray Diego de Basalenque, el sabio y virtuoso cronista, de quien Beristain afirma que «supo las lenguas latina, italiana, mexicana, pirinda, matlacanga, griega y hebrea. Fue poeta y orador, excelente músico, filósofo profundo, teólogo eminente, historiador exacto y astrónomo y arquitecto muy regular» 86.

A la par de los franciscanos y dominicos, los agustinos imprimieron sus doctrinas y tres veces las constituciones de la orden (1556, 1559 y 1587) 87. Fray Pedro de Agurto, nacido en México, editaba en 1573 un Tratado de que se deben administrar los sacramentos de la sancta eucaristía y extrema-unció to los indios. Religioso de singulares virtudes y canonista de primer orden, fue en 1585 consultor del III concilio Mexicano y ya obispo de Cebú, en Filipinas, fundó un hospital al que cedió hasta su propia cama en una necesidad 88.

Fueron logros del celo de los agustinos las experimentadas Doctrinas como la de fray Juan de la Anunciación, publicada en 1575 y su Sermonario en lengua mexicana y catecismo, impreso en 1577 y la Doctrina de fray Melchor de Vargas en 1576 89.

81. D. Basalenque, Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustin, México 1624, l. I, cap. VIII: «Le asignaron por lector en artes y teología, y asimismo que aprendiese la lengua de Michoacán y administrase en ella...».
82. Ibid.
84. Grijalva, o. c., l. III, 15, 16, 17, pp. 400-418; Basalenque, o. c., l. I, cap. X; O. Valdés, El apóstol de la Tierra Caliente: Abside II, 7 (1938) 37-52.
87. J. Garcia Icazbaceta, o. c., edición 1556, 126-127. La edición de 1559 fue hecha y anotada por fray Alonso de la Veracruz, o. c., 158-159; 1587, o. c., 395-396.
88. Ibid., 251-252: Grijalva, o. c., l. IV, cap. II, 584-585; Apénd. Gómez de Orozco, 1584: fray Pedro de Agurto, p. LIV.
89. J. Garcia Icazbaceta, o. c., 271: Doctrina christiana... para doctrinar a los yndios y administrar los sanctos sacramentos. Compuesta en lengua castellana y mexicana por el muy reverendo padre fray Juan de la Anunciación..., y el Sermonario... donde se contiene (por el orden del missal nuevo roman) dos sermones en todas las dominicas y festividades principales de todo el año y
e) **La Compañía de Jesús**

La vida de la iglesia en Hispanoamérica, como notaremos más adelante, nació y creció en estrecha dependencia del poder real; su relativa libertad dependerá de la visión que la Compañía de Jesús le impriera, hasta el grado de verse sacrificada en la telaraña del regalismo; sin embargo esta posición insólita durante los siglos XVI y XVII y buena parte del XVIII, privará a la benéfica acción de los jesuitas de trabajar de acuerdo con el episcopado y con las demás órdenes religiosas, maniatados poco a poco por el desbordamiento de autoridad y trapisonadas de la Corona.

Si la Compañía de Jesús mostró el camino, las tensiones consiguieron anular este benéfico impulso que hubiera requerido la Iglesia para una ascendente renovación, que fue estropeada, cuando la política de recuerdos de Habsburgos y las ambiciones de la casa de Borbón, se la llevaron entre los pies. A pesar de ello, la obra de los jesuitas en todos los órdenes, será una columna toral del cristianismo en la Nueva España.

La obra educacional de los jesuitas, llevada a cabo en los siglos novohispanos, es, entre todas, la de mayor envergadura: 22 colegios, 19 escuelas y cerca de 200 cátedras, 10 seminarios, encargarónse además del Seminario Conciliar de Durango y, a principios del siglo XVIII, los seminaristas del concilio de México asistían a las cátedras de filosofía en el Colegio máximo de san Pedro y san Pablo 90.

Aunque la *Relación breve de la venida de la Compañía de Jesús a la Nueva España* (1602), habla de la «prohibición que nuestro padre general había hecho sobre este caso para hasta que haber tomado bastante noticia de las condiciones y humores de los de esta ciudad y reino, no se ocupasen en este ministerio (abrir escuelas)» 91, no se necesitó de mucho tiempo para que la juventud novohispana presionara para que la Compañía se empeñase la educación. Todo esto ayudó para que el «día de san Lucas del año (1574), con buena y dichosa suerte abriésemos estudios públicos de humanidad, a los cuales como a principio y fuente se debe la mucha y buena doctrina, erudición y letras de que en esta tierra se han cogido grandes frutos...» 92.

En 1573, «poco después de haber venido y hecho asiento en esta ciudad de México los padres y hermanos de la Compañía de Jesús» 93, con dotaciones y ayudas generosas y con la decidida ayuda del virrey, don Martín Enríquez, fundaron el seminario (convictorio) de San Pedro y san Pablo, «para acudir al remedio y socorro de las necesidades espirituales que la juventud que esta insigne ciudad de México padecía 94. Este seminario quedó en manos de sus benefactores, que asumieron la administración en calidad de patronos 95.

---


94. *Ibid*.

padre Sánchez, al llegar a Nueva España los hermanos Juan Curiel, que había terminado sus estudios, y Juan Sánchez y Pedro Mercado, que poco les faltaba, decidió enviar a Patzcuaro a Juan Curiel en agradecimiento al ya entonces fallecido don Vasco de Quiroga, que tanto había deseado la venida de la Compañía a su diócesis, en donde se empeñó, este joven jesuita, en enseñar gramática en el colegio de San Nicolás 96.

Con la ayuda y generosidad de don Alonso de Villaseca se llevó a término la obra del Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo (1576), en los solares que el mismo Villaseca había cedido a los jesuitas a su llegada a fines de 1572. Desde este lugar, la Compañía irradió su eficaz acción sobre el amplio territorio de la Nueva España 97.

El canónigo Antonio Santa Cruz, de Oaxaca, suplicó al provincial que enviase a aquella importante Iglesia sacerdotes de la orden que se dedicaran a la enseñanza. Después de sortear diversos obstáculos durante más de año y medio, los jesuitas iniciaron los estudios de gramática y retórica en 1576 98.

Las fundaciones de Puebla (1578), Tepotzotlán (1580), Guadalajara (1586), Zacatecas (1590), Guadalupe (Durango) (1593); las múltiples de los siglos XVII y XVIII, irradiaron el saludable fermento de una acción cristiana sistemática: la evangelización de los indios, mestizos, criollos y españoles; la administración de los sacramentos, obras de asistencia en cárcelos y hospitales, misioneros itinerantes, ejercicios espirituales, establecimiento de cofradías y congregaciones, además de la obra educacional y formativa en los convictorios y las labores académicas en los colegios de la Compañía y en la universidad 99.

La afluencia de alumnos en los días en que se abriera el Colegio máximo de san Pedro y san Pablo, obligó a los padres a abrir tres convictorios: el de san Bernardo, el de san Gregorio y el de san Miguel que eran dirigidos por ellos mismos, a diferencia del de san Pedro y san Pablo, que en 1611 se encontraba casi en ruinas 100. Estos seminarios exigían que cada uno tuviera rector, administración y servicios propios, además era necesario que el de san Pedro y san Pablo fuera rescatado de su penosa situación. Después de varios acuerdos con los seglares patronos, el seminario de san Pedro y san Pablo y los otros tres convictorios fueron congregados en el Real Colegio de san Ildefonso el 17 de enero de 1618 101.

Entre todos los colegios y seminarios fundados por la Compañía de Jesús en la Nueva España, el Colegio máximo de san Pedro y san Pablo y el de san Ildefonso, fueron los semilleros de toda cultura, capacitación espiritual para la juventud, que, al correr del tiempo, ocupó obispados y cátedras, canonjías y puestos públicos. Aquella labor educacional en favor de miles de escolares, formados por los jesuitas con métodos y pedagogías integralmente humanos, jamás será entendida por quienes piensan que una escuela sólo debe doblar las

96. Alegre, o. c. I, 145.
100. Cf. nota 95.
cabecas de los alumnos sobre los libros y empujar su atención a las lecciones; porque aquellos escolares, cuando fueron hombres, supieron el verdadero significado de esta palabra; su misión y su finalidad en la sociedad en que vivían y la trascendencia de todo ello, unificada por la visión de lo eterno, al leer en su mente y en su corazón que la búsqueda de la belleza y de la verdad nos orillan siempre a la plenitud de Dios. Ya que si el estudio favorece el conocimiento y éste perfecciona el espíritu, ningún alumno de aquellos jesuitas enormes, hubiera podido decir que sus estudios llenaron un hueco de su espíritu por habérseles cercado la verdad con fobias, rechazos o afectadas ignorancias que los cegaran a la totalidad armoniosa del hombre.

f) Los colegios de San Juan de Letrán y el de Todos los Santos

De gran importancia para la educación novohispana, fue el interés de obispos y virreyes, así como del cabildo y las audiencias, para crear medios de formación cristiana y académica más allá de los límites que impusieron los religiosos a sus labores educacionales.

Una cédula, fechada en Monzón el 3 de octubre de 1533, encarcelaba al presidente y oidores el grave problema que, desde los primeros días de la colonización, fue un mal incontrolable: los hijos de españoles «nacidos de indias», perdidos con sus madres y abandonados a su suerte. Por ello mandaba el rey que fuesen recogidos y albergados en la ciudad o en pueblos de cristianos para su educación y si se supiese quiénes eran sus padres, y sobre todo si gozaran de «hacienda o aparejo», fuesen obligados a reconocer el deber de sustentarlos y tomar a su cargo. Pero la epidemia del mestizaje, como fruto del adulterio, obligó al virrey, a la audiencia y al cabildo a subsanar el mal en sus víctimas ante la imposibilidad de hacerlo en sus raíces, al inaugurar el colegio de san Juan de Letrán.

Su regimiento quedó en manos de una cofradía de cuyos miembros, don Antonio de Quejada, miembro de la audiencia y fundador, elegiría cuatro diputados para el colegio. El cabildo nombraría un visitador que asistiría los viernes a la junta de la cofradía. Prácticamente fue el primer colegio regido por seglares en la Nueva España. Esto no quiere decir que hubiese contraposición con la jerarquía; Zumárraga tenía muy alta opinión del doctor Quesada:

En esta Real Audiencia, reside por oidor della el doctor Antonio de Quesada, el cual, después que a esta tierra vino, ha dado muy claras muestras de cristiano y letrado, allende de hacer su oficio muy cumplida y fielmente favoreciendo y entendiendo por su persona en el recogimiento de los niños huérfanos que andan perdidos por esta tierra sin ley ni fe y en otras cosas semejantes...

Felipe II y la princesa gobernadora, en Valladolid a 8 de septiembre de 1557, al promulgar las constituciones del colegio de san Juan de Letrán, ampliaron las finalidades de esta benemérita institución y previeron que de «allí salgan

102. Provisiónes, cédulas, instrucciones de su Magestad para el gobierno de Nueva España (Cedulario de Puga), México, en casa de Pedro Ocharte, 1563, f. 88.
103. The colegio de San Juan de Letrán en 1552: The Americas 1 (1944) 104; Actas de cabildo, 5, 210; 5, 222.
personas aprobadas en virtud y cristianidad, y puedan hacer colegios en las otras provincias y pueblos de aquella Nueva España y otras partes de las Indias...»; que «no se deje de recibir cualquier niño pobre, extranjero o huérfano, o perdido, o desamparado que hobiere»; también se mandó que «si alguno tenga hacienda si es avieso e indomable sea recibido para le domar y enseñar». En lo referente a los estudios, se impartía una enseñanza fundamental de la doctrina cristiana, de lectura y de escritura a todos los colegiales. Posteriormente, los más «hábiles y virtuosos... se eligieren para estudiantes de todas las facultades...» y los demás «se le enseñen oficios según cada uno se inclinare» 105.

Los sistemas de formación integralmente humana de este colegio de hace cuatro siglos, demuestran la eficacia de la educación en el contexto social, cuando los métodos, aun con deficiencias, preven el futuro de los colegiales y saben descubrir en las aptitudes de cada hombre su vocación y su provecho.

Un peculiar colegio del siglo XVI fue el fundado en 1573 a sus costas, por el canónigo Francisco Rodríguez Santos, que fue rector de la universidad en 1548. Este colegio llamado de santa María de todos los santos, conocido como colegio de los Santos, fue creado para perfeccionar la aplicación de quienes ya hubiesen terminado los estudios universitarios y se empeñasen en hacer progresos académicos, sin tener que mediar su dedicación con un oficio que distrajera la preparación iniciada.

Muchos testimonios existen del prestigio que tuvo el colegio de los Santos y la influencia que sus alumnos ejercieron al correr del tiempo en la vida cristiana y pública de los siglos XVII y XVIII 106.

g) Presencia de la Iglesia en la universidad

El concepto de la universidad, al modo europeo, pasó a las Indias, con todo el peso de su tradición y excelentes resultados. Las diversas necesidades que a partir del siglo XIII crearon la universidad, como la síntesis del saber humano y de la educación, desembocaron en el peculiar renacimiento español que creó, aunque la multiplicación fuese ocasionalmente en detrimento de la calidad, un sin número de universidades que inspiraron las de América.

Los fundamentos de la universidad española del siglo XVI, fueron humanistas y cristianos y su modernidad obedecía a la reafirmación de la verdad sobre la evidencia cuya fragmentada veracidad entusiasmó al científicismo incipiente y al humanismo renacentista fuera de España, como reacción en contra de la fe y de las estructuras encanecidas de la edad media. Las universidades en las Indias, a semajanza de las fundadas en España, crecieron con los ideales del humanis-

105. Diego de Encinas, Cedulario indiano (1596) I, Madrid 1945, ff. 209-211.
106. Hay errores sobre el fundador y dudas sobre la fecha de inauguración del colegio que han pasado de libro en libro: M. Cuevas, Historia de la Iglesia II, 476, dice que murió don Francisco Rodríguez Santos «casi de cien años en 1596»; el retrato existente en la catedral de México señala su deceso «a fin de febrero de 1574, a los 72 de su edad», y don Pedro Moya, en carta a Felipe II el 24 de mayo de 1575 para informar sobre su clero, no le nombrará entre los capitulares: cf. Cartas de Indias I, Madrid 1877, carta XXXVII, 196-200. Sobre la fecha de la inauguración del colegio es probable el 15 de agosto y no el 1 de noviembre de 1573 en base a lo dicho por el padre Florencio en o. c., 1. III, cap. XIV, p. 168 (ed. cit.): «Aquella tarde (1 de noviembre de 1573) celebraba el colegio de Todos Santos la advocación que escogió de su ilustre título con una oración latina; y su ilustre fundador... envió dos de sus colegiales a convidar a la Compañía...»; por estos datos el colegio de los Santos ya estaba fundado.
mo cristiano ante la expansión civilizadora del catolicismo español. Esto constituye un hecho irreversible de nuestro proceso histórico y cultural.

En lo que aquí concierne, es necesario fijar la presencia de la Iglesia en la historia de la universidad de México, que, como las de España y las de América, jamás discutieron que la Iglesia y el Estado rigieran los destinos de las reales y pontificias universidades del imperio español. A fray Juan de Zumárraga se deben las primeras gestiones para la creación de nuestra universidad y el apoyo de don Antonio de Mendoza, el primer Virrey, el que se obviarán los trámites.

Las cédulas, fechadas a 21 de septiembre de 1551 en Toro por el príncipe Felipe, precisan que la fundación de «un estudio y universidad de todas las ciencias donde los naturales y los hijos de los españoles fuesen industriados en las cosas de nuestra sancta fe católica y en las demás facultades» y «gozan de las libertades que goza el estudio y universidad de Salamanca».

Las cátedras existentes desde el siglo XVI afirmaron la categoría de una verdadera universidad: teología (prima y vísperas), derecho (código, Digesto, cánones, decreto, instituta, sexto y leyes), derecho canónico (prima y vísperas). Palafox reestableció la cátedra de Clementinas con un sueldo de cien pesos; gramática (estudios y comentarios a los clásicos) y retórica, artes y medicina.

La importancia que se dio por ley a la formación cristiana en la universidad, no sólo tomaba en cuenta a los clérigos que estudiaban en ella, sino a todos los alumnos. Por no existir entonces seminarios, y haberse mandado con anterioridad que los clérigos y religiosos que pretendieran ser presentados a «doctrinas o beneficios de los indios» no fueran admitidos si no constase de su conocimiento de la lengua, ya que «la inteligencia (de ella es) el medio más necesario para la explicación de la doctrina cristiana», fueron prescritas para las universidades de Lima y México, así como donde hubiese Audiencias Reales, cátedras de lengua de los indios, como condición para ocuparse en la cura de almas; prescripción vigente durante el siglo XVIII, como suscribía el bachiller José Julián Ramírez el 3 de septiembre de 1771, en su calidad de propietario de lengua mexicana en la universidad, al dar su parecer al concilio IV mexicano sobre el ritual del bautismo y sobre el catecismo en lengua de indios; a pesar de la cédula de Carlos III que descaba abolir el uso de lenguas indígenas en sus reinos (Madrid, 16 de abril de 1770).

Por orden de Felipe IV, a 7 de febrero de 1627, se mandó que sólo pudiesen impartir cátedras de lenguas los clérigos que las ganasen por oposición y aquellos religiosos de la Compañía que fuesen examinados «por persona apar-

107. M. Cuevas, Doc. inéd., 66, n.º 7: Instrucción de don fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el concilio universal, México, febrero de 1537.
108. Encinas, o. c.1, ff. 201, 202; Puga, Cédulario, f. 137, 137v; J. T. Lanning, Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551-1816, México 1946, 293-295.
109. Cf. Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, escrita en el siglo XVII, por el bachiller..., México 1931; J. Jiménez Rueda, Historia jurídica de la Universidad de México, 1951; A. M. Carreño, La Real y Pontificia Universidad de México, 1961; F. Fernández del Castillo, La facultad de medicina según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México, 1953.
110. Recopilación de leyes, ley 30, tit. 6, l. 1; Ibid., ley 46, tit. 22, l. 1.
112. Documentos de arzobispado de México, colección particular; Francisco Antonio de Lorenzana, Carta pastoral, México, 18 de agosto de 1770.
te» nombrada por el virrey. En esta misma legislación se excluía expresamente a los demás religiosos 113.

Ante la opinión entonces contraria sobre la «limpia concepción» de la virgen María, la universidad de México se aprestó a defender, en 1618, con actos académicos públicos, solemnidades y juramento perpetuo la «concepción inmaculada de nuestra Señora». Fueron elegidos comisarios para las celebraciones el doctor Mateo de Illescas por la facultad de teología, por leyes el doctor Juan Fernández de Cli, por la facultad de medicina el doctor Diego Martínez de León Rico, los maestros fray Luis de Cisneros, mercedario, y fray Juan de Grijalva «del señor san Agustín» 114. Así se iniciaron las fiestas anuales a la virgen María en la universidad con el consentimiento casi unánime del claustro y del alumna-do, antes de que tuviesen fuerza de ley la profesión de fe tridentina y la afirmación juramentada de la concepción inmaculada de la virgen María; ya que los dominicos, que habían servido tan elogiosamente a la universidad desde su apertura, mantenían la tesis contraria 115.

Para los graduados de licenciados, doctores y maestros en todas las facultades se urgió, según lo dispuesto por el concilio de Trento, «a hacer profesión de nuestra santa fe católica» y que ninguno pudiese ser graduado en grado mayor, «ni aun el de bachiller en teología» sin que jurara «que siempre tendrá, creerá y enseñará de palabra y por escrito haber sido la siempre virgen María Madre de Dios y señora nuestra concebida sin pecado original en el primer instante de su ser natural; el cual juramento se pondrá, como lo hizo, en el título que del grado se despachare; y si sucediere haber alguno... que rehusare hacer el juramento, le será por el mismo caso denegado el grado» 116. Una ley semejante obligaba a todos los catedráticos que llegasen a tratar la «limpieza de la serenísima virgen María nuestra Señora» en su concepción, no la pasen en silencio» so «pena de perder la cátedra» y los «estudiantes que no lo denunciaren ante el rector perdieren el curso» 117.

En lo tocante a los dominicos, y a pesar del disgusto del claustro, se encontraron fórmulas excusantes, hasta que por bula de Urbano VIII fueron eximidos de este juramento, como quedó aprobado el 27 de enero de 1632, al presentar fray Juan de Medrano O.P., el traslado de la bula en el claustro celebrado ese mismo día 118.

De grande importancia fueron para la universidad las constituciones de don Juan de Palafox y Mendoza; y si no consiguieron todo lo propuesto para enmendar errores y evitar trasgresiones, en base a la práctica de otras universidades y tomados en cuenta los estatutos del doctor Pedro Farfán de 1580 y la revisión del marqués de Cerralbo (1626), constituyen una aportación superior a su tiempo en materia de escuelas y ofrecen una verdadera visión de lo que debe ser una universidad 119.

113. Recopilación de leyes, ley 49, tit. 22, l. I.
115. Ibid.
116. Recopilación de leyes, ley 15, tit. 22, l. I.
117. Ibid., ley 44, tit. 22, l. I.
119. Cf. Cédula en que se ordena una visita a la Universidad para introducir las reformas que sean necesarias, Madrid, 22 de abril de 1577, Lanning, o. c., 296; J. Jiménez Rueda, Las constituciones de la antigua Universidad, México 1951; Carreño, La Real y Pontificia Universidad de México, 1961, 79-101.
Se ha pensado desacertadamente que las constituciones de Palafox fueron nocivas, al imputársele que los diezmos fueron el único interés del gran obispo en México. El manuscrito y la primera edición, a pesar de que anduvo perdida, con los treinta y seis títulos y cuatrocientas tres normas, constituye el código que dispuso sobre el gobierno y enseñanza, profesorado, oposiciones y graduaciones y estructuró la autonomía, estabilidad y prestigio de nuestra universidad. El interés de don Juan de Palafox por la universidad, se tradujo, con la certera visión del hombre de gobierno y de fe, en saber legislar, resolver problemas, defender su función como parte de una sociedad cuyas instituciones deben ser promovidas y apoyadas, siempre y cuando estas instituciones ejerzan su autonomía de acuerdo con las normas del derecho común que rigen a la sociedad misma.

4. **El clero secular y los seminarios**

Entre las irregularidades para el orden sacro prescritas en el concilio provincial mexicano I (1555), aparte de las estipuladas por derecho, se excluyó a los que descendieron de «quemados o reconciliados», de «linaje de moros» o fueron «mestizos, indios o mulatos». El Concilio III, sin embargo, prescribía sólo cautela para que se les admitiese a las órdenes, principalmente para los mestizos y mulatos en cuanto se presumía que eran ilegítimos; aunque Gregorio XIII, por breve del 25 de enero de 1576, concedía a los mestizos ilegítimos que pudiesen ser ordenados de todas las órdenes, siempre y cuando tengan las cualidades exigidas por el concilio tridentino.

Al correr el siglo XVIII, la bula Exoni de Clemente XII, del 6 de agosto de 1739, confirmaba el decreto del capítulo general de los agustinos de que no se recibiesen en México para el orden mestizos y mulatos, por título de irregularidad fundado en infamia de hecho por sangre y color. Sin embargo, el Concilio IV (1771) sólo estipulaba la irregularidad por sangre para los moros y judíos.

Uno de los problemas que desde los primeros días de la evangelización sufrió la nueva cristiandad, fue el rechazo de los indios y mestizos al estado sacerdotal y religioso, con los consecuentes perjuicios que impidieron un crecimiento proporcionado de la Iglesia con las demás instituciones, cuyo desarrollo y madurez se integraron con los diversos elementos raciales de la sociedad novohispana.

Ricard lamenta que el «colegio de Tlaltelolco no hubiera dado siquiera un obispo a la iglesia en México» y aunque su queja se refiera aquí al funciona-

122. *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, ed. Lorenzana, México 1769, cap. XLIV.
123. Concilio III Provincial Mexicano, Barcelona 1870: I, I, tit. IV: *De la vida, fama y costumbres de los que se han de ordenar.*
126. Concilio Provincial Mexicano IV, Querétaro 1898, I, I, tit. 4, I.
miento mismo del colegio, en las conclusiones a su tesis hace hincapié sobre este problema como a la «flaqueza capital» de la acción evangelizadora\textsuperscript{128} y trata de probar que por ello la Iglesia hasta nuestros días ha padecido un interminable calvario. El problema se dio con racimos claros y anticristianas deficiencias, pero no fueron las únicas causas para que fueran alejados los indígenas del sacerdocio y de la vida religiosa. Simplificar este problema, como las demás situaciones que gestaron la vida religiosa, política y social en la América española, impediría el comprender el significado de instituciones, estructuras y progresos, como aceptar deformidades, estancamientos y defectos resultantes de la compenetración de ambas culturas, amén del análisis obligado que impusieron a nuestra aculturación las sorpresas y novedades de la mentalidad europea en el siglo XVI, a la par de aspectos remanentes y progresivos del elemento indígena y de cuya integral objetividad no se puede prescindir, si queremos entender el fenómeno americano y compararlo con acierto en un contexto histórico y cultural.

La Iglesia en España llegó al siglo XVI fortalecida por un nacionalismo que cobró auge ante la unidad peninsular; de manera que la renovación conseguida por la reforma de sus instituciones y la creación de otras, constituyeron un dique para las divisiones religiosas y políticas que afligieron a Europa en aquel momento; aunque en esta misma pujanza se dieron las tensiones internas y externas que impulsaron los resultados y luchaban contra las deficiencias. Por eso, las Indias, que ofrecían a la mentalidad católica de España un campo de experimentación, deberían ser preservadas de las dificultades afrontadas por la cristianidad europea. Si es fácil constatar que las gentes del Nuevo Mundo fueron tenidas como un material, que en las manos de España había de tomar forma en todos los órdenes, en ninguno, como en el religioso, se empeñaron tantos esfuerzos, se miró al futuro y a la vez se improvisaron soluciones, cuyos resultados no fueron siempre halagadores.

En lo referente al rechazo de los indios al estado sacerdotal y religioso, hay que tomar en cuenta las razones sociales y políticas de la peculiar discriminación entre españoles, criollos, indios y mestizos, que la Iglesia hacía suya aun en los medios de mayor espiritualidad y refinamiento cristiano; mentalidad a la que jamás cupo pensar en un indio como guardián o prior de un convento, para gobernar frailes españoles; o en un arzobispo mestizo, del Consejo de su Majestad, a la par del virrey y de la señora virreina. Las raras excepciones, jamás ejercieron cargos de importancia.

Los obispos y religiosos no sólo fueron protectores de los indios de nombre, sino que los defendieron con caritativa efectividad, aunque siempre los conside- raron pequeños y necesitados de su paternal ayuda; pero su pobreza e incultura ante la «gente de razón», los inhabilitaba para asumir las responsabilidades del estado eclesiástico o religioso. Por otra parte, cuántos clérigos y frailes que la reforma en España había perseguido por la irregularidad y desapego a sus obligaciones, especialmente el celibato, al emigrar a las Indias, causaban escándalos y con su mal ejemplo, no se podía exponer a un posible clero indígena o mestizo a ser parte del problema.

Al madurar la obra evangelizadora en América, recayó sobre ella la peste del regalismo y la creciente sujeción del episcopado al poder laico. La cristianidad era administrada por el rey en todos sus reinos, de tal manera que el concepto de

\textsuperscript{128} Ibid., 499.
jerarquía no sólo en la mentalidad indígena, sino entre los criollos y españoles, estuvo vinculado siempre a la autoridad real. Un solo obispo indígena, don Nicolás del Puerto, a mediados del siglo XVII, un número considerable de criollos y los muchos obispos españoles, cayeron en una dependencia creciente en favor de las regalias, sin que hubiera habido la protesta legítima que otorgara libertad a su acción.

Unos cuantos en el siglo XVI, un puñado al comenzar el XVII y relegados siempre a lugares difíciles y paupérrimos durante el XVIII, los sacerdotes indios y mestizos, en virtud de una discriminación racial, que se ha pretendido llamar a secas inconsciente y propia del tiempo, fueron confinados y tenidos por rudos e incapaces de cualquier encargo o beneficio. Esto mismo fue la causa de la discriminación cultural, sobre todo cuando no había seminarios y los indígenas y mestizos, que «con tanta cautela» eran admitidos al orden sagrado, no podían costearse los estudios universitarios, al grado que había «algunos sacerdotes (que no sabían) los principios de la doctrina cristiana» 129.

La generalización que han hecho ciertos historiadores sobre la situación moral y cultural del clero secular en la Nueva España, adolece de un criterio histórico en donde falta la inteligencia de las distinciones. Se dieron casos de lamentables consecuencias en detrimento de la conversión de los indios, porque hubo clérigos de mala vida y pésimas costumbres que huyeron de España a las Indias. La cédula, fechada en Madrid a 17 de agosto de 1528, intimaba al presidente y oidores de la Nueva España que «a los clérigos que al reverendo y devoto padre fray Juan de Zumárraga, (electo) obispo de México pareciere que no conviene que estén en esta tierra, los compeláis e apremiéis a que luego salgan de ella» 130. Pero pensar que todos eran escandalosos e incultos, sería falso y esto, a pesar de las quejas que expresara en repetidas ocasiones el obispo.

Un importante documento a este respecto, es la carta-relación de don Pedro Moya y Contreras, el tercer arzobispo de México, al enviar a Felipe II, el 24 de mayo de 1575, un pormenorizado informe sobre sus clérigos 131. Entre ellos había dos «muy ydiotas y ociosos»: Diego Pérez de Pedraza y Julián de Casasola, ambos naturales de México; Joan Baptista Mexia que apenas sabía leer; el doctor Joan Úrnero, natural de «Hontiberos», el arcediano, de «entendimiento confuso» por «haber estudiado poco»; el doctor Francisco Cervantes de Salazar, canónigo, notable letrado, maestro de retórica en la universidad por muchos años, era «amigo de que le oyesen y alabarán y no bien acreditado de honesto y casto..., ambicioso», persuadido de que debía ser obispo y no era «nada eclesiástico ni hombre para encomendarle negocios». Ocho, entre ellos dos canónigos, eran deshonestos y distraídos en cosas de mujeres; Joseph Méndez, natural de México, estuvo preso porque se le «imputó la muerte de un cuñado suyo», era «muy deshonesto» y hacía poco que había salido «de la cárcel».

No faltaban algunos que por su mal carácter habían sido castigados, como Diego Gutíñez que abofetó a un clérigo estando redestido para deiz misa», otros eran codiciosos y jugadores de naipes. Pero es halagador encontrar entre los ciento cincuenta y siete clérigos, de los que hacía mención el sabio y prudente Arzobispo, que más de cien eran sacerdotes útiles, los más virtuosos, aficionados al estudio y sabedores de la lengua de los indios, entre los cuales

129. Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.
130. Un desconocido cedulario del siglo XVI, 45.
cumpían su ministerio. Entre esa mayoría, había algunos que fueron recordados por su espíritu eclesiástico, virtud, ciencia y tino, como los canónigos Joan González y Francisco Rodríguez de los Santos, muerto el año anterior a esta información 132 y Estebán del Portillo, merecedor de toda confianza, «estudio-so, honesto y grave, y amigo de acertar y hacer justicia y así ninguno conozco en estas partes —decía el arzobispo— más digno de que Vuestra Majestad le haga merced, que éste». Los racioneros Alonso de Ecija, nacido en México y Rodrigo Muñoz, natural de Zalamea, fueron estimados como hombres de buena conciencia y recogimiento.

De varios curas en pueblos de indios, como Mateo López Vendaval y Alonso de Vargas, se hace notar que eran muy queridos de los naturales; otros, de poca habilidad y entendimiento, daban con su humildad buen ejemplo por su rectitud y abnegación.

Mendieta que terminaba su Historia eclesiástica indiana en 1596, dedica los capítulos tercero y cuarto del libro cuarto, a elogiar la acción de «algunos sacerdotes de la clerecía» que «renunciadas las honras y haberes del mundo, y profesando vida apostólica, se ocupasen en la conversión y ministerio de los indios, confirmando y enseñandoles por obra lo que les predicaban de palabra». El mismo cronista hace constar que «por ser tan pocos en número» no entiende que «se (le) ofreciera tanta materia»; aunque en realidad sólo habla del canónigo Juan González y del padre Juan de Mesa, natural de Utrera, «excelente varón» y de aquel «otro padre clérigo muy siervo de Dios, llamado Luis Gómez» que después tomó el hábito de san Agustín. El mismo Mendieta 133 dice que, a finales del siglo XVI, el arzobispado de México contaba con setenta partidos de clérigos que administraban a los indios y cada uno con muchos pueblos de indios sin contar los que tenían entre españoles. En Michoacán treinta y un beneficios y trece o catorce en pueblos de españoles y minas, en Nueva Galicia once de indios y treinta y tres en pueblos de españoles, en Oaxaca cuarenta y muy pocos en Yucatán.

Es necesario notar que las quejas de los obispos sobre los clérigos en el siglo XVI, más que un reclamo sobre su conducta licenciosa, recaían sobre el consejo y sobre la casa de contratación, por donde se colaban a las Indias en busca de fortuna y posición; ya que la mayor parte eran venidos de España durante los primeros cuarenta años y si al correr del tiempo, hubo mayoría de criollos y entre ellos no dejó de haber quienes causaran problemas, no se puede hablar de una epidemia de pecados y escándalos que no son patrimonio de ninguna institución, sino de la naturaleza humana.

Con anterioridad a lo decretado por el concilio de Trento para que las «catedrales, metropolitanas e iglesias mayores tengan obligación de mantener y educar religiosamente e instruir en la disciplina eclesiástica según las facultades y extensión de la diócesis, cierto número de jóvenes de la misma ciudad y diócesis y de no haberlos en éstas, de la misma provincia, en un colegio... que sea un plantel perenne de ministros de Dios» 134, don Vasco de Quiroga, como hemos visto, había creado un seminario con los requerimientos exigidos por la reforma tridentina.

132. Cf. nota 106.
133. L. IV. 43.
134. Ses. XXIII. c. XVIII (15 de julio de 1563).
En Madrid a 12 de junio de 1564, Felipe II mandaba la observancia del concilio en todos sus reinos; pero hasta junio de 1592 encargó a los arzobispos y obispos de las Indias que «fundén, sustenten y conserven colegios, seminarios...» y que «virreyes, presidentes y gobernadores tengan muy especial cuidado en favorecerlos y dar el auxilio necesario... dexando el gobierno y administración a los predados».

El colegio o seminario de san Juan Evangelista de Puebla para filosofía y teología, fue reestructurado y favorecido por el celo del señor Palafox, quien fundó el tridentino de San Pedro (latinidad y retórica) y el de San Pablo (teología, moral y liturgia), como lo expresó el genial obispo en la *Exhortatoria a los curas y beneficiados de la Puebla de los Ángeles*: «Dispuse y formé, como lo ordena el santo concilio de Trento y las reales cédulas, los seminarios donde se van creando habilitismos mozos patrimoniales de este obispado, en lenguas y en virtud; siendo yo el primero que contribuyó con seisientos pesos cada año para su sustento, sin otros niños que voy criando, así en casa de algunos beneficiados, donde aprendan lengua y virtud, como en el colegio de San Juan».

El seminario de Oaxaca, cuyo origen se debió a fray Bernardo de Alburquerque y a fray Bartolomé de Ledesma (primero y segundo obispos). Según la instrucción de Isidro Sariñana y Cuenca al padre Francisco de la Reina para informar al papa Inocencio XI en 1688 «conforme al decreto del sagrado concilio Tridentino, y con letras apostólicas de nuestro muy santo padre Inocencio XI está erigido en esta ciudad con el título de Santa Cruz, en el cual se alimentan, educan y construyen al presente veintiocho colegiales con su rector, clérigo de virtud y estudios, que cuida su aplicación; y en el colegio de San Bartolomé, fundado asimismo en esta ciudad por el venerable obispo, maestro don fray Bartolomé Ledesma, prelado que fue de esta santa Iglesia, con cuyas rentas se pueden sustentar cómodamente al presente de ocho a diez estudiantes, que por la función de dicho colegio deben ser de facultades mayores, cuyo gobierno está también al cuidado de un clérigo secular de virtud y letras. En dicho colegio de Santa Cruz se lee curso de artes, teología escolástica en dos cátedras, de prima y visperas; y teología moral. Esta cátedra última fundó y dotó el reverendo obispo don fray Bartolomé de Ledesma, y en ella se sigue la doctrina de su docta suma que dejó impresa para este fin. Hay en este colegio una grande librería de todas las facultades, y erudición que le dejó y donó el reverendo obispo don Nicolás del Puerto, mi antecesor».

Dos cédulas fechadas en Granada el 4 de abril de 1624, habían instado al virrey conde de Pliego para que «se funde en esa ciudad (de México) un colegio seminario en conformidad con lo dispuesto por el sancto concilio de Trento»; pero no fue, sino hasta el viernes 18 de octubre de 1697, que se abrió el seminario conciliar de México. Bendecido por el señor Arzobispo, don Francisco de Aguilar y Seijas, «se pusieron en posesión vivienda y habitaciones, al señor rector, vice-rector y maestros y quince colegiales sus fundadores, en el referido año de 1697». En la relación *ad limina* de don Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México, el 20 de junio de 1767, se dice que «en dicho seminario hay

137. Juan de Palafox y Mendoza, *Tratados mexicanos I*, BAE, CCXVII, 73.
140. II Libro Becerro: Ms. archivo del Seminario Conciliar de México.
veinte jóvenes, los prescritos en su fórmula de erección, que se educan en ciencias y buenas costumbres... Para su manuntención concurren, según las normas del Tridentino, los párrocos, el obispo y la mesa capitular. Además de los dichos alumnos de beca, hay otros cien que pagan pensión que visten también traje talar, previa información de legitimidad y buenas costumbres. Al frente de ellos están tres maestros de latinidad, otros tantos en filosofía y dos de teología moral y escolástica. Para su educación está señalado un rector, un vice-rector y un administrador de rentas; y como por regla general es donde salen para el ministerio parroquial, tuvo por necesario poner dos maestros para que enseñen las dos más generalmente habladas en este arzobispado, a saber, la mexicana y la otomí» 141.

El seminario de san José en Guadalajara contaba en 1757 con su magnífico edificio, sesenta y cuatro alumnos, un maestro de canto y dos de gramática, uno de filosofía escolástica y otro de moral y uno de Sagrada Escritura. En este tiempo existía también el seminario de san Juan Bautista regido por religiosos de la Compañía de Jesús 142.

El seminario de Yucatán debió su auge al empeño de fray Ignacio Padilla Estrada, O.S.A., quien lo encontró en sus comienzos y sin organización alguna. Para sus veintisiete alumnos internos y para los muchos externos, instituyó tres profesores de latinidad, cátedras de filosofía y teología y llevó de Puebla dos profesores de doctrina tomista para que enseñaran teología dogmática y dialéctica 143.

El seminario de Durango, como se ha dicho anteriormente, estaba a cargo de los jesuitas, quienes trabajaban denodadamente en esa amplísima diócesis, al tener a su cargo noventa y siete pueblos de indios 144.

5. **La catequesis y la vida sacramentaria**

A pesar de innumerables obstáculos, multiplicidad de trabajos y el reducido número de misioneros, la vida cristiana cobró a mediados del siglo XVI un impulso notorio en las ciudades y pueblos en donde los frailes improvisaron residencias, que tiempo después fueron sus monumentales conventos.

El bautismo, administrado con una precaria preparación a los indígenas, hizo que algunos misioneros obligaran a los neófitos a cumplir con sus deberes cristianos y a ser catequizados aún por la fuerza y con aplicación de castigos corporales cuando se rehusaban. Estas medidas, rebatidas ya en su tiempo con criterios superiores a la mentalidad existente, nos causan admiración 145. Pero mayor sorpresa provoca el interés con que el concilio provincial I ordenaba diligencia a los «predicadores y curas para amonestar y reprender» a los españoles para que asistiesen a misa «los días de pascua, domingos y otras fiestas, que son obligados» porque «estos indios recién convertidos, muy escan-

---

144. Cf. nota 90.
145. Capítulos de la Junta Eclesiástica de 1539; J. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga III*, 158-159; doc. 37, 10: «Item, que por razón de enseñar la doctrina cristiana no se encepen ni impresionen ni azoten los indios naturales, mayormente los que son ya hombres...».
dalizados viendo que los cristianos dejan de oír la misa mayor y los sermones estando los indios en las Iglesias» 146.

De esta disciplina como de la mayoría de los noventa y tres cánones del concilio mexicano I, se puede inferir que los obispos y misioneros legislaban sobre los problemas de conducta e irregularidades que ocasionaban los castellanos en la naciente cristianidad y quedaran al margen de sus estudios y resoluciones, aspectos que hoy exigiríamos como inaplazables, sobre el apostolado, la catequesis, la sacramentalización, progresos y soluciones para la vida cristiana de los naturales.

El concilio provincial II (1565) se reunió para obsequiar la real cédula firmada en Madrid al 12 de julio de 1564, en donde Felipe II mandaba que se observase el concilio Tridentino en todos sus reinos 147; y aunque pocos fueron los resultados que sus veintiocho cánones consiguieron prácticamente en lo tocante a la vida de la Iglesia novohispana, cabe pensar que los métodos, catecismos y la administración de los sacramentos, como las obras sociales y educacionales, progresaban a pesar de los tropiezos que ponían los mismos españoles. Cómo haría falta un documento que por parte de algún neófito, nos ofreciera su apreciación sobre la actividad y desarrollo de la evangelización y de la vida cristiana en este tiempo, al tener que conformarnos sólo con la visión de los europeos.

a) La enseñanza catequística

Sería necesario el estudio comparado del contenido catequético del siglo XVI, aún inexistente, que permitiera conocer algo más que no fuesen los catálogos y los índices de aquellas cartillas y doctrinas, vistas hoy como tesoros bibliográficos y que por otra parte ofrecen tan poca originalidad, ya que su estructura y pedagogía fueron una réplica de los catecismos españoles, adaptados a circunstancias concretas o simplemente traducciones examinadas por los sinodales de idioma.

Varios problemas desde el siglo XVI surgieron con las traducciones de cartillas mayores y menores compuestas por quienes fueron reconocidos como peritos en lengua de los naturales. Así, por ejemplo, la Doctrina Christiana breve «traducida» en lengua mexicana por fray Alonso de Molina impresa en 1570 en casa de Antonio de Espinosa, por mandado del reverendísimo señor arzobispo don fray Alonso de Montúfar, fue recogida por el Santo Oficio «para ser enmendadas ciertas cosas que en dicha doctrina no suenan bien y otras no conforman con el uso común de la Iglesia» 148.

Pero no fue sólo en el siglo XVI que las traducciones de la doctrina en lenguas indígenas causaron problemas. El licenciado Luis de Neve y Molina, examinador sinodal de lengua otomi, por orden de don Francisco Antonio de Lorenzana reconstruyó al pie de la letra el Catecismo breve en lengua otomi, dispuesto por el padre Francisco de Miranda de la Compañía de Jesús, impreso en México en la imprenta de la Biblioteca Mexicana, año de 1759, en orden a ser conocida por los padres del concilio provincial IV. La contextura verbal e

146. Concilio Provincial I, cap. XIX.
147. Cf. nota 135.
ideológica del otorgar respecto de la doctrina católica, grave sorpresa causaría sobre todo el credo al hacer profesión en «Jesucristo, su un hijo señor nuestro, lo puse en criadero de orina la santidad del Espíritu santo y también lo parió, lo parió santa María virgen...» y el ave maría: «Dios te alabe santa María yena de la buena gracia, el Señor Dios está a tu presencia, o bendita en el ponedero de toda muger y bendito sea lo que puso tu lugar de orina, Jesús»

Tales palabras, decía el licenciado Neve y Molina al rectificar estas expresiones, son «vocablos no significativos»

Ninguna junta apostólica tuvo mayor influencia para el cristianismo en Nueva España que el concilio provincial III. Los beneficios aportados por aquella reunión pautaron la evangelización, la acción santificante y la legislación y actividad de la Iglesia, duraderos casi dos siglos, con una objetividad llena de sabiduría, que concilió todos los elementos que integraban al nuevo pueblo de Dios. Esta solución estaba precedida de cincuenta años llenos de contradicciones pero también de esfuerzos y logros, en virtud de las labores heroicas de obispo, misioneros y bondadosos gobernantes, que se habían esforzado por integrar al indio en la sociedad cristiana. Para muchos este hecho resulta inconcebible: porque si el dominio, la imposición de nuevas normas de vida y de cultura, la cristianización, los sistemas laborales y la encomienda aparecen como inhumanidades en contra de la libertad y autonomía de cualquier hombre, estos mismos factores, apreciados ahora, son irreversibles. La actividad evangelizadora y santificante de la Iglesia aceptó los hechos de su momento histórico y creó, sin utopías, estructuras coherentes a su finalidad y a las circunstancias concretas.

La necesidad de predicar a la multitud de ignorantes que «viven en estas partes de las Indias y cómo en gran manera conviene que la sagrada doctrina sea conforme en todo consigo misma, este sínodo —prescribían los padres conciliares— ha aprobado y dispuesto ordenadamente para uso de toda la provincia mexicana, según la única forma prescrita, el catecismo en el cual se contienen la suma fácil y breve de aquellas cosas que cada uno debe saber, y por lo mismo establece y manda que tengan consigo el referido catecismo aquellos a quienes incumbe el cargo de enseñar la suma de la doctrina cristiana en las iglesias, en las escuelas y en los colegios de niños y usen de él bajo pena de excomunión mayor, no obstante cualquiera ostumbre en contrario. Los obispos deberán ser advertidos de que traduzcan lo antes posible este catecismo en aquella lengua de los indios que cada uno conozca ser más usada en su diócesis... A las traducciones dadas a luz con aprobación de los obispos, da este sínodo la misma autoridad que al catecismo original, prohibiendo bajo la misma pena de excomunión el uso de todas las otras que se publicaron antes, o que después de este decreto se publiquen de otro modo que del sancionado en la presente constitución. No por eso queremos excluir, sin embargo, algún catecismo formado por autoridad del sumo pontífice, o que en lo sucesivo se forme por otros aún inferiores, que tengan autoridad»

Estas resoluciones tomadas por los padres sinodales no pretendían anular o desconocer las empresas y esfuerzos llevados a cabo por los obispos y misioneros que les habían precedido, sino subsanar ciertos errores doctrinales y pedagógicos entremezclados con sanas doctrinas y con métodos elogiosos. Cuando se

149. Ms., apéndice VII, Cathecismo mayor, IV Concilio Provincial, en A.H.A.M.

150. Ibid.

151. Concilio Provincial III, l. l. tit. 1: De la doctrina que se ha de enseñar a los rudos.
haga el estudio comparativo de las doctrinas impresas en nuestro siglo XVI, aparecerán en ellas opiniones teológicas falsas, como aquella nada menos que de fray Pedro de Córdoba, en donde se enseña que al lado de cada hombre hay un demonio enviado por Lucifer para hacernos «pecar y quebrantar los mandamientos y nos ponga malos pensamientos y nos haga hacer malas obras» 152; o enfoques acatólicos, como la Doctrina cristiana editada por mandado del reverendísimo señor don fray Juan de Zumárraga en 1545, inspirada en la doctrina del luterano Constantino Ponce de la Fuente, antes de que fuese condenado 153; o las cosas «malsonantes» de la doctrina de fray Alonso de Molina cuyo éxito alcanzó ya en el siglo XVI varias ediciones.

En cuanto a la pedagogía, hubo misioneros que pretendieron tratar a los indios como españoles e imponer la fe por la sola traducción de cartillas importadas de España, que no pasaban de ser formulaciones del ambiente cristiano europeo, pero vacías de sentido para la mentalidad indígena.

Además, los obispos del concilio III se enfrentaban a problemas de mayor envergadura: la ignorancia de muchos clérigos y la indolencia y ligereza creciente de muchos frailes recién llegados, que deseaban vivir en sus conventos con tranquilidad y no andar en doctrinas o parroquias, escudados en el interés de los obispos por entregar los curatos a los clérigos.

Los catecismos que habían ofrecido una verdadera originalidad fueron los llamados comúnmente «Testerianos». Inspirados en la escritura figurativa de los antiguos mexicanos, fray Pedro de Gante y fray Jacobo de Testera, entre otros, y por sugerencia de algunos intérpretes indígenas, los misioneros «hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe y en otro los diez mandamientos de Dios y en otro los siete sacramentos, y lo demás que quería predicar de los mandamientos, colgaban de junto de donde se ponía a predicar el lienzo de los mandamientos, en distancia que podía con una vara señalar la parte del lienzo que quería y así les iba declarando los misterios que contenía...» 154.

Pero no sólo emplearon los frailes lienzos grandes sino también pequeños cuadernos pintados con igual escritura, que sirvieron para el uso de catequistas que ayudaban a los padres en la evangelización y constituyen hoy una rareza bibliográfica 155.

Para el fervor de las tres primeras familias religiosas, con las excepciones que existen en toda institución, no hubo barreras y métodos que unificaran la catequesis. Su pedagogía fue la acción de su caridad inagotable; y sus métodos y técnicas la inteligente adaptación a la mentalidad y cultura de sus oyentes. La música, la danza y el teatro, sirvieron de vehículo para el evangelio. Motolinia, fray Andrés de Olmos y otros muchos, captaron el significado cultural de las escuelas de canto, donde verdaderos artistas habían enseñado canto, baile y el uso de instrumentos musicales, que se conjugaban en sencillas representaciones de disfraces y máscaras, cuyo tema eran los dioses y los mitos, sus trabajos y hechos de la vida diaria, con el fin de divertir y grabar en los artistas y en los espectadores las tradiciones y las creencias. El testimonio de fray Diego de Durán, aunque parco, no puede ser más explícito para hacernos entender la

152. Doctrina christiana, 19.
154. Juan Torquemada, Monarquía indiana III, Madrid 1723, I. XV, c. 25, p. 69.
pedagogía de este sistema de enseñanza y aprendizaje, cuyas formas sirvieron tan eficazmente en la evangelización 156.

Los documentos catequísticos del concilio III mexicano fueron tres: una cartilla y los catecismos mayor y menor.

La cartilla contenía los elementos imprescindibles que todos, sin excepción, deberían memorizar y entender: la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la antífona *Salve Regina*, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos de la fe y los siete pecados capitales. Para conseguir este aprendizaje, el concilio prescribía que fueran escritos y fijados, en lienzos visibles, en todas las iglesias de seculares y regulares y deberían ser explicados y recitados los dominngos de adviento y de cuaresma, «fuera de la celebración de la misa» 157. Fue tanta la importancia de esta cartilla para enseñar los rudimentos de la fe, que en 1840 estaba en uso todavía 158.

Los catecismos menor y mayor fueron escritos por el provincial de la Compañía de Jesús, doctor Juan de la Plaza 159. El catecismo menor fue aprobado el 16 de octubre de 1585 y por su concisión y requerimientos fue aceptado por los padres sinodales, al tomar en cuenta la experiencia de los viejos misioneros y lograr continuidad sobre los métodos que habían conseguido resultados satisfactorios hasta entonces 160. La precisión de su contenido sirvió durante un siglo para instruir adultos ignorantes y fue la base doctrinal para niños y jóvenes. Cuando a principios del siglo XVIII, el catecismo de Ripalda desplazó los catecismos y métodos creados para la evangelización en México, se confundió el catecismo menor del padre Plaza con la inexplicablemente famosa doctrina de Ripalda, diferente a la copia manuscrita fechada el 11 de mayo de 1586, existente en la biblioteca de Santa María la Vallicella de Roma 161.

Los documentos pastorales de mayor valía del concilio III: el catecismo mayor y el *Directorio de confesores*, jamás fueron impresos. Cuando el concilio IV publicó el *Catecismo para los párrocos* (mayor) del concilio III en 1772, el original del padre Plaza había sufrido correcciones y adiciones de puño y letra del arzobispo Lorenzana y otras, como reza el «aviso a los párrocos», en donde se contiene «la doctrina de los santos padres y especialmente del ángelico doctor santo Thomas teniendo presentes algunos compendios formados por synodos y prelados del mayor crédito y particularmente usando muchas veces de las mismas expresiones de el sinodo de la diócesis de Plasencia celebrado por señor don fray José Jiménez Samaniego, año de 1687... traduciendo al castellano muchas cláusulas de que se valieron los teólogos que compusieron el catecismo de orden de san Pío V» 162.

Del interés del concilio III por la cristianización y para que de ninguna manera la doctrina fuese memorizada por el catecúmeno o el neófito, sino

158. H. F. Vera, Apuntamientos históricos de los concilios Provinciales Mexicanos, México 1893, 32.
161. Biblioteca Vallicelliana, ms. l. 22, ff. 252-256.
entendida a la luz de la fe, se intimó a todos cuantos tuvieran cura de almas que domingo a domingo por sí mismos, a no ser que estuvieran legítimamente impedidos, y en este caso tendrían que servirse de varones idóneos y aprobados, enseñaran y explicaran, durante una hora y al tenor de lo prescrito, «lo que es necesario para la salvación». Además se obligó a las curas a llevar «padrones» en donde darían cuenta por nombre de los esclavos, criados y niños menores de doce años «para que sus padres y amos les enviasen a la hora señalada». Estos «padrones» o registros «de statu animarum», fueron llevados con celo por los párrocos y recogidos periódicamente por los obispos y serían hoy, si no hubiesen sido destruidos o saqueados los archivos episcopales, la base ineludible para estudiar la sociología religiosa de la Nueva España.

En este mismo canon se estipuló que los españoles y negros esclavos, así como los chichimecas, fueron enseñados en castellano; pero a los indios en su propio idioma. No deja de llamar la atención que los obispos distinguieran de los demás naturales, a los chichimecas que fueron objeto de estudios y consultas especializadas en el sinodo III. Para los padres y los consultores, «chichimeca» era sinónimo de barbarie e irreductibilidad religiosa y cultural. Guerreros indomables, constituían durante el siglo XVI una amenaza constante; y aliados a otras tribus, como los pames, guamares, guachichiles y otros, se alzaron y provocaron continuas hostilidades. Sin embargo el concilio se empeñó en resolver si era licita la guerra justa contra los chichimecas. Algunas resoluciones, a veces contradictorias por parte de los eclesiásticos, se inclinaban por la penetración pacífica, sin olvidar las crueldades y atropellos cometidos por estos indios; otras, como la del doctor Hernando de Robles, alcalde de corte en la audiencia y teniente de capitán general en el Real de santa Ana en el distrito de Guanajuato, que fue consultado sobre el particular, deseaba la tranquilidad y el orden, como la mayor parte de los españoles en la Nueva España y opinaba que se debería buscar la pacificación con medios violentos. Sin embargo la palabra que preocupaba a los obispos teólogos, consultores y religiosos era «a sangre y fuego»; porque favorecer la guerra, sería una nueva forma de daño para injuriar a los indios, cuya actitud era en el fondo defensiva ante las vejaciones y agravios recibidos con anterioridad. La resolución conciliar, de acuerdo al parecer del doctor Juan de Salcedo, secretario del concilio, de los dominicos, franciscanos y jesuitas fue negativa para justificar cualquier forma de violencia. Los resultados favorecieron que, al correr el año 1600, los chichimecas convertidos y pacificados sobre todo por la acción misionera de la compañía, se integraran a la vida cristiana y política. Cuando el concilio decretaba que la doctrina fuese enseñada a los chichimecas en castellano, en contra de la determinación de cristianizar a los indios en su propia lengua, cabe pensar en las circunstancias críticas en que vivían en 1585; pero sobre todo en el equivalente peyorativo de chichimeca: «perro sucio y salvaje».

164. Ibid.
165. Bancroft Library, Concilios mexicanos. Relación de Hernando de Robles: M-M 269: ff. 90r.-93v; Documentos sobre la guerr «a fuego y a sangre» contra los chichimecas: ff. 82r.-113v.
166. Ibid.: pareceres de la Orden de Santo Domingo, M-M 269, f. 89r.; de San Francisco, ff. 93v.-94r.; de los padres de la Compañía de Jesús, f. 99r.; del doctor Salcedo, f. 100r.; determinación del concilio, f. 113v.
167. Cf. nota 163.
b) El matrimonio y la vida familiar

El capítulo LXV del concilio provincial I decía con ingenuidad que «los naturales de esta tierra naturalmente son descuidados en lo que toca a sus ánimas faltando la diligencia de los ministros». Este mal no era sólo «natural» de los indios, cuando el mismo concilio ordenaba que se predicase a los españoles la obligación de asistir a misa 168. Y los muchos «que pasan a estas partes diciendo ser solteros... y se casan acá segunda vez» 169; además el concubinato en que vivían conquistadores y colonos, que habían dejado a sus mujeres en España, no era edificante para los indios a quienes los misioneros predicaban las obligaciones consecuentes al bautismo que habían recibido o que habrían de recibir. Fray Rodrigo de la Cruz el 4 de mayo de 1550 escribía a Carlos V y le instaba «que los españoles que tienen mujeres en Castilla los hagan ir por ellas y a los mancebos que tienen indisios los hagan casar..., porque todos están amancebados... y con muy mal ejemplo para estos naturales; porque nosotros les predicamos y les quitamos las mancebas» 170.

Por esto, al tratar el misionero de dar forma al pueblo de Dios por medio de la familia a través del sacramento del matrimonio, tropezó con estos males de toda época, pero agravados por el mal ejemplo de los cristianos que vivían en concubinato y de aquellos cuya conducta era un escándalo en contra la santidad del matrimonio predicada por los frailes.

En Texcoco se celebró el primer matrimonio de naturales aunque fuera «simplemente», porque Calixto «era ya grande para deprender» dice Motolinía; pero el 14 de octubre de 1526 «don Hernando, hermano del señor de Texcoco, con otros siete compañeros suyos, criados todos en la casa de Dios», se desposaron solemnemente con sus legítimas mujeres y asistieron como padrinos de los novios, «a la manera de España», Alfonso de Avila y Pedro Sánchez, contador de la Nueva España y mayordomo del cabildo respectivamente, con sus mujeres y llevaron «joyas y mucho vino»; los desposados se vendaron muy solemnemente con las bendiciones y arras y anillos; hubo música, comida y baile, recibieron «ajar de casa y atavios» y el marqués del Valle hizo por medio de su criado ofrecimientos a los desposados.

En Texcoco y «en todas las otras partes a do había monasterios do se enseñaban y criaban los hijos de los señores y principales, los que eran de edad íbanse casando..., y hoy día hay muchos de ellos buenos casados y buenos cristianos» 171.

Pero, con lágrumes figuras, continúa el fraile en su historia y memoriales, la pormenorizada narración de aquel lento progreso de la vida cristiana «con estos poquillos casados, en el diluvio de las muchas aguas de pecados carnales que en esta tierra abundaban» 172. Había principales que tenían hasta doscientas mujeres y otros las que querían, al grado que «cuando un indio común quería casar apenas hallaba mujer». Además las respuestas que los polígamos daban a los misioneros cuando les recriminaban este proceder, no podían ser más escucuentes porque «ellos —decían— tenían muchas mujeres con quien según costumbre

168. Concilio Provincial I: cap. XIX.
169. Ibid., cap. XXXIX.
170. Cuevas, Documentos inéditos del siglo XVI, 158.
171. Motolinía, Hist., trat. II, 7; Memoriales I, 47, p. 121.
172. Historia, trat. II, 7; Memoriales I, 48, 123.
eran casados»; pero los españoles ¿por qué tenían también muchas mujeres e indias si lo prohíbe el cristianismo?  

Aparte de que no fue posible desterrar la poligamia por el solo hecho de contravenir los valores cristianos de la familia, el problema que apareció desde los primeros intentos para conferir el bautismo a los adultos y consecuentemente el matrimonio, fue saber cuál era la mujer legítima habida en la gentilidad o si todas habían sido concubinas. La síntesis histórica hecha por el arzobispo Lorenzana en su edición de los concilios mexicanos I y II sobre la primera junta apostólica, resume el problema que mayores dificultades ofrecería a la evangelización. Quienes decían que eran «inválidos los matrimonios de los indios en su gentilidad, se fundaban en que no había legítimo contrato con una mujer»; y por lo tanto, «no se podía elevar a razón de sacramento después del bautismo; fuera de que se casaban con parientes (sic) sin distinción»  

La opinión contraria afirmaba «que muchos indios sólo tenían una mujer por muchos años o por toda la vida, y aunque otros tenían muchas era una la señora, o principal, a la que reconocían por mujer».

Lo cierto fue que las soluciones buscadas por los frailes, el parecer de fray Juan de Zumárraga, obispo de México, el doctor Juan López de Zárate de Antequera y don Francisco de Marroquín, obispo de Guatemala a 30 de noviembre de 1537, las consultas hechas a Cayetano y lo expuesto por Paulo III en la bula *Altitudo divini consilii* (1537), que determinaba que tomasen por esposa a la primera mujer que habían tenido como suya en la gentilidad, aunque podían, en caso de duda, tener libertad de elegir, la poligamia entre los caciques y principales tardó en desaparecer a pesar de las presiones de los obispos y frailes, cuya firmeza era en el fondo indulgente, como pedía la reina al obispo de México a 6 de junio de 1536.

Sin embargo, Zumárraga hacía suyo el pensamiento de fray Francisco Jiménez, uno de los doce, sobre esta indulgencia en la instrucción dada a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del concilio universal, al decir que «no hay remedio si esta enfermedad (la poligamia) no se cura con hierro, pues no bastan los emplastos...»  

Los agustinos, sin embargo, habían sido firmes en la decisión de no admitir al bautismo a los polígamos hasta que desistiesen de vivir en esas circunstancias que en ocasiones eran más utilitaristas que afectivas.

No dejó de haber con el tiempo indios embusteros que rechazaban a sus legítimas mujeres y aprovechaban la libertad de elegir y contraer matrimonio «in facie Ecclesiae», con una mujer joven y hermosa. Pero los franciscanos para estos casos, hacían venir a la parentela y conocidos, para conocer los hechos, juzgar sobre los impedimentos y fallar en cada caso. Nadie podría dudar de la imparcialidad de los frailes para defender la justicia y la validez del matrimonio contraído en la gentilidad, aunque no se excluyan errores y tropiezos delatados
por el doctor Anguis, cuando acusaba a los religiosos ante Felipe II de casar y
descasar sin más averiguaciones 180.

Posteriormente a la celebración del concilio I, el arzobispo Montújar mandó a
imprimir el Manual de párrocos (en casa de Juan Pablos, México, 1560) para que,
al tenor del capítulo sinodal y conforme a las ceremonias ordenadas por la
Santa Iglesia, «bauticen, casos y velen y administren los sacramentos» 181; se
ordenó a todos los ministros, religiosos, curas y vicarios que investigaran a
todos los indios «extranjeros» que por razón de trabajos o mercadurías viviesen
lejos de sus mujeres e hijos para que volviesen por ellos y se investigara si se
«hubieren casado en otra parte, los manden castigar» 182. En lo que se refería a
la libertad para contraer matrimonio, el concilio I ordenaba en contra de toda
costumbre anterior que «ningún indio principal de cualquier estado y calidad
que sea, no dé de su autoridad mujer a nadie, ni ponga impedimento a ningún
macegual» para que se case con la mujer que quiere 183. Este mismo sinodo,
aun de que el concilio tridentino declarara nulos los matrimonios clandestinos,
legisló sobre esta anomalía y sobre los impedimentos de consanguinidad y
afinidad. La razón, como especifica el capítulo XXXIX, respecto de los matri-
monios clandestinos, era que los españoles atentaban matrimonio «acá, segun-
da vez» y en cuanto a los impedimentos señalados, porque los indios no lo
tenían por tales.

El libro cuarto del concilio III, de acuerdo a la doctrina del tridentino,
legisló sobre el matrimonio ante la creciente estabilidad de las familias en la
Nueva España. Aparte de poner en vigor la legislación del concilio universal
sobre el matrimonio, los padres sinodales decretaron varios cánones que defen-
dían la santidad del sacramento, de la familia y de la sociedad cristiana. Se
permitió que las proclamas para el matrimonio de los indios se hicieran en tres
días seguidos, aunque no fueran festivos; que el rito fuera igual para españoles e
indios y que ningún español en su provecho obligara a los indios y esclavos a
contraer matrimonio por la fuerza, o le impida contraerlo. Igualmente se
mandó que los que tenían esclavos casados no pudieran venderlos y que los
indios no compran mujeres; y en cuanto a los españoles que llegaran de Europa
con mujeres que decían ser propias, se les concediera a lo más el término de año
y medio para comprobarlo.

La imaginación literaria, las coplas y «corridos» coloniales han narrado las
desgracias ocurridas a las familias españolas y criollas cuyos hijos o hijas eran
impedidos y castigados por pretender casarse, sin el consentimiento de sus
padres, de ordinario con alguien de condición inferior. El concilio provincial IV,
que no añade cosa alguna a lo dicho por el III en cuanto a la pastoral familiar y
matrimonial, en sus consultas y decretos toca este punto con razones poco
convencentes, pero favorables a una mentalidad que arruinó tantas vidas e hizo
nulos tantos matrimonios. Tres documentos antecedieron la resolución con-
ciliar.

El doctor Vicente Antonio de los Ríos, doctoral de la iglesia de Michoacán,
que llegó al concilio en representación de su prelado, Pedro Sánchez de Tagle
aquejado por la enfermedad, presentó una complicada «dissertación» para

180. Carta del doctor Luis de Anguis a Felipe II, 20 de febrero de 1561, en Cuebas,
Documentos inéditos del siglo XVI, 253.
181. Concilio Provincial I, cap. LXVII.
182. Ibid., cap. LXXI.
183. Ibid., cap. LXXII.
probar en base a la Escritura, a los santos Padres y al derecho romano y vigente en los reinos de España, la inconveniencia de que los hijos llegasen al matrimonio y sobre todo celebraran espousales sin el consentimiento de sus padres y aunque reconozca que al «imperio tiránico del padre no tiene obligación de obedecer el hijo» cuando se trata de la vocación, afirma que los padres podrán prohibir al hijo que tome esta o aquella mujer porque quedan extremos sin número en qué elegir». La razonable prudencia de la iglesia para conocer la anuencia de los padres sobre el matrimonio de sus hijos, aparece en la consulta con razones que en la práctica afirmaban conveniencias de linaje y de fortuna porque la conclusión juega sobre el concepto del matrimonio digno o indigno, sin especificar en qué consisten ambas palabras, que dentro del contexto social hacen pensar que se aplicaban a la posesión o desposesión de un nombre, de una fortuna o de un rango. Si esta disertación, como el parecer del licenciado Andrés Martínez del Campillo, secretario del concilio, fechado el 4 de abril de 1771 y la carta al rey (sin fecha), eludían las cuestiones dirimidas por el concilio de Trento sobre la validez de los matrimonios de los hijos de familia contraidos contra la voluntad de los padres; el concilio reclamaba la autoridad real para declarar nulos los contratos de espousales y aludía razones de ventajas o desventajas de fortuna o linaje, al considerar una injusticia que personas «del mayor lustre y esclarecidas familias» se unieran a las castas de «negros, mulatos, coyotes» y de otras mezclas».

Con extrema dureza conminó el concilio III a quienes despuestigiaran o hicieran mofa de la santidad de la familia y del matrimonio, al obligar a los jueces eclesiásticos a practicar pesquisas, ejecutar las penas y a urgirlas por la contumacia, reincidencia o gravedad de las faltas. Concubinarios, adulteros y alcahuetes, así como los amancebados con infeles y los clérigos y religiosos infeles a sus votos, que fueron objeto de castigos espirituales y corporales. La Inquisición, en auto celebrado a 8 de diciembre de 1591, condenó con el destierro al condestable Domingo Nicolás por negar que fuera pecado la fornicación; Bernabé Galán, natural de Almodóvar del Campo, en Castilla, fue castigado por casarse por segunda vez a «auto vela, soga y corona y abjuración de Levi y cien azotes y cuatro años de galeras por galeote y sin sueldo»; Francisca López, mulata, natural de México, fue condenada a «auto, vela, soga y corona, abjuración de Levi y doscientos azotes y el destierro de México y seis leguas a la redonda por tres años»; también fue condenada a las mismas penas y cien azotes la mulata Juana Agustina natural de Guxacatlán de las minas del obispado de Guadalajara. Así mismo en la información del 8 de mayo de 1646, el doctor Pedro de Estrada informaba al arzobispo de México, don Juan de Mañosca, sobre múltiples delitos y herejías dignas de castigo, entre los que se ponen de relieve dos religiosos que contrajeron matrimonio: fray Antonio de Santa María y fray Luis Pérez de Vargas, quienes deberían, aparte de otras penas, embarcarse para España y servir en sus religiones en los oficios más humildes. En esta misma información se condenaba a Diego de San

184. Se llamaban así los hijos de indio y mulata.
185. MM., Disertaciones, IV concilio provincial, en A.H. A.M. s/n.
186. L. IV, tit. X, passim.
187. G. García, Documentos inéditos o raros para la historia de México, 43, 11.
188. Ibid., 45, 20.
189. Ibid., 21 y 22.
Martín, Francisco de Mendoza, Juan Sánchez Morgado y a Juan de Arévalo Nieto, por haberse casado dos veces 190.

Muchos autos de la Inquisición podrían tomarse en cuenta para conocer la dureza con que fueron tipificados y castigados los delitos contra la vida familiar en vida de la Nueva España. Por la severidad de la justicia para quienes cometían pecados y escándalos en este sentido, es de suponer que estas faltas y transgresiones comunes en toda sociedad y en todo tiempo, tuvieran el sello de la discreción, reserva o hipocresía cuando es sabido que los recogimientos de mujeres, desde el siglo XVI, abundaron en todos los lugares de la Nueva España y no sólo para indias, mulatas y mestizas, sino para españolas arrepentidas, e inclusive para mujeres honestas separadas o abandonadas de sus maridos 191.

c) Penitencia y eucaristía

En las crónicas de testigos presenciales y de reconocida fidelidad, se consigna el vigor de la vida cristiana en la primitiva iglesia novohispana. Motolinía, Mendieta, Agustín Dávila Padilla, entre otros, hacen notar cómo acudían los indios a los sacramentos especialmente a la confesión, que era vergüenza para los viejos cristianos que aun en peligro de muerte era necesario usar «de ruegos y buscar rodeos —dice Mendieta— para persuadirles que se confiesen» 192.

Las páginas escritas sobre las disposiciones y espiritualidad de los naturales para recibir el sacramento despejan toda duda que hiciera pensar que los padres se contentaban con mostrar la cruz y bautizar precipitadamente a los indios, cuando su afán por recibir la penitencia abrumaba el trabajo de los sacerdotes por la multitud que la pedía y a la par llenaba de satisfacción a los misioneros al ver «el fervor y lágrimas con que lo pedían» que «era para quebrar el corazón» 193. No sólo por el número, sino por las disposiciones «de humildad y reconocimiento de sus culpas y muestran las ganas de recibirle, con la perseverancia que tienen en procurarle. Suelen venir de seis y ocho leguas con gran paciencia» 194; otros recorrían distancias extenuantes —al decir de Mendieta— como de Tehuacán a Huexotzingo (veinticinco leguas de camino) en búsqueda «del sacramento de la penitencia» 195.

Pero lo más edificante, y los cronistas lo dicen acordes, era la incondicional disposición de restituir todo lo que se poseyera por injusticia y entiéndase que no sólo lo robado, sobre lo que tenemos testimonios conmoveros —como aquél infeliz que robada una manta, se quedó desnudo para restituir y dijo: «Ahora no tengo nada ni quiero nada: ahora ni tengo, ni debo, ni lo quiero», hasta que el confesor mandóle que se vistiese la manta y que nada debía hasta que buenamente pudiera pagarla 196, sino que también restituyen —dice Motolinía— los esclavos que tenían antes de que fuesen cristianos, «y los casan, y ayudan, y dan con qué vivan» y «ahora, como todos son cristianos, apenas se vende indio, antes muchos de los convertidos tornan a buscar a los que vendieron y los rescatan para darles libertad» 197.

190. Ibid., 148-149; 149-150.
192. L. III, 41.
193. Ibid.
194. Dávila Padilla, o. c., l. II, 27, p. 81.
195. Mendieta, l. III, 42.
196. Ibid., l. III, 43.
El epílogo del capítulo en que se trata de cómo y cuándo se comenzó en la Nueva España el sacramento de la penitencia, recuerda que si fray Martín de Valencia plantó, fray Luis de Fuensalida regó, fray Toribio de Benavente cuidó, Dios fue el que obró el crecimiento y produjo los frutos de aquella cristianidad pujante y fortalecida por un verdadero concepto de penitencia y reconciliación:

Estando yo escribiendo esto, vino a mí un indio pobre y dijome: «yo soy a cargo de ciertas cosas; ve aquí traigo un tejuelo de oro que valdrá la cantidad; dime cómo y a quién lo tengo de restituir; y también venid un esclavo días ha, y él he buscado y no le puedo descubrir; aquí tengo el precio de él: ¿bastará darlo a los pobres o què me mandas que haga?». Restituyen así mismo las heredades que poseían antes de que se convirtiesen, sabiendo que no las pueden tener con buena conciencia, aunque las hayan heredado ni adquirido según sus antiguas costumbres forzadas, y las que son propias suyas y tienen con buen título, reservan a los macehuales o vasallos de muchas imposiciones y tributos que le solían llevar y los señores y los principales procuran mucho que sus macehuales sean buenos cristianos y vivan en la ley de Jesucristo; cumplen muy bien lo que les es mandado en penitencia, por grave cosa que sea, y muchos de ellos hay que si cuando se confiesan no les mandan que se azoten, que les pese, y ellos mismos dicen al confesor: «por qué no me mandas disciplinar?». Porque lo tienen por gran mérito, y así se disciplinan de ellos todos los viernes de la cuaresma, de iglesia en iglesia, y lo mismo hacen en tiempo de falta de agua y de salud; y a donde yo creo más esto se usa es en esta provincia de Tlaxcala 198.

No puede omitirse el señalar, entre las disposiciones con que se acercaban a la confesión los recién convertidos, aquella fundamental de la vida cristiana que obliga a pedir perdón a quien se ofende y a perdonar las injurias; ya que aun antes de acercarse al confesor «ellos mismos de su voluntad» —dice Mendieta— piden perdón y lo otorgan paternalmente y no sólo en casos graves sino aún por cosas de poca monta, como enfados y murmuraciones», «cosa es a todos muy notoria», señalaba el cronista 199 y lo seguirá siendo cuando los hombres vean que la caridad de Cristo nos hace hermanos.

A distancia de los siglos, el arzobispo Lorenzana hacía el recuento de esta época de oro en la vida de la Iglesia mexicana:

Es increíble el fervor de los indios en la primera conversión, pues corrían en tropas a pedir la confesión e importunaban a los confesores para que les oyesen muchas veces: unos se confesaban llevando pintados los pecados con ciertos caracteres, con que se pudiera entender y los iban declarando, pues este era el modo de escritura que usaban en su gentilidad, y otros, que habían aprendido a escribir, traían sus pecados escritos 200.

¡Qué diferentes serán los conceptos que expresara el obispo de Chiapas en su tratado Avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mar Océano 201, al tasar como grave injusticia todo cuanto se creía poseer en virtud de los falsos derechos de conquista de colonización! De tal manera que, aun en artículo de muerte, y no se diga en otras condiciones, Las Casas urgió a la restitución y a garantizar, ante escribano o por medio del confesor, el satisfacer esta obligación aun en los deudos del que hubiere sido injuriado si éste no viviera, reservando, a juicio del confesor, lo necesario para vivir el penitente y su familia si no tuviera otros bienes.

198. Ibid.
199. L. III, 43.
200. Concilio Provincial I y II, 4; Motolinia, Historia, trat. II, 6; Torquemada, o. c. III, 1. XVI, cap. XVI.
201. B. de Las Casas, Tratados I, México 1965, 853-913.
El santísimo sacramento se daba en esta tierra a muy pocos de los naturales, sobre lo cual hubo diversas opiniones y pareceres de letrados, hasta que vino una bula del papa Paulo III, por lo cual, vista la información que se le hizo, mandó que no se les negase, sino que fuesen administrados como los otros cristianos 202.

Las discusiones tenidas en la primera época de la evangelización para administrar a los naturales los sacramentos, aludían un sinnúmero de razones en contra, cuando no se buscaba en las circunstancias concretas el justo medio: ni convenía administrar a la ligera los sacramentos pero tampoco privarlos de ellos, ni causar una repulsa porque en el rito bautismal se omitía la vela. Con todo, los que abogaban porque no se les administrara la eucaristía eran los que tenían animadversión a los indios, desconocían su lengua o se constituían fiscales de su improbable incapacidad. Esto no quiere decir que por parte de los religiosos hubiera desatención para saber a quiénes se administraba la eucaristía y si hubo quien por celo desmedido la administrara hasta con escándalo, de ordinario se bró por cautela para impedir que, sobre todo los brigués que no se enmendaran, se acercasen a la eucaristía.

El concilio provincial I decretó severamente el procedimiento que se debería llevar a cabo contra los que rehusaran confesar y recibir la eucaristía, “a lo menos una vez en el año en el tiempo que son obligados, que es desde el domingo de ramos, hasta el domingo de quasimodo”. Fue tan severa la conminación que procuraron los obispos, que mandaron que en todos los curatos y doctrinas se concedieran ocho días más a los remisos, se pena de excomunión de la que podían ser absueltos por los confesores ordinarios en semanas posteriores siempre y cuando cumplieran antes del cuarto domingo de pascua. En esta fecha deberían entregar los curas la nómina de los rebeldes, para que se invocara en su contra el brazo secular. Así mismo el sinodo mandó a todos los que tibieran cura de almas, que desde los principios de la cuaresma hicieran por parroquia una matrícula en donde se anotara a todos los parroquianos, su estado, edad y papel en la familia, criados, personas de sus casas, para que al término de quince días fueran señalados los que no hubieran cumplido con el precepto pascual y denunciados ante los provisores 203.

Estas mismas disposiciones fueron refrendadas por los concilios II y III 204; sin embargo el III encargaba a los párrcos que fueran diligentes en instruir especialmente a los indios y esclavos sobre la necesidad de la recepción sacramental de la eucaristía y del discernimiento y reverencia con que debían de acercarse a recibir el cuerpo del Señor.

Por todo esto, se puede deducir y en detrimento de la vida cristiana que durante los siglos XVII y XVIII, como consta en los padrones de ciudades y pueblos, una insistencia desmedida por exigir el cumplimiento pascual una vez al año, en lugar de haber promovido y alimentado la fe por el saludable convencimiento de la frecuencia eucarística y penitencial.

203. Concilio Provincial I, cap. VII.
d) La confirmación y la extrema-unción

En virtud de que ambos sacramentos tienen como materia el crisma o el óleo no se administran en un principio por no haberlos en estas tierras.

Mendieta dice que «sólo fray Toribio de Motolinea» administró la confirmación usando de las concesiones de los sumos pontífices hasta que llegaron los primeros obispos, cuyo empeño en administrar la confirmación a sus ovejas sin descanso ni aún de su salud, «algunos de ellos murieron de achaque, de molidos y quebrantados por ministrar a mucha gente este sacramento» 205.

Varias concesiones a petición de Felipe II otorgó el papa Pío IV, el 12 de agosto de 1562, a los arzobispos y obispos de las Indias en orden a proveer el defecto de óleos en las Indias occidentales. En primer lugar concedió el papa que se pudiera usar bálsamo de estas tierras para la consagración del crisma, por la dificultad en adquirir el bálsamo alejandrino usado en Europa y que en el rito consecutorio estuvieran presentes sólo los ministros que sin grave inconveniente pudiesen asistir. (Estos mismos privilegios los ratificó san Pío V el 2 de agosto de 1571) 206.

Pocas fueron las medidas pastorales que señalaron los tres primeros concilios provinciales sobre la importancia y requerimientos de la confirmación. El primer sínodo prescribió tan sólo la decencia del lugar en que deberían guardarse los santos óleos 207; el tercero, hacía hincapié en que el obispo nombrara dos padrinos en pueblos de indios para todos los confirmandos, de manera que se evitara con el tiempo que, al contraer matrimonio, se presentara el impedimento de parentesco espiritual. Observación ésta que debería tomarse en cuenta hasta que los nuevos cristianos estuvieran más ilustrados 208.

Con anterioridad a la celebración del concilio provincial IV, don Francisco Antonio de Lorenzana firmó el 12 de noviembre de 1766 un edicto poco conocido, «para recibir dignamente el sacramento de la confirmación» 209. Este documento contiene virtualmente la pastoral sobre la confirmación que expondría más tarde el concilio 210. Los puntos doctrinales son una síntesis de la doctrina del tridentino y del catecismo romano, a saber: el carácter, la necesidad de precepto para recibirlo y el estado de gracia. Los aspectos pastorales determinan que «no se administre hasta que los niños lleguen a los años de la discreción, que regularmente es a los siete años de edad»; aunque «se tolera que antes se confirman, ya por la dificultad de tener obispos que administren con frecuencia este sacramento, y ya porque en estos vastos países lo pide la necesidad». Estas mismas normas pastorales hacen notar el parentesco espiritual entre el confirmante y el confirmado, como entre los padres y padrinos y ahijados, de tal manera que este vínculo es «impedimento dirimente para el matrimonio» 211.

205. L. III, 40.
207. C. 33.
208. L. 1, tit. VI, 3: De la sagrada unción.
211. Actualmente sólo el bautizante y el padrino contraen por el bautismo parentesco espiritual con el bautizado: C.I.C. c. 768.
El arzobispo Lorenzana, en el orden disciplinar, había determinado que todos los curas «expliquen en un día festivo a sus parroquias los efectos de este sacramento y toda la disposición que necesitan llevar los adultos para recibirlo». Asimismo prescribió que se diera a conocer el tiempo, el momento y el lugar en que se conferiría la confirmación, de manera que al conocer «la numerosa población de esta nobilísima ciudad, es preciso tomar un método para evitar confusión en cuanto sea posible» y que los curas deberían llevar, aunque no lo hubieran hecho hasta entonces, libros para asentar los nombres de los confirmados y padrinos para evitar problemas a quienes fueran a ser ordenados o se quisieran casar o entrar en religión y también para evitar que se repitiese por ignorancia este sacramento o para conseguir otros padrinos por interés. El padrínazgo, por desgracia, tuvo caracteres de conveniencia al dejar de lado las responsabilidades específicas del parentesco espiritual, por lo que podía resituar materialmente al ahijado, cuyos padres buscaban como padrinos a los ricos y «a los amos»; y cuando mucho recibían algún presente para su ahijado o escasos favores en el futuro, sin que se vieran obligados, salvo piadosas excepciones, a interesarse por su progreso cristiano.

Otro documento sobre la confirmación fue el firmado por don Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México, el 23 de agosto de 1779, con carácter doctrinal y entremezclado con el problema ya visto de la obediencia y rendimiento que deben los hijos a los padres para contraer matrimonio y celebrar esponsales.

Pocas noticias han llegado a nosotros sobre la administración del sacramento de la extremaunción porque los misioneros se veían urgidos por labores consideradas de mayor apremio y por la escasez de ministros. Esta última razón parece haber sido de mayor peso para Mendiesta cuando dice que «al haber copia de sacerdotes para cumplir con todo, se les dio a entender más de propósito la eficacia y virtud de este sacramento y poco a poco comenzaron a pedirlo algunos, y cada día ha ido en aumento, de suerte que ahora lo piden y reciben muchos, aunque no todos...» (Tomemos en cuenta que el autor de la Historia eclesiástica indiana escribía esto en los últimos años del siglo XVI).

Sin embargo, la pastoral de los enfermos sobre la que se ha legislado y atendido pormenorizadamente, fue preocupación constante desde los días de la evangelización, aunque, por ejemplo, el concilio I, diera especial importancia a la confesión, al ordenar a médicos y cirujanos que no sólo vieran por la salud del cuerpo, sino que al ser llamados a ver enfermos, los «induzcan a que se confiesen» de manera que si rehusaran a ello, no volviesen a visitarlos por segunda vez; y aunque en 1555 hubiera penuria de sacerdotes, este mismo concilio, dirimiendo la cuestión sobre la capacidad de los indios para recibir todos los sacramentos, ordenaba que les fuera administrada la unción a «los dichos indios propinques a la muerte» y que los curas tuviesen el óleo de los enfermos en sus iglesias. El concilio II instaba a todos los confesores a cumplir «a cualquier hora de la noche o de el día» y sin distinción de personas, a confesar a los enfermos, para que nadie muriese sin recibir el sacramento.
Mucho llamó la atención a los primeros apóstoles los sacrificios y trabajos de los naturales, no sólo sanos sino enfermos, para ir en busca del sacerdote que les confesara. En las orillas de los caminos carreteros, o por lugares que solían frecuentar los sacerdotes, bajo los árboles o enramadas, era común encontrar la camilla de un enfermo que pedia los sacramentos con edificante devoción; pero estos casos, explicables cuando sólo había unos cuantos ministros, fueron exceptuados con elogiosa piedad por el concilio III, al recordar a todos los curas sin excepción que jamás se permitiera que los indios o esclavos enfermos fueran llevados a las iglesias y conventos, sino que fueran a sus casas a cumplir este deber de justicia, en virtud del oficio curado, con la caridad que se debe tener con los enfermos, bajo pena de irregularidad.

En la sesión del concilio IV, del 20 de marzo de 1771, hubo el reclamo a la práctica de administrar juntamente con el viático, la extramaunición. Pero sin excluir la conveniencia de separar la administración de los dos sacramentos, se tuvo en cuenta que en las rancherías, haciendas, minerales y aún en los barrios de las ciudades, la distancia obligaba a que fueran administrados los sacramentos en una sola visita.

El resultado de las sesiones que trataron sobre este particular fueron las prescripciones pastorales que la iglesia en todo tiempo ha ordenado y pedido: a los fieles, el encargo de acudir en tiempo oportuno a pedir la extramaunición para los enfermos, y a los curas, que sean diligentes para administrarlo, de tal manera que ni la distancia, ni la condición de casta, ni incomodidad alguna los exima a cumplir con este deber pastoral.

6. **Fiestas, procesiones, cofradías y devociones**

Con aguda perspicacia y siempre y cuando no hubiese en ello reminiscencia alguna de politeísmo o superchería, los frailes alentaron las expresiones de magnificencia y hasta espectacularidad de las celebraciones cristianas en América, con apego a las normas litúrgicas de la Iglesia, pero con peculiaridades resultantes hasta de los ornatos y ofrendas.

El tratado primero de la **Historia de los indios de la Nueva España** de fray Toribio de Benavente (Motolinia), se refiere a las idolatrias, ritos y ceremonias practicadas por los naturales antes de la llegada de los castellanos; pero al concluir este primer libro, el autor inexplicablemente emprende desde la mitad del capítulo duodécimo hasta el décimo quinto, con el que termina el tratado, y a diferencia lógica de la distribución habida en los **Memoriales**, una prolija narración sobre la piedad y celebraciones de los indígenas recién convertidos. Tema que el recopilador de Motolinia, según el plan de la obra, habría de tocar en el segundo tratado. No es inútil esta digresión por la cual se conoce que el entusiasmo de los nuevos cristianos causó la admiración del misionero que cortó la hilación por un estudio comparativo de cómo «celebran las fiestas y pascuas del Señor y de nuestra Señora, y de las advocaciones principales de sus pueblos, con mucho regocijo y solemnidad».

218. L. I, tit. VI, pp. 4-8: *De la sagrada unción.*
220. Concilio Provincial IV, l. I, tit. 8: *De la sagrada unción.*
221. *Historia*, trat. I, cc. 12, 13, 14 y 15.
El prolijo adorno de las iglesias con los ornatos propios de estas tierras: las obras de arte trabajadas en pluma y metales nobles, enramados y arcos de flores, lazos y piñas de rosas, sus danzas y atavíos, la música y los cantos «graciosos y bien entonados» 222, la monotonía clásica de las interpretaciones a la luz de las fogatas, y todo, bajo el ojo avizor de los franciscanos para detectar cualquier forma de paganism, inició a la par de la vida litúrgica una rica para-liturgia, preñada de simbolismos y de inspiración auténticamente cristiana, que de haberse continuado con su pureza original, hubiese sido siempre causa de devoción y piedad para los fieles.

La navidad, enriquecida en la iglesia por la espiritualidad franciscana, ofreció en México desde los principios un esplendor especial. Encendían «muchas lumbres» en los atriros de las iglesias y sobre los terrados de sus casas diseminadas en torno de los conventos, de manera que vista la región desde las bóvedas o espadañas de las iglesias, dice poéticamente Motolinía, «parecen de noche un cielo estrellado». La cristiandad entera asistía a los oficios esa noche y oían las tres misas y los que no podían entrar por la aglomeración, desde los atriros rezaban y hacían lo mismo que si estuviesen dentro 223. Fray Juan de Grijalva, cronista de la orden agustiniana, dice que para celebrar la navidad se celebraban las misas de aguinaldo nueve días antes.

A la hora que amanece... y como la hora es tan alegre, la devoción tan grande y tanta la solemnidad con que se cantan, fue grande la frecuencia de los fieles y el aplauso con que se recibieron y ayudó con esto una bula de la santidad de Sixto V, su data en Roma, apud sanctum Marcum, 5 de agosto de 1586, y de su pontificado segundo, donde concede indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados a los que, confesados y comulgados, asistieren a esas misas, y a los indios que asisten sólo confesados, para que de esta manera las iglesias de los ermitaños de san Agustín que están en las Indias occidentales sean más frecuentadas y reverenciadas, en particular de los indios... La devoción fue tan grande y la alegría espiritual tan extraordinaria que en pocos años no hubo iglesia ninguna en todo el reino, así de españoles como de indios, donde no se cantase, y aunque la indulgencia sólo se gana en nuestras iglesias, la frecuencia de los fieles en todas es tan grande que ya no hay diferencia de la mar al río, antes es tan grande la solemnidad, las músicas y las demostraciones de alegría que hay en los monasterios de monjas que parece suya la devoción 224.

Las manifestaciones de alegría en la celebración de estas misas correspondieron a los niños, quienes asistían por un doble motivo: para tocar pitos, tambores y sonajas y porque desde los coros de las iglesias les tiraban dulces y frutas. Por desgracia, estos regocijos terminaron en verdaderas profanaciones, no tanto por los niños sino por los adultos que aprovecharon las misas de aguinaldo para cantar tonadillas y coloquios ridículos, vestidos estrafalaria-mente, «excitan la risa y la algarabía de la gente del pueblo... cometen desacatos cuando se celebra el más excelente de nuestros misterios». Así lo sancionó el arzobispo de México don Alonso Núñez de Haro en un edicto fechado el 30 de noviembre de 1796, que ratificó su sucesor el 15 de diciembre de 1803, don Francisco Xavier Linaza, al grado de que para evitar desórdenes mandó que todas las iglesias estuvieran cerradas la noche del 24 al 25 de diciembre, «a excepción de nuestra santa iglesia metropolitana» 225. Las celebraciones litúrgicas del oficio divino, especialmente los maitines, dieron cabida a ciertas compo-

222. Ibid., c. 12.
223. Ibid., c. 13.
224. Grijalva, o. c., l. IV, 16; ed. cit., 618-619.
siciones poéticas de origen culto y también popular, llamadas villancicos, hasta que el vocablo designó tan solo cánticos navideños.

Motolinía inserta una carta, tal vez suya propia, con noticias jugosas y únicas para la protohistoria religiosa y cultural de Nueva España. Al celebrar la fiesta de la encarnación el año de 1539, la cofradía de nuestra Señora de la Encarnación celebró la fiesta trasladada, del 25 de marzo acaecida en la cuasema, al miércoles de la pascua. Ayudaron a los enfermos del hospital, repartieron ropa y alimentos entre los pobres y aparejaron un escenario para representar un auto sobre la caída de nuestros primeros padres, actuado por los indios «en su propia lengua» y «tan bien representado, que nadie lo vio que no llorase muy recio»

Desde los primeros días de la evangelización, los indios fueron enseñados en la música y en el canto. Sabemos por Mendieta que los primeros maestros de canto (europeo) fueron fray Pedro de Gante y «un venerable sacerdote viejo, llamado fray Juan Caro».

Y lo que más es, que pocos años después que aprendieron el canto, comenzaron ellos a componer de su ingenio villancicos en cancio de órgano a cuatro voces, y algunas misas y otras obras, que mostradas a destros cantores españoles, decían ser de escogidos juicios, y no creían que pudiesen ser de indios.

Artistas de formación académica y poetas populares enriquecieron el caudal de las letras novohispanas, cuya inspiración cristiana es innegable. Pedro de Trejo, español, casado por 1561 en Guayangareo (hoy Morelia) y avecindado en Zacatecas y Lagos, fue autor de este villancico de corte clásico y recia teología:

Virgen de Virgen nacido,
ellla pura y puro vos,
hombre y Dios por ella sido,
que antes era solo Dios.

Dios se quebró con ella;fue el quebrero soberano:el pudo, por querer ella,siendo Dios hacerse humano...

De rango universal en las letras castellanas y mexicano por adopción, fue el padre Hernán González de Eslava. Nacido en España (1534) vino a México en 1558, estaba ordenado en 1579 y en sus Colloquios espirituales y sacramentales y canciones divinas señaló con su arte, inspirado en fuentes tradicionales, caminos de piedad. Sus poesías, al decir de Menéndez y Pelayo, son comparables «con lo mejor» y llenan de riqueza la vida cristiana y cultural de México. A la par de Eslava, es necesario recordar a Pedro de Hortigosa S. J., teólogo del arzobispo Moya y Contreras en el III concilio, quien compuso una Ensalada y unas letrillas cantables para la fiesta de san Miguel a ruego del prelado en 1586 para la catedral:

227. Mendieta, o. c., I, IV, 14.
229. México 1610; reed., García Icazbalceta, 1877.
Muchos villancicos anónimos y otros firmados enriquecen la poesía religiosa de los siglos novohispanos hasta aquellas «letras» que por mandado de los obispos se intercalaron con música en el oficio divino de las catedrales. Son anónimos los Villancicos que se cantaron en los mañines y misa del glorioso san Laurencio en 1648, instituidos por don Juan Palafox. Varios ejemplos de calidad existen en años consecutivos de otras letras compuestas para la misma solemnidad y otras llenas de ingenio y delicadeza que se cantaron en diversas ocasiones, como los villancicos de 1651 en la catedral de Puebla la noche de navidad:

Este sol que madruga/tan a lo fino
en los brazos del alba/se ha detenido...

y aquellos compuestos para san Pedro por el padre Diego Ribera en 1673:

¡Pastores del valle,/que os llama el Amor!
Dejad los rebaños;/veréis llorar hoy
a la Piedra Pedro/el yerro que obró...

Al final del siglo XVII y contemporáneos de sor Juana fueron el criollo don Alfonso Ramírez de Vargas, alcalde mayor de Misquihualula, el licenciado don Antonio Delgado Buenrostro, el agustín poblano fray Nicolás Ponce de León, el presbítero Ambrosio Francisco de Montolla, el doctor don Gabriel de Santillana y don Felipe de Santoyo y García que compuso unos villancicos a nuestra señora de Guadalupe en 1690, cuyos elevados conceptos expresó con dulzura:

De América en el desierto/y en lo escabroso de un monte,
Patmos de la Nueva España,/otro nuevo Juan se esconde...

Los villancicos de sor Juana (para los que huelga todo encomio), cuatro dedicados a la Asunción, dos a la Inmaculada Concepción, a san Pedro Nolasco, dos a san Pedro apóstol, a san José, a santa Catarina, las letras de san Bernardo en la dedicación del convento de monjas bernardas en 1690, son, entre la abundosa producción de la décima musa, ejemplos líricos de la mejor poesía religiosa de aquel tiempo. Especial atención por lo que aquí toca, merecen los compuestos para la catedral de Puebla en la navidad de 1689 y dos letras sin fecha, para la misma solemnidad. Con fresca tersura popular, el verso se eleva a la grandiosidad del concepto con sabiduría bíblica y teológica sin perder sencillez ni musicalidad:

Hoy, que el mayor de los reyes
llega del mundo a las puertas
a todos sus pretendientes
ha resuelto dar audiencia
(Puebla 1689, 2.º nocturno, villancico IV).


232. A. Méndez Plancarte, Estudio liminar a los villancicos y Letras sacras de sor Juana Inés de la Cruz, en Obras completas II, pp. 35, 36, 37.

¿Cómo será esto, mi Dios,
que yo creo en vos,
y aunque creo lo que veo
no veo todo lo que creo?
(Estribillo, letra I de navidad, s/f).

Un día que amaneció
llena de luces y albores,
vieron a Dios los pastores
sin saber cómo, ni cómo no
(Estribillo, letra II de navidad, s/f).234

La aportación de sor Juana al arte lírico y religioso deberá apreciarse con la mirada de un entusiasta sorjuanista:

¿Miráis, desde este nuestro siglo, oscuro a pesar de la luz eléctrica, la catedral aquella de hace dos siglos, en la noche, como un ascua de luces? ¿Veis allí a la multitud apiñada, hombres y mujeres, oyendo con los niños, las coplas de sor Juana? Hombres y mujeres del pueblo todo: ricos y pobres, estudiantes y niñas; los ojos abiertos, reflejando las luces; las almas, volando235.

Cuando el jansenismo cerró las puertas a la piedad popular y tomó auge el refinamiento grotesco del enciclopedismo en contra del espíritu evangélico de la sencillez, la riqueza espiritual del arte se convirtió en frialdad antirreligiosa, y el pueblo se guardó en su casa para cantar romances sencillos con la entrañable ternura de los viejos cristianos:

Todos le llevan al Niño,
yo no tengo que llevarle,
las alas del corazón
que le sirvan de pañales...236.

y dieron paso, entre nosotros, a los coloquios, pastorales y jornadas que en más de una ocasión censuraron los últimos obispos de Nueva España y con sobradas razones.237

La solemnidad de la epifanía a los indios «les parece propia suya... En la iglesia tienen a nuestra Señora con su precioso Hijo en el pesebre, delante el cual aquel día ofrecen cera, y de su incienso, y palomas y codornices y otras aves que para aquel día buscan...”.238

Diversos caracteres se imprimieron a las celebraciones litúrgicas, ya de gozo o de penitencia según el misterio que se recordaba, pero el fervor y sencillez con que los indios participaban en ellas eran conmoveros.

En la fiesta de la purificación «llevan sus candelas a bendecir» y todos cantan y van en procesión, teniéndolas encendidas y las conservan para orar y prenderlas en caso de enfermedad o mal tiempo.

La semana santa, desde las primeras conversiones, se revistió de solemnidad y manifestaciones de fervor, que, guiadas por aquellos insustituibles apóstoles,

234. Sor Juana Inés de la Cruz, Obras completas III, México 1951-1957: Villancicos y letras sacras.
235. E. A. Chávez, Ensayo de psicología de sor Juana... y de la estimación y el sentido de su obra y de su vida, Barcelona 1931, 253.
236. Villancico popular, s/f., Colección particular.
237. Cf. nota 225.
conservaron la pureza de la liturgia en medio de las particularidades y costumbres que se usaron en favor de una espiritualidad que con el tiempo decayó lamentablemente en externidades y celebraciones profanas y hasta escandalosas. El riquezimico aparejo de las procesiones del domingo de Ramos, hizo decir a Motolinía que parecía una «floresta» cuando aquellas turbas llevaban en sus manos ramos entretejidos «de mil maneras y muchos colores». Tendían ramas de árboles y echaban sus ropas y mantos en el camino, de manera que los ministros caminaban siempre sobre aquella alfombra de piedad. Estos ramos los conservaban en sus casas y los llevaban antes del miércoles de las cenizas para quemarlos y bendecidas las cenizas se las imponían como signo de penitencia y ayuno al comenzar la cuaresma. El jueves y el viernes santos llamaban la atención multitudes en procesión, usando de disciplina con hachones y cruces recordando la pasión y muerte del Señor. Fue tan edificante aquella piedad, que tanto escandaliza hoy, que los castellanos se sumaban a esta penitencia pública, que si no hubiese sido fruto de un verdadero sentimiento de conversión, los frailes lo hubieran arrancado de cuajo. El capítulo XIII del concilio provincial II (1565) instó a este propósito:

Que el santísimo sacramento que está en los monumentos, y porque tenemos entendido haber descuido en esto, que por ir a la procesión de los disciplinantes lo dejan solo con muy poca compañía, lo cual no carece de irreverencia y falta de sentimiento. Para remedio de lo sobredicho, S. A. C. ordenamos, y mandamos que se avise al pueblo de aqueste desuego, para que todos lo entiendan, y enmien den; y queremos y es nuestra voluntad, que en las iglesias catedrales de tal manera se repartan los prendados aquella noche, que siempre queden algunos acompañando al santísimo sacramento juntamente con los otros leigos que allí estuvieren, y en las demás iglesias, donde hubiere monumento, y hay pocos clérigos, se dé orden como haya siempre quien acompañe al santísimo sacramento, lo cual se haga por la mejor manera posible.

Al correr del tiempo hubo necesidad de intervenir severamente para evitar desórdenes y procesiones de borrachines y alegradoras en los días santos. A nombre del arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas, el vicario general de los indios, don Miguel Ventura Gallo, el 24 de marzo de 1751, por denuncia de fray Antonio Flores Delgado, prior y cura del convento agustíniano de Tlayacapan, reprobaba y penaba una procesión que desde el sábado de Ramos y de barrio en barrio, recorría la jurisdicción parroquial, llevando en un borrico la imagen de Jesús nazareno, la que entra en la iglesia el domingo siguiente. Si es de suponer que el hecho mismo no fuera objeto de represión, las razones para suprimir esta pretendida devoción y penalizadora de manera que se cometían durante la noche. El mismo arzobispo instaba a fray Mariano Manuel Galindo de la orden de san Francisco y cura de Xochimilco, para que se suprimieran los desórdenes e infracciones al ayuno y a la dignidad de la iglesia el jueves santo, de manera que ninguno pernocte en la iglesia, ni se hagan «conursos en el cementerio, ni se chupe a las puertas de las iglesias».

Tejedores admirables los tlaxcaltecas (hasta el día de hoy), al decir de Motolinía acostumbraban llevar a la iglesia desde el jueves santo y poco a poco, hasta el día de pascua, tapices y mantos tejidos como ofrenda, otros pobres y

239. Ibid.
240. Sancto Aprobante Concilio.
242. Ibid. II, 380-381.
encogidos llevan incienso y velas hasta del «tamaño de un dedo» y no faltaban quienes ofrecieran en las gradas del presbiterio joyas y cítrales labrados en metales y adornos de plumas, alimentos guisados y hasta animales vivos, tantos que la iglesia «parecía el arca de Noé». Estas ofrendas, eran repartidas por medio de diputados, para «consolar y curar a muchos pobres»; quedándose en la iglesia tan sólo la cera, que por ser tanta, se «gasta todo el año».

La alegría de la resurrección era celebrada con una solemne procesión antes del amanecer y luego se regocijan con bailes y danzas, sin que faltaran notas graciosas como aquellos pequeñuelos que «hacían tantas vueltas... que no nos podíamos valer de risa. Luego acabada se les predica y se les dice misa».

Las procesiones litúrgicas (con ser pocas), dieron pie a otras muchas, porque en ellas participaban vivamente los fieles al cantar, llevar candelas y flores, juncias y ramos y desplazarse en contraposición a la actitud espectante que debían conservar en las celebraciones litúrgicas y sobre todo en la misa. El concilio II prescribió que los indios nunca hicieran procesiones en los días festivos de sus pueblos e iglesias sin estar presente su vicario o ministro, de manera que quienes en tales días carecieran de él, trasladaran las celebraciones hasta cuando pudiese presidirlas. Una circular dada a todos los curas del arzobispado de México el 30 de agosto de 1796 a nombre del arzobispo Núñez de Haro, plantearía que, en fuerza a la costumbre, los eclesiásticos asistentes a las procesiones se resistían a llevar las «sagradas imágenes» y si esto no era obligatorio por derecho; por disciplina y por convenir al decoro y piedad de las funciones en la iglesia, era necesario exigir que en las procesiones y leitanías a las que el clero asistiera a rogativas y otras funciones deberían llevar las imágenes antes que los seculares (laicos) y para evitar toda resistencia y pretexito se penaba la falta por primera vez con ocho pesos, doce la segunda y veinticinco la tercera y dos meses de reclusión en el real seminario de Teotzotlán.

Entre las procesiones de la Nueva España, ninguna alcanzó tanto arraigo y solemnidad como la del día de Corpus Christi. El concilio III consideraba que en virtud de no poder celebrar el jueves santo una fiesta «al santísimo cuerpo de Cristo con aquella exterior alegría que conviene», la iglesia «ha elegido el jueves inmediato a la fiesta de la santísima trinidad para celebrarlo con señales de júbilo espiritual y exterior aparato». Para esto los curas y predicadores deberían exhortar al pueblo a recibir la eucaristía y «cómo asistir a la procesión con aquella reverencia, atención de espíritu y modestia exterior con que deben estar ante la divina majestad, verdaderamente presente y existente en el mismo sacramento». Las campanas repicaban, la catedral abarrotada, las hermandades con estandartes y farolas de colores, las cofradías con sus distintivos y estandartes, llevaban velas en arandelas de plata, el pueblo y la guardia vestidos de gala; las señorases españolas y criollas con mantón y vestidos de brocados sostenían flores y ceras encendidas, los bedel de la universidad con traje talar de terciopelo morado, los colegios uniformados con traje de gala, los seminaristas con manto y beca azul, las terceras órdenes llevaban cruces, los regulares sus hábitos, la clerecía menor con sobrepelliz, la cruz procesional y los cítrales, los infantes del coro, el secretario del cabildo y los curas y los clérigos mayores con

244. Ibid.
245. Concilio Provincial II, cap. XI.
casulla o dalmática, el cabildo revestido de pluviales eran precedidos de seis acólitos con pluvial y cetros de plata, el virrey y la audiencia ceremonialmente ataviados y finalmente, bajo palio y bajo una lluvia de flores, el sacramento, llevado por el arzobispo, acompañado de una de las dignidades del capítulo y un canónigo. La guardia rendía las banderas, que eran bendecidas y presentaba armas entre nubes de incienso y los cánticos acompañados de instrumentos musicales.

Ya de antiguo, ese día solemne fue el señalado para que los campesinos y demás habitantes del Valle entregaran el diezmo. Por los canales llegaban en «trajineras» (canoas) hasta los puntos más cercanos a la ciudad o por las calzadas en mulas alegremente adornadas con listones, flores y «huacaless» (jaula construida con varillas de madera), se llegaban hasta la plaza de santo Domingo para presentar las primicias de la tierra en vistosas charolas de madera tallada. Un recuerdo de aquella fiesta grandiosa quedó en la todavía existente tradición de llevar a los niños a la catedral con vestidos típicos.

Otras celebraciones, como la «del glorioso Bautista..., san Pedro y san Pablo, y todos los otros apóstoles..., así mismo el día de todos los santos, e conmemoración de los difuntos», fueron muy estimadas por los indios que ponían especial empeño en solemnizarlas.

Entre estas celebraciones ninguna como la conmemoración de los difuntos que desgraciadamente debió llamarse desde entonces «la festividad por los fieles difuntos» como expresó atinadamente Antonio García Cubas.

Entre las celebraciones que cobraron arraigo en el pueblo cristiano hay que recordar el llamado «viernes de dolores» y el «via cruces», los viernes de la cuaresma. Sin embargo en ambas celebraciones se dio en el siglo XVIII una competencia y emulación anticristiana, cuando las diversas cofradías preten-

ían «con ofensa de la caridad» sobresalir a cuál más; y no sólo eso, sino que, al celebrarse por las calles el ejercicio de la Cruz de madrugada y al caer la noche, se cometerían entre la concurrida «los mayores exCESOS» según el edicto publicado por el arzobispo Núñez de Haro el 24 de enero de 1799, donde deploraba que un acto de piedad se convirtiera hasta en trastorno público.248

La distinción canónica entre hermandades y cofradías está fundada en el derecho: ambas ejercen obras de piedad o de caridad, pero las hermandades que han sido erigidas para incremento del culto público, reciben el nombre de cofradías.

Las solemnidades y procesiones, como en España, estuvieron siempre al cargo de cofradías, existentes desde los primeros días de la evangelización en todas las comunidades de indios y españoles. Dada la importancia que las cofradías tuvieron en la cristianidad novohispana, se supondría que hubiera una amplísima documentación sobre constituciones, nóminas, obras de asistencia, donaciones, limosnas, indulgencias y pleitos de las mismas. El Archivo general de la nación (México) cuenta sólo con diecinueve volúmenes referentes a este particular, porque los demás documentos sobre cofradías o hermandades están insertos en visitas pastorales, sensos, bienes, clero, etc.; o en folletos impresos se encuentran de vez en cuando los estatutos e indulgencias que se daban a los cofrades o que las archicofradías (agrupación de cofradías menores, como la de Santa Cruz y Soledad de México) que reunían los documentos de erección de sus filiales249. Muchas cofradías como las del santísimo Sacramento y de

249. A.H.A.M., s/n.
nuestra Señora, «que son en todas partes comunes... y otras como las del Nombre de Jesús y de la Veracruz, y de la Soledad en semana santa»; regidas ordinariamente por matronas ejemplares que ayudaban «en el servicio de los hospitales y enfermos, y en instruir y aparejar a los ignorantes para la confesión y recepción del santísimo sacramento de la eucaristía..., y en tener recogidas las mujeres solteras» 250.

Fray Pedro de Gante «fue el primero que instituyó cofradías entre los naturales» 251. Motolinía consigna la fiesta y auto que celebraron los «cofrades de nuestra Señora de la Encarnación», en Tlaxcala 252; el dominico fray Tomás de San Juan fundó la cofradía del rosario y «hacia trasladar las constituciones y privilegios, indulgencias y perdones..., para que todos los tuviesen». Con gran concurso de fieles, los sábados se cantaban las letanías después de la salve y los domingos primeros de mes había procesión. «Este día saca la cofradía sus riquezas, que son muchas, como lo ha sido la devoción de México para con la Virgen del Rosario». Este mismo religioso «fundo también en la Ciudad de los Angeles, luego que le eligieron por prior de aquel convento», la misma cofradía 253. A finales del siglo XVII, como consta en la nómina, varios miles de cofrades habían pertenecido a esta floreciente archicofradía 254.

Fray Agustín de Vetancourt señala en su Teatro mexicano las principales cofradías y sus fiestas de nuestro siglo XVII, asistidas por los frailes menores; la de la purísima Concepción, enriquecida por el papa Paulo V, con «indulgencias y gracias para ambos sexos» y celebrasen la fiesta el día de la Concepción y la de san Francisco y la de sus difuntos el domingo infraoctava de ambas solemnidades. La cofradía de San Antonio que «en todo el mundo es célebre en sus fiestas, la de México se ha esmerado en celebrar al santo». La archicofradía del «Santo Despedimiento» que consta de treinta y tres sacerdotes (por los años de Cristo) y de hombres y mujeres, que asistían los sábados de la cuaresma a la salve y sermón ante las imágenes del Cristo muerto y de la Virgen y el miércoles santo las llevaban en procesión muy devota, con la talla de san Juan, cuya cofradía «de noventa hermanos» se agregó a la del Despedimento. Esta procesión penitencial obligaba a ir descalzos, llevar túnica, luces en las manos, soga en la garganta y corona de espinas a más de quinientas personas que causan «devo- ción, ejemplar y edificación de los fieles»; también, por medio real a la semana, costeaba su entierro en el convento y una misa cantada por dieciocho pesos que daba la cofradía.

La cofradía de los Morenos de san Benito, fundada en el convento de Santa María de la Redonda con título de la «Coronación de Cristo nuestro señor y san Benito», se trasladó al convento de san Francisco, en donde se hicieron nuevas constituciones para celebrar la fiesta de san Benito el último domingo de octubre y la conmemoración de sus difuntos y sacar su procesión delante de la del Santo Despedimiento. A ésta se afilió la cofradía de nuestra señora de las Lágrimas y todos contribuían con medio real a la semana, a cambio de recibir atención médica, medicinas y diez pesos para ayudar al entierro.

La archicofradía de nuestra señora de Guadalupe, fundada en 1675, «tenía agregada la hermandad (cofradiá) del Niño Jesús» con más de cuatrocientos

250. Mendieta, o. c., l. IV, 16.
251. Vetancourt, Menologio, 67.
hermanos que tenían a su cargo las fiestas del santo Nombre de Jesús el 14 de enero, los desposorios de san José y la fiesta de san Bernardino y los viernes de la cuaresma tenían sermón y andan el via crucis.

La tercera orden franciscana fue fundada y establecida por fray Cristóbal Ramírez, en la Ciudad de los Ángeles el 3 de diciembre de 1614, una vez que el provincial fray Juan de Torquemada otorgó la licencia. Los hermanos fundadores fueron Francisco Mejía, elegido primer ministro el 10 de abril de 1616, Diego López Botello, Simón Cuéllor, Melchor de Bonilla, Antonio de la Vega y Francisco Barbero, varones ejemplares que defendieron el espíritu seráfico con abnegación. Al ser numeroso el número de terciarios construyeron en la huerta del convento la capilla de la tercera orden que fue dedicada en 1660, en donde la espiritualidad franciscana floreció para edificación de todos.

En México se fundó la tercera orden el 20 de octubre de 1615 y los hermanos fundadores fueron Juan del Huerto y Juan Navarro; el primer hermano mayor, Fernando Alfonso, fue nombrado el 8 de noviembre, y fue tenido siempre como hombre de singulares virtudes.

En los colegios, principalmente de la Compañía, se fundaron congregaciones y cofradías para «acrisolar, al calor de la devoción a la Virgen, ciertas almas más inteligentes, más ricas de sentimientos y de corazón, más capaces de asimilarse el espíritu y virtudes apostólicas de Jesucristo...»

El tino con que fueron fundadas las cofradías y la multiplicidad de ellas, obedeció en un principio a la necesidad de sustituir con celebraciones cristianas los actos religiosos del paganismo; pero en el siglo XVII y XVIII la vida de la iglesia creció con estos mismos medios piadosos que servían para evangelizar, santificar a los fieles e impulsar la acción del pueblo cristiano a socorrer y asistir a los pobres y necesitados. En todo esto se corrió el riesgo de perder el verdadero sentido de las cofradías, terceras órdenes y congregaciones, de manera que algunas llenaban y hasta espléndidamente formulismos, como fiestas, procesiones, dispensios y hasta regocijos profanos con poco o ningún espíritu de fe y de caridad para la sociedad novohispana, tan urgida de obras de misericordia por tantos separatismos y oficializadas injusticias.

El peregrinaje y las devociones corrieron en México caminos extraños de acuerdo con la exaltación religiosa propia del temperamento indígena, mestizo y criollo sin dejar de incluir al español. El peregrinaje es un signo y un apostolado, porque la iglesia en la tierra es una peregrinación al Padre por los medios de conversión dados por Cristo y que a su vez inspiran con flexibilidad otras mediaciones de solidez y configuración evangélica.

Para poder entender el proceso devocional y las múltiples peregrinaciones en México, es necesario reunir los elementos que produjeron fenómenos religiosos y actitudes difíciles de discernir no tanto desde el punto de vista metodológico que responde a determinada escuela misionera o de espiritualidad, sino ante el éxito o indiferencia en el ánimo popular por esta o aquella devoción.

A pesar del esfuerzo empeñado en la primera etapa evangelizadora por parte de los franciscanos, al insistir que las imágenes no son de Dios, ni la Virgen, ni los santos, para que el culto no terminara en ellas; ni ayer, ni hoy, se ha


257. Decorme, o. c. I, 299.
desterrado, de la piedad popular este error que no es privativo de Latinoaméri-
cica. La razón es que la imagen responde a estímulos culturales y afectivos en la
conciencia popular, a patrones estéticos y a características comunes de sensibili-
dad, que captan, dentro de los límites del signo y, hasta donde es posible, la
realidad expresada, que se siente más propia y accesible en sus formas que en sí
misma. En el campo religioso existe mayor inadecuación que en cualquier otro
entre la realidad y el signo, su expresión se confía al artista como producto de la
cultura y de los intereses de la sociedad en que vive y para la que trabaja; en ella
encuentra aceptación o rechazo y se le reduce al anonimato cuando su obra es
absorbida por la piedad y aficiones populares que canonizan su obra como
transferencia del sentir común. ¿Quién esculpió o pintó para la devoción en
México los cristos negros, sus atónitas vírgenes u otras imágenes dolientes y
agónicas? Apenas lo saben los investigadores y sin embargo el fenómeno
religioso y su trascendencia histórica es innegable.

Nadie defendió al indio en el campo de batalla como los franciscanos, nadie
los amó con el maternal afecto de saberlos niños y de mirar hacia el futuro su
destino religioso, cultural y social como ellos; y tal vez por esto mismo los
defendieron hasta de su virgen de Guadalupe, previendo que en ella, con toda su
grandezas y madre de Cristo, se estancarian las primicias de su fe. Estas
actitudes de la orden plantearían para la religiosidad de la Nueva España
implicaciones desconcertantes en lo que se refiere al hecho guadalupano.
En conjunto hubo oposición y desconfianza; y como el escándalo es el medio
más sonoro del desacuerdo, no faltó alguien y tuvo que ser el provincial, fray
Francisco de Bustamante, que recurrió a él con grave imprudencia y falta de
tino, al predicar un sermón en la capilla de San José de los Naturales en contra
del culto de nuestra Señora de Guadalupe el 8 de septiembre de 1556, cuando la
devoción, por influencia de Zumárraga y de Montúfar, había cobrado populari-
dad y el santuario era muy frecuentado. Por el proceso mandado a hacer por
Montúfar se conoce el pensamiento que prevalecía entre los franciscanos y lo
que en sí hubiera sido una valiosa aportación; en boca del provincial se
convirtió en diatriba en contra del arzobispo:

Lo primero dijo que una de las cosas más perniciosas para la buena cristianidad de los
naturales, que se podían sustentar, era la devoción de nuestra Señora de Guadalupe,
porque desde esa conversión se les había predicado que no creyesen en imágenes, sino
solamente en Dios y en nuestra Señora, y que solamente servían para provocarlos a
devoción, y que ahora decírselas que una imagen pintada por un indio hacía milagros, que sería
gran confusión y deshacer lo bueno que estaba plantado... Dijo que suplicaba al señor visorrey
o oidores mandasen remediar tan gran mal, y que sobre ello hiciesen información y castiguen
a los inventores, dándoles cada doscientos azotes a su cuenta, y que no obstante que V. S. es
prelado de la Iglesia, e el rey es patrón de ella, y puede en lo uno y en lo otro hacer lo que le
pareciere y que al señor virrey y oidores competia el remediar esto, en lo cual carga bien la
mano... Dijo que el arzobispo mi señor estaba muy engañado en pensar que estos indios no
eran devotos de nuestra Señora, porque los que trataban entendían ser tanta su devoción,
que la adoraban por Dios y que antes era necesario en esto irles a la mano y darselo a
entender.

En las declaraciones de los ocho testigos sobre el caso Bustamante aparece el
pensamiento de aquellos misioneros por trasmitir la pureza de la fe y su
oposición decidida por todo lo que en su criterio constituuya un paliativo o
sustituto de idolatría. Sin embargo en los testimonios admitidos hay también
sinceridad al hablar sobre el «escándalo... de lo quel provincial predicó»
(Marcial de Contreras) y «aunque los religiosos de las órdenes que residen en
México, que son predicadores y han procurado de estorbar la dicha devoción, no les aprovechará de nada, antes serán espuelas pa que con más ardor visiten y sirvan a la dicha ermita (Joan de Salazar); y de la innegable hostilidad que se incubó paulatinamente entre las órdenes religiosas y los obispos en detrimento de la vida cristiana». Al ser interrogado el último de los testigos, Juan de Maseguer, declaró que un «fraile que se llama fray Luis de la dicha orden... dixo a este testigo: déxese desa borrachera, porque esa es una devoción que nosotros todos estamos mal con ella y este testigo le dixo: padre ¿quéréisme vos quitar a mi mi devoción? y dixo, no, pero de verdad os digo que antes me parece que ofendéis a Dios, que no ganáis mérito, porque daís mal emxemplo a estos naturales, y si su señoría del arzobispo dize, es porque se le sigue su ynteresse, y pasa de sesenta y desvaría ya...» 258.

Por razones que descarten la posibilidad de que la creciente devoción y el peregrinaje hacia el santuario guadalupano se deba sólo al empeño o necedad de los primeros arzobispos y a pesar de la indiferencia de los dominicos y los agustinos que continuaron su obra evangelizadora de espaldas a la virgen de Guadalupe, ninguna otra devoción ha tenido en México el valor religioso y hasta nacionalista que se abrió paso, a pesar de todas las oposiciones. Lo curioso de este antidevocionalismo fue que todos los demás centros de piedad popular y de peregrinaje fueron obra de los franciscanos, de los dominicos o de los agustinos: Ocotlán, Zapopan, San Juan de los Lagos, el Cristo yacente del Sacromonte en Amecameca, el Cristo de Chalma y otros de menor importancia por su regionalismo.

7. El arte y la vida cristiana

Cuando en el mundo pagano aparece la cruz, el arte se esfuerza por crear nuevas formas y acumular sus inspiraciones en función de lo eterno. La sociedad novohispana creció ante la tensión teológica que empapaba todos los valores y por la pluralidad simbólica del arte alcanzó a expresar lo más genuino de su fisonomía. Sin percibirlo, más aún, luchando en contra de las formas existentes, el misionero no imaginó que el resabio del espíritu que esculpió a Coatlícué, a Xipe-Tótec —el desollado— y a Xólotl, quedó adherido a las cruces de los atrios y a las líneas inquietas de los retablos y de las fachadas esplendorosas del barroco. El fogoso cruzado que había en cada fraile, que trataba de destruir los lazos del paganismo, tampoco se dio cuenta que quienes habían adorado al sol, al aire libre, les orillaron a adorar a Cristo desde el espacio abierto de los atrios.

La arquitectura nació en todas las culturas para construir las casas de los muertos y de los dioses. En la oscuridad de una tumba o en la oscuridad de una cella 259 el hombre sepultó el más allá y lo trascendente por miedo a enfrentar los. Nadie pensó jamás que los lugares sagrados fueran para los vivos, para la asamblea, y que por ella cobrara su verdadera significación.

En la religiosidad precocibima los misioneros captaron un algo cósmico y deslumbrante: el hombre prehispánico había levantado piedra por piedra, altares gigantescos sobre la cima de los montes (Xochicalco); o las cordilleras de un valle bordeaban un amplísimo santuario tendido hacia los cuatro horizontes (Teotihuacán). Para la mentalidad de aquellas gentes el templo era mucho más

258. MM. S. XVI; A.H.A.M., s/n.
259. Naos del templo griego.
que una pirámide o un Teocalli, se resistieron a encerrar a los dioses y a rendirles culto bajo un techo o una bóveda.

Para predicar el evangelio, el misionero comenzó por enseñar a leer y a escribir al aire libre; bajo los amates o los fresnos, los indíceles rezaron por primera vez el Pater noster, la cruz se ergió a campo abierto y la eucaristía se celebró bajo una enramada. Insensiblemente las primeras comunidades cristianas se reunieron en la amplitud de un patio separado del pueblo o de la plaza por una barra que señalaba el lugar sagrado. Al fondo, hacia el oriente, se edificaron ábsides falsos o se abrieron balcones que sustituyeron las enramadas o los toldos y a modo de pórticos entre lo que sería el templo y la residencia de los frailes, sirvieron para el culto litúrgico mientras que las multitudes orantes recorrian procesionalmente los costados interiores de las bardas. En cada esquina se levantaron altares bajo un ciborrio construido y ornamentado posteriormente con la inspiración y flexibilidad que requería la unidad del conjunto. El resultado fueron los atrios, las capillas abiertas y las capillas posas o procesionales, de manera que cuando se alzaron los claustros y las iglesias, éstos quedaban circundados por elementos originales que precedieron, en la mentalidad de los nuevos cristianos, al concepto de templo y residencia al modo europeo.

El atrio fue ese gran ambiente de múltiples funciones, ornamentado por la naturaleza, en donde el indio fue catequizado y convertido, al tiempo que era escuela y patio de recreación. En él se reunían neófitos y catecúmenos para escuchar la palabra de Dios, celebrar sus fiestas y procesiones y estrechar los vínculos de la naciente iglesia.

El peregrinaje señaló siempre altos en camino y sitios de reposo. En los enormes atrios de nuestro siglo XVI se construyó este signo al levantar las capillas posas en las esquinas. Cuando el primer cronista de la ciudad de México, el canónigo Francisco Cervantes de Salazar, habla en 1554 de estas capillas en la iglesia de Santo Domingo de esa misma ciudad, el interlocutor, Alfaró, que es forastero, desconoce su servicio, y Zamora, vecino de México, se ve obligado a explicárselos:

Tienen uno muy importante, a saber, que en las fiestas solemnes... por no ser el claustro bastante grande para que quepan tantos vecinos, salen rezando ellos y los religiosos, precedidos de la cruz y delante de las imágenes y van dando vuelta para detenerse a orar en cada capilla.260

Las iglesias fueron construidas al fondo de los atrios hacia el oriente y, adosados a la iglesia, hacia el sur, se edificaron los conventos, sin que se especificara un lugar fijo para las capillas abiertas.

Si las capillas posas fueron ordinariamente sencillas (a excepción de las de Calpan), las capillas abiertas, pese al descuido y lamentables transformaciones, constituyen, no sólo por su peculiaridad sino por su inspirada arquitectura y ornamentación, una de las más afortunadas expresiones de nuestro patrimonio artístico.

Por muy grandes que fueran las iglesias, y lo fueron, no eran capaces de contener a las multitudes que se allegaban para las solemnidades. De este modo se abrieron escenarios visibles y permanentes para las celebraciones y la partici-
pación litúrgica. Los hubo a modo de balcones entre la iglesia y el convento, como en Acolman, Tecamachalco y Tlahuelilpa; como ábsides apoyadas en arcadas frontales, como en Tlalmanalco y Cuernavaca, otras de espléndidas dimensiones y visibilidad como en San Francisco de México de siete naves paralelas (destruida) y en Cholula de nueve por siete naves en arco y cada crucero coronado por una cúpula rematada en linterna. Entre otras muchas, sobresale por su magnificencia la de Teposcolula en Oaxaca y de menores dimensiones las de Atlatlauhcan, Tepotztlán y Yecapixtla en Morelos.

Las tres primeras familias de religiosos sembraron en los surcos de su expansión misionera magníficas iglesias y conventos en el amplio territorio de la Nueva España y es difícil encontrar un pueblo o región donde no quedase impresa la pujanza de su celo apostólico.

Cuando, después de cuatro siglos y medio, encontramos iglesias y conventos enormes sin ningún poblado, como en Yanhuitlán, o un paupérrimo caserío, como en Teposcolula, nos preguntamos si los virreyes tuvieron razón en reprimir a los frailes el empeño por construir esos monumentos desmesurados, que a partir de la segunda mitad del siglo XVI pueblo en el ámbito de la evangelización. Una respuesta aproximada implica el reconocimiento de las condiciones laborales y sociales que abrieron los caminos de América. Por una parte, el agudo sentido del fraile que preveía en la mano de obra del indio sus planes catequísticos a largo plazo y por otra, la conveniencia de ampararlo por aquella ocupación de los encomenderos y, en casos, de la esclavitud. Las catedrales, iglesias y conventos medievales tardaron siglos en ser construidos. En aquel entonces no había prisas. El misionero tampoco tenía urgencia en terminar la obra material de la casa de la comunidad cristiana, sin embargo la multitud de indios era un estorbo para aquella lentitud buscada disimuladamente. Aunque el trabajo fuera improbo, como llenar de cascajo el espacio contenido por los muros de las iglesias, dada la falta de cimbra para colocar las bóvedas que deberían fraguar sobre aquella montaña artificial, que después sería desalojada con esfuerzo desmedido por las puertas en pequeños recipientes y carreterones, el taller vigas para los claustros, cincelar los bloques de recinto o de chiluca, transportar tezontle, aquellas iglesias fueron terminadas con relativa celeridad. El misionero era el arquitecto y el indio su colaborador denonado, pero en todo caso su convivencia creó la comunidad de fe en el signo de la iglesia material, construida por ambos.

En las ciudades y por la pluralidad clástista, el fenómeno artístico y religioso tuvo características diversas. La catedral de México es un ejemplo de este proceso: en él concurren todos los elementos humanos, culturales, sociales y religiosos de la vida de la Nueva España.

Los estilos artísticos de tardía inspiración medieval, el cauce renacentista, el barroco y el neoclásico, con las transformaciones sufridas en América, entran con sus aportaciones en armonía con la vitalidad religiosa y espiritual de esta época, cuyo sólo nombre, «colonial», es causa de antiposiciones y fanatismos irreconciliables, cultivados en el terreno de la pasión por lo indígena o por lo español. Para unos la Nueva España es la brutalidad del encomendero ante la mansedumbre del indio, y la pugna social y política de razas erizadas por frustraciones irreparables; iglesias triunfalistas, palacios y fincas levantados con el sudor del indio, quemaderos y patíbulos para judaizantes y herejes; frailes rollizos muy enterados de la calidad de un pozuelo de chocolate y muy poco del evangelio, la frialdad de un claustro donde se almacenaban tejuelos de oro y
lingotes de plata y prédicas de conformidad, salpicadas de indulgencias y amenazas de infiernos; para otros, América fue la arcadia civilizadora que redimió al indio, destruyó sus vicios y lo levantó de su ignorancia e incultura, sustituyó sus perversiones con tino y sabiduría para labrarle un destino lumino-
so, del que ha renegado para volver a la barbarie.

Felizmente la esencia de aquella edad, pulida de asperezas e imágenes legendarias, no es ni una cosa ni otra. Con todos sus defectos, está llena de ideales robustos y de una espiritualidad imponente, que perdura en la multipli-
cidad de sus expresiones y de modo especial en el arte, donde no caben apreciaciones irreales.

Ninguna provincia del Nuevo Mundo posee tanta variedad y riqueza artísticas como México.

El humanismo renacentista pregustado en España durante los cincuenta años comprendidos entre 1525 y 1575 y expresado en la mayoría de las primeras construcciones del Nuevo Mundo, había dejado interrumpido el lenguaje abstrac-
to de las fachadas salmantinas y del ciborrio de Burgos. Arte que escapa a la experienci del sentido por el símbolo inconcluso ante la densidad de la idea. Por rumbos distintos, el artista indígena había vivido espoledado por análogas inquietudes de manera que, al estrecharse con el arquitecto, escultor u orfebre español, por el denominador de la fe, coincidieron ambos espiritualmente para crear los perfiles artísticos del arte novohispano, que por la obvia anexión intercultural de Europa y del Nuevo Mundo, sabían de renacimientos al modo de Bramante, Covarrubias, Juan Bautista Toledo, Diego de Siloé y Herrera; o del barroquismo de Bernini y sobre todo de Alberto y Joaquin de Churriguera. Pero la asimilación de formas y patrones europeos ni transportó el espíritu ni la genialidad de aquellos artistas. En México se creó un arte modesto y deslum-
brante a la vez, pero con la genuina sazón del espíritu y las resonancias de las viejas culturas, fortalecidas por la fe que animaba su exuberancia religiosa.

La ornamentación de las capillas posas de Calpan, las arcadas inacabadas, de la capilla abierta de Tlaymanalco, las fachadas agustinianas de Acotlan o de Yuriría, el retablo de San Bernardino de Sena en Xochimilco, la capilla del Rosario en Santo Domingo de Puebla o Santo Domingo de Oaxaca y sobre todo el altar de los Reyes en la Catedral de México, que para el gusto desabrido del llamado pensador mexicano, Fernández de Lizárd, «no es más que un acopio de leña, dorado a lo antiguo» 261, son, entre la malgordada riqueza artística de aquella época, la transferencia genuina del artista empeñado por dejar en la piedra, en la madera, en los lienzos, en bloques de piedra, un signo, lo más adecuado a su fe, a su «pasión» espiritual, a sus ansiedades, que, como su misma fe, serán grandiosos pero inacabados.

A nuestro arte «barroco» le falta algo: si duplicara sus dimensiones, le faltaría espacio para un coro de ángeles o para un sinfín de vegetales y lianas florecidas; y no sólo a las obras de los maestros, sino a la ingenuidad popular de los «exvotos», que siempre hallan pobreza en el signo, para expresar sus abigarrados sentimientos.

Se ha buscado una explicación para aclarar la persistencia del binomio dolor y muerte en el arte de los siglos novohispanos. Cualquier respuesta que no llegue a las raíces de la misma vida cristiana le llamará fracaso y angustia y, sin
embargo, por muy obvios que aparezcan estos tropiezos, a la luz de la fe se encontrará siempre la esperanza de la resurrección, aunque sea como un deslumbramiento, a cuya plenitud aspiró y aspira nuestro arte y nuestros valores.

8. **Conflictos y deficiencias de la vida cristiana**

En breve tiempo la Nueva España recorrió un largo camino. Si los problemas no se habían resuelto, ni se resolvieron jamás satisfactoriamente, las obras y trabajos emprendidos durante los primeros cincuenta años con tan generosa dedicación por la Iglesia, echaron las raíces de un progreso luminoso que, de haberse continuado, habría conseguido metas y realizaciones inimaginables. Pero algo no funcionó; y aquella empresa se malogró en muchos aspectos.

La naciente cristianidad, varios millones, las «barcadas» de ejemplares religiosos, las luchas enconadas entre los colonos y el valor de los obispos, de los frailes y primeros virreyes por humanizar a fondo las tensiones iniciales, parecían haber llegado a crear lo que ya no era una fórmula de ignorancia, sino realidad: un Nuevo Mundo, por sus perspectivas religiosas, culturales, artísticas, sociales, políticas y económicas en base a las características de cada pueblo o raza de indígenas, para que éstos conservaran sus repúblicas como basaños libres de la Corona, en una unidad respetuosa que especificara el ámbito de las instituciones y la libertad de los individuos.

En general la Corona dio normas de estricta vigilancia a la Casa de Contratación para preservar a las Indias de elementos nocivos que causaran problemas en las tierras descubiertas o por descubrir y, aunque se cometieron errores en contra de esta prohibición, como el indulto de Medina del Campo del 22 de junio de 1497 que libraba de penas a quienes hubiesen cometido algún delito (excepción hecha de crímenes y algunas faltas tipificadas en el mismo documento) con tal «que fuesen a servir en persona a la isla Española» 262, las provisiones de seguridad fueron atropelladas sobre todo en el último tercio del siglo XVI, cuando las heces de España recayeron sobre las Indias. Cortés no era un santo pero sí un estadista y previó atinadamente este problema:

Si todos los españoles que en estas partes están y a ellas vienen fuesen frailes o su principal intención fuese la conversión de estas gentes, bien creo yo que su conversación con los indios sería muy provechosa: mas como esto sea al revés, al revés ha de ser el efecto que obrare 263.

Menos nociva que la administración de la primera audiencia que gobernaba, según escribía Francisco de Terrazas el 30 de julio de 1529 a Cortés, por aquella «Catalina, mujer del contador» por quien «anda perdido el presidente», por Isabel de Hojeda cuya «locura no tiene par» y por la mujer de Fernando Herrera 264, fue la continua incursión de españoles que emularon la desastrosa conducta de los primeros oidores y se entremezclaron con los verdaderos servidores de la Corona y con los nuevos cristianos, hasta diluirse en un

263. Carta de Cortés a Carlos V, Temixtitlán, de esta Nueva España, 15 de octubre de 1524, en Cartas y documentos, México 1963, 444.
264. Epistolario de la Nueva España (1505-1818) I. recopilado por F. del Paso y Troncoso, México 1939, 139, n.° 76.
anonimato funesto, sin que el dedo del religioso intachable pudiera señalarlos, o los obispos interpusieran su autoridad para evitar su influencia perjudicial. Para conocer este creciente conflicto sería necesario un estudio sobre las normas que en la segunda mitad del siglo XVI impuso la Corona para desterrar de las Indias a todos los europeos que causaran problemas en ellas, sin excluir la legislación anterior y posterior a este respecto.

Si al principio, y para evitar daños mayores, se toleraron por parte de las autoridades religiosas y civiles mancebias, tabernas y el juego de naipes, estos males necesarios se reglamentaron para evitar su funcionamiento clandestino, causa siempre de mayores perjuicios y escándalos. A 9 de agosto de 1539, la reina gobernadora permitía una casa de prostitución en México a costas de la misma ciudad.

Es curioso el dato que en el siglo XVIII, una Guía de forasteros mencionase dos calles de prostitución en México una de ellas ocupada oficialmente desde 1543.

El otro problema que desde la segunda mitad del siglo XVI provocó el estancamiento de la vida religiosa en la Nueva España fue la herencia que los abnegados religiosos, y que éstos defendieron a brazo partido no por el celo de las almas sino por lo que rentaban en su favor y si no podían catequizar a «mil» mucho menos a los «cuatro, ocho, veinte, treinta mil ánimas» que exigían tener bajo su tutela sin permitir que el prelado enviase un fraile o clérigo para administrar «doctrina y sacramentos»; hasta el grado de soliviantar el ánimo del virrey para retirar el sueldo a dichos clérigos y, lo que fue peor, alborotar a los indios en su contra, «quitándoles los ornamentos sagrados» y «áun derribándoles sus iglesias». Nadie pondrá en duda la veracidad de esta situación en boca de Don Alonso de Montúfar y de Don Vasco de Quiroga que escribían al Rey a 30 de abril de 1562 para corregir lo que lamentablemente había de crecer con las escandalosas proporciones que socavaron la vida cristiana y la edificación del pueblo de Dios.

Los escándalos menudearon a lo largo de la historia en la Nueva España; primero, sobre jurisdicción y privilegios de los religiosos en el orden espiritual, en contra de la jurisdicción y derechos episcopales y después y casi exclusivamente sobre las propiedades, diezmo, bienes y usufructo de los bienes temporales; y si entre todos fue proverbial el caso Palafox-jesuitas, hubo otros muchos que causaron graves daños en el ánimo de la nueva cristianidad. Así lo reconoció, con verdadero espíritu cristiano, el preposito general de la Compañía, Vicente Carrafa, poniendo a un lado cualquier derecho o razón a favor o en contra, en su carta del 30 de enero de 1648 al padre Pedro Velasco, provincial de la Orden en la Nueva España:

Si los superiores de la Puebla erraron... Vuestra Reverencia debió corregir su yerro y ordenarles que luego mostrasen las licencias y aun se presentasen al señor obispo para que si quería examinarlos de nuevo, los examinase a todos: esta acción humilde y modesta, tan propia de la Compañía, hubiera impedido sin duda los desórdenes que después se han

265. Encinas, o.e., l. ff. 396-429; Recopilación de leyes, tt. 26 y 27, l. IX.
266. Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de México (Registros de oficio y partes, Reales Ordenes a las autoridades y particulares de Nueva España, 1529-1761, legajos 1088-1115); leg. 1088, t. III, f. 158-159 (copia).
268. Epistolario de la Nueva España IX, 170-177, n.º 518.
seguido con tan grave nota y desedificación del pueblo, y hubiera parecido bien delante de Dios y de los hombres.

Hoy como ayer, los cristianos mediocres que atisban con gozo enfermizar las debilidades de obispos y clérigos se gozaron en aquellos pleitos que se desbordaban por las tapas de los conventos y salían por los portones episcopales y el pueblo fiel tomó partido con extremismos funestos para la unidad y el bienestar de la vida cristiana.

El Regio Patronato Indiano, constituido de manera tan general en los días del descubrimiento del Nuevo Mundo, tuvo un complejo desenvolvimiento. Este cobró fuerza y forma, no en base al derecho, ya que sobrepasó toda noción canónica sobre el Patronato, sino en los privilegios otorgados por forzoejos diplomáticos y políticos entre el papado y la Corona española. No se trataba, como antaño en la edad media, de asentar la primacía del poder, sino de fijar el ámbito concreto de la acción y, por lo tanto, qué papel jugarían en ello los reyes como «católicos principes» para expandir la fe, fundar iglesias, enviar personal, promover la educación, impulsar las obras asistenciales, fijar la digna sustentación de los eclesiásticos, administrar los diezmos y los bienes temporales, dirigir conflictos y «apoyar en todo» la autoridad papal ante los nuevos cristianos. Entre 1493 y 1508, bula tras bula, y concesión por concesión, la largueza de los papas otorgó a los reyes de Castilla y Aragón un poder vicarial que sujetó a la iglesia en las Indias y en todo momento a la tutela real, ejercida desde entonces por el Supremo Consejo de Indias.

Cuando Julio II otorgó a don Fernando y a doña Juana el 28 de julio de 1508, la bula Universalis ecclesiae, aunque no se hablara en este documento de los diezmos y de los límites de las diócesis, el solo hecho de conceder derechos patronales para presentar las personas «idóneas» para los obispos, monasterios, dignidades catedralicias y «cualquesquiera otros beneficios eclesiásticos», cuya provisión competía al papa consistorialiter; tales derechos fundados en la empresa misionera acometida por la Corona, implicaba, tarde o temprano, una acción más amplia que la mera presentación de personas. El sagaz don Fernando calló entonces, pero supo llegar poco a poco hasta el desconfiado Julio II y a León X para conseguir lo que por otra parte quedaba implícito en los privilegios anteriores sobre diezmos y limitación de diócesis. Es evidente que los nuevos cristianos, ni estaban imbuidos en los derechos y privilegios adquiridos por España, ni mucho menos percibieron los móviles maquiavélicos de don Fernando para que la iglesia en la que nacieron a la fe tuviera diferentes características. El conflicto aparecería más tarde, cuando se conociera la sustancia estructural de la Iglesia y se apreciara su valor jurisdiccional, así como los fines que persigue, puestos en manos de reyes y ministros y llevados a la práctica.

269. G. García, o. c., 564-566.
por virreyes y audiencias que obsequiaban servilmente los intereses del monarca hasta extremismos insultantes para la más elemental libertad religiosa.

Ningún pueblo ha escapado en algún momento de la expresión religiosa que pretende sensibilizar el misterio al punto de hacer presente lo increado en sus condiciones de vida y de cultura; y aunque no se pretenda desprender lo divino y mucho menos destruir lo sensible, aparece entonces una mezcla de lo sublime y solemne con lo cruel y lo risible. Ya que, diluidos los límites de la naturaleza, se insertan fácilmente en el horizonte de lo divino, de manera que la inteligencia se topa con el difícil quehacer de interpretar y desentrañar los presagios y augurios que presiente en cada fenómeno: los iniciados dicen conocer e interpretar esa complicada maraña, los demás los consultan y admiran.

Constante en la presión por extirpar lo que sin más se llamó idolatría. El misionero plantó al indio sin distinción de mentalidad y de cultura, la unidad divina, la limitación de las criaturas y la igualdad de dignidad del hombre; pero jamás llegó a librarlo de la sumisión servil ante lo divino y ante lo que lo representa como autoridad y como simbolo.

El cù o el adoratorio destruido, como «engaño del demonio», en boca de fray Pedro de Córdoba, fue convertido por la mano del indio en un templo, donde no sólo cabía la divinidad y la nueva casta sacerdotal, sino que también el hombre común y corriente encontraba allí un rincón para él. El idolo derribado fue sustituido por la cruz tachonada de simbolismos y derramando muerte.

No ha faltado el tardía afirmación que estime la fe de aquel entonces y de hoy como un inhumano y violento sustituto de las creencias precortesianas, y haya pretendido la ingenua solución de conceder, a lo sumo, una religiosidad mezcla de idolatría y de cristianismo. Este existe, si se quiere, a medias, incompleto y pequeño, y por esta pequeñez el indio se refugia en lo que palpita a su alcance: la cruz sobre la frente de sus muertos, en la imagen empobrecida de un Cristo doliente y sanguinolento, en la ternura de la Virgen, o en la esperanza lejana de una libertad simbolizada en la espada de san Miguel o de Santiago, o en la atlética figura de san Cristóbal o en un calvario como imagen de su impotencia y desvalimiento. Pero a pesar de esto, el indio cree en el único Dios, en su Cristo, en la Virgen madre, a quien hizo suya, y en los santos, que reconoce como «principales e influyentes» delante de Dios y en un cielo que se consigue portándose lo mejor que se pueda y sometiéndose al orden establecido. Mas la fe del mexicano en la iglesia, de la que desconoce ser parte integrante, fue el mayor defecto de la evangelización.

Las consecuencias, entre otras, de esta formación incompleta, estropearon los vínculos visibles y sociales de la iglesia novohispana, encarnada, para la mentalidad del mestizo y del indio, así como en muchos criollos y españoles, en el obispo, en el cura o en el religioso. Pero también influyó esta fe inacabada en posturas deficientes para su propia conciencia, al creerse desligado de toda obligación hacia la comunidad cristiana, por desconocer su responsabilidad y participación personal en la iglesia una, santa, católica y apostólica que cabe en cada cristiano o, lo que fue peor, verse expuesto a discriminaciones que lo llamaron compasivamente el «miserable indio» y hasta acostumbrarse a que se condolieran de su condición.

Más aún, esta postura, que lo relegaba a un puesto de segundo o de tercer orden, lo hizo vivir cristianamente a su manera hasta configurar a Dios

complaciente con sus pecados y miserias. Nunca perdió sin embargo el apego por los medios salvíficos fundamentales: el bautismo y el matrimonio, buscados como una necesidad, aunque conociera poco de su valor y trascendencia; pero aceptó un sinnúmero de mediaciones pseudo-religiosas que invadieron como epidemia, ciudades, barrios y pueblos, campos y minas y sobre todo tuvieron éxito cuando el sacerdote comenzó a llegar sólo de tarde en tarde a lugares inaccesibles y lejanos. Las consultas al concilio provincial, llamaron «abusos» a las innumerables supersticiones, ingenuidades y torpezas que constituían una práctica constante entre la población indígena, que no era la única que practicaba tales «abusos», sino que el mismo documento, acusa también a los españoles de esas prácticas. Pájaros, moscardones, culebras, eclipses, agujas y tijeras, velas, bueyes, aceite, fuego, brebajes, el parto, amuletos, reencarnación, aparecidos, plumas, etc..., entraron como ritos en el mundo religioso de muchos sectores sociales de la Nueva España, pero lo más curioso es que muchas prácticas se conservan idénticas hasta el día de hoy.

Después que se conquistó esta Nueva España, luego por todas partes comenzaron todos los indios a darse al vino y a emborracharse así los hombres como las mujeres, así los principales como plebeyos... Y esto introdujo fácilmente con la gran mudanza que hubo de apoderarse los españoles de esta tierra quedando los señores naturales y jueces antiguos acobardados sin la autoridad que antes tenían de ejecutar sus oficios.

Esta aguda observación de Mendieta confirma lo dicho por fray Bernardino de Sahagún al referirse a los graves castigos que se imponían a los beodos y a quienes indujeran a la embriaguez sobre todo a los jóvenes, en previsión de los muchos daños a los que conduce este vicio. La cristianidad novohispana padeció los efectos de la embriaguez en la masa de indios que paulatinamente quedaron al margen de la vida política y laboral en un principio y después de la vida religiosa. En carta al rey, los padres sinódales del concilio IV expusieron, a 24 de octubre de 1771, los estragos que la embriaguez había producido en los indios y los perjuicios consecuentes para su vida cristiana y el de servicio real. Aunque es de lamentar que los obispos profríiesen mayores quejas contra la ineficacia en el trabajo que contra la miseria física y moral de los indios:

De aquí resulta el que ni aprenden la doctrina, ni oyen misa, ni cultiven sus heredades y pasan los días en la mayor ociosidad; de aquí se origina en ellos un falso concepto con que, al ver que se les castiga por otros defectos con rigor y no por la embriaguez, creen que les es lícito, y, abandonados enteramente, traspasan las leyes del matrimonio y de la naturaleza, envileciéndose cada día más esta nación.

9. La Iglesia y las obras de caridad

La obra hospitalaria en Nueva España fue una de las formas más señaladas de la acción de la iglesia, con la mirada puesta en la conversión de los pacientes. El misionero no ejerció la medicina: su papel consistía en atender

274. Mendieta, o. c., l. II, 30.
las necesidades espirituales de los enfermos; además, impulsó con modestia los edificios de salud y descubrió la pericia de los indígenas como médicos expertos y efectivos enfermeros. El observador agudo que fue Motolinía, expresó su parecer, a propósito de las leyes y costumbres de la guerra entre los indios sobre la efectividad de enfermeros y médicos indígenas:

Tenían gente suelta para tomar desde luego los heridos y llevarlos a cuestas, y estaban aparejados los zurujanos con sus melecines, los cuales con más brevedad sanaban a los heridos, que no nuestros zurujanos, porque no saben alargar la cura porque les pague más de lo que merece como acontece entre nuestros naturales (los médicos españoles)

No todos los hospitales y obras de asistencia fueron fundados por eclesiásticos, sino que su origen se debió a la piedad de laicos, que en el contexto religioso de la expansión castellana de ultramar eran cristianos fervientes que actuaron con eficacia en este campo.

Cuando se expidieron cédulas para que en «todos los pueblos de españoles e indios de sus provincias y jurisdicciones, se funden hospitales donde se han curado los pobres enfermos, y se ejercite la caridad cristiana», ya existían por el celo de Cortés, de los obispos y frailes, hospitales y obras de asistencia como el de Nuestra Señora (hoy de Jesús) fundado por Cortés, y el del Amor de Dios para enfermos contagiosos especialmente de bubas (mal gálico o sífilis), que fundó Zumárraga «porque en el hospital que tiene hecho el marqués del Valle dizque no los quieren a coger». Este prestó servicios hasta el 1 de julio de 1788, cuyos enfermos pasaron al hospital de san Andrés.

En la instrucción dada a don Sebastián Ramirez de Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia, que llegó a la Nueva España el 12 de junio del 1530, se le hace saber que la casa y hospital de san Lázaro (fundado por Cortés) habían sido enajenados por Nuño de Guzmán y se le ordenaba que viese si las razones aludidas por el presidente de la primera Audiencia habían sido válidas para este despojo.

Un hombre de singulares virtudes y reconocida solvencia académica fue el doctor Pedro López, del que sabemos poco y, al decir de García Icazbalceta, «ni una estatua, ni un monumento, ni una triste inscripción recuerdan al pueblo lo que debió a aquel doctor caritativo: ningún asilo de la desgracia lleva su nombre...».

Fue el primero que recibió el grado de doctor en medicina... Fue su grado con toda pompa en la sacra iglesia-catedral de esta ciudad. Fue varias veces electo por diputado de Hacienda y por conillario de esta Real Universidad, y sobre haber sido doctor en su facultad, observó una de las virtudes, que es la caridad, instituyendo y fundando el hospital de san Lázaro, extramuros de esta ciudad, donde se retiró con suma virtud a ocuparse sólo en el ministerio y curación de los enfermos de su hospital...

La fundación de este hospital fue en 1572 y diez años más tarde fundó el de la Epifanía para mestizos y mulatos juntamente con la inclusa para niños expósitos, ayudado por personas caritativas que integraban una cofradía bajo la protección de Nuestra Señora de los Desamparados.

280. Cedulario del siglo XVI, 146.
281. C. Encinas, f. 223.
283. Fernández del Castillo, o. c., 86-87.
Cuando a principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana* asentaba las obras asistenciales de la ciudad de México, consignaba, entre otros, este hospital y la cuna debidos a la caridad de este cristiano ejemplar:

Seis hospitales [existen] uno de bubas, otro el del Marqués; el cual había edificado para entierro suyo, y de todos los conquistadores sus compañeros, aunque su cuerpo está en la ciudad de Tezcuco depositado; otro que llaman de los Desamparados; y en éste está la cuna la cual es un torno, donde se reciben todos los niños, que no se les conocen padres, y en él hay amas que los crian y de él los reparten por personas caritativas, que los crian: y aquí están ahora los Hermanos de Juan de Dios. Está el de convalecientes, donde acuden los gachupines, y gente pobre, que viene de España y otras partes; y aquí está juntamente la Casa de Locos. El Hospital Real de los Indios, donde se curan todos universalmente; y todos tienen sus capellanes, médicos y oficiales, muy cumplidamente.

Un documento capital de la obra hospitalaria en el siglo XVI, es la relación mandada hacer y suscrita por el tercer arzobispo de México en abril de 1583 sobre los hospitales que había en «la ciudad y arzobispado de México». En esta relación, aparte de las instituciones ya mencionadas e incluido el hospital de Santa Fe de los Altos fundado por don Vasco cuando era oidor, menciona el servicio que prestaría el Hospital Real de san José en la parroquia de la Veracruz para indios, administrado por un «ciudadano honrado y principal»; sin embargo se quejaba el prelado de que este hospital, que tenía uno de los mejores edificios de México, ya no tuviera a quien atender porque «los indios de la Nueva España han venido a tanta disminución». El de Convalecientes, mencionado por Torquemada, había sido fundado por otro apóstol de la caridad, Bernardino Alvarez, «hombre bueno y devoto»; este hospital cumplía con un quehacer olvidado aún en nuestros días, cuando se echa a la calle a los sanos que necesitan de cuidados y atención en la convalecencia «porque con la necesidad y pobreza no tornasen a recaer». En Guastepec el mismo Bernardino Alvarez fundó el hospital de Santa Cruz para «bubas y otras semejantes de causas y humores fríos». Finalmente, y por haberse llevado a cabo el intento del concilio I de fundar un hospital «cerca de las iglesias y monasterios donde puedan ser socorridos los pobres y enfermos y los clérigos y religiosos los puedan fácilmente visitar y consolar y administrar los sacramentos», el arzobispo se quejaba de que el virrey Martín Enríquez y la audiencia le hubiesen impedido visitar los demás hospitales «diciendo que son del patronazgo de V. M., como si yo pretendiera ser patrón, sino solamente cumplir con mi obligación».

Bernardino Alvarez fundó en 1566 con licencia del arzobispo Montúfar, y fue la primera fundación en la Nueva España, la Hermandad de la Caridad de San Hipólito para servir a los enfermos. Esta Hermandad, aprobada como congregación por Clemente VIII en 1604 y en 1700 aprobaba definitivamente por Inocencio VII, constituyó uno de los pilares de la caridad de la Iglesia en la Nueva España. Córdoba, Jalapa, Perote, Puebla, Veracruz y varios lugares de la Ciudad de México al principio del siglo XVII, Querétaro en el XVIII, fueron lugares donde ejercieron su abnegada labor hasta que fueron suprimidos en 1820 por las Cortes españolas.

285. Cap. LXX.
288. Ibid., 284.
Los juaninos, llegados a principios del siglo XVII, fueron entre todos los hospitalarios en la Nueva España por el número de hospitales e instituciones, los que mayores frutos consiguieron a lo largo de los siglos novohispanos. Los fundadores de la después provincia del Espíritu Santo (1633) fueron Cristóbal Muñoz, Bruno de Avila, Juan de Segura, Gonzalo de San Esteban y Juan Leonardo. En 1702 contaba con diecinueve instituciones y el número 143 de La Gazeta de México (desde principio a fines de octubre de 1739) dice que los juaninos tenían «33 hospitales, se cuentan 785 camas, y en ellas con el costo de 118.600 pesos, se curan anualmente 14.450 enfermos de uno y otro sexo, asistidos de 460 religiosos» 289.

Al mediar el siglo XVII, un caritativo caballero de Chasma, en Tenerife, don Pedro de San José Vetancourt, fundó en Guatemala una nueva hermandad hospitalaria bajo la protección de nuestra Señora de Belén para cuidar hospitales de «convalientes». Aprobados por «Clemente X en 1674 y cédula de su majestad sujeta al ordinario, con profesión de votos simples, que duran mientras viven en dicha hermandad y cofradía... entraron en México» y, con la ayuda de don fray Payo Enríquez de Ribera, fundaron el hospital de nuestra señora de Belén y san Francisco Xavier para convalecientes en 1675. Tuvieron los betlemitas conventos-hospitales en Puebla, Veracruz, Oaxaca, Guanajuato, Guadalajara y Tlalmanalco 290.

Los canónigos regulares de San Agustín del instituto de san Antonio Abad fundaron sobre la primitiva ermita de san Antón un hospital para el cuidado de enfermos del «mal de san Antón o fuego sacro»: llámase también «mal leonino» y vulgarmente pinto o jiricua y aunque los enfermos suelen causar repugnancia y desprecio, su afección no pasa de ser una fuerte avitaminosis. Llegaron a la Nueva España en 1628, traídos por fray Juan González Gil, y si bien la orden carecía de disciplina y organización, la efectividad de su misión se dejó sentir con regularidad sobre los pocos enfermos recibidos en el hospital.

A finales del siglo XVIII el doctor Fernando Ortiz, cantero de la catedral de México, comenzó a construir en 1764 y abrió el 19 de marzo de 1774, el Hospicio de pobres para «mendigos y vergonzantes» 291.

Adyacente al hospicio, el arzobispo Lorenzana compró con sus rentas el 11 de enero de 1767 «La Cuna» para expósitos, que sostuvo de su peculio hasta fines de 1771. La curia de México se encargó de esta institución cuando Lorenzana fue promovido al arzobispado de Toledo 292.

10. La inquisición y la aparición del protestantismo

Por cédula real del 13 de diciembre de 1527 se estableció la primera audiencia gobernadora en medio de grandes dificultades, debido a los enormes atropellos que se cometían con los nativos. Después de la segunda, se nombró el primer virrey don Antonio de Mendoza. Al organizar su administración públi-

---


290. Vetancourt, Tratado de la Ciudad de México, 37; Sedano, o. c. I, 40-41.


ca, dio a conocer las **Ordenanzas de un buen tratamiento a los naturales** y prohibió borrar a los esclavos. Perdida la libertad, se inició una serie de luchas interminables dentro del mestizaje que algún día afloraría en el uso de las armas. Paralelo a la conquista, llegó la influencia pacífica en la acción misionera de un grupo de religiosos para evangelizar a los habitantes de estas tierras. Algunos de aquellos religiosos dieron ejemplo verdadero de celo apostólico desplegado en favor de los indios. Hubo quienes no escatimaron esfuerzo para defenderlos de la ferocidad salvaje de los conquistadores. Pero muchos se aliaron con el invasor, contraviniendo la verdad más sublime del evangelio.

**La Inquisición.** La conquista española relacionó a México con la historia del Viejo Mundo y lo puso en contacto con las civilizaciones más adelantadas, lo que le dio acceso a la herencia cultural de la humanidad.

El 4 de noviembre de 1571 don Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor de la Nueva España, estableció definitivamente en México, el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, haciendo que prestaran solemne juramento de defender la fe católica y de perseguir a los herejes desde el virrey, oidores, universidad, nobleza y religiosos, hasta los más humildes vecinos de la ciudad de México 293.

Se elaboró un índice de libros y publicaciones que podían ser introducidos en la Colonia y leídos por los habitantes. Persiguió y castigó asuntos de orden político; quemó gentes, asesinó a otros y encarceló por vida o expulsó del país a muchos. Combatió hasta el exterminio toda tendencia protestante declarada o pretensa que hallara. Llegaron a México viajeros, comerciantes, corsarios, entre los cuales algunos conocían o participaban de las ideas que la Reforma europea contempló. A éstos se les consideró como «agentes activos de la doctrina protestante». Impresores como Pedro de Ochartes (francés), Cornelio y Adriano, de Holanda, y Simón Santiago entre otros. El primero fue detenido, encarcelados los otros y el tercero quemado vivo. Resultó muy sonado el caso de don Guillén de Lampart.

Bastaría recordar aquella desventurada familia de apellido Carbajal de que tanto habla el licenciado Vicente Riva Palacio en varias de sus obras y principalmente en el *Libro rojo*; perseguidos con saña inaudita por el tribunal de la Inquisición de México y martirizada cruelmente por sus esbirros; todo por el enorme delito, según el pedimento del fiscal, de leer la Biblia y otros impresos herejes, orar repitiendo un cúmulo de blasfemias y escuchar predicaciones luteranas 294.

SEGUNDA EPOCA
LA IGLESIA
ANTE LOS NUEVOS ESTADOS
CUARTO PERIODO
LA IGLESIA
EN LA EMANCIPACION

LA IGLESIA
ANTE LA EMANCIPACION EN LA NUEVA ESPAÑA

Luis Medina Ascensio

1. La dinastía de los Borbones en España

Después de la muerte de Felipe II, el gran sucesor de Carlos V, le sucedió su hijo Felipe III. Carecía éste de las cualidades y de los grandes ideales con que había soñado su padre. Sin ninguna idea política, sin dote alguna de gobierno, débil y juguete de supersticiones, «empuñó con mano vacilante y flaca el pesado cetro de las Españas», nos dice el padre José de Miniana¹.

Uno de los hechos más desastrosos para España que sucedieron en ese reinado fue la expulsión, apresurada y cruelmente ejecutada, de los moriscos el año de 1610. Más de un millón de peninsulares descendientes de los moros dejaron las tierras españolas, llevándose consigo sus conocimientos de trabajo y un trozo insustituible de la historia de la Península. No tuvo pequeña parte en la realización de ese tan lamentable hecho el arzobispo de Valencia, don Juan de Rivera. El año de 1621 moría inesperadamente Felipe III y le sucedía en el trono su hijo Felipe IV. Al nuevo monarca le tocó el período de la guerra de los Treinta Años, en la que tuvo que enfrentarse a Francia. La sublevación de Cataluña y la guerra con Portugal vinieron a complicar la situación de su reinado. La nación portuguesa volvía a separarse de España bajo el rey Juan IV, después de haber estado unida a esta nación por espacio de sesenta años (1580-1640). En el año 1665 moría a su vez el rey Felipe IV, a los sesenta años de edad. Le sucedía su hijo Carlos II a la edad de cuatro años. En su minoría de edad tomaron las riendas del gobierno su madre doña Mariana de Austria y un Consejo de Regencia.

Al morir el rey Carlos II el 1 de noviembre de 1700, se extinguió para siempre la dinastía de los Habsburgos de Austria en el trono de España, pues dicho rey fallecía sin dejar descendencia de las dos mujeres que había tenido. Miniana dice a este respecto lo siguiente, refiriéndose al último Habsburgo desaparecido: «Despreciable como monarca, pero digno de compasión como ser humano..., en él quiso ofrecer la providencia a la historia un emblema de nuestra postrada monarquía»².

¹. J. de Mariana, Historia general de España II, Madrid 1852, 567.
². Ibid. II, 599.
Tratando de describir Miniana la triste y lamentable situación en que se hallaba España al morir Carlos II, nos dice que la postración y el desorden eran generales, que había muy poca mesura en los opresores, muy poco respeto en los oprimidos y tanta escasez de recursos y tan pocas garantías de seguridad que, olvidándose de todos los odios pasados y de las resistencias nuevas, reconocieron la imprescindible necesidad de una mudanza radical y profunda de la Península. Por esa razón fue aceptada, de pronto al menos, la designación que él mismo Carlos II había hecho del nieto de Luis XIV, don Felipe de Anjou, que tomó el nombre de Felipe V. El nuevo rey contaba a la sazón no más de dieciséis años de edad.

Tenían que despertarse los recelos de las monarquías europeas ante la posibilidad de que se unieran en un solo cetro Francia y España, al ver que un descendiente del Rey Sol tomaba el de la Península. En España misma tenía que mostrarse también el descontento; Aragón, Valencia y Cataluña proclamaron al competidor de Felipe V, don Carlos de Austria. Y se desató así la sangrienta guerra de Sucesión en la Península. Si por la complicación con la guerra continental, Luis XIV se vio obligado a pedir la paz en 1709, no se resignó a la exigencia de los aliados de que destronara de España a su nieto. Volvió a tomar las armas, y después del tratado de Utrecht (1713) y de la paz de Rastadt (6 de marzo de 1714), las coronas de España y de Francia se comprometieron a no unirse en un solo cetro; únicamente así fue admitido al fin como rey de España Felipe V.

Si volvemos la vista a las colonias españolas de América, hemos de decir que en la Nueva España se recibía el 6 de marzo de 1701 la noticia de la llegada a Nueva España del nuevo rey don Felipe V. En esa fecha llegó a Veracruz el navío que le traía. La impresión general por tal noticia fue de alegría, a pesar de algunas noticias que se propalaron en sentido contrario. El padre Mariano Cuevas llega a decir que la Nueva España dio esas muestras de alegría «ignorante de los males que le acarreaba, más que la dinastía, el espíritu y la administración que entonces se instalaba».

El lunes 4 de abril siguiente hubo repique con esquilas en todas las iglesias de la capital, y en la tarde se hizo la jura del nuevo rey en un tablado especial que se puso frente al palacio. Asistió la Real Audiencia, el virrey y todos los tribunales, los gobernadores de indios de Santiago Tlaltelolco y los de San Juan. Por la noche hubo fuegos artificiales, luminarias, etc., y desfiló la infantería con más de 370 hombres.

También la Nueva España participó en la guerra de Sucesión. Con motivo de una supuesta amenaza de la flota aliada contra Veracruz, el virrey-arzobispo Ortega y Montañez recibió órdenes de preparar gente de mar. La escasa flota de la Nueva España, única defensa propia y posible que teníamos, se incorporó en Cuba a la armada francesa, y llevó consigo nada menos que ocho millones de pesos (de entonces). Dicha flota novohispana «mal parapetada y peor defendida por los franceses», como dice Cuevas, el 22 de septiembre de 1702 fue destruida por los ingleses en la bahía de Vigo. Los millones que ahí estaban fueron a dar al fondo del mar.

Los virreyes de Nueva España que se nombraron por la nueva dinastía, no se distinguían «ni por el empeje de la conquista, ni por la fundación de grandes

3. Ibid., 600-601.
instituciones, ni mucho menos por el bienestar de los indios; sino por la cantidad de recursos que... podían enviar a la corona de España»\(^5\). En tiempo del virrey Alburquerque se perdió el territorio de Belice; pérdida que fue consecuencia evidente de la ausencia de nuestra flota que había ido a Europa para servir a los intereses de Francia.

De los virreyes siguientes muy digno de notarse fue el primero de los condes de Revillagigedo, «hombre muy bien equilibrado, penetrante y de los mejor orientados en nuestro gobierno». La sola obra llevada a cabo por don José de Escandón al fundar «una nación donde antes no existía» en la zona de los Tamaulipas, llena de gloria al conde de Revillagigedo\(^6\).

El 9 de julio de 1746 moría el rey Felipe V. A los pocos años se vino encima la tormenta de las nuevas ideas, no pocas antihispanáticas y anticristianas, que de pronto se enfocó hacia el logro de la expulsión de los jesuitas. Veremos luego la exposición de esos acontecimientos.

2. **La expulsión de los jesuitas de la Nueva España**

Es indudable que, entre otras causas, la inesperada y violenta expulsión de los jesuitas fue uno de los hechos que prepararon más eficazmente los ánimos hacia el logro ansiado de la independencia de las colonias españolas de América. La historia de la segunda mitad del siglo XVIII nos comprueba claramente la honda simpatía de los hispanoamericanos hacia aquellos de quienes no recibían sino bienes: la educación de sus hijos en más de veinte colegios (en la Nueva España), los servicios religiosos constantes y abnegados en las iglesias a su cargo, el afán y la entrega personal en los lejanos y desolados desiertos del norte, etc. El descontento, la inconformidad e insatisfacción que suscitó esa totalmente desacertada medida, agrió los ánimos en contra del gobierno de la Península. Por otra parte, ese hecho constituyó quizá un precedente que preparó la serie de medidas antirreligiosas que se tomaron más tarde en los tiempos de lo que se llamó en México la «Reforma».

Sabemos que la antipatía contra esa orden religiosa se fue preparando desde los tiempos de la Contrarreforma, realizada para detener el empuje del protestantismo como elemento de disolución del catolicismo romano. La serie de acontecimientos contemporáneos o posteriores al concilio de Trento fueron descubriendo en los jesuitas a los elementos más adictos y más incondicionales del pontificado romano. Por eso, al quedar dividida Europa en dos confesiones religiosas: la católica y la protestante, en no pocas ocasiones esta última confesión no vio con buenos ojos a quienes defendían la tendencia contraria.

Más tarde, en el siglo XVII, se consolidó más y más la tendencia hacía la tolerancia o libertad religiosa. En la paz de Westfalia (1648), después de la desastrosa guerra de los Treinta Años, queda reconocido políticamente el protestantismo. Con ese hecho tenía que irse formando, cada vez más fuerte, esa actitud adversa hacia quienes eran considerados, como ya antes hemos anotado, como los más tenaces defensores de los papas: los jesuitas.

El galicanismo y el jansenismo, que veían como sus adversarios a dichos religiosos, también se propusieron hacer todo lo posible por quitar de en medio

---

5. Ibid., 515.
6. Ibid., 529-534.
a quienes les estorbaban en sus planes y propósitos. A esos dos grupos ideológicos vino a sumarse la corriente llamada del enciclopedismo francés. Los jesuitas vieron en ella un grave peligro para la religión, y se propusieron salvar a la sociedad cristiana. Los enciclopedistas, por su parte, descubrieron muy pronto sus propósitos, y también comenzaron a trabajar para eliminarlos.\(^7\)

Entre las naciones que se propusieron la destrucción de la Compañía de Jesús, fue Portugal la primera que resolvió acabar con ellos. Por las intrigas del marqués de Pombal, y después de acabar con las reducciones del Paraguay, en enero de 1759 se les incautaron sus bienes, se les redujo a prisión y muchos de ellos fueron desterrados a los estados pontificios, tanto de Portugal como de sus colonias. Francia le siguió en la campaña contra los jesuitas; después de complicarse el asunto económico del padre Lavalette, en 1762 les fueron incautados sus bienes y se les desterró de su patria.\(^8\)

A España y a sus colonias les tocó luego su turno. En lo que respecta a la Nueva España, a mediados del siglo XVIII ya comenzaban a extenderse algunas acusaciones, especialmente contra los jesuitas de las misiones de las Californias. Se decía, por ejemplo, que se habían enriquecido enormemente con los viñedos de aquellas regiones, que ocultaban a la corte española cuidadosamente tales riquezas, etc. También corría la corriente que no debían entrar a los padres franciscanos a trabajar por aquellas regiones. En el resto de la colonia se iban propalando no pocas de las acusaciones que en Portugal y en Francia habían servido como causa para su aniquilamiento. Debe decirse, sin embargo, que la reverencia y la estima que el pueblo novohispano tenía hacia los jesuitas, en nada se había disminuido por esos decenios.

En la Península se fue preparando la campaña en su contra de la siguiente manera: los jesuitas franceses que, huyendo de su patria, se habían refugiado en España, dieron la ocasión propicia. El ministerio español prohibió a los jesuitas españoles que recibiesen a sus hermanos en religión venidos de Francia. Al llegar algunos de estos a la ciudad de Gerona, el obispo de dicha ciudad consultó sobre el trato que deberían darles. Con el fin de dar respuesta a esa consulta, se reunió el Consejo extraordinario. En esa junta se dijo que no sólo no se debía recibir a los jesuitas franceses, sino que se debería expulsar a los mismos jesuitas españoles.\(^9\) A éstos se les comenzó a acusar de tramar insidiosamente contra el rey. Vino luego el célebre motín contra el ministro Esquilache que se les achacó a los jesuitas, y hasta se llegó a falsificaciones de cartas y de escritos con supuestos ataques y burlas contra el rey Carlos III, que se atribuían a los mismos jesuitas. El monarca español se convino con el ministro conde de Aranda, y el día 29 de enero de 1767 resolvió el Consejo extraordinario de Castilla la expulsión de todos los miembros de la Compañía de Jesús de los dominios de España y la confiscación de todos sus bienes. El rey Carlos III firmó la Pragmática Sanción el 27 de febrero siguiente. Aranda se encargó de la ejecución. En Madrid se ejecutó el día 1 de abril. Dos o tres días después, en el resto de la Península. En las colonias de América se llevó a cabo la intimación del decreto hasta junio y aun después.\(^10\)

---

Fue el día 25 de junio de 1767, a las cuatro de la mañana, cuando se llamó a las puertas de la casa profesa de la ciudad de México por un piquete de soldados a cuyo frente iba don José Antonio Areche. Leyó luego éste al superior, padre José Utrera, y a los demás padres el texto de la Pragmática real con la orden de destierro. Nadie replicó y todos firmaron de conformidad. A ellos, como a todos los demás jesuitas de las otras casas y ciudades, sólo se les permitió llevar consigo el breviario y la ropa más indispensable para el viaje. En algunas ciudades hubo verdaderos motines en su favor, como en San Luis de la Paz y en San Luis Potosí. La represión fue violenta, y hasta se llegó a las ejecuciones de los considerados como más culpables. De 678 jesuitas, 101 perecieron en el viaje a Italia. Especialmente la ciudad de Bolonia fue testigo de la intensa laboriosidad literaria de los mexicanos desterrados. En 1773 el papa Clemente XIV extinguió totalmente la orden de los jesuitas.  

3. El racionalismo y la revolución francesa

Hemos incluido en este lugar el presente tema a desarrollar por la conexión íntima que tiene con las transformaciones ideológicas y políticas que se fueron desarrollando en toda la América latina, por consiguiente también en México. Después del tan conocido período de tres siglos (1521-1821), caracterizado por la tranquilidad o la uniformidad religiosa y política, no hallaríamos explicación alguna si no reflexionáramos, aunque sea brevemente, sobre esas corrientes que prepararon los profundos cambios realizados especialmente en Europa y en América durante los siglos XVIII y XIX.

Con el despuntar de la filosofía moderna iniciada principalmente por Descartes (1596-1650) en Holanda y en Francia, viene el spinozismo, para seguirle luego la corriente naturalista. Los seguidores de esta corriente, los naturalistas, se llamaron también racionalistas por basarse en la teología racional que se proponía interpretar la Biblia y los dogmas en un sentido puramente racional. Los ingleses Cherbury, Hobbes y Locke tendieron a formar una religión puramente teista, y fueron hablando de una constitución más libre de los estados. Se fueron preparando así las ideas de los pensadores franceses, promotores de la Revolución de 1789. Locke fue quien comenzó a usar el nombre de «librepensadores». Tomás Chub († 1747) fue el primero en exigir la separación de la sociedad civil de la religiosa.

Los librepensadores ingleses se fueron uniendo en sociedades secretas; en especial, en las logias de los masones. Estos, al parecer, no pretendían más «fines que los morales y filosóficos..., pero en realidad trabajaban por derrabar todo el edificio del orden civil y religioso». En Londres se abrió la Gran Logia en 1717. En el año 1725 ya existía una en París; y en 1733 se fundaba la primera en América del Norte.

En Francia, la corrupción moral de la corte y de las clases altas y aun del pueblo en general, unida al descrédito de la religión por la escandalosa conducta de muchos sacerdotes y la corriente constante de la literatura inglesa, prepararon más de cerca el estallido de la Revolución. Fueron apareciendo también

13. Ibid., 87.
fecundos escritores que extendieron más ese estado de efervescencia, como lo fue el célebre Voltaire. Este llegó a ser como el centro de una grandiosa conjuración, no sólo contra la Iglesia, sino también contra todo el orden entonces establecido. Fue también colaborador en la célebre Enciclopedia promovida especialmente por D’Alembert y Diderot. En Alemania también propagaron el racionalismo los escritores Pufendorf, Wolff y otros.

El estrago de la Revolución se acercaba más y más, gracias al desconcierto y a la inmoralidad política y social imperantes en toda Francia. Hergenröther, después de ponderar la grandeza del reinado de Luis XIV, llega a decir: «Pero el gran número de guerras y el lujo que todo lo invadía, habían llevado las deudas de Francia a la suma de 3.500 millones de francos; el pueblo estaba empobrecido y la moralidad decaída». Vienen luego muchos desaciertos y errores comerciales que hunden a muchas familias en la pobreza, y van creando un descontento y una desesperación general. Los obispos y los sacerdotes, distanciados del pueblo, llegan a convertirse en los principales instrumentos de las intrigas de palacio. Los principios y las ideas de Rousseau se iban difundiendo cada día más entre el pueblo. Todo ese material explosivo estaba ya sólo en espera de la teja que lo incendiase.

El 24 de enero de 1789 se publicó el decreto mandando la reunión de los así llamados «Estados Generales»: la nobleza, el clero y el pueblo, para el día 23 de abril en Versalles. Después de una serie de imposiciones y de irregularidades, el 17 de junio se llegó a constituir el Estado llano (el pueblo) como la Asamblea Nacional, quedando prácticamente excluidos los otros dos: la nobleza y el clero. Con esto quedaba aniquilada en sus mismos principios la monarquía. El 27 de junio Luis XVI aprobó la fusión de los tres Estados, a los que presidiría quien estaba al frente del tercero: del pueblo. El 14 de julio siguiente el populacho tomaba por asalto la Bastilla, simbólico bastión del poderío monárquico.

A los pocos días la Asamblea Nacional se declaró Asamblea Constituyente, pero hasta dos años después no redactó la constitución. Como la nobleza y el clero renunciaron a sus privilegios, con ese acto iba incluida la renuncia de los diezmos eclesiásticos. Esto despertó la codicia de los constituyentes. El mismo obispo de Autun se atrevió a poner a disposición de Francia todos los bienes eclesiásticos. Con esto se creció mucho el ansia de despojo, y vino luego la supresión de todas las órdenes monásticas con el decreto del 13 de febrero de 1790.

El 12 de julio de ese mismo año se aprobó por la Asamblea la «Constitución civil del clero» que suprimió 51 sedes episcopales, prohibió el depender de obispos extranjeros (se refería a la sumisión al papa) y prescribió la elección democrática de los obispos y de los párrocos. Después de transformarse la Asamblea en la Convención, es llevado a la guillotina el mismo rey Luis XVI. En febrero de 1795 esa corporación decreta la separación entre la Iglesia y el Estado. Viene en seguida el Directorio (que sustituye a la Convención) para llegar hasta el Consulado en que Napoleón Bonaparte entra en escena como primer cónsul, y apoyado por el gran prestigio de su ya gloriosa carrera militar.

América latina, nos dice Valentín, «había seguido con vehemente interés y entusiasta simpatía aquellos grandes sucesos históricos que fueron la separación...»

de las colonias norteamericanas de Inglaterra, las pugnas ideológicas de la Ilustración inglesa y francesa y los hechos de la Revolución francesa finalmente» 15.

De hecho en 1763 aparece ya en la Nueva España una refutación a Rousseau redactada por el padre Cristóbal M. Coriche. Más tarde el mismo padre fray Servando Teresa de Mier se pone a su vez a refutar al mismo Rousseau en 1791. Por otra parte, sabemos que efectivamente se difundieron las ideas revolucionarias entre el pueblo mismo de la Nueva España, tanto las de Montesquieu y Voltaire como las de los más radicales jacobinos posteriores. En 1808 el tribunal de la Inquisición de México prohibía expresamente los escritos del filósofo ginebrino. Su influencia efectiva en el ambiente mexicano se comprueba en una carta pastoral del obispo electo de Michoacán, don Manuel Abad y Queipo y en la misma constitución de Apatzingán 16.

4. La sociedad y la Iglesia ante la emancipación

Acabamos de ver la posición de España y de sus colonias durante la nueva dinastía reinante de los Borbones, así como también la enorme influencia de las ideas y de los cambios políticos del siglo XVIII especialmente, sobre todas las tierras españolas. Ahora, para comprender mejor las actitudes tomadas por los varios elementos de la Iglesia al estallar el movimiento de la emancipación, es menester presentar un cuadro, aunque sea general, de la situación en que se encontraban tanto la sociedad como la Iglesia en esa encrucijada de la historia.

La base étnica o sea la masa de la población novohispana en la primera década del siglo XIX estaba dividida de la siguiente manera: españoles nacidos en España, 70.000; españoles nacidos en América (criollos), 1.245.000; indios 3.100.000; negros, 10.000; castas, 1.412.000 17. En una proporción creciente, esa situación fue mantenida durante los tres siglos de la dominación española. Por otra parte, hubo cinco tipos de propiedad de las tierras: la comunal de los pueblos indígenas, la comunal de los nuevos pueblos poscortesianos, la propiedad de la Iglesia, la propiedad particular divisible y la propiedad particular indivisible, ligada a los testamentos o a los mayorazgos.

Según el barón de Humboldt, en 1804 las propiedades rústicas de la Iglesia no pasaban de tres millones de pesos. Manuel Abad y Queipo (posteriores a Humboldt) calculaba en 44 millones los capitales eclesiásticos, colocados especialmente sobre fincas rústicas al 5% anual. Para Navarro Noriega (eminentestadístico) en 1810, el total de las fincas rústicas de la Nueva España era de 10.428. Es probable que de esas fincas, sólo unas 500 fuesen de la Iglesia 18.

Las clases sociales con goce más o menos abundante de privilegios eran, según dice José M. Luis Mora, la militar, la eclesiástica y la de los paisanos 19. La más numerosa e influyente era ésta última, que fue formándose no tan firme ni permanente a base de títulos nobiliarios y de mayorazgos; con frecuencia estos últimos se deshacían debido a la indolencia, a la incuria y a los vicios de los

descendientes de los primeros grupos españoles. En la obra citada del doctor Mora, desacredita éste con demasiado encono a la clase sacerdotal. Es evidente que no se puede negar que hubiese decaydo bastante la disciplina del clero con ocasión de las ideas y de los acontecimientos que hemos apuntado en los números anteriores; y eso se confirma con la preocupación posterior por componer lo descompuesto con facultades especiales de la Sede Apostólica. Pero de ninguna manera puede admitirse como cosa general, ni menos como algo normal.

Quizá movido por la fuerza de la tradición del tiempo de la Colonia, en el que sólo hasta el año de 1761 se organizó el ejército por el virrey Cruillas, Mora muestra verdadera fobia hacia la clase de los militares. Quizá lo llevó a eso lo que podríamos llamar el «civilismo», o sea, la tendencia a formar y consolidar la conciencia puramente cívica de los ciudadanos mexicanos, prescindiendo de todo lo que pudiese cohibir la libertad.

La otra capa social, la del indígena (que oscilaba entre los tres millones) fue de hecho la destinada al trabajo en las haciendas de los españoles o criollos 20. Por ese tiempo (a finales del siglo XVIII y principios del XIX), su condición, la de los indios, no era tan placentera. Nos lo dicen muy claro la famosa carta del virrey conde de Revillagigedo y los escritos de don Manuel Abad y Queipo.

Debemos añadir aquí algo sobre los obispados de entonces. El inmenso territorio de la Nueva España estaba gobernado por sólo diez obispados. Como sabemos, los candidatos a esas sedes eran presentados por la Corona de España, y luego nombrados por la Santa Sede. El número de los eclesiásticos era de ocho a nueve mil. Si quitamos los eclesiásticos no sacerdotes (los legos religiosos), se reduce el número a seis mil. Si todavía suprimimos a los enfermos y a los inválidos, como también a los dedicados a las oficinas de curias o a las cátedras de la universidad o de los seminarios, como advierte el padre Cuevas, vendría a reducirse el número a unos cuatro mil sacerdotes que tendrían que pasar muchos trabajos para poder atender convenientemente a tantas necesidades espirituales de los seis millones de habitantes.

Aparte de tan reducido número, también tiene que tenerse en cuenta la pésima distribución geográfica de los mismos sacerdotes. En el arzobispado de México vivían 2.657 sacerdotes, mientras que en Texas no había más que 13 franciscanos. Poco más de mil sacerdotes había en Puebla, y en cambio en toda la Alta California no llegaban a 40 los misioneros franciscanos. Para el padre Cuevas esa tan detestable distribución resulta en realidad una verdadera «monstruosidad» 21. No sabríamos a quién inculpar de ese gravísimo defecto, si al ya decadente Patronato Real o a los obispos mismos de entonces que, por lo que sabemos, no insistían eficazmente ni ante la Corte ni ante el gobierno pontificio para lograr el aumento de los obispados.

En lo que respecta a los bienes eclesiásticos con relación al Estado, se hablaba bastante en contra de la Iglesia por estar exenta de las contribuciones. En realidad si se contribuía con los llamados tercios, el subsidio, el excusado, décimos, novales, mesadas y medias annatas, no menos que las vacantes mayores y menores. Además por el concordato de España con la Sede Romana del año 1737 (modificado en 1752), las iglesias quedaron obligadas a todas las contribuciones, al igual que todos los demás súbditos del rey. Un decreto real

20. Mariano Otero, en Ibid., 55.
del 19 de septiembre de 1798 exigió el 15% de todos los bienes raíces y derechos reales que adquiriera la Iglesia en todos sus dominios por cualquier título.

El peor golpe, tanto para los bienes de la Iglesia como para la economía de las colonias de España, fue el decreto de ese mismo año 1798, aunque no ejecutado hasta 1804, en virtud del cual deberían trasladarse a las arcas reales de la Península todos los bienes raíces (su valor real) y los capitales de obras pías, capellanías, colegios, hospitales, cofradías y demás lugares piadosos. Los capitales que, en virtud de ese decreto, fueron enviados a la corte de España llegaron a la suma de 44.500.000 pesos (de entonces). Quienes más resintieron los funestos resultados de esa enorme sangría fueron los agricultores y los industriales en pequeño. Los pobres labradores se quejaron, pero no se atrevieron a protestar. Si ciertamente hubo apelaciones a la Corona, la más digna fue la del cabildo eclesiástico de Michoacán.

5. Los precursoros de la independencia

Además de las causas ya anotadas y enumeradas antes, y que fueron preparando el campo para el proceso emancipador, se vino a sumar la nueva situación de España con motivo de la invasión de la Península por los ejércitos napoleónicos. Esa situación se llegó a realizar, debido también a las desfavorables condiciones en que se encontraba el reino, como consecuencia evidente de la ineptitud de los monarcas de entonces. Sólo con mencionar a Carlos IV y a Fernando VII, nos damos clara cuenta de las deplorables condiciones del gobierno de la antigua España de los Reyes Católicos y de Carlos V. Abad y Queipo, refiriéndose en especial a las colonias españolas, sintetizaba ese lamentable estado de cosas al resumirlo en estos cuatro puntos, llamados por él «llagas sociales de nuestra patria»: el desorden económico, la opresión de las razas nativas, los abusos administrativos y los abusos contra la Iglesia.

Al consolidarse el dominio de Francia en la Península, tenía que pensarse en las colonias en una nueva forma de llevarse el gobierno de las mismas. Sin el libre ejercicio de la autoridad tradicional de la Corona, ¿cómo se iban a sentir ligadas con la monarquía española los pueblos hispanoamericanos? De hecho tanto Carlos IV como Fernando VII renunciaron a sus derechos a la Corona en manos de Napoleón en Bayona. Murat llega hasta Madrid en 1808, y provoca el levantamiento popular del 2 de mayo. Con una metrópoli así invadida, sin la autoridad tradicionalmente reconocida y en pleno estado de guerra, comenzaron a fortificarse más y más las ideas de autonomía y se tendió a la independencia misma de la vieja España.

El 19 de julio de 1808 llegó a la Nueva España la noticia de la renuncia al trono de parte de Carlos IV y de Fernando VII. Con esa ocasión, muchas personas sensatas y en particular los miembros del ayuntamiento de la ciudad de México, compuesto por criollos seglares y por algunos clérigos, pensaron en que convenía que se procediese a la elección de una Junta de Gobierno para toda la Nueva España, «por cuanto las autoridades habían dejado de ser legítimas».

22. Ibid., 39-42.
El virrey que entonces gobernaba era don José de Iturrigaray, que debía su puesto al favorito de la esposa de Carlos IV, Manuel Godoy. Al caer éste de su puesto, pensó en su propia caída. Se propuso, pues, aceptar entonces la idea de tantos criollos: la de formar una Junta de Gobierno. El Consulado y la Audiencia se opusieron a esa idea. A pesar de todo, Iturregaray se decidió a convocar las Juntas de Notables, preparatorias a las Cortes. Tuvo lugar la primera el 9 de agosto de ese año 1808. Habló en ella el licenciado Francisco Primo de Verdad, sosteniendo el principio de que el pueblo es la fuente y el origen de la soberanía. Por la oposición que luego surgió de parte de los inquisidores, los miembros de la Junta sopecharon lo que se venía encima: su desconocimiento. Por ese tiempo llegaron unos enviados por la Junta de Sevilla que consiguieron ser aceptados. Consiguientemente, deshicieron con ello el avance conseguido antes por la Junta de México. Fue, pues, un hecho el que se impusiera el partido español. Hasta el mismo licenciado Verdad llegó a dudar de lo que había dicho en su discurso. Todos convinieron en que había que aclamar a Fernando VII, y así lo hicieron. La Audiencia, el Consulado y los comerciantes españoles aceptaron la frase del oidor Aguirre: «Si sucumbía la España, y un solo gato quedara en ella, a él debían estar sujetos todos los americanos». Esta idea, como se ve, no podía menos que provocar más y más, en los ya inquietos habitantes de la Nueva España, la idea de la definitiva separación de la Metrópoli.

Los partidarios de la Junta de Sevilla se desprestigiaron todavía más al tenerse noticia del establecimiento de otra Junta en la ciudad de Oviedo. El virrey, a pesar de la oposición de la Audiencia y de las dudas e indecisiones del arzobispo Lizana y Beaumont, insistió en la convocatoria de los representantes de los ayuntamientos en forma de Cortes. La Audiencia y los que la seguían, resolvieron lo inesperado: deponer al virrey Iturrigaray. El acaudalado vizcaíno don Gabriel de Yermo, la noche del 15 de septiembre de 1808, y apoyado por unos 600 hombres, tomó prisionero a Iturrigaray, y en su lugar fue puesto el octogenario don Pedro Garibay, sin siquiera abrir antes el pliego de mortaja, como estaba mandado. Muchos de los seguidores del depuesto virrey, fueron a dar a las cárcel, en donde algunos de ellos murieron en forma misteriosa.

A este bochorno hecho sin precedentes, vinieron a sumarse las nuevas gestiones de las Juntas de España, que no venían sino a causar un mayor desconcierto en las colonias. Mientras las dudosas Juntas de Sevilla, de Oviedo y la central de Aranjuez pedían a los habitantes de la América española que se les sometiesen, la Junta o Regencia de Cádiz pretendía nada menos que hacerse cargo de las rentas y caudales provenientes de aquellas regiones.

Casi un año después, el 6 de septiembre de 1809, se comenzaron a reunir los canónigos del cabildo de Valladolid. Ahí se inició el desarrollo de la parte intelectual de la gran obra de la Independencia. Podría decirse que Abad y Queipo fue el principal motor intelectual de esas reuniones, a pesar de que, al levantarse Hidalgo, haya sido posteriormente uno de sus más tenaces opositores. A dichas reuniones asistían casi todos los prebendados de la catedral. El convento de San Francisco fue el lugar inicial de reunión. Entre los asistentes se deben enumerar Manuel de la Bárcena, fray Vicente de Santa María, Manuel

Ruiz de Chávez, Michelena, Obeso, el licenciado Soto y Saldaña. Después se dijo mucho que también había asistido a esas juntas don Agustín de Iturbide, pero no se puede comprobar suficientemente. Si ciertamente se habló mucho entonces sobre esas Juntas, y se trató de procesar a los participantes, sin embargo (quizá por tratarse casi de solo clérigos) se mandó sobreseer el asunto.

El arzobispo-virrey Lizana, que había suplido a Garibay, no se contentó con sobreseer el asunto de Valladolid, sino que el 22 de enero de 1810 declaró: «...en el tiempo de mi gobierno ni en la capital, ni en Valladolid, ni en Querétaro, ni en otro pueblo en que ha habido algunos leves acontecimientos y rumores de desavenencias privadas, he encontrado el grado de maliciosidad que los poco instruidos han querido darles, pues ello no ha nacido de otro origen que de la mala inteligencia de algunas opiniones relativas al éxito de los sucesos de España». Después del 8 de mayo de ese año (1810), ya bajo la Audiencia que sucedía a Lizana, fueron elegidos los diputados de Nueva España que habrían de ir a las Cortes de Cádiz. Entre los escogidos iban J. Joaquín Pérez, J. Miguel Gordoa, J. M. Guridi y Alcocer y Miguel Ramos Arizpe.

6. Las campañas de Hidalgo y de Morelos

El profundo descontento, la desorientación y la profunda inquietud latentes en las varias capas de la sociedad novohispana tenían que llegar a explotar tarde o temprano como un movimiento militar, y así fue. Por otra parte, el que hayan sido clérigos no pocos de los promotores de dicho movimiento, parecería a simple vista demasiado extraño. Si por la razón y finalidad del oficio sacerdotal nos convencemos de la incongruencia e impropiedad de tal hecho, sin embargo, por la notable influencia y por la preparación intelectual de los sacerdotes, nos explicamos suficientemente el hecho de que algunos de ellos hayan sido los jefes de los grupos más numerosos de la insurrección.

Siendo cura párroco de Dolores (Guanajuato), don Miguel Hidalgo y Costilla, estuvo en comunicación con los participantes de las Juntas de Valladolid de 1809, y hasta tuvo contactos personales con ellos. Esto quiere decir que ya estaba orientado hacia la insurrección. Ya en 1810, también en la ciudad de Querétaro, se estuvieron reuniendo algunos de los simpatizantes de la causa de la Independencia. El local de las sesiones era o la casa de un padre Sánchez o la del licenciado Domínguez. La esposa de éste, doña Josefa Ortiz de Domínguez, también tomaba parte en dichas reuniones; a ellos se unían otros muchos simpatizantes. Dichas reuniones fueron delatadas a las autoridades, y el corregidor Domínguez recibió órdenes de catear la casa de los hermanos González, acusados de almacenar armas. Domínguez hizo el cateo superficialmente; pero, urgido por el escribano español, dio con las armas buscadas.

Entre tanto, doña Josefa Ortiz, a la que había dejado su esposo encerrada bajo llave, por el ojo de la chapa se puso al habla con el alcalde Pérez. A éste le urgía que comunicase inmediatamente a don Ignacio Allende todo lo que pasaba. Pérez fue luego a San Miguel el Grande, y no habiendo encontrado a

Allende, comunicó todo al capitán Aldama. Este se dirigió luego rápidamente a caballo a Dolores. Ahi encontró a Allende con Hidalgo, y les hizo saber el estado de la situación. Allende le propuso a Hidalgo comunicarse luego con algunos simpatizantes de lugares lejanos. Pero Hidalgo le interrumpió, y le dijo: «Lo he pensado bien y veo que estamos perdidos, y que no nos queda más recurso que ir a coger gachupines». Eran las tres y media de la mañana del 16 de septiembre del año 1810. Lo primero que hicieron Allende y Aldama, apoyados por 80 hombres armados, fue recoger el depósito de armas del Regimiento de la Reina, y apresaron a 19 españoles peninsulares. Desgraciadamente el movimiento iba a considerar a éstos como sus enemigos irreconciliables. A las 5 de la mañana Hidalgo arregló a los grupos de personas que llegaban de otros pueblos y del mismo Dolores para asistir a misa. Les dijo que había que derribar al mal gobierno, quitando del poder a los españoles que querían entregarle a los franceses. Salí luego rumbo a Atotonilco, en donde tomó una imagen de la Virgen de Guadalupe, y la enarboló como pendón de guerra. Al llegar por la noche a San Miguel el Grande ya iba al frente de 5.000 hombres. Su grito era «¡Viva la virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!». De ahí pasó a Celaya, que se le rindió el día 21. En esta ciudad, su ejército improvisado ya llegaba a 50.000 hombres.

Al llegar a Guanajuato el día 28 de septiembre, Hidalgo le intimó rendición al intendente Antonio Riaño. Al no rendirse éste, y encerrándose en la Alhóndiga de Granaditas, lanzó Hidalgo sus huestes que la tomaron y pasaron a cuchillo a los soldados que quedaban y a todos los que en ella se habían refugiado. De Guanajuato pasó Hidalgo a Valladolid, que tomó sin resistencia. Contra el consejo de algún militar, siguió su marcha rumbo a la capital con aquella confusa e indisciplinada multitud. El 28 de octubre llegó Hidalgo a Toluca, y pasando al monte de las Cruces, venció al coronel Trujillo que intentó detenerle. A pesar de que Hidalgo había llegado hasta Coajimalpa (muy cerca de la capital), de repente desertan cerca de 40.000 hombres de la multitud que llevaba; y él mismo, con el resto de sus tropas (otros 40,000), se volvió hacia San Jerónimo Aculco. En este lugar fue derrotado por Félix M. Calleja.

Ya en retroceso, Hidalgo se dirigió a Valladolid con lo que le quedaba de tropas. Acosado por los realistas, se pasó luego a Guadalajara. En esta ciudad abolió la esclavitud, derogó las leyes de los tributos y suprimió los estancos reales. En el Puerto de Calderón es derrotado por Calleja, y se decide Hidalgo a tomar ya el rumbo de los Estados Unidos. El 21 de marzo de 1811 fue hecho prisionero Hidalgo con sus compañeros por Ignacio Elizondo en Acatla de Baján, y fue fusilado el 30 de julio siguiente en Chihuahua.

Si bajo Hidalgo logra la guerra insurgente su mayor extensión, con don José María Morelos, antiguo cura de Carácuarro, llega a su mayor intensidad. A una con don Ignacio Lópe Rayón, trata desde luego de organizar un gobierno. Se forma primero la Junta de Zitácuraro, viene luego el Congreso de Chilpancingo (en donde se nombra generalísimo a Morelos y se proclama el Acta de Independencia) hasta llegarse en 1814 a redactar la Constitución de Apatzingán. Morelos intentó sujetarse a esos gobiernos, pero los demás militares no siempre los obedecieron.

29. V. Riva Palacio, o. c. III, 97-112.
En las campañas militares de Morelos, los hechos más notables fueron el primer intento fracasado de tomar Acapulco, el sitio de Cuautla por Calleja (en donde resistió Morelos 58 días) que logró romper, la toma de Orixaba, de Oaxaca, y de Acapulco (1812-1813). Con el fracasado intento de tomar Valladolid, se inicia el ocaso de su gloriosa carrera militar. Pierde Oaxaca y Acapulco, y tomado prisionero el 5 de noviembre de 1815, es fusilado el 22 de diciembre siguiente en San Cristóbal Ecatepec.

Véameos brevemente el discutido asunto de las excomuniones lanzadas contra los jefes de la insurrección. Hidalgo fue excomulgado por la Inquisición (que ya había sido abolida en España), por Abad y Queipo (que sólo era obispo electo y no ratificado por Roma), por el obispo de Oaxaca (que no era obispo de Hidalgo) y por el obispo de Guadalajara (que le excomulgó cuando Hidalgo no estaba en su territorio). Respecto a Morelos, ya prisionero y al terminar su proceso, la Inquisición le declaró «hereje formal negativo y fautor de herejías... traidor a Dios, al rey y al papa...»

¿Qué juicio se puede dar de esas resoluciones? Los obispos, nombrados por los reyes de España, se sentían comprometidos con los intereses de éstos. Ese derecho de nombrar (o de Patronato) en más de una ocasión se puso en duda, y hasta se intentó suprimirlo por los papas.

Si ya dijimos que Hidalgo había decretado la abolición de la esclavitud y había derogado las leyes de los tributos, antes de terminar este tema fijémonos en su obra (la de Hidalgo) y la de Morelos en el campo de materia agraria, aunque sea con suma brevedad. Si para trabajar como era debido tanto los indios como las otras castas necesitaban de la libertad, también era urgente que se les devolvieran los terrenos que les habían sido quitados desde los principios de la conquista y a través del dominio colonial. La cesión de terrenos a los conquistadores, la posterior pérdida de los demás terrenos que les quedaban a los indios y lo que se llamaba las «composiciones», vinieron a obligar al indio y a las castas a resignarse, en su mayoría, a ser peones de otros propietarios. Nació así el problema del «peonaje».

La condición económica de los desposeídos vino con eso a hacerse del todo precaria, reduciéndolos prácticamente a la miseria. Hidalgo, que había visto con sus propios ojos esa triste condición, dio también el decreto de restitución de tierras a los indios el 5 de diciembre de 1810 en Guadalajara. No vio realizados sus sueños, porque murió en 1811. En cuanto a Morelos, como sucesor de Hidalgo, podemos decir que también pensó en el grave problema del campo. Sabemos que dio un decreto sobre «repartimiento de intereses, en el que se dieron varias determinaciones para elevar la condición económica de los pobres». En virtud de ese decreto, al ocupar alguna población el ejército insurgente debería éste decomisar a los ricos el dinero, los bienes raíces y aun los muebles que poseyesen. De todo esto, la mitad sería para rehabilitar a los pobres. La otra mitad sería para el fondo de la caja militar. Al hablar de las grandes haciendas, determinaba su división en pequeñas porciones que se hubieran de repartir entre los pobres. Además de ese decreto, Morelos también dio un bando aboliendo las castas y la esclavitud y el pago de los tributos. Tampoco pudo él ver los resultados de su obra, pues murió en 1815.

7. La Constitución de Cádiz y la revolución de Riego

Como una secuela de lo que vimos al hablar del racionalismo y de la Revolución Francesa, conviene presentar al menos un resumen de la historia y de la ideología de esas dos fases del constitucionalismo en España y en sus colonias americanas. No fue sólo la independencia de los Estados Unidos de América la que evidentemente influyó en el surgimiento de las mismas ideas de emancipación en los pensadores de Hispanoamérica. No bastó ese ejemplo cercano para empujar a los habitantes de las colonias hacia su libertad. Vino a concretar más esos ideales el ejemplo mismo de la metrópoli, tanto en su guerra contra los ejércitos de Napoleón, como en esos dos intentos de constituirse con formas nuevas: la Constitución de Cádiz y la Revolución de don Rafael de Riego.

Si con motivo de la invasión de España por Napoleón y la prisión de Carlos IV y de Fernando VII, se fueron estableciendo Juntas regionales además de la Central (sustituida luego por la Regencia), todas éstas fueron proyectando la convocatoria de las Cortes para decidir en forma legal y definitiva la solución al múltiple problema que afectaba a toda la nación. Conforme al pensamiento de Jovellanos se pensaba en dividir las Cortes por convocar en dos estamentos: uno popular y otro de los grandes del Reino y de los prelados. De hecho se preseñadió del segundo, y quedó sólo el popular. El 18 de junio de 1810 se hizo, pues, la convocatoria, citando a los representantes para agosto en la isla de León, y llamando también con urgencia a los diputados que habrían de venir de América. Se vio, sin embargo, que de las colonias no podrían llegar a tiempo, y se nombraron diputados suplentes. El día 24 de septiembre se reunieron unos cien diputados que hicieron el juramento de rigor, y dieron comienzo a las sesiones.

Se declaró, desde luego, que en ellas (en las Cortes) residía la soberanía nacional, se reconoció a Fernando VII como legítimo soberano, se separaron también los tres poderes de la nación: el ejecutivo (en la Regencia), el legislativo (en las Cortes) y el judicial. Las sesiones se hacían unas veces públicas y otras secretas. A pesar de la guerra con Francia y de la peste que se declaró en la cercana Cádiz, los trabajos de las Cortes no se suspendieron. Al votarse la libertad de imprenta para los escritos políticos, (aunque no para los escritos religiosos), se comenzó a llamar «liberales» a los progresistas.34

Ya al comenzar 1812 estaba terminada la Constitución, que fue jurada solemnemente el día 19 de marzo. Con ese motivo se entonó un solemne Te Deum en la iglesia del Carmen. Entre su articulado, además de lo ya dicho, la Constitución establecía la libertad civil, la religión católica como única de la nación, la monarquía moderada, etc. De las 26 facultades de las Cortes, enumeremos las siguientes: recibir el juramento al rey, proteger la libertad de imprenta, vigilar a los secretarios de Estado, etc. Aunque al rey se le consideraba inviolable, debía sujetarse en muchos puntos a las Cortes. En el artículo 375 se prescribía que hasta pasados ocho años no se alteraría ni se reformaría nada en la Constitución. En el Manifiesto (1814) se proclamó el amor a la religión, a la Constitución y al rey como vínculo de unión de todos los subditos de España.35

35. Ibid., 268-276, 380 s. También F. Pi y Margall- F. Pi y Arsua, Historia de España en el siglo XIX II, Barcelona 1903, 141-151.
Las Cortes siguieron estudiando otros puntos y dando nuevos decretos. El 22 de febrero de 1813 quedó abolida la Inquisición. Se ordenó que ese decreto de abolición se leyese en tres días festivos consecutivos en todas las iglesias del Reino. Esto lo tomaron muy a mal los enemigos de las reformas que se estaban fraguando; lo tomaron como un alarde de triunfo de los liberales, y comenzó a promoverse una sorda oposición. El mismo nuncio Gravina protestó también por ese decreto, diciendo que tal supresión correspondía más bien a la Santa Sede. También las Cortes establecieron algunas reformas a las comunidades religiosas (que se unieran en un solo convento donde hubiera varios de la misma orden, que en cada convento hubiera por lo menos diez religiosos, etc.). Después de nombrar una Diputación Permanente, las Cortes cerraron sus sesiones el 14 de septiembre de 1813, después de entonarse un «Te Deum» en la catedral y de pronunciarse el discurso de clausura por José Miguel Gordoa 36.

Allá en el resto de Europa hervía la guerra contra el invasor. Después de la desastrosa retirada de los franceses en Rusia, el 18 de octubre de 1813 los ejércitos franceses eran derrotados en Leipzig por los aliados. Entran éstos en París y Luis XVIII es proclamado rey. Al volver Fernando VII triunfalmente a España, se desmoraña la obra constitucional de las Cortes. Después del congreso de Viena, se restablece el absolutismo en las viejas monarquías europeas. En medio de la obra de la reconstrucción, en la península española va creciendo cada vez más la intransquilidad, y se acentúa más el desastre económico. Así se preparan para España nuevos cambios.

El 1 de enero de 1820, don Rafael de Riego, comandante del Batallón de Asturias, proclama de nuevo en Las Cabezas de San Juan (Sevilla) la Constitución de 1812. Los partidarios van apareciendo en toda España, hasta que el rey se decide a jurarla el 7 de marzo, y poco después lo hizo solemnemente. Se nombró provisionalmente una Junta consultiva previa a Cortes. La noticia de tales sucesos llegó pronto hasta la Nueva España, con la orden real de jurar y cumplir la Constitución de nuevo proclamada. Y así se hizo en efecto, como lo atestiguó Fonte, arzobispo de México, en la pastoral escrita con ese motivo. También se hicieron luego elecciones para los ayuntamientos y de diputados novohispanos para las Cortes de Madrid.

La libertad de imprenta provocó en la Nueva España una verdadera «euforia constitucional», como la llama Reyes Heroles. Fueron apareciendo gran cantidad de folletos con temas alusivos a la Constitución, considerando a ésta como el remedio de los males sociales y políticos que se estaban padeciendo. No fue poca la parte que le tocó en esta abundancia de escritos al «Pensador mexicano», J. Joaquín Fernández de Lizarridi. En el Catecismo del ciudadano constitucional se decía: el primer mandamiento de la Constitución es «amar a Dios y después a la Constitución sobre todas las cosas». El licenciado J. W. Barquera, representante queretano en a diputación de México, decía que quienes, en nombre de la religión atacan al liberalismo, encienden la tea de la discordia y nos hunden en la anarquía 37.

8. Las Juntas de la Profesa y la consumación de la independencia

Desde el fusilamiento de Morelos en 1815, prácticamente se había extinguido la flama de la insurrección frente a los 80.000 hombres del ejército realista. Las nuevas que fueron llegando de España en 1820 sobre el levantamiento de Riego y la reposición de las Cortes y de la Constitución del año 1812, no dejaron de inquietar nuevamente los ánimos de los habitantes de la Nueva España, inclinándolos más y más a separarse de la madre patria, por lo menos mientras estuviese dominada por el partido de los exaltados. A los enemigos de la Constitución no dejó de causar desconcierto la carta pastoral que el arzobispo de México, don Pedro Fonte, expidió aceptando la orden del rey Fernando VII de jurar la referida Constitución y urgiendo la realización de tal acto a sus diocesanos. Para el padre Cuevas (que no suele distinguir lo religioso de lo político, y condena en globo toda tendencia republicana) esa actitud de Fonte fue sencillamente el resultado de un «vergonzoso aulicismo».

El mismo virrey Apodaca se alarmó de los resultados de las noticias que llegaban de la Península. El 21 de enero de 1821 le escribía al rey diciéndole que «...desde la época en que comenzaron a correr aquí los impresos de esa Península con referidos decretos, empezó también a extraviarse la opinión... Se nota mucha agitación en los ánimos, inquietud, recelo e incertidumbre... siendo ya demasiado familiar la voz de independencia...». Y hasta oyó decir que se pensaba erigir ese reino (Nueva España) en una república 38.

Quienes en tales circunstancias empujaron más hacia la independencia, fueron los padres Matías de Monteagudo (oratoriano y rector de la Universidad), don Manuel de la Bárcena (canónigo de Valladolid) y fray Mariano López Bravo. El primero de ellos, Monteagudo, a la sazón estaba reuniendo un buen número de hombres sensatos profundamente adictos a la independencia. Lo hacían en forma secreta en los anexos del templo de la Profesa (antigua casa profesa de los padres jesuitas), en la capital. Ahí forjaron los planes concretos que luego propusieron al coronel del provincial de Celaya, don Agustín de Iturbide. Y todavía más, ese grupo de la Profesa consiguió que fuese nombrado el mismo Iturbide como comandante general de la zona del sur. Se puso, pues, a la cabeza del convoy de Manila, que iba por ese rumbo; y declaró la independencia el día 24 de febrero siguiente (1821). Ese mismo día se dirigió por carta al virrey Apodaca, y le decía: «Pongo a la Eterna Verdad por testigo de que... me mueve sólo el deseo de que se conserve pura vuestra santa religión... de que no me ocupan ideas de ambición...». Le decía luego que si él aceptaba el plan que le proponía, él se retiraría a la vida privada. Pero Apodaca no aceptó, e Iturbide se dedicó, con una asombrosa energía, incansable tenacidad y un gran tino político, a ganar adeptos y seguidores de sus planes 39. Por otro lado, don Vicente Guerrero, Bravo, Torres y otros guerrilleros terminaron toda la obra militar que quedaba por realizar.

Al virrey Apodaca se le hizo renunciar, y le siguió don Francisco Novella, sin haber sido nombrado en España, sino a petición de los oficiales y de las tropas expedicionarias 40. Ese inesperado cambio vino a empeorar la situación

40. V. Riva Palacio, o. c. III, 725.
entre los peninsulares, pues no pocos de éstos se resistieron a reconocer a Novella. En julio de ese año, 1821, llegaba a Veracruz el recién nombrado virrey, don Juan de O’Donojú. Al desembarcar se encontró éste con la novedad del crecimiento alarmante de la insurrección, y pidió tropas a Cuba para poder defenderse; pero ya era tarde. Iturbide le pidió una entrevista, y se reunieron el 23 de agosto en la ciudad de Córdoba. De esa reunión resultó el así llamado tratado de Córdoba, cuyos puntos más importantes fueron los siguientes: la antigua Nueva España será reconocida como nación soberana e independiente con el nombre de Imperio Mexicano, será una monarquía constitucional moderada, se llamará a reinar a don Fernando VII (o su hermano Carlos, o los infantes Francisco de Paula o Carlos Luis, las Cortes del Imperio designarán a alguno si ninguno de esos aceptase), conforme al plan de Iguala se nombrará una Junta Provincial, esta Junta nombrará una Regencia que gobernará mientras alguno tome el cetro, etc.

Si O’Donojú le escribía, pocos días después al ministro de Ultramar diciéndole que ya era imposible evitar la independencia porque no había en el mundo fuerza alguna capaz de detenerla, también reconoció ya como un hecho la separación de la Nueva España de su antigua Metrópoli; así se lo expresó por carta el día 25 de septiembre de 1821: «Evacuada la capital (por la salida de las tropas españolas los días del 15 al 24)... con respecto al mando político, hasta ahora lo está desempeñando el intendente don Ramón Gutiérrez del Mazo..., pero desde hoy en adelante deberá entenderse con las autoridades de la nación...».

El día 27 de septiembre de ese año (1821) el ejército trigarante (compuesto de unos 20.000 hombres) entró triunfalmente en la capital del nuevo imperio mexicano, a cuyo frente iban don Agustín de Iturbide y el general don Vicente Guerrero. Después de haberse tenido un solemne Te Deum en la catedral, al que asistieron Iturbide, O’Donojú y otros, el ayuntamiento de la ciudad les ofreció un banquete en el Palacio nacional. Al día siguiente, 28 de septiembre, en la sala de acuerdos del Palacio nacional, reunidos todos, incluso O’Donojú, se dio solemne lectura al tratado de Córdoba y al plan de Iguala, levantándose en seguida el Acta de independencia, que entre otras cosas decía: «La nación mexicana, que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido... y declara solemnemente, por medio de la Junta Suprema del Imperio, que es nación soberana e independiente de la antigua España...» 41.

Con ese acto solemne e inolvidable la nación mexicana comenzaba a ser libre y soberana en todas sus determinaciones hacia el futuro. Vamos a ver en los siguientes puntos el rumbo que fueron tomando los acontecimientos como una consecuencia de las diversas actitudes que sus habitantes manifestaron en las diversas encrucijadas de su historia. Como nación nueva tendría que tener notables errores, como grandes aciertos.

9. La insurrección y las actitudes eclesiásticas

A este apartado le habíamos puesto como título «Los obispos frente a la insurrección», pero era preciso hablar de todos los elementos que llamamos globalmente «Iglesia» o «lo eclesiástico», y no solamente de los obispos. Por Iglesia entendemos, pues, tanto a los obispos como a los sacerdotes y a los católicos seglares. Las crisis ideológicas que vamos a ver en las siguientes partes, no demostrarán qué todos esos elementos tomaron parte en esa gran contienda, cuyo desarrollo vamos a ir exponiendo en sus trazos más trascendentales.

Ya dijimos algo sobre el problema del Patronato como elemento que inclinó a los obispos a oponerse a los diversos brotes de insurrección. Es muy explicable que, frente a un gobierno constituido (un gobierno «de hecho»), se tome una actitud de defensa de dicho gobierno. En esas crisis es muy común que suceda en esa forma en cualquier parte del mundo. Fue, muy razonable y hasta justificable que unos tomasesen la actitud en contra de la rebelión, mientras otros (que vieron más clara la necesidad del cambio) se decidieron en favor de la rebelión contra el gobierno constituido. El juicio, pues, sobre esas actitudes, depende por tanto del punto de vista desde el cual se les contemple. Creemos consiguientemente que lo justamente histórico será ver con serenidad la manera de pensar de cada cual y así explicar los hechos personales consiguientes. Después de los hechos ya sucedidos, deberíamos recordarnos del célebre aforismo «¡Ay de los vencidos!» para poder apreciar los juicios que se emitan en la historia, tanto sobre los realistas (adictos a España) como sobre los insurrectos (partidarios de la independencia de España).

Respecto de los seglares (católicos), fue notable el número de quienes se decidieron resueltamente a favor del movimiento de independencia. Si otros muchos no lo hicieron, fue porque no veían claramente la posibilidad del buen resultado del intento, o porque sentían el peso de la tradición de tres siglos de sumisión a España. De entre los sacerdotes, nos dice el padre Cuevas que bien llegaron a 6.000 (sobre el total de 8.000) los sacerdotes que en esos once años (1810-1821) estuvieron por la insurrección de independencia, con las armas en la mano, o sin ellas. Con la muerte de Morelos, ya iban 125 sacerdotes fusilados por los realistas 42.

Si nos fijamos ahora en la excomunión lanzada por el tribunal de la Inquisición, hemos de decir que ya no existía propiamente ese tribunal, pues había sido suprimido desde el año 1808 en España. Ya dijimos algo de las excomuniones lanzadas por los obispos. Ahora debemos decir que deben considerarse en su exacto y objetivo punto de vista. Se excomulgó especialmente a los sacerdotes (legítima o ilegalmente, según los casos ya vistos antes) porque se consideraba que la guerra no era ni debía ser su propio campo, según las normas del derecho vigente.

Con relación a la actitud tomada por los obispos, hemos de decir que éstos se hallaban comprometidos con la monarquía española. Por ésta habían sido nombrados; por ésta eran sostenidos, y por ésta recibían todas las comunicaciones de Roma (por los principios regalistas). Esa situación jurídica de los obispos la estuvo tolerando (podría decirse «soportando») la santa sede. Y ya desde 1622 (con la fundación de la congregación de Propaganda Fide) estuvo inten-

42. M. Cuevas, Historia de la Iglesia en México V, 92.
tando acabar con ese derecho de Patronato, que más bien favorecía a la nación que lo había recibido, en vez de ayudar a la vida propia y espontánea de la misma Iglesia. Esta debe ser sin compromisos que, a través de la historia, más bien la han atado e impedido para realizar todos sus fines.

Recorramos algunos de los obispos de esa época y examinemos las actitudes que tomaron. Don Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, sólo fue nombrado por las Cortes españolas, pero no fue confirmado por la santa sede. Ese personaje tuvo sus grandes méritos especialmente por sus interesantes informes sobre la situación social de la Nueva España, pero su actitud contra Hidalgo y los demás insurgentes no le hacen tan digno de alabanza. El arzobispo de México, Lizana y Beaumont, poco pudo hacer contra la independencia, pues murió a poco de haberse iniciado la lucha. Sus pastorales no fueron tan felizmente redactadas como para acreditarle. Con formas todavía menos aceptables, Bergosa y Jordán, «arzobispo intruso de México», atacó a don José María Morelos. El obispo de Puebla, don M. Ignacio González del Campillo, llegó a prohibir a los párrocos administrar los sacramentos a los insurgentes 43.

Bajo la insurrección de Hidalgo, al acercarse éste a Guadalajara, hizo salir al obispo Cabañas hacia el puerto de San Blas. En este lugar se sintió amargado por don José María Mercado, y tuvo que embarcarse rumbo a Acapulco. De este puerto se pasó luego a la ciudad de México.

Fue muy otra la actitud de los obispos frente a Hidalgo que la que tuvieron frente a Iturbide. En esta segunda fase, no pocos fueron simpatizantes de la causa de la independencia. Es claro que toda la corriente en contra de la revolución de Riego (1820), se encaminó a favor de la misma independencia, que se veía como el mejor camino para salvar los principios tradicionales de la religión. El obispo Cabañas, a una con Cruz, llegó a proponerle a Apodaca que se entendiese con Iturbide; pero no aceptó 44. Cabañas era conocido personal de Iturbide; y cuando éste proclamó el plan de Iguala, le envió dicho prelado un donativo de 25.000 pesos. Después de la proclamación de Iturbide como emperador de México, el mismo Cabañas le consagró solemnemente el 22 de julio de 1822 en la catedral de México; la corona se la puso Mangino, presidente del Congreso. En esa ocasión, el obispo de Guadalajara le obsequió al nuevo emperador la cantidad de 35.000 pesos como una ayuda para los gastos de gobierno 45.

El obispo de Puebla, don Antonio Joaquín Pérez, pronunció un panegírico en la misa que se celebró en la catedral de dicha ciudad, al entrar a ésta don Agustín de Iturbide (en su campaña posterior al plan de Iguala). Del arzobispo de México, don Pedro José Fonte, sólo podemos decir que ante la obra de Iturbide manifestó una actitud general de displicencia y de casi total falta de cooperación. Se retiró primeramente a Cuernavaca, y más tarde, en febrero de 1823, se fue a España. Allá murió en 1839.

43. Ibid., 92-93.
45. M. Cuevas, Historia de la Nación Mexicana II, 166. También J. I. Dávila Garibi, o. c. IV/1, 345-351.
10. La política inicial y el imperio de Iturbide

Nos encontramos ahora con una nación que acaba de nacer, por así decir. Sin considerar lo que de hecho fue sucediendo en ese México independiente, debe decirse a primera vista que se venían sobre la nueva nación una serie de graves problemas que tendrían que irse solucionando oportuna y apropiadamente. Estaba desde luego el problema de su constitución como estado. ¿Cuál iba a ser la contextura, el esqueleto que lo sostuviera como nación? ¿Iba a ser monarquía como lo había sido por tres siglos o cambiaria el rumbo hacia una república?

Como hemos visto ya, en el plan de Iguala se había declarado como monarquía constitucional. Sin embargo, ya vimos que habían ido llegando de Europa las corrientes del liberalismo inglés y de las ideas democráticas de Francia. Los partidarios de estas últimas ideas, ¿se contentarían con los principios monárquicos, o empujarían hacia una república? Podría también decirse que la proclamación efectiva de la independencia y los grandes festejos de su iniciación, se llevaron a cabo ante el gozo indecible, el mismo desconcierto y extrañeza de los que en esos días presenciaron todo eso. Ya con las primeras actividades del gobierno establecido, tenía que pensarse en serio cuál tendría que ser el estilo o la clase de gobierno que convendría para la nueva nación. Nosotros creemos que Iturbide hizo bien en proponer la forma de gobierno que presentó a todos sus conciudadanos, quienes, por de pronto, la aceptaron con tal de ver realizada la independencia. Después, ¿qué habría que hacer? Veamos el proceso de los hechos.

Iturbide trató pues, de organizar luego el gobierno que tendría que ser provisional en los principios. El mismo esperaba para después algo más firme y definitivo. La Junta Provincial Gubernativa ya estaba organizada con 38 miembros. Iturbide tuvo la grave falla de haber excluido de esa Junta a muchos de los viejos insurgentes que se lo merecían; y por ese desastre se distanciaron bastante de su persona. Al día siguiente de la entrada a México, el día 28 de septiembre de 1821, quedó formada por elección la Regencia. Sus miembros fueron Iturbide (presidente), Juan de O'Donojú, Manuel de la Bárcena, Isidro Yáñez y Manuel Velázquez de León. Para el despacho de los negocios se nombraron ministros de Hacienda, de Justicia y de Relaciones Exteriores e Interiores. Militarmente, Iturbide dividió la nación en capitanías generales.

Por esos días, casi todos los españoles peninsulares que ocupaban puestos civiles renunciaron a éstos. La Regencia y la Junta también se ocuparon por ese tiempo nada menos que en un complot contra Iturbide. Don Guadalupe Victoria y otros estuvieron tramando en su contra. Fueron hechos prisioneros, pero al poco tiempo se les dejó libres. Esa circunstancia fue ya un síntoma de la incipiente inquietud nacional. A pesar de esto, la Junta quiso asignar a Iturbide un sueldo de 20,000 pesos anuales, disfrutables desde el 24 de febrero anterior. Pero Iturbide no aceptó lo correspondiente a los meses pasados, cediéndolo para el ejército. Se le asignó además un capital de un millón de pesos.

Otro de los objetivos de la Junta Provisional era la convocatoria para el Congreso Constituyente. Los 162 diputados que se esperaban para dicho

Congreso, serían electos después de pasadas las elecciones de alcaldes, regidores y los representantes de las cabeceras de partido provincial. Se hizo pues la convocatoria para dichas elecciones. Los diputados tendrían que reunirse para el 24 de febrero del año siguiente, 1822. Más tarde llegó a decir Iturbide, en su manifiesto de Liorna, que en esas elecciones había habido intrigas, presiones y engaños; que de esas maniobras habían resultado partidarios de cuatro tendencias: los independientes, los borbonistas, los republicanos y los iturbidistas. Como se había planeado el Congreso se reunió el 24 de febrero de ese año. Entre otras cosas, se hizo ahí declaración de la religión católica como única y sin tolerancia de ninguna otra. Se reconocieron también los llamamientos al trono de los príncipes de Borbón, conforme al tratado de Córdoba 48.

En las reuniones que fueron teniéndose en el Congreso, no dejó de manifestarse con más o menos claridad la oposición y la mala voluntad en contra de Iturbide; hasta se llegó a tramar contra su gobierno y su vida. Ya desde el 22 de febrero de ese año, España había rechazado el tratado de Córdoba; con ese acto México quedaba libre para elegir su propio monarca. En medio, pues, de ese ambiente adverso a Iturbide, la noche del 18 de mayo el sargento del batallón de Celaya, Pío Quinto Marcha, lanzó la proclama de Iturbide como emperador de México. Fue esa una grandiosa manifestación de civiles y militares en favor del caudillo de Iguala, que obligó al Congreso a reunirse al día siguiente. Ese cuerpo, después de largas y acaloradas discusiones, votó a favor de Iturbide por 67 votos contra 15. Esta elección fue sancionada por todas las provincias; y en nueva sesión, el Congreso la ratificó por unanimidad y declaró hereditaria la monarquía.

No obstante las aprobaciones del Congreso al nuevo estado de cosas, todo esto siguió creándole dificultades a Iturbide. Este formó una Junta para reformar al Congreso; pero éste se resistió, y fue luego disuelto por el emperador. Hizo éste un nuevo esfuerzo por reorganizar el imperio, formando una Junta Instituyente que redactara una Constitución provisional, e hiciera una nueva convocatoria de otro Constituyente que no tuviese los defectos del anterior. Pero vino la deyección de algunos de sus generales, y la revolución de Casa Mata que exigía la reposición de los representantes en un nuevo Congreso Constituyente. En un principio, Iturbide quiso combatirla militarmente, pero prefirió abdicar al ver la doblez de sus adversarios y la infidelidad de sus amigos. Así lo hizo el 19 de marzo siguiente; y aún decidió retirarse del país, como lo hizo el 10 de mayo de 1823 con dirección a Liorna, Italia. Se embarcó en el puerto de Veracruz, en la fragata «Rawlings» 49.

¿En qué condiciones dejaba Iturbide al país? Dividido, agitado, desorientado. ¿No debió mejor permanecer en su patria cediendo en unas cosas, afirmando en otras, esforzándose en todo por el bien de la nación? Como fundador de una monarquía, le faltaba el arraigo, la tradición, los viejos compromisos recibidos de un pasado glorioso.

48. V. Riva Palacio. o. c. IV, 52-56.
11. Los obispos y el problema del Patronato

Si ya los primeros insurgentes habían pensado en la solución del problema del Patronato, era muy natural que, una vez consumada la independencia se tratase el asunto con más formalidad en orden a resolverlo definitivamente. Ya hemos dicho antes que ese derecho concedido benévolemente por la santa sede a los reyes de España, no era del todo beneficioso para la misma iglesia. De cualquier manera, como era entonces uno de los signos de la soberanía del gobierno, naturalmente pensaron los elementos gubernamentales de la nueva nación en practicarlo (si ya había oportunidad de ejercicio), o en conseguirlo por medio de una pronta comunicación con la Sede Romana. Ese punto tendría que ser un cruce de intereses que sería origen de no pocas desavenencias y de luchas entre la Iglesia católica y el nuevo Estado.

Todavía bajo el gobierno de Iturbide y a pesar de la ausencia del arzobispo Fonte (que se había retirado a Cuernavaca), se trató en la Junta Legislativa el asunto de la derogación de algunos decretos antirreligiosos de las Cortes de España. Y así se hizo en efecto; se volvió a permitir que los novicios de ambos sexos fuesen admitidos a la profesión religiosa; se permitió también que los noviciados quedasen abiertos en toda la nación. De igual modo, se concedió licencia a los superiores religiosos para que continuasen como estaban desde las últimas disposiciones recibidas de España. Se habló también en esos días de restablecer la Compañía de Jesús, pero hubo alguien que opinó que ese asunto se dejase para el futuro Congreso. También el restablecimiento de los hospitalarios de la ciudad de México, fue rechazado.

El asunto más importante era el derecho de Patronato mismo; es decir, si el nuevo gobierno mexicano podría seguir ejerciendo ese derecho, sin más requisitos previos, o habría que conseguirlo de nuevo de parte del gobierno pontificio. Para resolver ese grave asunto, la Regencia consultó el 19 de octubre al arzobispo Fonte. Este, a su vez, hizo que el cabildo de su catedral y la Junta Eclesiástica de Censura estudiasen el problema propuesto. La resolución fue que se cubrieran interiormente las vacantes que había necesidad de proveer, como eran los curatos. En cambio, los capitulares o canónigos y los obispos no serían nombrados sino hasta que se consiguiesen las facultades correspondientes de la santa sede. Con relación al mismo derecho de Patronato, resolvieron sensatamente diciendo que había cesado para la América Española (independizada) el derecho que gozaban desde hacía tiempo los reyes de España.

El día 4 de marzo de 1822 se reunió la junta que se había convocado, compuesta por delegados de varias diócesis, y que se llamó Junta Interdiocesana. Esta volvió a tratar con mayor autoridad el mismo asunto del Patronato. En ella se resolvió que los capellanes del ejército, durante la incommunicación con Roma, ejerciesen su ministerio con las facultades que recibiesen de los obispos. Sobre el Patronato mismo, confirmaron el parecer de la Junta de Censura, diciendo que «...por la independencia del Imperio cesó el uso del Patronato que en sus Iglesias se concedió por la Silla Apostólica a los reyes de España..., que para que lo haya en el supremo gobierno del Imperio sin peligro de nulidad en los actos, es necesario esperar igual concesión de la misma santa sede». Se resolvió también que de las personas que tuviesen que nombrar los obispos

provisionalmente, pasarían listas al gobierno para que éste excluyese a los sujetos que, por motivos políticos, no le fuesen gratos\(^5\).

Esta resolución, como las que enumeramos en seguida, comprueban perfectamente que el clero de entonces no se oponía a la permanencia del derecho de Patronato porque quisiese estar más libre, como posteriormente fue acusado por gente mal intencionada. De cualquier manera, también el mismo clero de la nueva nación independiente tenía derecho a pensar en la posibilidad de actuar en sus trabajos sacerdotales con menos trabas y caprichos de los patronos que en los tiempos de la dominación española.

Además de ese reconocimiento antes citado, de la posibilidad de readquirir el Patronato de parte de la santa sede, también debe recordarse que el clero estuvo reconociendo al gobierno como patrono en las funciones eclesiásticas de las iglesias, en la petición y admisión de pases de cédulas de presentación de prebendas, en la exención conseguida del pago de derechos por sus frutos decimales (contra lo dispuesto en el artículo 14 del plan de Iguala), en la solicitud de varios cabildos eclesiásticos para que se pudiese dar el tratamiento de «señoría» a los racioneros y medios racioneros, en la exención al obispo de Durango del cobro de annatas (anualidades) de beneficios, y las solicitudes del obispo de Yucatán para proveer prebendas vacantes\(^5\).

Si hemos visto que la Regencia, al pensar en el posible uso del Patronato, consultó antes al arzobispo Fonte, no pensaron así otros elementos del gobierno. Así lo demostró primero la Comisión de Relaciones Exteriores, y más tarde no pocos de los miembros del Congreso Constituyente. Al frente de dicha comisión se hallaba el sacerdote José Manuel Herrera, que estaba no poco influenciado por las ideas regalistas y galicanas de Villanueva, Gregoire y De Pradt. Pues esa Comisión dirigió un dictamen a la Regencia a fines de diciembre de 1821 sobre Relaciones exteriores por necesidad y sobre Relaciones exteriores por policía. En la primera parte, que se refería a la necesidad de comunicarnos con Roma, se exponían las siguientes proposiciones: el Patronato subsiste aun antes de tratar con Roma, el Patronato debería declararse transferido a la nación mexicana; el patrono (el emperador o la Regencia) podría presentar un candidato al único obispo que quedase, y podría ser luego consagrado sin más; se pediría al papa que nombrara un nuncio americano con tantos poderes como el mismo Romano Pontífice, etc. etc. Si en la memoria que el ministro de Negocios Eclesiásticos, Domínguez, presentó al Congreso el 6 de marzo, se decía que era la santa sede la que tenía que resolver en definitiva el asunto del Patronato, el 8 de marzo siguiente todavía sostenía el ministro Herrera que ese derecho estaba vinculado a la soberanía de la nación. Había pues muchos que insistían en que no era necesario acudir a Roma\(^5\).

12. El comienzo de la República y la muerte de Iturbide

Después de presentada por Iturbide su renuncia a la corona imperial el día 19 de marzo de 1823, la comisión del Congreso que la recibió, formuló el 8 de abril siguiente esta proposición: «El Congreso declara la coronación de don Agustín de Iturbide como una obra de violencia y de la fuerza, y de derecho

---

51. Ibid., 118-119.
52. Ibid., 120-121.
nula». Además la misma comisión consideró ilegales todos los actos de ese gobierno, y pendientes de confirmación por el nuevo gobierno; que no había para qué discutir la abdicación (pues era cosa que tenía que suceder); que se activaría la «pronta salida» del país de Iturbide y que se le asignaría una pensión anual de 25,000 pesos. Al final, se consideraron como insubsistentes el plan de Iguala y el tratado de Córdoba, y así quedaba el gobierno «en absoluta libertad para constituirse en la forma de gobierno que más le acomode». Sólo quedaron subsistentes las Tres Garantías (religión, unión e independencia) y todo lo demás que no se opusiese a esas resoluciones.

La forma y el contenido de esas resoluciones o proposiciones de la comisión del Congreso nos descubren el grado de efervescencia y de animosidad que había en esa corporación contra la persona y la obra de Iturbide. Y ante esas proposiciones, nos sentimos obligados a hacer las siguientes consideraciones. Creemos que el caudillo de Iguala debió redactar ese inicial plan de Iguala poniéndose de acuerdo con otros de los viejos insurgentes (y no haberlo hecho él solo). El tratado de Córdoba, de igual manera, debió pensarse juntamente con algunos de sus compañeros. La existencia misma del Congreso (con representantes de toda la nación, más o menos bien escogidos por elección), debió hacer a Iturbide más dispuesto a escuchar y a atender a sus componentes. No debió aceptar ser elegido emperador. Creemos también que hizo mal en disolver el Congreso. Y vayan esas, a manera de conclusiones de esta parte, como una orientación y explicación de la serie de acontecimientos que vamos a seguir viendo en las siguientes páginas. No es ahora el momento de extendernos más sobre esas consideraciones de tanta trascendencia acerca de la persona y de la obra de Iturbide.\textsuperscript{54}

Poco después, el Congreso nombró un gobierno provisional con el título de Poder Ejecutivo, compuesto de tres personas: Nicolás Bravo, Guadalupe Victoria y Pedro Celestino Negrete. Por hallarse ausentes los dos primeros, se pusieron en su lugar a José Mariano Michelena y a José Miguel Domínguez. Un poco más tarde, quedaron como segundo Poder Ejecutivo (posterior a aquél): Bravo, Negrete y Michelena. En los ministerios quedaron: Lucas Alamán en el de Relaciones Exteriores, Francisco Arrillaga en Hacienda, el canónigo Pablo de la Llave en el de Justicia y Negocios eclesiásticos; y en el de Guerra, José Joaquín Herrera.

Uno de los problemas que más se dejaban sentir entonces era el económico. Muchos capitales de españoles (entonces tan necesarios al país), se fueron enviando a España. El recurso del papel moneda, fracasó; y se tuvo que acudir a los préstamos que comenzaron a recibirle especialmente de Inglaterra. En seguida se comenzó a vender o alquilar por pagos irrisorios las rentas de la nación. Finalmente, se fue echando mano (apresurado comienzo, quizá presagio de lo que luego va a venir) de los bienes de los jesuitas suprimidos, de los hospitalarios y de la misma Inquisición. Este último recurso puede, pues, considerarse como el comienzo del camino a recorrer hacia la lucha contra los bienes de la Iglesia, que vamos a ver más adelante en las páginas siguientes.\textsuperscript{55}

La situación política general de la nación no era del todo tranquila. Con la salida de Iturbide se creó un ambiente de anarquía. Después de la primera revolución de nuestra historia, la de Casa Mata, se volvió a pronunciar Santa


\textsuperscript{55} M. Cuevas, \textit{Historia de la Nación Mexicana} II, 221-222.
Ana en favor del federalismo en Tampico. Con ese mismo objetivo, hubo también otros movimientos sediciosos en Zacatecas, Guanajuato, Morelia y Oaxaca. Para calmar esas inquietudes, por de pronto sólo se garantizó que se votaría a su tiempo por el sistema federal. Un nuevo Congreso estableció el federalismo con una acta constitutiva provisional del 31 de enero de 1824. Esa quedó confirmada por la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos del 4 de octubre de ese mismo año (1824).

Junto con el movimiento federalista, se fue provocando una serie de sedicioses que, según parecía, eran a favor de la vuelta de Iturbide. Así se consideró la de Guadalajara, en la cual ciudad se hallaba Anastasio Bustamante, íntimo amigo de Iturbide. Se dijo que en ciertos tumultos de esa ciudad se habían lanzado algunos viva al ex-emperador. Hubo después otros motines iturbidistas en Puebla, en Tepic y en Celaya. Todos esos rumores y motines inclinaron fuertemente al Congreso a ocuparse del asunto. En efecto, el 16 de marzo de 1824 expedía un decreto por el que se consideraba a Iturbide como «traidor y fuera de la ley»; en igual forma eran considerados los que le diesen entrada en la nación. Entre los que votaron a favor de ese decreto se hallaron Becerra, Gómez de Portugal y Francisco Pablo Vázquez, más tarde nombrados obispos. Don Carlos M. de Bustamante excusó ese decreto diciendo que había sido expedido para causar «terror», pero no para que se cumpliese.

Iturbide estuvo primero en Liora y luego en Londres. Ahí se dio cuenta de las maniobras de la Santa Alianza (de las Cortes europeas) para la posible reconquista de México. Alarmado por esas noticias y sin saber nada del decreto de proscripción, se embarcó para México el 4 de mayo, y llegó a Soto la Marina (Tamaulipas) el 16 de julio siguiente. Fue luego hecho prisionero por Felipe de la Garza. El Congreso de ese Estado le juzgó y le condenó a muerte. Fue fusilado en Padilla el día 17 siguiente, y su cuerpo fue enterrado en la iglesia del lugar. La noticia de la muerte del Libertador causó consternación, vergüenza y horror en toda la república. Don Alfonso Junco llegó a decir que al saberse la triste nueva «se había sentido un nudo en la garganta nacional» 56. Ante la opinión internacional, todo buen mexicano se esfuerza por ocultar lo más posible ese hecho increíble e incañificable de nuestra historia nacional. Sólo podía excusarnos en algún grado nuestra infancia política, la inquietud entonces reinante y la gran desorientación de muchos mexicanos de entonces.

13. El peligro español y el papa León XII

A pesar del predominio, primero, y del triunfo, después, de Iturbide sobre los regimientos remanentes de lo que pudo considerarse el ejército español en la Nueva España, y no obstante su salida a Cuba y a San Juan de Ulúa, no dejó de mantenerse en estos primeros años de independencia un recelo y hasta un temor insistente ante la posible reconquista de esa antigua colonia de parte de España. Por el mismo plan de Iguala los españoles peninsulares habían quedado en una situación privilegiada. Como era natural, todo ese estado de cosas mantenía también una continua desconfianza hacia los españoles peninsulares que habían quedado en la nueva nación. La conspiración de 1827 para restablecer el dominio español, fraguada por el religioso dieguino Joaquín Arenas (que fue

56. Ibid., 223-229. También V. Riva Palacio, o. c. IV, 104-111.
fusilado con algunos de los complicados con él), y la fracasada expedición española de 1829 compuesta de 4.000 hombres mandados por el brigadier Isidro Barradas sobre Tampico, fueron otras tantas evidentes comprobaciones de esa actitud de temor persistente en el país.

La revolución del general José Lobato y la consiguiente expulsión de los españoles peninsulares (1827), juntamente con la segunda expulsión similar que siguió a la expedición de Barradas (1829), fueron el resultado lógico de todos esos temores. Aparte de toda esa situación general, y en algunos de esos casos en complicación más o menos directa, el grupo masonico de los yorkinos (con mayor o menor responsabilidad del embajador americano Poinsett) cargó toda la mano sobre los españoles peninsulares que aún quedaban en la nación para que se retirasen a su patria. Hasta en el mismo campo de los clérigos, se dieron los dos lamentables casos de la retirada a Europa del arzobispo de México, don Pedro José de Fonte, y del obispo de Oaxaca, Pérez Suárez.

Si poco después de la declaración de la independencia se pensó en comunicarse con el papa con el objeto de arreglar la continuación del derecho de Patronato, no faltaron en México quienes sostuviesen que ese derecho era inherente a la soberanía de la nación; por tanto se conectaba directamente con el problema de la consolidación de la independencia misma. Tanto el diputado Fagoaga como el padre Mier defendían que el Patronato era un derecho incluido en la soberanía, y hasta trataban de evitar el contacto con Roma como innecesario. No obstante esas oposiciones, hasta se nombró en abril de 1823 un representante de México para Roma; pero no aceptó. El espía que se envió (el padre Marchena) para que observase los pasos de Iturbide, llevaba también el encargo de informarse cuál era la actitud del papa frente a nuestra independencia.57

Por ese tiempo (en 1823, después del Congreso de Verona) los ejércitos franceses, al mando del duque de Angulema, repusieron en su trono a Fernando VII, deshaciendo con ello la obra de los partidarios de Riego. A ese plan de fortalecimiento de la monarquía española se siguieron no pocos trámites para la posible reconquista de las colonias españolas de América. Poco después de ser expulsado de Roma el enviado colombiano, Ignario Tejada, Fernando VII, por medio de su embajador en Roma, Vargas Laguna, le pidió al papa León XII que pudiese por una carta a los arzobispos y obispos de la América española que colaborasen con él en la pacificación de aquellos pueblos; es decir, que le ayudasen a someterlos de nuevo a España. El papa aceptó la proposición en general, y recibió una minuta de Vargas Laguna. En seguida el papa hizo redactar un breve en que exhortaba sólo a la paz y a la concordia, y condenaba los errores y los disturbios introducidos los últimos años por la revolución política y la masonería; pero evitaba toda frase política. Esa redacción no le satisfizo a Vargas Laguna porque había omitido el «párroco interesante», o sea el siguiente: «Pero ciertamente nos lisonjeamos de que un asunto de entidad tan grave tendrá por vuestra influencia... el feliz resultado que nos prometemos, si os dedicáis a esclarecer ante vuestra grey las augustas y distinguídas cualidades que caracterizan a nuestro amado hijo (en Cristo) Fernando, rey católico de las Españas...; y si con aquel celo que es debido exponéis a la consideración de todos los ilustres e inaccesibles méritos de aquellos españoles residentes en

Europa, que han acreditado su lealtad, siempre constante, con el sacrificio de sus intereses y de sus vidas en obsequio y defensa de la religión y de la potestad legítima». Vargas Laguna insistió en que saliese ese párrafo. El papa lo incluyó en una nueva carta, la que firmó así, sin consultar antes a su secretario de Estado y con profundo disgusto. Empezaba con las palabras Etsi iam diu, y estaba fechada el 24 de septiembre de 1824.

León XII no la envió a los obispos, sino al rey de España. A México no llegó sino hasta el 20 de mayo del año siguiente. El efecto que produjo fue tanto como una bomba para el gobierno mexicano; sobre todo, al saberse también que el enviado colombiano había sido expulsado. Se temía con eso que el enviado mexicano Vázquez (que ya iba en camino a Roma) fuese también rechazado. Por un aviso del ministro de Justicia y Negocios eclesiásticos, Vázquez se detuvo en Londres. De ahí éste último escribía el 21 de julio, diciendo: «Todo anuncia que la corte de Roma se halla en los intereses de la Santa Liga, y que trata de favorecer las intenciones del rey de España en orden a la reconquista de México...». Realmente en esos momentos fue muy de lamentarse la expedición de esa carta. Sólo por el hondo y sincero respeto y la profunda veneración del gobierno y del pueblo mexicano hacia la santa sede, no se llegó a un rompimiento que hubiera sido de muy graves consecuencias. Unos tacharon de falsa la carta; otros echaron la culpa a las presiones diplomáticas de España, como fue de hecho. Pero la mayoría de los mexicanos siguió hablando con respeto del papa.

En ese entretanto, iba en camino la carta del presidente Victoria al papa en que le participaba su elección. Alarmado el papa por los malos efectos del famoso breve, aprovechó esa oportunidad, y dirigió una preciosas carta de respuesta a Victoria. Este, en su mensaje a las Cámaras del 1 de enero de 1826, decía que el papa le había manifestado en su carta «llena de bondad» las mejores disposiciones.

14. Relaciones con Roma y los nuevos obispos

Acabamos de ver la situación en que se sintió metido el papa León XII, y que, en cierto modo, le obligó a firmar ese breve (o carta) adverso a las naciones hispanoamericanas recién emancipadas. Las dos grandes urgencias de éstas ante la santa sede, eran la solución del Patronato y el apremiante nombramiento (con o sin el Patronato) de obispos para tantas sedes que iban quedando vacantes. Ya vimos cuál fue la declaración del cabildo de México y de la Junta Interdiocesana: en resumen era que había cesado ese derecho, y que, si se quería seguir usando, habría que pedirlo de nuevo al papa.

El primer enviado mexicano, canónigo Francisco Pablo Vázquez, salió de México rumbo al Vaticano el 21 de mayo de 1825. Pero no llegó a su destino sino hasta el 28 de junio de 1830, o sea cinco años después de su salida. En ese entretanto llegó a renunciar, y se le llegó a nombrar un sustituto, don José María de Bocanegra. Pero recibió la ratificación de su primer nombramiento, y siguió batallando por llegar sin peligros a Roma para conseguir el objetivo de su misión. Lo que más le detuvo en otras ciudades, fue en primer lugar —como ya vimos— la noticia de la famosa carta del papa León XII. Después fue la espera ansiosa de unas instrucciones aceptables para proceder a las suspiradas negocia-

58. L. Medina Ascensio, o. c. 1, 86-100.
ciones con la santa sede. Por sus agentes diplomáticos, Francia intervino también eficazmente para quitar los impedimentos que se interponían en su camino a Vázquez para llegar a Roma. Pero el obstáculo persistente fue la inaceptabilidad de la variedad instrucciones que se le fueron enviando a Vázquez. Hubo, es cierto, algún momento en que éste pudo pasar pronto a Roma sólo como agente religioso y sin carácter oficial diplomático. Pero no se decidió; le faltó algo de audacia, de valor ante el riesgo, y por eso tuvo que esperar tanto: cinco años. Largo tiempo de espera que fue sumamente perjudicial para la Iglesia en México 59.

La comisión del Senado terminó el 28 de febrero de 1826 su dictamen, base para las instrucciones al enviado a Roma. El 2 de marzo fue impreso, y la secretaría de Justicia y Negocios eclesiásticos lo envió a los obispos y cabildos para que hiciesen las observaciones correspondientes. En él se reconocia la religión católica como la oficial, y se excluía toda otra; afirmaba que se comunicaría el gobierno con el papa, a quien se reconocía como cabeza de la Iglesia universal; pero luego decía que el arreglo del Patronato le correspondía al Congreso; que el arzobispo de México o el obispo más antiguo confirmaría a los obispos elegidos; que todos los asuntos eclesiásticos se resolverían en la República; que se pediría al papa la convocación de un concilio universal; que al papa se le darían 100.000 pesos anuales, y se negociaría con las repúblicas hermanas de América para que aceptasen esas mismas normas. El obispo de Puebla lo rechazó desde luego, acusándolo de conformidad con los escritos galicanos de Gregoire. La impresión que le causó a Vázquez fue pésima. Estuvo diciendo a México que no podía esperar buena acogida de parte del papa, después de conocerse en Europa ese dictamen 60.

Recibidas las observaciones del obispo de Puebla y de los cabildos sobre el referido dictamen de 1826, la comisión del Senado presentó uno nuevo el 6 de septiembre del año siguiente, pero reducido a estos tres puntos: que el papa confirmase a los candidatos episcopales presentados por el presidente, que el arzobispo de México o el obispo más antiguo ratificase las erecciones o divisiones de los obispados que hiciera el Congreso. El tercero, sin tener en cuenta el primero, decía que el arzobispo de México o el obispo más antiguo confirmase a los candidatos episcopales que se le presentasen. Este dictamen se imprimió junto con el de 1825, que sostenía sensatamente que había que pedir al papa el derecho al uso del Patronato. El de tres puntos fue rechazado en toda la nación, y se aceptó el de 1825. El Senado se acomodó a la opinión general.

El 9 de octubre de 1827 el obispo de Puebla, Pérez, único que quedaba en toda la República, le rogaba al presidente Victoria que apresurase las gestiones para conseguir nuevos obispos, pues ese era el asunto de mayor urgencia. El 20 de diciembre de ese año le escribía el mismo Pérez una carta al santo padre en que le describía el triste estado de la Iglesia en México, pues el obispo de Oaxaca, Suárez, se acababa de ir a España, y ya sólo quedaba él en la inmensa extensión de la República Mexicana 61.

El 28 de abril de 1829 el agente francés, David, escribía a su gobierno en Paris diciendo que el único obispo que había en México, Pérez, acababa de morir. En febrero de 1829 había muerto también León XII, y le sucedía Pio VIII. Con este papa comenzó a negociar Vázquez, después de entrar en Roma.

59. Ibid. 1, 86-100.
60. Ibid., 124-147, 177.
61. Ibid., 82-83, 147-174.
en junio de 1830. Al ser recibido por el Secretario de Estado, cardenal Albani, Vázquez le declaró que el principal objetivo de su misión era conseguir el nombramiento inmediato de obispos residenciales para México. Albani, que todavía sentía la presión de España, le dijo que sólo podrían ser nombrados vicarios apostólicos. Por consiguiente, todo el empeño diplomático del enviado mexicano y de su gobierno fue conseguir obispos propios y no vicarios apostólicos, como si fuese México tierra de misiones. En diciembre de 1830 muere Pio VIII, y es elegido Gregorio XVI el 2 de febrero de 1831. En ese mismo mes, en el consistorio del 28 de febrero, el nuevo papa nombró a seis obispos residenciales para México. El representante de México, canónigo Vázquez, había triunfado. Inmensa fue la alegría que produjo en México ese nombramiento de obispos: Beluazarán para Linares, Portugal para Michoacán, Zubirá para Durango, García para Chiapas y el mismo Vázquez para Puebla. México seguía vacante por no haber renunciado Fonte.

El 21 de mayo de ese año, 1831, el presidente Bustamante decía ante el Congreso: «La Iglesia mexicana, por tanto tiempo privada de pastores, adquirirá un nuevo esplendor por la provisión de las mitras vacantes». El gozo general no era sólo por ese nombramiento, sino también, como se dijo oficialmente, porque con ese acto se reconocía de hecho la independencia mexicana. Después de esos tres días de repiques y de iluminación general por las noches, ya se preparaban para la Iglesia mexicana tiempos de prueba y de largas luchas en los siguientes años de su vida.

15. **Luchas de independencia y la circulación de la Biblia**

El creciente poder económico y político del clero acrecentó sus luchas y problemas con los gobernantes, al grado de que a mediados del siglo XVIII los monarcas españoles anunciaron una serie de medidas que limitaban el poder eclesiástico. En 1737 una orden de Carlos III obligó a los bienes eclesiásticos a pagar impuestos y después otra que prohibió que la Iglesia siguiera adquiriendo bienes. En 1810 el cura don Miguel Hidalgo y Costilla inició el movimiento de independencia. Fue secundado por otros reconocidos sacerdotes como Mario Matamoros y José María Morelos y Pavón y fueron seguidos por más de cien sacerdotes del bajo clero. Por supuesto que todos ellos fueron excomulgados. Desde la capital el arzobispo don Francisco Lozana Beaumont exhortó a los fieles a negar ayuda al padre Hidalgo. La Iglesia respondió a los curas participantes con anatematización y desgradación de sus respectivos rangos.

El Congreso español había expedido en 1812 una Constitución eminentemente liberal que se mandó observar también en la Nueva España. A la sombra de aquella Constitución en 1813 nació en México el llamado Partido escocés. Por temor a la Inquisición se convirtió en sociedad masónica, y subsistió hasta 1820 cuando volvió a regir la Constitución. En cierto sentido éste fue un partido de progreso. En el año de 1826, frente al Partido escocés, se organizó otro, el Yorkino, al que se calificó como partido exaltado, y se manifestó en logias yorkinas. Al terminarse la guerra de Independencia, una vez establecido el Congreso Constituyente de México como nación independiente, con un sistema republicano, representativo, popular y federal. Esta, que fue promulgada el 4 de octubre de 1824, refleja, entre otras características, la libertad de enseñanza. El
La iglesia ante los nuevos Estados
documento es constituido con influencia de elementos que proceden de las revoluciones de los Estados Unidos de Norteamérica y de Francia, y de la liberal de Cádiz de 1812. Paralelo a ésta apertura, algo acontece en el protestantismo mundial en relación a la circulación de la Biblia, que tiene influencia en el desenvolvimiento de México. La primera sociedad organizada para traducir, publicar y diseminar la Biblia en diferentes idiomas, fue fundada en Londres, en el año de 1804. La segunda, con propósitos semejantes, fue la Sociedad Biblica Americana con asiento en Nueva York. Estas dos organizaciones iniciaron su labor de difusión en varios países, incluyendo a México. A escasos tres años después de consumada la independencia y siendo presidente de la república el general Guadalupe Victoria, llegó a Veracruz procedente de Londres en 1827 don Diego Thompson precedido de buena remesa de Biblias. Bautista, súbdito británico, nacido en Escocia, además de representar a la Sociedad Biblica Británica y Extranjera, fue comisionado por la Sociedad Educativa Lancasteriana de Londres.

**Distribución de la Biblia.** Llegado a la Ciudad de México, Digo Thompson se relacionó con el culto sacerdote católico romano José María Alcántara, rector del colegio de San Agustín en la Villa de Tlalpan. Además con José Antonio López García de Salazar y el doctor José María Luis Mora, consejero del vice-presidente don Valentín Gómez Farías, director del seminario político y literario *El Observador de la República Mexicana*. Les habló como a otros también de la importancia de circular las sagradas Escrituras, y en algunos casos encontró buena acogida. El doctor José María Luis Mora dijo: «Como cristianos, como hombres y como ciudadanos, deseamos vivamente que se generalice la lectura de las sagradas Escrituras, en la cual creemos que están interesadas la religión, la humanidad y la patria». Mora fue un pensador eminente, un reformador, un liberal que rindió gran apoyo al «segundo movimiento» de la lucha por la libertad de México. Como él varias personas estuvieron dispuestas a colaborar en la distribución de la Biblia. Mora además ayudó a iniciar la labor de traducción y publicación de algunas porciones a lenguas indígenas, para beneficio de miles de nativos monolingües. Cuando uno de esos trabajos estuvo listo, lo recibió con el siguiente recado: «La persecución me amenazaba, tuve que ponerme a salvo... Quiero absolutamente que nadie, sino usted, sepa quién es el que lo ha hecho; pues si por algún accidente llegaran a saberlo los señores obispos, que... lo pueden todo en México, me declararían la más vilenta persecución».

**Escuelas lancastrianas.** Diego Thompson ayudó también a organizar algunas escuelas lancastrianas en el preciso momento en que bajo la influencia del vice-presidente Gómez Farías se daba impulso al desenvolvimiento de la educación primaria en el país. El movimiento nació en Inglaterra. Fue iniciado en México en 1822 a iniciativa de los redactores del periódico *El Sol* con el que colaboraba el doctor Mora. Thompson, en interés de su empresa, visitó varios estados del centro, Veracruz y Oaxaca. Después de tres años de labor, la oposición que encontró desde un principio aumentó, y se vio obligado a salir del país. Regresó en los años de 1842 y 1843. Durante ese tiempo llegó hasta Campeche y Yucatán. En 1840 Yucatán se independizaba del Gobierno Federal dándose una constitución libérrima reformista, obra en gran parte del doctor Manuel Crescencio Rejón.
El Congreso, brotando de la revolución yucateca, reformaba la Constitución local (31 de marzo de 1841) e iniciaba la reforma religiosa, proclamando la libertad de cultos, extinguiendo tanto el fuero eclesiástico como el derecho del clero para aplicar las penas temporales y dictaminaba en favor de la absoluta independencia de Yucatán en virtud de haber sido violado por México el pacto federal.

Don Andrés Quintana Roo fue comisionado por Sante Ana para entrar en tratos con los rebeldes. Santa Ana en un principio no estuvo de acuerdo con los términos del arreglo de su régimen interior. El licenciado Horacio Westrup Fuentes llama a don Andrés Quintana Roo el precursor auténtico de la libertad religiosa en México.

Sabiendo que en todos los Congresos Constituyentes privaba la idea de la intolerancia religiosa como factor fundamental para la estabilidad social y la vida pública del país; sabedor además de las maniobras de Iturbide para influir en la Junta Constituyente en tal sentido..., redactó una hoja al separarse del gabinete del tirano, en el cual prestaba sus servicios como sub-secretario de Relaciones, diciendo: «...La intolerancia religiosa, está implacable enemiga de la mansedumbre evangélica, está proscrita en todos los países en que los progresos del cristianismo se han combinado con los avances de la civilización y de las luces para fijar la felicidad de los hombres. ¿Por qué privar al Congreso de la facultad de destruir esa arma la más poderosa que el fanatismo ha puesto en las manos de la tiranía para embrutecer y subyugar a los hombres?».

Siendo vice-presidente don Valentín Gómez Farías, en 1833 dictó acuerdos de tan profunda significación democrática que dieron margen a considerar al gran político como iniciador de la Reforma Liberal en México. Trató de llevar a cabo reformas por medios pacíficos, guardando en todo las normas constitucionales. Declaró laica la instrucción pública, libre de toda presión o contacto religioso, produjo un nuevo plan de estudios, y apoyó la revolución de Ayutla que dio triunfo definitivo a las ideas libertarias al dejar sancionada la Constitución de 1857.

63. A. Toro, Historia de México. La revolución de Independencia, 381.
64. P. de Alba, Estudio preliminar de la Constitución de 1824, 61.
1. Las varias tendencias y partidos en México

Ya vimos antes las influencias generales de cambio de parte del racionalismo y de la Revolución Francesa. Desde luego se sintió el movimiento hacia la abolición de las monarquías y el establecimiento de las repúblicas, como también hacia no pocos cambios sociales. En España misma, como ya lo hemos visto también, desde la época borbónica se marchaba ya hacia rutas nuevas. Todas esas tendencias tenían que irse extendiendo de igual manera hacia las colonias españolas en América.

Con ocasión de los primeros brotes de insurrección, al enviarse refuerzos militares a las referidas colonias, pasaban también a América muchos elementos influenciados ya por las nuevas ideas. Esos elementos ganaban a su vez nuevos simpatizadores que habrían de influir más tarde en el nuevo rumbo de los acontecimientos. Entre todas esas nuevas ideas la que más se iba marcando en la mente de los hispanoamericanos era la de la libertad, por consiguiente de la independencia de la península española. Podría decirse que esta idea brotaba espontáneamente de las ideas mismas de la renovación de las sociedades en general. Se despertó así la conciencia de la propia vida nacional de cada uno de los núcleos sociales de las viejas colonias españolas. Los miembros de esas sociedades americanas se sintieron ya lo suficientemente fuertes como para ser ellos mismos los que se gobernasen, sin necesidad ya de la tutela de la metrópoli.

Antes de constatar la influencia particular de las sociedades secretas en el curso de la vida política de las naciones hispanoamericanas y en especial de México, se puede afirmar que las logias masónicas influyeron evidentemente en el impulso de esas mismas colonias hacia su propia emancipación de España. Como lo afirma don Antonio Pompa y Pompa, un señor llamado Esteban Morín, miembro del Supremo Consejo de Charleston (USA), envió al conde de Grasse-Tilly a París el verdadero programa político de la masonería para la Nueva España. Dicho programa estaba fechado el 21 de febrero de 1804. El mismo Pompa insinúa ahí mismo que ese documento es una prueba más de la lucha de las sociedades masónicas contra todo espíritu teológico o religioso en los gobiernos de los Estados. En 1800 se estableció en Londres, bajo la dirección
del venezolano Francisco de Miranda la Gran Reunión o Logia o Gran Oriente Americano, «de la que saldrían las instrucciones para unificar las fuerzas y dirigir la acción que operaría en el Nuevo Mundo y en la misma España». Aunque lo que buscaban esas logias era la «desintegración del imperio español», de hecho también intentaban directamente la emancipación de sus colonias en América.

Una vez que se iban independizando esas mismas colonias, se organizaban ya como núcleos particulares con fines más concretos las logias masónicas nacionales. Si al iniciarse la vida independiente, en realidad no existían —en la forma moderna— los partidos políticos por la misma situación incipiente de nuestra vida nacional, de hecho fueron esas mismas logias las que hicieron las veces de los inexistentes partidos políticos. Tenían la cohesión, la fuerza, el secreto; cualidades todas ellas sumamente útiles para el logro de los fines contenidos en su programa de acción.

Si ya existían las logias del rito escocés (con tendencias a favor de España, del iturbidismo y de la religión, o sea, en favor de los principios del plan de Iguala), posteriormente Alpuche, Esteva, Ramos Arizpe y Mejía fundaron las cinco primeras logias del rito yorkino (con tendencias contrarias al rito escocés). A éstas vino después Joel R. Poinsett (representante norteamericano en México) a conseguirles cartas patentes de autorización de parte del rito americano de York (de Filadelfia, USA), y las reunió en una Gran Logia por él mismo fundada. Esas nuevas logias se propusieron difundir los principios liberales e ir disminuyendo el poder del que ellos llamaban partido de los fanáticos. De hecho, por consiguiente, eran y funcionaban a manera de verdaderos partidos políticos. Así lo confirma Fuentes Mares en la obra que citamos.

De todos esos elementos ya mencionados se pueden desde luego suponer las siguientes tendencias políticas que fueron apareciendo y desapareciendo según fuese el partido predominante. De la situación misma inmediatamente procedente a la independencia nacieron dos tendencias fundamentales: por una parte el antihispanismo con la inclinación a las ideas democráticas, y por la otra el anhelo por conservar lo positivo de la influencia de España (su cultura y la religión por ella traída). Y si concretamos un poco más los términos, tendremos así las siguientes tendencias o partidos: los monarquistas y los republicanos. Estos se habrían de dividir en federalistas (yorkinos) y centralistas (escoceses). Entre todos ellos ya se asomaban las otras dos posteriores tendencias: la de los liberales y la de los conservadores. Además, debe tenerse en cuenta que fue un hecho que se impuso por esos años (como lo ha sido quizá también en los tiempos modernos) el de seguirse más que los principios a los personajes representativos, con perjuicio muchas veces de aquellos mismos principios. Así fueron, por ejemplo, Iturbide, Santa Anna, Guerrero, Bustamante. Ellos lograron reunir grupos compactos, más o menos fuertes, que gobernaron a la nación en los varios períodos de su dominio.

No podemos dejar de notar aquí la influencia norteamericana en el seno mismo de los partidos que se disputaban la preponderancia en México. Por una parte había la esperanza de conseguir auxilios para consumar la independencia;

3. Ibid., 149-159.
y por la otra, más tarde, se pensaba en su ayuda para el triunfo de las ideas liberales y republicanas. La pérdida de California, Arizona, Nuevo México y Tejas nos convencen de que —junto con la propaganda republicana— los representantes yanquis preparaban las condiciones políticas de México en favor de sus intereses; y quienes se apoyaron en ellos, serán juzgados por la historia.

2. Gómez Farías y el comienzo de la Reforma

Por medio de las tendencias mencionadas en el número anterior, podríamos decir que se iba pensando ya en la formación del Estado civil mexicano en su propia e integral contextura. Si de hecho no se llegó a conseguir de parte de la Santa Sede la concesión del derecho de Patronato a favor del nuevo gobierno mexicano, tenía que irse pensando o en la realización de algunos necesarios contactos de dicho gobierno con la Iglesia, o en la total separación de ambos entes jurídicos. Si se llegaba a lo primero, tenían que surgir dificultades y resistencias de parte de la Iglesia. Y si se tendía a lo segundo, se tendría que avanzar más certeramente hacia la reafirmación del organismo civil del mismo gobierno mexicano.

Aunque se suponían ciertas actitudes anticlericales, esa tendencia tenía que llegar a la doctrina de la total separación de la Iglesia y el Estado y al reconocimiento de la constitución civil de éste en todos sus aspectos y campos. En una palabra, se tendría, pues, a dotar al mismo gobierno de todo aquello que lo constituyese como un ente jurídico perfecto. Mencionemos como ejemplo el derecho al registro civil de nacimientos y de matrimonios, a la posesión de cementeríos civiles, de hospitales, de institutos de enseñanza, etc.

No hallamos cómo juzgar el envío de parte del obispo de Puebla, don Francisco Pablo Vázquez, de la carta dirigida al papa en 1836, al saber que iba a ser enviado para esa Corte don Manuel Díez de Bonilla para tramitar el suspirado concordato. En esa carta, Vázquez previene al papa de posibles peligros de la política mexicana en contra de los derechos de la Iglesia. El que fuese un seglar a Roma como representante de México, nada tenía que ver, pues era común y casi lo normal que así se hiciese. Parece, pues, que a Vázquez le pareció mal ese nombramiento. Por otra parte, había sin embargo algún fundamento para que sospecharse malas intenciones en Bonilla, como vamos a ver luego al examinar algunas disposiciones de Gómez Farías. A pesar de esas sospechas, fue Bonilla quien consiguió que fuese reconocida por el papa nuestra independencia en 1836.

Antes que en el Distrito Federal, fue en Toluca, Estado de México, donde se dieron algunos apresurados y descomedidos decretos en contra de la Iglesia. Don Lorenzo de Zavala, gobernador de ese Estado, en 1833 hizo una declaración en que decía, entre otras cosas: «¿Hasta cuándo lucharemos contra los restos de la monarquía española? ¿Tendremos que repetir la degradante escena de humillar la majestad nacional delante del obispo de Roma?». En seguida llamaba a la Corte de Roma «monstruosa teocracia» que había gobernado Europa por doce siglos. El mismo Zavala propuso como iniciativa de ley una serie de artículos en que se declaraban pertenecientes al Estado todos los bienes de las misiones de Filipinas y se anunciaba la división de los terrenos a ellas pertenecientes y la asignación de los mismos a familias necesitadas al 5% anual.

Por ese tiempo (abril de 1833) la Cámara de Representantes eligió para Presidente a don Antonio López de Santa Anna, y para vice-presidente a don Valentín Gómez Farías. Retirado Santa Anna a su hacienda de Manga de Clavo, Gómez Farías quiso actuar como quien poseía ya el derecho de Patronato. Ya vimos antes que era el común sentir de los obispos que era necesario conseguir de nuevo ese derecho en Roma a favor del gobierno mexicano. A pesar de esto, Gómez Farías dio el 17 de diciembre de 1833 las siguientes disposiciones: mandó proveer en propiedad todos los curatos vacantes y por vacar en clérigos seculares, suprimió las sacristías mayores de todas las parroquias, fijó el plazo de sesenta días para que se terminasen los concursos abiertos en los obispados para la provisión de curatos, reconoció el derecho de proveer dichos curatos al presidente de la República y a los gobernadores de los Estados; y a los obispos y gobernadores de Mitra que no reconociesen esos derechos se les imponía la multa de quinientos y seisientos pesos la primera y segunda vez, y el destierro y la confiscación la tercera vez.

Ya antes, a principios de ese año 1833 (a fines de abril), en uno de los proyectos de esa ley enviados al Ejecutivo se decía que el Patronato residía esencialmente en la nación, se declaraban nulas las instrucciones que se hubiesen enviado a Roma en ese sentido. En un escrito del Congreso del Estado de México al Congreso de la Unión se insistía en la no necesidad de conseguir ese derecho de Roma, puesto que la nación «con el sudor y sangre de sus pueblos había fundado, edificado y dotado sus iglesias». Bajo esas presiones y en ese ambiente, se llegó a esas determinaciones de Gómez Farías. Consiguientemente se declaró nula la provisión de canongías que se había hecho en Yucatán y se negó el pase a las bulas de nombramiento de obispo de aquella diócesis a favor del señor José María Guerra.

Gómez Farías decretó también la supresión de la coacción civil para el pago de los diezmos, declaró en libertad a los religiosos y religiosas para continuar o no bajo la clausura y la obediencia de sus superiores, suprimió la universidad y cerró el colegio de Santa María de Todos Santos, decretó la aplicación de los bienes de estos a los gastos de educación pública y estableció una Dirección de Instrucción Pública que regularía la misma en toda la nación. De algunas de estas decisiones podemos decir lo siguiente: respecto a la coacción civil para el pago de los diezmos, podría decirse que de suyo el gobierno civil no estaba obligado a conservarla, conforme a lo que hemos dicho antes. Sobre la libertad de los religiosos en clausura, se ejercía sólo una preocupación liberal sin derecho a proponerla. Del cierre de la universidad y del colegio de Todos Santos, se podría pensar en el derecho civil a la educación general del país. En abril de 1834 el Congreso retiró a Gómez Farías de la vice-presidencia, anulando el cargo. Tras la ola de protestas contra dichas leyes y la expulsión de los obispos, Santa Anna volvió de Manga de Clavo y anuló todos los decretos contra la Iglesia.
3. Santa Anna, ni liberal ni conservador

En la historia de México la figura de Santa Anna es una de las más discutidas e indefinibles. Ninguno de los dos grandes partidos se lo ha apropiado. Tanto los liberales como los conservadores (defensores de la religión) le rechazan de igual manera como a quien no aceptaba en forma perseverante y decidida sus bases y principios. Voluble, veleidoso, vanidoso y ambicioso en extremo, más bien fue debilitando poco a poco su fama adquirida de héroe nacional (recuerdense la expedición de Barradas, la batalla de Veracruz contra Francia, la guerra de Tejas y la de Estados Unidos, etc.). Sabía ocultarse a tiempo para hacerse desear y para ser considerado indispensable, y así poder de nuevo gobernar la nación, afianzado en esa fama que existía latente en la mente de las masas populares.

Bien podría decirse que del plan de Casa Mata (1823) hasta el triunfo del plan de Ayutla (1854) él, Santa Anna, fue quien dominó en la República, pudiendo dársele a ese período el nombre de «Santanismo». Respecto a sus ideas políticas, si abatió el imperio e impuso la república en Casa Mata, no dejó de ser un autócrata y centralista hasta su definitiva salida del país. Si aparentemente se inclinaba hacia los católicos, también dejó a Gómez Farias iniciar la reforma liberal. ¿Quién, pues, iba a confiar en su actitud indescifrable de gobierno? Como causas de ese increíble santanismo de nuestra historia, podrían anotarse tanto nuestra infancia política como la escasez y a veces falta total de personajes hábiles y expertos.

No debe dejar de notarse también aquí la falta de solidaridad y de espíritu de conciliación y condescendencia en los varios elementos nacionales de esos decenios. Así, en la Iglesia y en los partidos y tendencias que se le oponían, debió haber un espíritu más abierto y más condescendiente con sus adversarios. Se estaba fabricando el futuro de una nación nueva, y era preciso colaborar unos con otros, sabiendo ceder en aquellos puntos en que se podía ceder, aunque se mantuviesen en sus propios puntos de vista, pero razonable y conciliadoramente.

Después de las leyes reformistas de Gómez Farias, casi todos los obispos y gobernadores de Mitras salieron al destierro, por no querer sujetarse a las nuevas disposiciones sobre el Patronato. Riva Palacio nos dice que todos los obispos y prelados desterrados contaban con el patrocinio de Santa Anna, convertido «por la casualidad y por bien contestables hábiles manejos, árbitro de la situación» 9. Aliado, como lo estaba con los antiguos escoceses, se unió luego a los seguidores del plan de Cuernavaca, y anuló todas las disposiciones reformistas de G. Farias por circular del 23 de junio de 1834, como lo insinuamos antes 10.

Grande fue el regocijo por la anulación de esas disposiciones antes dichas. El cabildo eclesiástico de México dispuso un triduo de acción de gracias los días 6, 7 y 8 de julio de ese año 1834, y mandó también a los sacerdotes que rogasen al Señor «por la salud, vida y acierto en el gobierno del grande y virtuoso jefe don Antonio López de Santa Anna, restaurador de la libertad de la Iglesia».

Veamos estas nuevas pruebas de la volubilidad de Santa Anna. El 15 de octubre de 1834, después de recibir una representación de Jalisco que le pedía el

9. V. Riva Palacio, o. c. IV, 343.
10. Ibid., 345.
cambio del sistema federal por el centralista. Santa Anna giró una circular en que declaraba que él sería el primero en reprimir cualquier movimiento en contra de la forma de gobierno federal. A pesar de la alarma que despertó esa circular, todavía Santa Anna siguió inclinándose más y más al centralismo. En el mismo discurso de apertura de la Cámara del 4 de enero de 1835, Santa Anna en unas frases se inclinaba al federalismo y en otras de nuevo al centralismo 11.

Después de una crisis de su gobierno producida por la renuncia del obispo Portugal, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Santa Anna pidió licencia para retirarse a su hacienda de Manga de Clavo, y fue nombrado presidente interino el general Miguel Barragán.

Después de vencida la resistencia del estado de Zacatecas, el Congreso pudo consagrarse a la reforma de la constitución de 1824. El 2 de octubre de ese año 1835 se concluyó la discusión sobre las Bases Constitucionales por las que se aprobaba el centralismo; el día 3 fueron sancionadas y publicadas el 23 de ese mes por el presidente Barragán. El primer artículo decía: «La nación mexicana... no profesa ni protege otra religión que la católica, apostólica, romana; ni tolera el ejercicio de alguna otra». El artículo octavo dividía la nación en departamentos, y el noveno declaraba que los gobernadores serían nombrados por el poder ejecutivo. Después de promulgadas las Siete Leyes Constitucionales (centralistas) a fines de 1836, el partido centralista constituyó el Supremo Poder Conservador dotado de facultades aún sobre el mismo presidente 12. Vino luego una serie de levantamientos a favor del federalismo que agravaron la situación.

El día 18 de marzo de 1843 la Junta Nacional Legislativa terminó su proyecto de constitución conocido como las Bases Orgánicas, y el 12 de junio siguiente las sancionó el entonces presidente provisional Santa Anna. Fueron publicadas el día 14 siguiente. La elección de presidente de la República la harían las asambleas departamentales el 1 de noviembre. Mientras se hacían esas elecciones, Santa Anna, haciendo uso de las facultades que le concedía la séptima de las bases de Tacubaya, el 21 de junio decretó el restablecimiento de las misiones de los jesuitas en los departamentos de California, Nuevo México, Sonora, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Coahuila y Texas. El día 22 de agosto de 1846, cuando ya tronaban los cañones de la guerra con los Estados Unidos, fue restablecida en México la constitución de 1824 por el general don José Mariano Salas. Esto se hizo por consejo inconcebible del mismo Santa Anna, que había vuelto del destierro. Antes de ese restablecimiento, Salas había declarado que la religión católica que profesábamos nada tenía que temer. México había tenido ya seis congresos constituyentes y todavía no acababa de constituirse en forma estable y firme. Con toda esa serie de cambios, la paz pública no podía descansar aún sobre una base duradera 13.

11. Ibid., 345-346, 348-349.
12. Ibid., 351, 356-357, 428.
4. **Texas y el Pacto de Nueva Orleans**

Ya hemos hablado antes sobre la posición de las logias masónicas frente a los problemas políticos. Hemos anotado que, en efecto, eran considerados como sustitutos de un partido político. En México no había tradición ni elementos experimentados para que se hubiera podido presentar uno o varios partidos políticos para la contienda y el entrecruce de las diversas tendencias políticas y religiosas. Por lo tanto, las logias fueron consideradas como la forma más oportuna de suplir la inexistencia de aquéllos.

Que coincidiesen los objetivos antirreligiosos de las logias con algunos de los puntos del programa liberal de México, no puede negarse. De ahí la facilidad con que se concertasen sus mutuos compromisos. Hubo también la coincidencia, temporal al menos (como ya lo hemos insinuado antes), de esos compromisos con los de las logias norteamericanas, precisamente en el tiempo en que se pretendía por el gobierno de los Estados Unidos su expansión hacia el sur y hacia el oeste, como parte preponderante de la realización de lo que habría de llamarse el «destino manifiesto» de ese país a costa de los demás.

El padre Mariano Cuevas publicó el así llamado pacto de Nueva Orleans del 4 de septiembre de 1835; plan secreto acordado por la Junta Anphictiónica (masónica) de esa ciudad, y firmado por don Valentín Gómez Farías, por J. A. Mejía y con otras 37 firmas más. En él se dice al principio que es un plan «para dar libertad verdadera» a México. Se aprueba la reconquista del sistema federal y el establecimiento de «un gobierno eminentemente liberal». Los jefes y supremos directores de esa empresa serían Gómez Farías, J. A. Mejía y Lorenzo de Zavala. Se consideraba a Mejía como «general en jefe del ejercicio federal» formado con reclutas de Luisiana y con milicias mexicanas. En el artículo cuarto se declaraba a Zavala como director y jefe de los colonos de Texas, a quienes se proporcionarían «armas, dinero, gente y cuantos auxilios necesiten para defenderse», mientras Mejía ocupaba Tampico. Una vez instalado el Congreso, Mejía le haría las peticiones siguientes—«protestando la más sumisa obediencia y sin amenaza alguna, pero si ofreciendo que no dejará las armas de la mano hasta que tengan efecto...»—los puntos proyectados. De esa manera Mejía garantizaba «la plena libertad» (14) del Congreso para sus decisiones. Las peticiones eran éstas: la expulsión inmediata de todos los obispos y demás clérigos y seglares que pudiesen oponerse a las reformas; la disolución de los cabildos eclesiásticos, previo nombramiento de un gobernador de la Mitra y entrega al gobierno de toda la plata y alhajas preciosas; la secularización y supresión de todos los conventos de frailes y monjas, quedando sus bienes muebles e inmuebles, plata y alhajas a disposición del gobierno. Los ornamentos y vasos sagrados se repartirían entre las iglesias pobres; los edificios e iglesias de los conventos se destinarían a hospicios, casas de beneficencia, hospitales, cuarteles, talleres, o se venderían algunas para sinagogas o templos de otros cultos. Se pedía además que se declarase que todos los mexicanos eran libres para adorar a Dios como quisiesen; que se cortase toda comunicación con Roma, aunque podría permitirse a los particulares que quisiesen seguir el catolicismo, con tal que no perturbasen el orden público ni hiciesen prosélitos. Entre esos puntos, determinaban también que habría de haber unión y alianza estrecha con los Estados Unidos; que los ciudadanos de esa nación, en especial.

los de Luisiana, serían considerados como hermanos; podrían éstos entrar a México sin pasaporte y recibirían la tercera parte de los derechos que se cobrasen por mercancías de otras naciones, etc.

El 7 de noviembre de 1835, o sea dos meses después de esa Junta, el distrito de Harrisburg, Texas, declaró al pueblo de Texas en guerra con el gobierno de México; y el 2 de marzo siguiente (1836) otra convención reunida en Washington (Texas) declaró la independencia de ese Estado\textsuperscript{15}. El 22 de noviembre de 1835 se supo en México el asalto al fortín de Barradas, en la Barra de Tampico, por el general Mejía (que firmó el famoso Pacto). Los tampiqueños organizaron la defensa, y derrotaron a Mejía, que tuvo que volverse a Luisiana.

El 28 de noviembre siguiente, Santa Anna marchaba hacia Texas para someter a los rebeldes, pasando por San Luis Potosí. El 23 de febrero tomó sin resistencia San Antonio de Béjar. Los pocos defensores que había se encerraron en el fuerte de Alamo, cercano a la ciudad. Después de esperar algunos refuerzos, el 6 de marzo el fuerte del Alamo cayó en poder de las fuerzas de Santa Anna, después de trece días de continuo fuego de cañón. Mucho se habló de las crueldades con que fueron tratados los que se rindieron, pues ninguno quedó con vida.

Otro cuerpo del ejército mexicano al mando del general José Urrea obtuvo las victorias de San Patricio y de Goliat. Santa Anna, después de tomar el Paso de Thompson, llegó el 21 de abril de 1836 a San Jacinto; y casi frente a donde se hallaba Houston con sus soldados, se puso a dormir siesta con sus soldados, dejando el cuidado del campo al general Castrillón. Houston, con sus mil hombres, les hizo un ataque por sorpresa y los obligó a desbandarse. Santa Anna cayó prisionero, y él, más que esa batalla, fue quien decidió la derrota de los mexicanos\textsuperscript{16}.

Santa Anna, en poder del enemigo, dictó contramarchas a Filisola, y firmó un convenio con el general Burnet por el que se comprometía a cesar las hostilidades, a retirar el ejército mexicano y a no tomar las armas contra el pueblo de Texas. Se pediría a México el reconocimiento de la independencia de Texas y se haría un tratado de comercio y límites entre las dos naciones. Al querer volver a México, Santa Anna se escapó de ser asesinado por los resentidos del Alamo. Fue a Washington, y de allá el presidente Jackson le dejó volverse a México. Llegó a Veracruz en febrero de 1837\textsuperscript{17}. Así Texas estaba ya perdido para México. Su territorio quedó separado del obispado de Durango, y en él se erigieron las nuevas diócesis americanas de San Antonio, de Houston, de Galveston, de Amarillo, de El Paso, etc.

5. La Iglesia y la guerra de 1847

A toda esa serie de inquietudes y agitaciones de la República que le impedían lograr su estabilización y firmeza, vino a sumarse nada menos que el conflicto con la nación vecina del norte: los Estados Unidos. Ellos, los americanos, y nosotros estábamos en período de consolidación nacional, pero ellos nos llevaban ventaja por haber conseguido cimentarse a tiempo en su propia constitución. Nosotros, en cambio, aún titubeábamos sobre la forma de gobier-

\textsuperscript{15} V. Riva Palacio, o. c. IV, 361-362.
\textsuperscript{16} Ibíd., 361-371.
\textsuperscript{17} Ibíd., 371-374; 388.
no que nos habría de constituir. A la desorganización, se unía nuestra endémica debilidad económica. Ante ésta tenía que contrastar la situación, si no en auge, pero sí suficiente y estable, de la Iglesia. Se debe, sin embargo, recordar lo que la misma Iglesia había sufrido en menoscabo de sus bienes. A este respecto conviene recordar el informe que don Antonio Romero, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, rindió ante el Congreso el 12 de enero de 1828. En él dice que la Iglesia mexicana «...ha sufrido también, como nosotros, en el orden civil, algunos riesgos y aun padecimientos y menoscabos en las personas e intereses temporales de sus pastores y ministros...». Y refiriéndose expresamente a los bienes y rentas eclesiásticos, dice:

La considerable decadencia a que han llegado las rentas y bienes eclesiásticos, por un efecto necesario de los trastornos generales de la nación, por las cuantiosas donaciones y préstamos que le han hecho (o la han obligado a hacer), por la cesación de la coacción civil para el pago de diezmos, por el resfrío de la devoción pública, y, en fin, por el demérito de las fortunas de los particulares, presenta un desagradable porvenir para la decorosa subsistencia del culto y de los obispos y clero de las iglesias... 18.

La Iglesia no acababa tampoco de conectarse con el gobierno por medio del Patronato, ni se decía si habría de estar separada del Estado mexicano. Al urger, pues, los recursos económicos para la defensa eficaz del territorio y de la soberanía nacionales frente a la invasión americana, se tuvo que pensar en los bienes de la Iglesia que aún se conservaban. Veamos en qué forma se hizo, qué se logró y si hubo o no y hasta qué punto responsabilidad de la Iglesia misma al resistirse a la cooperación con el gobierno en angustias económicas.

Fue un hecho palpable el de las solicitudes de dinero que hacía con frecuencia Santa Anna a la Iglesia. A pesar de las muestras de religiosidad que daba ese jefe indefinible con las «aparatosas procesiones» a la colegiata de Guadalupe y sus pomposas muestras de reverencia y devoción, nos dice el padre Cuevas que eran continuas las exacciones que Santa Anna hacía de los bienes eclesiásticos con extraordinaria variedad de nombres y pretextos. Esta misma cooperación de parte de la Iglesia al santanismo, tenía que crear sospechas de sus enemigos contra la Iglesia, como después veremos.

Por la rebelión del general Paredes contra Herrera (en ese tiempo de guerra), se acusa a la Iglesia de haber estado comprometida en ella. Lo que se sabe es que el arzobispo de México fue llamado por hombres serios de varios partidos a deliberar sobre el bien de la Patria. Presidió, es cierto, esa Junta; pero por breve tiempo y sólo para decidir lo que se debería hacer. Ante el avance norteamericano más acá de los ríos Nueces y Bravo, la actitud de la Iglesia tenía que ser de resistencia a tan injusta invasión. El vicario capitular de México, Irisarri y Peralta, se expresaba así en una carta a sus súbditos: les decía que se había ya presentado «la hora última y el momento decisivo de salvar o perder cuanto de caro y amable hasta hoy hemos poseído... y que no nos quedaba más que nuestra esclavitud o nuestro triunfo... triunfar o sucumbir con ignominia y vilipendio...» 19.

A fines de 1846, Santa Anna y Gómez Farías obtuvieron de nuevo el poder supremo, el primero como presidente y el segundo como vice-presidente. Mientras Santa Anna marchaba a detener a los americanos, Gómez Farías

19. Ibid., 241, 248-249.
decretó la incautación de los bienes de la Iglesia para poder atender a los gastos de la guerra. El clero se resistió en mala hora, a pesar de que decía hacerlo así porque Gómez Farías desconocía el derecho de propiedad de la Iglesia.

De entre los cuerpos de la Guardia Nacional, formados con jóvenes de familias distinguidas de la capital (llamados «bataillones polkos») y que estaban destinados a marchar a Veracruz a detener a los americanos, tres de ellos se rebelaron contra el gobierno el 25 de febrero de 1847. Esa, así llamada «rebelión de los Polkos» fue atribuida a la Iglesia, según se dijo por defender los bienes eclesiásticos. Por los documentos de la época se comprueba que sus propósitos nada tenían que ver con la Iglesia. Con ellos andaban Comonfort, Láfragua, Guillermo Prieto y otros. Cuando le pidieron una ayuda al arzobispo Irisarri, se negó a darla. Pero cuando ya se formalizó más la resistencia al enemigo, fue entonces cuando el clero puso en manos del gobierno la cantidad de dos millones y medio de pesos 20.

Si en las dos campañas, la del norte y la del oriente, nuestros improvisados y a veces mal dirigidos ejércitos se batieron con valor y heroísmo, sólo nos quedaron los nombres de la Angostura, de Veracruz, de Puebla, del Molino del Rey y de Chapultepec para nuestro consuelo en ese inútil esfuerzo nacional. Habíamos perdido la guerra, pero no perdimos el honor. Es falso que el cabildo eclesiástico de Puebla hubiese recibido bajo palio al general americanor Woorth, y que hubiese entonado el Te Deum por el triunfo de sus armas. Después de la entrada del ejército invasor a la capital de la República, vino el famoso «brindis del Desierto» el 29 de enero de 1848, en el que el alcalde Suárez Iriarte y otros personajes brindaron por las armas norteamericanas. Después del tratado de Guadalupe Hidalgo se confirmaba la pérdida de nuestros territorios de Alta California, Arizona y Nuevo México, aparte de Texas que ya habíamos perdido 21. Con esa pérdida, quedaba también separada la diócesis mexicana de San Francisco, California, erigida en 1840, como también las misiones de ese Estado y de los otros territorios.

6. El Vaticano y la nueva situación de la Iglesia

Ya vimos antes cómo el 28 de febrero de 1831 el papa Gregorio XVI nombraba seis nuevos obispos residenciales para México, después de haber estado sin ni un solo obispo en todo el territorio mexicano por espacio de dos años. Por otra parte, el problema del Patronato estaba aún un pie; pero en una situación constantemente indecisa. Cuando no era por los cambios imprevistos de gobierno, las crisis económicas venían a impedir el envío de un nuevo representante de México cerca de la santa sede para su inmediato arreglo.

Antes de la caída de Bustamante, corrió la voz de que el obispo de Puebla, Vázquez, volvería a Roma para corregir las irregularidades que se decía se habían cometido contra el derecho de Patronato en el nombramiento de los dichos seis nuevos obispos. Eso se decía por la persistente suposición de la existencia de dicho derecho en manos del gobierno. No se realizó ese sospechado viaje, y de hecho nuestras comunicaciones con el Vaticano se suspendieron por esos años, anteriores al envío de Diez de Bonilla, aunque haya quedado

20. Ibid., 256-257, 261-263.
21. Ibid., 250, 263-265.
como encargado de nuestros negocios don Ignacio Tejada, agente colombiano en Roma 22.

Antes de venirse de Roma, Vázquez, recibió el encargo de la reforma de las órdenes religiosas de México en lo que tuviesen que reformarse. En una carta (probablemente no enviada a Roma) decía Vázquez refiriéndose a dichas órdenes religiosas: «La vida común, excepto entre los franciscanos reformados y los carmelitas, no existe en ninguna parte». El padre Cuevas cree haber exageración en esa frase, pues sabemos que dichas órdenes caminaban en su vida de trabajo con normalidad 23.

Como resultado de las reformas de Gómez Farías de 1833, se desconoció el nombramiento que había hecho la santa sede por gestiones del gobierno de México de don José María Guerra para el obispado de Yucatán; pues se le negó el «pase» a sus bulas venidas de Roma. También se nullificaron los nombramientos de canónigos hechos en el cabildo de esa diócesis. Al hacer crisis el gobierno de Gómez Farías, y al tomar el poder Santa Anna, anuló éste esas medidas, dándoselo el «pase» a las bulas del señor Guerra. Así éste pudo ser consagrado en la iglesia de San Bernardo, de México, por el obispo Portugal 24.

Después de la caída de Gómez Farías se siguió un período de relativa calma. Como ya dijimos, en el Vaticano había quedado como encargado de nuestros negocios Tejada. Así estuvo hasta fines de 1833. Desde el 28 de noviembre de ese año hasta marzo de 1835 quedó nominalmente encargado de la legación mexicana en Roma don Lorenzo de Zavala, que también era ministro de México en Francia, y por eso residía en París. En marzo de ese año volvió a quedar de encargado nuestro Tejada. El 30 de abril de ese mismo año, 1835, el presidente interino, Barragán, le dirigió una carta al papa en que le decía que se había pensado en nombrar un «nuevo enviado vestido de carácter público», pero que entretanto le comunicaba esa carta. Esta se envió a Tejada, diciéndole que diese a conocer a Su Santidad «la firme adhesión del pueblo mexicano a la fe católica y a la obediencia al Padre Común, y le declarase que las perturbaciones de los últimos años ya habían desaparecido del todo» 25.

Efectivamente, el 2 de septiembre de 1835 se le extendieron sus credenciales a don Manuel Diez de Bonilla como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de México ante la Santa Sede. Bonilla fue a ver a Vázquez, y le pidió una recomendación para Roma. Al darse cuenta así Vázquez de esa legación, se extrañó sobremanera de que ni a él ni a otros obispos les hubiesen consultado sobre el asunto. Por medio de una carta previna a Su Santidad del peligro que había de que pidiesen concesiones en el Patronato, precisamente los que habían dado las leyes de Reforma. Le advertía que si se concedía al presidente o al Congreso el referido derecho, pronto tendrían «la Santa Sede y las Iglesias mexicanas que arrepentirse de ello».

En noviembre de 1836 ya estaba Bonilla en Roma. Después de algunas entrevistas con el cardenal secretario de Estado, el día 9 de diciembre de 1836 el papa Gregorio XVI recibía en audiencia privada a Bonilla, y le comunicaba el reconocimiento oficial de parte de la Santa Sede de la independencia de México. El presidente Bustamante decía lo siguiente ante el Congreso el 1 de junio de

22. L. Medina Ascensión, México y el Vaticano I: La santa sede y la emancipación mexicana, México 1965, 205-206.
24. V. Riva Palacio, o. c. IV, 321-322.
1873: «Su Santidad... ha reconocido... la independencia de la nación de la manera más satisfactoria, y en consecuencia no se presenta ya embarazo para cultivar las relaciones convenientes con la Silla Apostólica» 26. Después de tan fausto suceso, se siguió tramitando en Roma la provisión de la sede vacante (por ausencia del señor Fonte) de México, la disgregación de Chiapas de la provincia de Guatemala, la provisión de las sedes de Guadalajara y de Sonora; también se estuvo tramitando la erección del obispado de San Francisco, California (conseguida en 1840).

Al morir en España el arzobispo don Pedro J. de Fonte en 1839, se consiguió de parte de la Santa Sede el nombramiento del nuevo arzobispo don Manuel Posada y Garduño el 31 de diciembre de ese mismo año.

Cerca del papa Pío IX, fue enviado como representante nuestro don Ignacio Valdivieso. Pasada la revolución del 48, y vuelto el papa a Roma de su destierro de Gaeta, el gobierno presentó para arzobispo de México al obispo de Sonora don Lázaro de la Garza, para Puebla al señor Madrid, para Michoacán al señor Munguía y para Nuevo León al señor Sánchez. Junto con las anteriores proposiciones, se indicó a nuestro representante que pidiese a la santa sede que en las bulas de nombramiento de dichos obispos se omitiese el motu proprio y se añadiese cum onere divisionis para un posible arreglo sobre la extensión de los obispados; a lo cual accedió Su Santidad.

Algo que debió ser un gran consuelo para los mexicanos, fue el nombramiento de cardenal que hizo el papa Pío IX a favor del obispo de Michoacán don Juan Cayetano Gómez de Portugal; la noticia llegó a México después de la muerte del escogido (4 de abril de 1850). Fue, pues, nuestro primer cardenal nombrado, aunque no efectivo 27.

7. El Patronato y el primer delegado apostólico

Con ocasión del destierro que el papa Pío IX padecía en Gaeta por la revolución de 1848, Su Santidad envió al presidente de México, don José Joaquín Herrera, una carta el 4 de diciembre de ese año, en que le participaba los motivos por los cuales se había visto obligado a salir de la ciudad de Roma. Herrera le contestó el 12 de febrero del siguiente año «afligidísimo de que a tanto se hubiese atrevido la impiedad, e invítándole a trasladar su sede a México, donde encontraría siete millones de fieles hijos que le consolarían en sus penas». Las Cámaras decretaron, además, un donativo de 25,000 pesos que fue remitido a Su Santidad como una ayuda en su destierro 28. Esta delicadeza de parte del gobierno mexicano no podía ser olvidada por el papa, como luego veremos.

En su discurso a las Cámaras, de comienzos de 1850, Herrera recordó ese carteo y anunció que el papa había manifestado su gratitud concediendo diferentes gracias. Dijo, además, que se tenían noticias de que estaba dispuesto a conceder la dignidad cardenalicia a alguno de los prelados mexicanos (como de hecho fue concedida, aunque tarde, a Portugal, como ya vimos). Avisó también que se estaba en contestaciones acerca del envío de un representante

27. J. Ramírez Cabañas. Las relaciones entre México y el Vaticano, México 1928, 168-172.
28. V. Riva Palacio, o. c. IV, 722.
papal cerca del gobierno mexicano, lo cual facilitaría «el arreglo de varios puntos de mayor interés» que se hallaban pendientes, como la provisión de las sedes episcopales vacantes.

Estando aún pendiente el arreglo definitivo del suspirado derecho de Patronato y como una medida provisional, el Congreso aprobó una ley con las normas básicas para la provisión de las sedes episcopales vacantes por el gobierno. El presidente Herrera la publicó el 16 de abril de 1850. Aunque desde los tiempos de Iturbide se había declarado suspendido ese derecho, en los años siguientes, y con la anuencia de los obispos, el gobierno se estuvo encargando de gestionar el nombramiento de los nuevos obispos, a veces de las canonijas de las catedrales y aun del cuidado de las misiones entre indígenas. Dicha ley comenzaba diciendo: «Entre tanto se arreglo definitivamente el ejercicio del Patronato en la República, se observarán para la provisión de las mitras vacantes las reglas siguientes». Se prescribía luego que el cabildo en sede vacante enviaría al gobierno una lista (por lo menos de tres) de clérigos beneméritos. Donde no hubiese cabildo, la lista la haría el metropolitano. Las listas se presentarían a los gobernadores de los territorios en cuestión. Luego el gobierno elegiría la persona más digna y la presentaría al papa. Se haría lo mismo con respecto a las nuevas diócesis. Un poco más tarde, al participar Herrera los logros de esa ley al Congreso, añadía:

Todo promete que de parte de los nuevos pastores habrá toda la prudencia necesaria, y de parte del gobierno que va a seguir toda la consideración entre ambas potestades, y unidos hagan la felicidad del pueblo que la providencia les confía.

Según lo había anunciado Herrera, el enviado papal llegó efectivamente el 11 de noviembre de 1851, ya bajo el gobierno del general Arista, y era monseñor Luis Clementi que venía sólo como delegado apostólico. Se alojó en la Profesa, y el 12 fue recibido oficialmente por el gobierno en audiencia privada. Según el periódico El Monitor del día 13, durante la noche anterior algunos grupos recorrieron las calles gritando «¡Muera el nuncio!». Por su parte, El Siglo se expresaba así de su llegada: «Tenemos ya un enviado apostólico que no sabemos si será una amenaza o un bien, una especulación o una misión evangélica...».

La visita privada no significó el «pase» a las credenciales del delegado Clementi. Como en el ministerio del general Arista estaban los liberales Payno, Prieto, Ocampo y Miguel Lerdo de Tejada, se dejó sentir su influjo sobre la comisión de la Cámara encargada de resolver sobre si se daba o no el exequatur o «pase» a dichas credenciales. La resolución fue, pues, negativa «porque la Curia Romana —decían— no tiene derecho de mezclarse en los asuntos de nuestro país».

Ante el hecho de la negativa oficial, vino a presentarse la renuencia del arzobispo de México, don Lázaro de la Garza a reconocer al señor Clementi mientras no recibiese el «pase» del gobierno de la nación. Esa resistencia sólo puede explicarse por el deseo de no disentir del parecer de los que se hallaban al frente de la nación. Era, pues, una deferencia, una consideración hacia la actitud tomada por las autoridades. El hecho no dejó de suscitar discusiones.

29. Ibid., 732.
30. Ibid., 750.
31. Ibid., 765.
entre los católicos. Y hubo todavía algo más, cuando se supieron algunos desaires hechos al delegado, protestaron todos los prelados, menos el de México.

Vino luego el plan del Hospicio (Guadalajara) de 1852 que pedía la reforma de la Constitución y la vuelta de Santa Anna. Al general Arista le sucedió Ceballos, y a éste el general Lombardini. Este puso el asunto del delegado en manos de una nueva comisión compuesta por José Bernardo Couto, José Hilario Elguero y José Joaquín Pesado. Esta comisión le dio el «pase» a las discutidas credenciales, pero con las siguientes restricciones a las facultades del delegado: la de poner entredicho eclesiástico, la de ejercer jurisdicción contenciosa en segunda y tercera instancia de las causas pertenecientes al fuero eclesiástico, la de conceder restauración in integrum contra sentencias o contratos, la relativa a enajenaciones hechas o por hacer de bienes eclesiásticos, la de conferir beneficios eclesiásticos, cuya colación en la República corresponda a la santa sede y la de nombrar protonotarios apostólicos, honorarios o titulares 32.

Al señor Clementi le iba a tocar estar entre nosotros en ese decenio crítico de nuestra historia. Iba a contemplar los desaciertos y desatinos del gobierno de Santa Anna y le iba a tocar ser testigo también de ese torbellino político en el que pasan como sombras Álvarez, Comonfort, Zuloaga, Miramón y Juárez. Su correspondencia dirigida a la santa sede durante los trágicos años de la guerra de Tres Años nos refleja toda la angustia de esa vergüenza de nuestra historia. Después de su destierro, le sucedería monseñor Meglia, en tiempos de Maximiliano, como adelante veremos.

8. Alamán y el fin del santanismo

En este apartado nos vamos a ocupar del general Santa Anna por considerar este corto período suyo (abril de 1853 a agosto de 1855), el último de su carrera política, como el que provocó la crisis que llevó al cambio definitivo de nuestra historia nacional. En todo él va involucrada la cuestión religiosa, y a tal grado que la posterior guerra de Tres Años perfectamente puede ser llamada guerra religiosa o guerra de religión. Por eso queda incluido este tema, al parecer de carácter meramente político.

Y como don Lucas Alamán era en el momento histórico el hombre más representativo de la tradición conservadora, vamos a presentar la síntesis de su pensamiento, que fue la razón de la venida de Santa Anna a ocupar esta vez (que fue la última) la silla presidencial. Haremos, pues, un breve examen de la carta que envió al mismo Santa Anna proponiéndole las bases del ideario conservador. Está fechada el 23 de marzo de 1853 y fue llevada personalmente por don Antonio Haro, quien la entregó al destinatario en Manga de Clavo, ya en camino para México. Haro le expondría de viva voz las disposiciones de «esto que se llama el partido conservador». Y le dice luego:

No estando los conservadores organizados como una masonería, no debe usted entender que el señor Haro lleva la voz del cuerpo que le envía; mas estando relacionados todos los que siguen la misma opinión de manera que nos entendemos y obramos de acuerdo de un extremo a otro de la República, puede usted oir todo lo que le diga como la expresión abreviada de toda la gente propietaria, el clero y todos los que quieren el bien de su patria.

32. M. Cuevas, o. c. V. 274-276.
Le previene luego de los engaños de quienes tratarían de presentársele en el camino para conseguir de él beneficios sin tener razón para merecerlos. Le describe la obra de Ocampo en Michoacán contra la iglesia y los propietarios. Le cuenta el apoyo que ocasionalmente dieron ellos al plan del Hospicio. Le dice luego que al fin se pensó en él, en Santa Anna, para que viniese «a poner término a este malestar general que siente toda la nación. Esta, y no otra, es la revolución por la que usted vuelve...». Le decía también que lo primero para ellos era conservar la religión católica «único lazo común que liga a todos los mexicanos, cuando todos los demás han sido rotos». «También había que sostener el culto y los bienes eclesiásticos, y la administración eclesiástica tendría que arreglárselos con el papa. Después de rechazar algunos ataques contra ellos, le proponía que el gobierno fuese fuerte y antifederalista.

Estamos decididos contra la federación; contra el sistema representativo por el orden de elecciones que se ha seguido hasta ahora; contra los Ayuntamientos electivos y contra todo lo que se llama elección popular, mientras no descansen sobre otras bases.

Proponía luego una nueva división territorial. Sugería que debía haber una fuerza armada para la paz y la seguridad del país. Decía que nada de eso lo podía hacer un congreso «y quisieramos que usted lo hiciere ayudado por consejos poco numerosos... Estos son los puntos esenciales de nuestra fe política». Esta, según él, se hallaba apoyada por la opinión general que dirigían por medio de los principales periódicos de la capital y de los Estados. Le añadía que contaban con el clero, con los propietarios y toda la gente sensata. Le mostraba luego sus temores de que fuese a encerrarse a Tancbaya, y de que hiciese sus retiradas a Manga de Clavo «dejando el gobierno en manos que pongan la autoridad en ridículo y acaben por precipitar a usted, como antes sucedió». Le decía luego: «En manos de usted, señor general, está el hacer feliz a su patria».

Esas fueron, por tanto, las ideas que Alamán y los demás conservadores le proponían a Santa Anna como guía para su gobierno que estaba por iniciarse. Alamán tenía, además, en secreto el proyecto del establecimiento de la monarquía en México como único medio de consolidar el gobierno.

Vimos antes que en el plan del Hospicio (del 22 de octubre de 1852, en Guadalajara) además de pedirse un congreso extraordinario, se solicitaba el regreso del general Santa Anna a la República. Después de algunos cambios en el gobierno, se hizo la elección para presidente y resultó electo Santa Anna, quedando como presidente interino don Manuel M. Lombardini mientras llegaba el elegido. En viaje desde Venezuela, llegó Santa Anna a Veracruz el 1 de abril de 1853, donde fue recibido por liberales y conservadores que trataban igualmente de ganárselo a su propia causa.

Podría decirse que el México que encontraba Santa Anna era el siguiente: un país aún consternado por la pérdida de la mitad de su territorio, empobrecido por esa y las anteriores crisis, indeciso aún en la elección de su sistema político e impreparado y desconfiado en las lides de las varias corrientes políticas. Este infantilismo político hacía pensar tanto a los conservadores como a los liberales en buscarse —a toda costa y con cualquier sacrificio— el apoyo de naciones extranjeras. Esto no dejaba de menoscabar la integridad del patriotismo, tanto de unos como de otros.

33. V. Riva Palacio, o. c. IV. 807-809.
Santa Anna llegó, pues, a México (la capital) el 20 de ese mes de abril. Aunque al principio siguió las normas de Alamán (que le guiaba desde el ministerio de Relaciones que tenía encargado), al morir éste el 2 de junio siguiente se dejó ya dominar por un militarismo desaforado que descontentó a todo mundo. Suprimió las legislaturas locales y los ayuntamientos de poblados pequeños y dio algunas otras prescripciones minuciosas y ridículas. La Iglesia gozó de garantías, la Compañía de Jesús fue restablecida (devolviéndosele sus bienes), la orden de Nuestra Señora de Guadalupe fue restablecida y, en general, el culto gozó de esplendor. Ante la amenaza norteamericana de nuevas anexiones de territorio, Santa Anna se vio obligado a firmar la venta del territorio de la Mesilla en diciembre de 1855 por diez millones de pesos.

A causa de la tendencia conservadora del santanismo, por el rigor usado con los liberales y la destitución, destierro y prisión de varios de estos, estalló la revolución con el plan de Ayutla (1 de marzo de 1854). Tras tres inútiles campañas, Santa Anna abandonó la capital el día 9 de agosto de 1855, para no volver más a tomar el poder.

9. Ayutla y el viraje al liberalismo

En este tema seguimos exponiendo los hechos y las ideas que fueron acercando más y más a la gran crisis religioso-política de la guerra de Tres Años. Que hubiese descontento e intranquilidad crecientes por la actitud y la política de Santa Anna, era un hecho innegable. El plan de Ayutla (Estado de Guerrero) fue uno de los hechos que lo comprobaron. Dicho plan estaba preparándose desde enero de ese año, 1854, por don Ignacio Comonfort y el general Juan N. Álvarez; y vino a ser proclamado por el coronel Florencio Villarreal en la fecha ya antes dicha del 1 de marzo de ese año.

Los puntos más salientes de ese plan son los siguientes: después de considerar que Santa Anna en el poder era un constante amago a las libertades públicas, que había faltado a sus compromisos, que había vendido territorio a la nación vecina, que la nación no podía «continuar por más tiempo sin constituirse de un modo estable y duradero», que las instituciones republicanas eran las únicas que convenían al país «con exclusión absoluta de cualquier otro sistema de gobierno»; declaraban cesar en el poder a Santa Anna, se convocaría un representante por cada Estado para que eligiese un presidente interino. Este convocaría a un congreso extraordinario para constituir a la nación bajo la forma de «República representativa popular». Todo el que se opusiese a ese plan, sería tratado como «enemigo de la independencia nacional».

El día 11 de marzo siguiente fue reformado dicho plan en Acapulco por don Ignacio Comonfort. Al de Ayutla se le añadía que las instituciones liberales eran las únicas que convenían al país «con exclusión absoluta de cualesquiera otras», el presidente interino debería «respetar inviolablemente las garantías individuales» y el Congreso Constituyente se reuniría a los cuatro meses de convocado. El número 10 de esa reforma añadía: «Si la mayoría de la nación juzgare conveniente que se hagan algunas modificaciones a este plan, los que suscriben protestan acatar en todo tiempo su voluntad soberana».

35. V. Riva Palacio, o. c. IV, 831-836.
Comonfort fue a Estados Unidos, y allá consiguió armas, municiones, dinero y hasta personal técnico militar. Desembarcó en Acapulco el 7 de diciembre de 1854. No pocos de los que comenzaban a adherirse al plan de Ayutla manifestaban ideas más audaces y más decididas, como eran Ocampo, Lerdo de Tejada, Prieto y otros. En el periódico *El Rayo Federal* del 9 de abril de 1855 se decía:

La revolución debe caminar actualmente con todo su poder, con toda su grandeza, con todos sus horrores. No hay que pararse en medios, no hay convenios que aceptar... Cuando se trata de regenerar un pueblo o de reformar sus leyes, la sangre es necesaria... Nada importa que los campos se talen, que las poblaciones se diezmen, que haya muertos a millares, si los fines son nobles y se pretende llevar a cabo una idea. Un principio cuyas consecuencias son el progreso y la prosperidad de una gran nación 36.

Faltó entonces la colaboración de los conservadores y militares en el logro del equilibrio político nacional. En ese momento histórico, más bien se abstuvieron de tomar parte, y todo ese empuje de nuevas ideas lo dejaron a quienes se alentaban con el ideario de Ayutla y Acapulco. La guerra contra Santa Anna se fue extendiendo por toda la costa de Guerrero y de ahí pasó a Michoacán; y después de extenderse por Nuevo León, Tamaulipas, San Luis Potosí, Jalisco y Oaxaca, Santa Anna se sintió obligado a salir de la capital el 9 de agosto de 1855, y luego retirarse del país. Con su salida quedaba virtualmente triunfante la revolución de Ayutla.

El general Alvarez designó a los representantes para la elección de presidente interino, resultando electo el mismo Alvarez. Su gabinete lo formó con Ocampo en Relaciones, con Juárez en Justicia, con Prieto en Hacienda y con Comonfort en Guerra. El cuerpo diplomático y el delegado apostólico fueron a felicitar a Alvarez a Cuernavaca, donde residía. Poco después, por diferencias de criterios, renunciaron a sus carteras Ocampo y Comonfort. El 15 de noviembre Alvarez se pasó a México, donde se cantó un *Te Deum* en la catedral. Convocó el Constituyente desconociendo al clero sus derechos políticos, y publicó la ley Juárez por la que se declaraba renunciable el fuero eclesiástico.

Pronto Alvarez se sintió fuera de su medio, y renunció el 11 de diciembre a favor del general Comonfort, quien quedó encargado de la presidencia. Antes los primeros cambios hacia el sistema liberal, se comenzó a sentir en un claro descontento en el ambiente conservador. Y sin confiar en los medios puramente civiles, se lanzan a las armas. El 12 de diciembre de ese año, 1855, se levantó en armas el cura de Zacapoaxtla. Se extiende luego la insurrección hasta tomar la misma ciudad de Puebla. Comonfort en persona se puso al frente de las tropas, e hizo capitular esa ciudad el 22 de marzo del año siguiente. No se hicieron esperar las represalias de parte del gobierno por la participación directa o indirecta del clero en esa lucha. Antes de salir de Puebla, Comonfort expidió un decreto interviendo los bienes eclesiásticos de esa diócesis (el 31 de marzo de ese año). Entre otras razones, daba las siguientes: porque a esa lucha se le había querido dar el carácter de guerra religiosa, porque la opinión pública acusaba al clero de Puebla de haber fomentado esa guerra y porque había datos para creer que una parte considerable de los bienes de la Iglesia se habían invertido en esa rebelión. Los bienes intervenidos servirían para indemnizar los gastos de guerra, a los habitantes perjudicados de dicha ciudad y para pensionar a viudas y huérfanos.

El obispo de Puebla, Pelagio A. de Labastida, protestó moderadamente (a juicio de los liberales) contra la intervención de los bienes eclesiásticos. Admitió el carácter religioso de la lucha, pero de ello hizo responsables a los pronunciados. Reconoció también la utilización de los bienes de la Iglesia, pero la excusó por las circunstancias especiales.

Después de una acusación lanzada por un periódico de México de que Labastida había pronunciado en un sermón expresiones subversivas, el gobierno dio orden de expulsión contra él. El día 20 de mayo se embarcó en Veracruz rumbo a Roma, donde fijó su residencia 37.

10. El Constituyente de 1857 y la Iglesia

Una vez hecha la convocatoria el 17 de octubre de 1855 para el Congreso Constituyente por el general Álvarez como lo había prescrito el plan de Ayutla, se hizo la elección de los diputados. Y conforme fueron llegando a México, se fueron celebrando juntas previas desde el 14 de febrero de 1856. La primera sesión pública fue el 17 siguiente, con el juramento de todos los presentes de cumplir su encargo. El siguiente día fue la solemne apertura de sesiones. En ella pronunció un discurso el presidente Comonfort invocando a la providencia divina. El presidente del Congreso contestó a Comonfort diciendo que Ayutla no era sino un episodio de la gran revolución del mundo liberal y cristiano; y declaró que el Congreso iniciaba su obra puesta su confianza en Dios. Por medio de la secretaría de Gobernación, el gobierno dispuesto que se celebrasen funciones religiosas muy solemnes «para implorar el auxilio de la divina providencia en las deliberaciones del Congreso».

Las sesiones se fueron teniendo con cierta normalidad hasta el 5 de febrero de 1857, en que fue proclamada por el Congreso la nueva constitución. Las discusiones sobre los artículos de carácter anticlerical y la aprobación en el seno del Congreso de las leyes Juárez (que declaró renunciante el fuero eclesiástico) y Lerdo (de desamortización de bienes de la Iglesia), hicieron crecer la desconfianza en los medios conservadores hacia la obra final del mismo Congreso. Los mismos diputados no se sentían tan seguros frente a las indecisiones y a la política ambigua del presidente Comonfort. Con todo y su mentalidad liberal, éste trataba de atraerse a los conservadores con no pocas medidas políticas.

La Constitución aprobada comenzaba con estas palabras: «En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano...». Los artículos que suscitaron polémica, fueron los siguientes: el 3.º que establecía la libertad de enseñanza; el 5.º con la desaprobación de los votos religiosos; el 7.º con la libertad de imprenta; el 13.º con la supresión de los fuerros y emolumentos especiales; el 27.º con la incapacidad legal de las corporaciones civiles y eclesiásticas para adquirir o administrar bienes raíces; y el 123.º con la asignación a los poderes federales de la facultad de «ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes» 38.

Fue notable la discusión sobre el proyectado artículo 15 sobre la libertad de cultos, que al fin fue rechazado. El diputado Castañeda (por Durango) dijo:

37. V. Riva Palacio, o. c. V, 91-139.
«¿En un pueblo en que hay unidad religiosa, puede la autoridad pública introducir la tolerancia de cultos? ¿Será conveniente atentar así contra un sentimiento tan profundamente arraigado en el corazón de todos los mexicanos? La comisión aspira a hacer al pueblo un gran bien con la tolerancia de cultos: pero si el pueblo no la quiere... ¿cómo puede beneficiarse contra su voluntad?». El periódico liberal El Heraldo, después del rechazo del artículo 15, se expresaba así: «Francamente no damos la enhorabuena al Congreso. Creemos que el paso que no se ha dado ahora, se dará más adelante» 39.

En el artículo transitorio de la Constitución se ordenaba que fuese jurada solemnemente en toda la República, y que comenzaría a regir el 16 de septiembre de ese año. Y antes de presentar los resultados de la promulgación de la referida Constitución, hemos de hacer ver que los ánimos de los dos asi llamados «bandos» en que se dividía la opinión pública de entonces, se hallaban en gran manera excitados. Los liberales —como ya notamos antes— estaban decididos a lograr sus objetivos a como diera lugar, sin fijarse en los medios. Por la otra parte, los conservadores se daban cuenta de esa actitud, y también creían su deber defender los derechos de la Iglesia a todo trance. El resultado tenía que verse pronto. De otro modo habría sucedido si en ambos lados hubiera habido más cordura, menos precipitación y más sentido cívico (puramente cívico) para seguir haciendo presión sobre sus contrincantes para el logro, al menos parcial, de sus propios programas.

Sobre los ánimos ya inquietos, vino la orden del juramento de la Constitución. Los obispos prohibieron jurarla y protestaron energicamente por sus artículos contra los derechos de la Iglesia. Los conflictos de conciencia tuvieron que venir, y se ahondó más la división en la sociedad. Así, por ejemplo, el arzobispo de México envió una carta a sus diocesanos en que declaraba la ilicitud del juramento, y añadía que los que se hiciesen no podrían recibir los sacramentos, si antes no se retractaban públicamente. El obispo de Michoacán, Mungía, atacó también ampliamente la Constitución, y prohibió a su vez a sus súbditos que la jurasen. Además de los artículos ya mencionados, puso también reparos al 6, 9, 12, 36, 39 y 72 de la misma Constitución 40.

A las prohibiciones episcopales, se siguió una serie de publicaciones en las que unos defendían y otros atacaban el prescrito juramento de la Constitución. Entre los firmantes son dignos de notarse Manuel Baranda, Bernardo Couto y Manuel Alvares.

Con ocasión del hecho mismo del juramento, en no pocos lugares se registraron notables desórdenes; por ejemplo en San Luis Potosí, a pesar de la prohibición de que se replicaran las campanas con ocasión del bando, algunos grupos lo hicieron a la fuerza. En Morelia se realizó una especie de entredicho, celebrándose los divinos oficios a puerta cerrada el día del juramento. En Zamora se vio obligado el prefecto a salir de la población a causa del motín que ocasionó el juramento. En Lagos tuvo que restablecerse la tranquilidad pública por una fuerza mandada por Doblad. En San Juan de los Lagos hubo muertos y heridos con esa misma ocasión. En otras partes, en cambio, todo pasó sin la menor inquietud. En Oaxaca, por ejemplo, el bando fue solemnizado con un Te Deum en la misma catedral; en Tabasco, invitado un vicario a que asistiese a la

40. V. Riva Palacio, o. c. V, 228. También C. de J. Munguía, En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia, México 1973, 63-86.
ceremonia, se excusó diciendo que se hallaba enfermo, pero prometió hacerlo después que consiguiese la salud. En Monterrey se permitió no leer en los templos la circular que prohibía el juramento 41.

11. Pío IX y el liberalismo mexicano

Nos vamos a fijar en la persona del papa Pío IX porque en ella en la escena en que ahora nos hallamos, o sea, en la crisis más aguda de nuestra historia: la lucha por la supremacía entre conservadores y liberales a mediados del siglo XIX. Por otra parte, para comprender más exactamente la actitud de dicho papa ante el avance del liberalismo de ese siglo en Europa y en América, se deben hacer notar las circunstancias en las cuales actuó y las influencias que pudo recibir y las que tuvo que rechazar.

Recordemos todo lo que se hizo en la iglesia de Francia por la Revolución de 1789 contra las personas, las instituciones y los bienes. Más tarde, por la constitución de Cádiz y la revolución de Riego también la Iglesia española quedó marcada con el sello del liberalismo. Si nos fijamos en Italia, tenemos que recordar el resurgimiento del sueño de la unidad nacional con ocasión de las efímeras repúblicas formadas por Napoleón después de la guerra de Italia. La caída de Napoleón (1815) y el triunfo del absolutismo no lograron detener la corriente que avanzaba vigorosa.

La idea de la unidad italiana perseveró insistentemente después de esos ensayos de autonomía de los pequeños estados italianos. Si al papa Gregorio XVI le tocó ser elegido poco después de la gran convulsión de 1830, el papa Pío IX fue elegido al prepararse el estallido de la revolución de 1848. Con la primera triunfó el parlamentarismo, y con la segunda se tendió a una completa reorganización social. Respecto de Italia, nos dice Mourret: «En ninguna parte se habían afirmado tan audazmente las aspiraciones liberales como en Italia». En esta nación el Primato del sacerdote Gioberti, las Speranze d'Italia del conde Balbo y los Casi di Romagna del marqués d'Azeglio habían manifestado el ideal de una confederación italiana, cuya cabeza sería el papa, hecho liberal y patriota, y cuyo brazo sería el rey del Piamonte. Se llegó a decir que el cardenal Mastai-Ferretti (futuro Pío IX), al ir al conclave en que fue elegido, le pidió a uno de sus sacerdotes esas tres obras «para ofrendar, según dijo, los tres hermosos libros al nuevo papa» que resultase electo 42.

Entre las tres tendencias que bullían entonces en Italia, Pío IX escogió la llamada «escuela nacional», apartándose de la revolucionaria y de la conservadora. La escuela nacional rechazaba la tutela extranjera y reclamaba la autonomía de Italia respetando los derechos de la Iglesia y sin resistir en nada a los poderes establecidos. Con una política moderada, Pío IX se adelantó a hacer a tiempo concesiones al progreso material, al ejercicio de la libertad política y a la intervención del pueblo en el gobierno. Al exigirle su adhesión a una alianza contra Austria, se negó a hacerlo por ser ésta una nación católica; con ello perdió el prestigio que había tenido entre los promotores de la unidad italiana 43.

43. Ibid., 397, 401-402.
Era un hecho que este problema estaba conectado en muchos aspectos con las aspiraciones liberales. De ahí nacía la complicada situación en la que se encontró el papa Pío IX. Entre 1848 y 1855 el gobierno del Piamonte expulsó a los jesuitas, excluyó a los obispos de las escuelas y universidades, abolió el fuero eclesiástico y la inmunidad de los lugares sagrados, restringió la adquisición de bienes a las asociaciones religiosas y suprimió y confiscó los bienes de varias órdenes religiosas. Tal era el ambiente en que se encontraba al estar recibiendo también de México las noticias de los progresos del liberalismo en esta nación. Las iba sabiendo especialmente por medio del señor Labastida que se hallaba desterrado en la ciudad de Roma.

El 1 de mayo de 1857 salía para esa ciudad el licenciado Ezequiel Montes (que estaba fungiendo como ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos) con carácter de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario cerca de la Corte Pontificia. Le enviaba Comonfort quizá como una medida para aplacar la creciente oposición a las leyes del 57. Llevaba el encargo de arreglar los problemas pendientes con esa Corte, que no eran pocos. Allá, según sabemos, no le fue reconocido el carácter que llevaba. Además, las noticias que se recibían por los periódicos y las que comunicaba Labastida, no debieron crearle un ambiente favorable.

Desde el 15 de diciembre del año anterior (1856), Pío IX había pronunciado en consistorio secreto una violenta alocución contra las leyes persecutorias de México. No sabemos la fecha de su llegada a su destino, pero debió ser a mediados del 57; o sea, cuando hervían las polémicas y la oposición contra el gobierno. El efecto no podía ser, por tanto, favorable para la Iglesia, de parte de los liberales. Entresacamos en seguida algunas ideas y frases de ese documento. Llama «tristísimo y ruinoso» el estado de las cosas en esa República. Que le ha hecho el gobierno «cruda guerra a la Iglesia, a sus intereses y a sus derechos». Que el gobierno declaró «que jamás sujetaría sus actos a la suprema autoridad de esta silla apostólica». Que el gobierno, «excésivamente irritado por la indignación que contra esa ley habían manifestado principalmente los habitantes de Puebla», publicó dos decretos contra los bienes de la Iglesia y su reglamentación. Que el gobierno, «con un atrevimiento temerario a la par que sacrilego», se había apropiado todos los bienes eclesiásticos. Se queja de que algunos sacerdotes aceptaron «aquella injustísima ley». Que el Congreso Constituyente además de haber insultado «a nuestra santísima religión, a sus ministros y pastores» y al vicario de Cristo, propuso una Constitución con artículos opuestos a la «divina religión», a su saludable doctrina y a «sus santísimos preceptos y derechos». Que «a fin de corromper más fácilmente las costumbres... se admite el libre ejercicio de todos los cultos» (recuérdese que se rechazó ese artículo 15). Antes de terminar decía que para que el mundo católico conociese que los reprobamos enérgicamente todo lo que el gobierno mexicano ha hecho contra la religión y la Iglesia, levantamos nuestra voz... para condenar y reprobar y declarar irritos y de ningún valor los enunciados decretos y todo lo demás que allí ha practicado la autoridad civil...». Daba luego «grandes y merecidas alabanzas», a los sacerdotes y a los seglares, como también a los obispos, que habían defendido los derechos de la Iglesia.

12. Actores en la encrucijada de 1857

Antes de presentar a los actores de esa gran crisis a punto de explotar: la guerra de Tres Años, mencionaremos apenas la impresión que causó en el medio gubernamental la citada alocución de Pío IX. Cuando el gobierno de Comonfort, en medio de las inquietudes del Congreso Constituyente, se había decidido a enviar un representante a Roma y se habían hecho los gastos correspondientes, se recibía ese documento en que se calificaba con dureza al mismo gobierno, al mismo tiempo que se declaraban, como hemos visto, sin ningún valor los artículos adversos a la Iglesia. Creemos, como sospecha el mismo José M. Vigil, que el obispo de Puebla, Labastida, desterrado en Roma, fue quien le ponderó con más o menos exageración la obra legislativa del gobierno de México 45.

Veamos, pues, ahora los que llamamos así «actores» en ese cruce de caminos, en ese escenario en ascuas de 1857. Aunque aisladamente ya hemos dado algunas pinceladas sobre esos grupos humanos e ideológicos, lo haremos ahora con más precisión, aunque concisamente. Nos parece que fueron cuatro esos grupos: los liberales puros, los liberales moderados, los conservadores y, como grupo aparte también, los obispos.

Comencemos, pues, por los liberales puros. A éstos se les llamaba también exaltados, progresistas o radicales. Se les podría considerar también como «integristas» o partidarios del «todo o nada». Nos iremos fijando tanto en sus ideas como en los personajes que más los caracterizan. Si hablamos de los planes de Ayutla y Acapulco, tendremos que decir que esos documentos fueron más bien moderados, con todo y haber sido el comienzo utilizado por los «puros» para su avance ansiosamente rápido y progresivo. Como puros son considerados los del grupo de Nueva Orleáns: Ocampo, Arriaga, Juárez y Mata. En el mismo plan de Brownsville (Texas) forjado por ellos, no se contenía propiamente un programa para realizar; más bien lo dejaban por hacer conforme a la observación y a la experiencia de los siguientes sucesos revolucionarios.

Para Ocampo profesaba el liberalismo era «abrazar una concepción completa, seguir una práctica, una acción unívoca». En el ministerio que se formó después del gobierno de Cuernavaca, Ocampo no estuvo de acuerdo con Comonfort, que quería formarlo con la mitad de moderados y la mitad de progresistas, con una orientación netamente democrática. Para Ocampo toda «coalición entorpece, cuando no paraliza, el movimiento» 46. El estado de la sociedad, pensaba también Ocampo, exigía el abandono de las transacciones y del gradualismo. Para el otro pensador liberal, Ignacio L. Vallarta, urgió que «la ruina de todo lo viejo» fuera un hecho consumado para que las exigencias que se sentían fueran satisfechas «por las instituciones nuevas». Juárez también se separó de Comonfort a causa de la moderación política de éste. Para Zárraga el plan liberal era éste: «Nada de transacción, encomendar al pueblo las defensas de sus derechos y guerra sin tregua a los reaccionarios, tal es el camino que ha de seguir el gobierno, si quiere cumplir los deberes que tiene para con la patria». Para los liberales puros no había, por tanto, lugar a gobernar con otros que pensasen diferente que ellos. Tenían que gobernar, por consiguiente, sola y exclusivamente ellos.

45. V. Riva Palacio, o. c. V, 227.
46. J. Reyes Heroles, o. c. II, 421-436.
Veamos en seguida a los *liberales moderados*. A éstos se les llamaba también «graduales» que, por no quererlo todo de una vez, detenían y retardaban el avance. Discrepaban de los puros en la cantidad de las reformas que se pretendían, y no pocas veces en el ritmo, en la aceleración, en el método, en la urgencia de los cambios\(^7\).

Al aparecer en un principio los grupos escoceses y yorkinos, éstos fueron considerados entre los puros, y aquellos más bien se acercaban a los conservadores. Siguiendo a Constant, De Pradt y otros, aconsejaban no arriesgar el avance por querer precipitarse. De Bentham mismo tomaban los medios dilatarios. Comonfort, considerado entre los moderados, detuvo y moderó bastante a los congresistas del Constituyente del 57. También se cuentan entre ellos a Couto, J. F. Ramírez, Cortés Esparza, Gutiérrez de Estrada y Otero.

Sobre el grupo de los *conservadores* ya expusimos el resumen de la carta de Alamán a Santa Anna con las bases de su ideología. Este grupo tendría también al integriismo («todo o nada»). Alamán definía así a su partido: es «aquel que quiere conservar como una tradición sagrada la religión, la propiedad, la familia, la autoridad, la libertad racional, en fin, los fundamentos esenciales de toda sociedad bien organizada». Además de esas ideas existía la inclinación insistente hacia la monarquía, por la desilusión de las experiencias históricas y por la aversión hacia los cambios liberales.

Creímos que también los *obispos* debían considerarse como grupo aparte en el escenario de esa contienda, precisamente porque los teníamos como jefes y guías no sólo de los conservadores sino de toda la opinión católica nacional. Se estaba en la etapa y en el momento del viraje del Estado Mexicano hacia su constitución orgánica, su delineación y su afirmación civil y hacia su contemporaneización. Hemos visto que los obispos sólo veían la defensa de los derechos de la Iglesia, y no consideraban, al menos en su relación con el Estado, los derechos de éste a formarse integralmente como una sociedad perfecta y completa. Esta tenía que actuar sobre los ciudadanos en lo que se refería al registro civil de nacimientos y de matrimonios en su actuación judicial, en la enseñanza pública, en la salud del pueblo (en los hospitales, casas de salud, etc.), en los cementerios, etc. Los obispos debieron ver todo esto, y admitirlo en el campo meramente civil, pues no se oponía a las normas de la ética cristiana. Una actitud de comprensión y un trato realista sobre todo lo que se veía venir, hubiera quizá disminuido la aguda tensión de los ánimos en la guerra fratricida que comenzaba ya a desencadenarse. Había poco de verdad en lo que decían los liberales sobre la diferencia de actitud de los obispos en tiempo de la colonia y después de la independencia. Antes predominaba la sumisión y el silencio ante la Corona; después no se manifestó con claridad un frecuente y fino trato con los gobernantes. Si no se había rechazado absolutamente el Patronato, debería haberse seguido una actitud por lo menos diplomática previa a la posible consecución de ese derecho. Cumplieron, sí, su deber, pero quizá no en la forma y con la oportunidad debidas. La historia nos lo está diciendo\(^8\).

---

\(^7\) Ibid., 421-436.

\(^8\) Ibid., 422, 426, 331, 337-338, 340-341, 351.
13. Juárez y los bienes del clero

Los bienes de la Iglesia se componían especialmente de los diezmos, los derechos parroquiales (de administración y servicios), las limosnas y las fundaciones piadosas. Sólo estas dos últimas constituían la propiedad productiva, ya en bienes raíces, ya en capitales. En tiempo de la colonia, el rey percibía parte de los diezmos y otras cantidades por las bulas de cruzada, vacantes, mesadas y medias anatas. Los derechos parroquiales los debía aprobar el rey. Los bienes de fundaciones piadosas se componían de dotes de monjas, fincas rústicas y urbanas y capitales pertenecientes a capellanías, colegios, hospitales, cofradías y otras obras piás. En 1805 sumaban 47 millones de pesos, de los cuales sólo unos tres millones eran de bienes raíces. El restante dinero servía para sostener esas obras y para préstamos a agricultores, mineros y comerciantes.

Fue sumamente ruinosa para la economía del país la orden de Carlos IV de 1804 de enajenar las fincas de fundaciones piadosas, de recoger capitales, y todo el producto se enviaría a España para el pago de la deuda pública española. A pesar de algunas representaciones que se hicieron, pasaron a España 10.656.000 pesos con el grave perjuicio consiguiente para la Nueva España.

Como lo hace notar Juan Bazant, casi en todas las naciones católicas, junto con un Estado a veces en penuria económica, existía una Iglesia rica, gracias a su estabilidad, su moderación en los gastos y la honradez de quienes manejaban sus bienes. Por esa diferente situación del Estado y de la Iglesia, en no pocas ocasiones se pensaba en la nacionalización de los bienes de ésta como un medio para remediar esas crisis económicas. En México se pensó también en esa medida debido a la crisis económica endémica como consecuencia de la inestabilidad de los gobiernos y de las frecuentes revoluciones. De hecho se comenzaron a implantar esas medidas hasta el gobierno de Gómez Farías (1833-1834), como ya vimos antes 49.

Bajo el gobierno de Santa Anna especialmente (antes de la revolución de Ayutla), la Iglesia cooperó frecuentemente con aportaciones pecuniarias. Después de Ayutla y ya bajo el gobierno liberal, con la ley Lerdo y con las prescripciones de la Constitución de 1857, se avanzó más hacia la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Con la ley Lerdo (25 de junio de 1856) no se aspiró propiamente a confiscar los bienes de la Iglesia; sólo se quería cambiar su forma de poseer. Sus capitales estarían asegurados con hipotecas. «Pero en caso de que el deudor no pagara el rédito correspondiente», la Iglesia ya no podía volver a tomar posesión de su propiedad sino sólo podría pedir su remate en almoneda pública (artículo 24 de la ley). En lo futuro ninguna corporación podría ser propietaria de bienes raíces. Esta fue la razón por la cual se opuso la Iglesia a dicha ley 50.

En las zonas dominadas por los conservadores (incluida la capital), se complicó la situación al anularse la ley Lerdo. Los mismos préstamos del clero al gobierno conservador trajeron no pocas complicaciones, a veces hasta de carácter internacional como en el caso de la Casa Barrón, Forbes y Cía. Ante la prolongación inesperada de la guerra, «para la Iglesia, dice Bazant, no había otro camino que sostener a los conservadores...».

50. Ibid., 59-60.
Las nuevas leyes de Reforma dadas por Juárez en Veracruz vinieron también a crear nuevos y graves problemas a la Iglesia. Por la incertidumbre misma sobre qué partido habría de triunfar, la Iglesia tenía que decidirse ocasionalmente, a pesar de esa misma inseguridad nacional. Naturalmente que ella se inclinaba a ayudar (como tanto se lo achacaban los liberales) a los conservadores. Ya desde 1858 no pocos comandantes militares y gobernadores de Estados practicaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos. «Para uniformar estas prácticas se precisaba una ley federal», dice Bazant.51

Ya instalado en Veracruz, parece que Juárez prefería aplazar el tener que dar una nueva ley y ahora sobre la nacionalización total (sin compensaciones) de los bienes de la Iglesia. Esa ley le parecía un peligro más para que se prolongase la guerra. Sin embargo, Miguel Lerdo de Tejada, de nuevo ministro de Hacienda, dio esa ley el día 12 de julio y su reglamentación el 13 siguiente, de 1859, nacionalizando todos los inmuebles y los capitales del clero. En primer lugar se suprimían todos los monasterios de religiosos y se confiscaban sus edificios. En cuanto a los templos, el gobierno resolvería si eran necesarios o no para el culto público. Los templos considerados como superfluos se venderían junto con los convenios. Si era necesario, se fraccionarían para facilitar su venta. También se ofrecía su venta a base de hipoteca, para hacer más posible su adquisición. Los conventos de religiosos continuaban existiendo como antes y observando su vida regular. Si las monjas preferían exclaustrarse, recibirían la doña entregada al ingresar. Bazant explica esta excepción por la caballerosidad tradicional de los mexicanos.52

«A mediados de 1860 la situación militar cambió decisivamente a favor de los ejércitos liberales». El gobierno conservador ya no encontraba fuentes ningunas de ingreso. Los comerciantes se negaban a prestarle a cambio de los bienes de la Iglesia ante la perspectiva de que al llegar el ya próximo triunfo liberal, esas operaciones serían totalmente anuladas. En agosto de ese año Miramón se vio obligado, al igual que los liberales, a echar mano de la plata labrada de las catedrales e Iglesias ricas de sus dominios. Los liberales habían acostumbrado hacerlo, como por ejemplo, en la catedral de Morelia, donde se confiscó toda la plata labrada en septiembre de 1858. El gobernador Degollado pidió al clero un préstamo de 100.000 pesos, que le fue entregado. Luego su sucesor, Huerta, le impuso al clero otro préstamo de 90.000; sólo se le pudieron entregar 30.000. Entonces fue cuando Huerta ordenó la confiscación de la plata, el oro y las alhajas de la catedral. Su valor se calculó en 500.000 pesos. Con todos esos despojos, con las confiscaciones y con las ventas de los bienes eclesiásticos nacionalizados, la Iglesia, nos dice Bazant, perdió durante la guerra de los Tres Años cerca de 20.000.000 de pesos.53

14. El episcopado y la guerra de los Tres Años

Vimos ya al grupo de los obispos (como actores en ese período) y la panorámica de su actitud frente al proceso de los hechos históricos que estamos examinando. También hemos dicho ya como entre líneas que debiera haberse evitado a tiempo ese punto álgido a que se llegó poco antes de estallar esa

51. Ibid., 156-159: 181-182.
52. Ibid., 182-185.
53. Ibid., 189-191.
guerra. Esa preocupación debió tenerse tanto por los seglares católicos como por los obispos. Por desgracia, los católicos tenían ya el hábito de ver resueltos nuestros problemas nacionales a base de pronunciamientos militares. A pesar de eso, debieron sólo presionar más y más sobre sus adversarios, pero únicamente con los medios legales. Los medios violentos no les podían ser favorables (como de hecho sucedió) ante el panorama internacional de entonces. Esa fue la gran falla política y diplomática del gobierno conservador.

Al comentar en seguida algunas de las frases e ideas de los obispos, no queremos suponer que todo lo que contenían las leyes y decretos del gobierno liberal fuese aceptable por la Iglesia. Sólo declaramos que fueron medidas que en la forma, en el tono y en la oportunidad temporal, no nos parece que fueron convenientes para la misma Iglesia. La negación de participar o de ayudar al bando conservador era imposible que se aceptase por los liberales, puesto que la campaña militar misma impulsada por los conservadores, llevaba como objetivo precisamente defender lo que los obispos defendían en sus cartas pastorales. Podría llegarse a pensar que, ante la inutilidad de las protestas, habría sido mejor no lanzarlas, ya que los obispos se hallaban, por así decir, en el frente conservador. Sonaban demasiado los cañones para poder hacer escuchar sus voces.

Vino, pues, a agravarse más esa situación con la aparición de las protestas episcopales, no del todo comprensivas y serenas, contra las decisiones del gobierno liberal. Algunas de ellas corrian ya a través de los ensangrentados campos de la patria. Veamos, por tanto, algunas frases e ideas del algunos de esos documentos de los obispos.

En 1857 el obispo de Guadalajara, Espinosa, al referirse al artículo 123 de la Constitución que declaraba corresponder al gobierno federal el intervenir en materia de culto y disciplina externa, decía que «sin faltar a las consideraciones que justamente se merece la potestad temporal: ésta es una doctrina que echa por tierra el dogma de la soberanía e independencia de la Iglesia»; que distinguir entre disciplina interna e externa, era una «distinción absurda, desconocida en los primeros siglos de la Iglesia».

En la carta dirigida por el obispo de Michoacán, Munguía, al gobierno en abril del 57, decía lo siguiente: al exponerse en el documento oficial la utilidad pública como razón para ocupar las propiedades de la Iglesia. Munguía afirmaba que «...el sistema utilitario combatido por los publicistas antiguos mucho antes de nuestra era cristiana, ha sido justamente relegado por el buen sentido al país de las quimeras». Más adelante reconoce haberse declarado dispuesto «a sufrirlo todo antes que» sujetarse a ninguna ley que atacase los derechos divinos y la ley de la Iglesia; que por su juramento episcopal, estaba ligado «directamente» al segundo precepto del decálogo, contra el cual «nada pueden todos los gobiernos del mundo».

El arzobispo de México, De la Garza, varias veces manifestó su desaprobación contra los decretos anticlericales de 1859 dados en Veracruz. En julio de ese año decía: «Amigos y proyectos son y no otra cosa, por la ninguna autoridad que aun en lo puramente civil tienen los que los han hecho y los que firman, por más que usurpen y se den a sí mismos los nombres que tienen las autoridades verdaderas y legítimas».

54. M. Cuevas, o. c. V. 311-312.
55. C. de Munguía, o. c., 27-28, 37.
56. V. Riva Palacio, o. c. V. 382.
Cuando ya caían por millares los mexicanos en esa sangrienta guerra fratricida, cuando sólo se buscaban los de uno y otro bando para aniquilarse, cuando, en una palabra, se tendía a una guerra total para acabar con el enemigo, cinco obispos (de México, Michoacán, Linares, Guadalajara y San Luis Potosí) y el representante de Puebla dirigieron al mundo entero una carta pastoral colectiva sobre la prolongada persecución religiosa en México y sobre la triste y lamentable situación bajo esa guerra desastrosa de los Tres Años. Estaba fechada el 30 de agosto de 1859. Ignoramos la publicidad que haya podido tener en el exterior. Después de unos largos considerandos, hicieron dieciséis declaraciones, de las cuales entresacamos lo siguiente:

Primera. Declaramos que cuando el señor Juárez dice que el motivo principal de la actual guerra, promovida y sostenida por el clero, es conseguir el sustraerse de la dependencia de la autoridad civil, ¡véase una falsedad en todas sus partes! Es falso, falsísimo que el clero haya promovido y sostenido la guerra actual, ni otra alguna. Es falso, falsísimo que el clero pretenda ni haya pretendido jamás el sustraerse de la dependencia de la autoridad civil en cuanto es el resorte de ésta, sino al contrario, ha predicado y profesado la doctrina de que se debe obediencia a las potestades de la tierra... En consecuencia, rechazamos en todas sus partes como una falsa y atroz calumnia el primer considerando del señor Juárez en su decreto del 12 de julio último.

En la segunda declaración decía que el clero no había recibido de la administración de Ayutla «sinultrajes inauditos, coacciones tiránicas, golpes de todo género, y la propiedad de la Iglesia una destrucción vandálica, descarada y cuyos provechos... hicieron avergonzar aún a mucho liberales...». En la sexta decían: «Declaramos... ser falso de toda falsedad, que el clero haya dilapidado los bienes de la Iglesia o que haya contribuido de manera alguna jamás a la destrucción general, sosteniendo y ensangrentando ninguna lucha fratricida, cualquiera que sea, ni promovido jamás el desconocimiento de autoridad alguna, sea legítima o ilegítima, ni menos negado jamás a la República del derecho de constituirse». Más adelante llama «sacquéo universal» a la nacionalización de los bienes eclesiásticos. A los seglares les dicen que «por ningún motivo» pueden ellos «entrar en arreglos» ni aceptar las conveniencias que ofrece. Y declaran excomulgados a los autores y ejecutores de ese «despojo atentatorio y tiránico».

Viene luego el triunfo de los liberales en Calpulalpam (22 de diciembre de 1860) y con él México ensilla su proa hacia horizontes del todo nuevos.

15. Últimos contactos con la santa sede

Volvámonos un poco hacia atrás para ver todo el cuadro de nuestras últimas relaciones con Roma; y digamos desde luego algo sobre Zuloaga. Ya expusimos antes cómo en tiempo del gobierno de Comonfort se envió a Roma a don Ezequiel Montes para tratar de arreglar nuestros negocios eclesiásticos pendientes. Pero el momento no le fue favorable, pues estuvo en el tiempo en que el papa Pío IX expidió, como vimos, su alocución contra la Constitución del 57. ¡Una vez que se proclamó el plan intiliberal de Tacubaya y eliminado ya del gobierno el general Comonfort, el presidente interino, don Félix Zuloaga, dirigió una carta al santo Padre con fecha de 31 de enero de 1858. En ella,

después de ponderarle los sentimientos de gozo que embargaban su ánimo por el cambio político del 21 de enero (plan de Tacubaya), le reiteraba la profunda adhesión de todos los mexicanos hacia la Silla Apostólica. Le decía, además, que todos deseaban con ansia el establecimiento de «un nuevo orden de cosas que hiciese olvidar los días de persecución y amargura» que había vivido la Iglesia. Le añadía que, sin duda, por los sucesos adversos a la religión habría él pensado que en México ya muchos habrían perdido la fe; pero le aseguraba, por el contrario, que toda la nación le era adicta. «En México, le decía, no hay incrédulos ni impíos de corazón». Le decía luego que por los escritos que le iban adjuntos se daría cuenta de que su primer cuidado había sido «restablecer en toda su integridad la buena armonía y estrechar las relaciones entre la Iglesia y el gobierno». Para terminar le pedía su bendición para que se uniesen todos y se restableciese la paz «bajo el influjo santo de la religión».

El santo Padre le contestó el 18 de marzo siguiente agradeciendo todos sus sentimientos de adhesión, y le añadía: «Hemos experimentado ciertamente grande consuelo al saber... cuánto deseáis... reanudar estrechamente las relaciones con esta santa sede, y procurar empeñosamente que nuestra sagrada religión vuelva a estar en auge y floreciente en México». Al fin le felicita por todos sus buenos deseos, le promete oraciones y le da la bendición apostólica. No sabemos que Zuloaga haya enviado entonces algún representante de México a Roma. Vino luego la guerra de los Tres Años, de que ya hemos hablado, y que debió impedir a los dos gobiernos existentes (el liberal y el conservador) el formalizar las relaciones con la santa sede.

Juárez declaró después en Veracruz, en su manifiesto publicado poco antes de las leyes de Reforma (julio de 1859), que se adoptaba por su gobierno «como regla general invariable la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos». Dio luego las así llamadas leyes de Reforma, de las cuales algunas ya hemos mencionado antes. Por la referente a los bienes de la Iglesia, se quiso debilitar a ésta como poder económico que favorecía o se suponía favorecer a los opositores de la Reforma. Otra de esas determinaciones y que más impresión causó en el público mexicano, fue la resolución del mismo gobierno liberal de Veracruz de retirar de Roma nuestra legación cerca de esa Corte. Montes, que sepamos, ya no andaba por allá. No había, pues, en Roma un representante diplomático mexicano. Sólo estaba un oficial de la legación, don Manuel Castillo Portugal. A éste, que se hallaba en Londres (quizá por las diferencias de la santa sede con el gobierno liberal), le dirigió Ocampo, como ministro de Relaciones, la orden del presidente Juárez de retirar y suspender esa legación. Le decía así:

Veracruz, agosto 3 de 1859. Habiendo dispuesto el artículo 3.º de la ley de 12 de julio próximo pasado, que haya perfecta independencia entre los negocios del Estado y los que sean puramente eclesiásticos... juzga S. E. excusado que la República mantenga una legación cerca de la santa sede... Como, además, son muy pocas y demasiado lúgubres las relaciones diplomáticas y comerciales que ligan a la República con el santo padre, como soberano temporal de los estados pontificios, el Excmo. Señor Presidente ha tenido a bien disponer que se retire la legación que México ha tenido acreditada en Roma, y que sus archivos se trasladen a la República para que se guarden en los de este ministerio.

Le decía luego que él quedaba exonerado de ese cargo, y que se le enviaría el dinero para su regreso.

58. V. Riva Palacio, o. c. V, 281-282.
Con la toma de la capital por el ejército liberal el día 25 de diciembre de 1860 (celebrada con un repique de campanas que duró todo el día) se consideró terminada en sus trazos principales la, por tantos motivos lamentable, guerra de los Tres Años. Le tocaba al nuevo gobierno emprender la inmensa obra de reconstrucción. Don José M. Vigil decía a ese respecto: «Al establecerse en la capital el imperio de la Constitución, venía ya resuelto el gran problema político y social que había ensangrentado a la República por tantos años».

El día 11 de enero de 1861 hacía su entrada en la capital el presidente Juárez. Una de las primeras medidas que dictó fue la expulsión de los representantes de España y del Ecuador por sus compromisos con los conservadores. También estuvo en esa orden el delegado apostólico, don Luis Clementi. Fueron también desterrados el arzobispo de México, De la Garza, y los obispos Munguía, Madrid, Espinosa y Barajas. Al llegar a Veracruz esos prelados, una chusma se amotinó, y tiraron piedras sobre ellos. Los obispos se refugiaron en la casa de un comerciante, mientras que Clementi y su secretario hallaban asilo en el consulado francés y en la casa en que estaba refugiado el embajador español. Pronto pudieron embarcarse Clementi y su secretario; y los obispos, después de estar un tiempo en San Juan de Ulúa, pudieron salir también rumbo a Europa.

Antes de terminar este tema, presento el juicio de Jan Bazant sobre la nacionalización de los bienes de la Iglesia:

Si la desamortización y nacionalización hubieran tenido lugar en un ambiente de paz... y si el erario no hubiera tenido egresos extraordinarios, entonces los bienes nacionalizados se habrían vendido despacio...; se habría no sólo realizado una reforma agraria... sino se habría puesto en orden la hacienda pública y evitado el endeudamiento externo posterior... 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 democrata no se hizo realidad; del liberalismo quedó sólo el progreso económico dentro de una enorme desigualdad social.

16. Los pioneros del protestantismo en México: 1859-1863*

La Constitución de 1857 y en particular las Leyes de Reforma de 1859 marcan el establecimiento de la libertad religiosa en México, y la implantación de las primeras comunidades religiosas evangélicas. Sin embargo esta primera obra de evangelización será todavía limitada por ser el fruto del trabajo de individuos, sin respaldo de ninguna junta misionera, asegurándole el sostén económico. Estos esfuerzos firmes asentaron las bases para las primeras juntas misioneras que penetraron a partir de 1869, una vez terminada la guerra civil, y una vez los liberales llegaron definitivamente al poder.

a) La tentativa de cisma se transforma en iglesia evangélica

Con la ley de Reforma del 4 de diciembre de 1859 se establece la libertad de culto en México. Esta ley marca legalmente el fin del monopolio católico en México. Pero de hecho quedaba mucho por hacer para romper esta hegemonía

60. V. Riva Palacio, o. c. V, 447-448, 451.
61. J. Bazant, o. c., 315.
* Jean Pierre Bastian.
religiosa. Por eso los liberales, de repente tentaron de quebrar la Iglesia católica iniciando en 1859, bajo la iniciativa de Melchor Ocampo, una Iglesia católica mexicana. Esta tentativa tomaría cuerpo cuando el presbítero Ramón Lozano «iniciara la idea de reformar la religión del país, restaurando la Iglesia cristiana primitiva» 62. En 1861, en Santa Bárbara de Tamaulipas, elaboró los estatutos y la liturgia de lo que debía ser una Iglesia católica nacional. En la capital de la república; es sólo 3 años después que del presbítero Francisco Aguilar fundó la primera congregación de la Iglesia mexicana «en los bajos de la casa n.º 21 de la calle San José el Real con permiso del llamado Emperador Maximiliano, lo cual disgustó profundamente al partido conservador» 63.

Maximiliano iba a tolerar todos los cultos, pero con protección particular a la Iglesia católica, en su conferencia con el nuncio apostólico, del 26 de diciembre 1864.

Muerto Aguilar, en 1867 le sucedió Díaz Martínez.

Con el fin de buscar un apoyo económico y asimismo de ampliar el trabajo, los padres Díaz Martínez, Domínguez y Orestes se fueron a los Estados-Unidos poniéndose en contacto con la Iglesia episcopal, heredera ella misma del cisma anglicano. La Iglesia episcopal envió para observar la situación de la iglesia católica mexicana, al reverendo Nicholson en 1865. Nicholson regresó muy impresionado. Sin embargo es sólo en 1868 que nuevos contactos se iban a hacer entre ambas Iglesias con el fin de solicitar la participación de un misionero que llegara en 1869 en la persona del reverendo Henry Riley.

b) La primera comunidad evangélica de la capital

La primera comunidad evangélica en la capital (aparte de ciertos cultos alemanes que habían podido ser celebrados en los templos de San José de Gracia y San Francisco desde 1861), fue el fruto del trabajo de un capellán del ejército francés. Este capellán convirtió a un llamado Sóstenes Juárez. Este iba a abrir el primer centro evangélico en la capital, en 1865. De todos modos existían contactos muy estrechos entre la iglesia mexicana y estos primeros evangélicos pues se nos dice que pertenecían a la congregación, fundada por Aguilar, «personas tan recomendables como el Agente de la Sociedad Bíblica de Londres, John B. Butler, José Parra y Álvarez, Prudencio G. Hernández, y Sóstenes Juárez y varios otros» 64.

De los otros se puede notar a Arcadio Morales que iba a ser uno de los líderes presbiterianos en México.

c) Los inicios en el resto de la República

Ya por 1857 varios cristianos evangélicos americanos esperaban los cambios políticos en México para principiar su trabajo sea desde afuera o adentro.

En la frontera de Brownsville se encontraba una señorita, Melinda Rankin que había creado un Instituto para jóvenes mujeres mexicanas. De pronto, las

62. La Buena Lid 5 (1893) 1.
63. Ibid. (1896) 4.
64. Ibid.9 (1893) 2.
pasadas leyes de reforma, Melinda se instaló en Matamoros a partir de 1859. En 1860 ella entró en contacto con un agente de la Sociedad bíblica americana y de la sociedad Americana de tratados, James Hickey. Hickey siguió hasta Monterrey donde organiza la primera congregación evangélica de la República en 1864.

Murió Hickey en 1866 y su obra fue retomada por un comerciante inglés, Thomas Westrupp que hizo la afiliación de esta comunidad independiente a la Sociedad misionera bautista en 1870.

Desde adentro, un médico americano instalado en Zacatecas como comerciante en metales preciosos, G. Maller Prevost empezó a hacer un trabajo proselitista desde 1859, fundando congregaciones en Villa de Cos y Zacatecas que retomaron los misioneros presbiterianos a su llegada en 1872.

En conclusión:

A pesar de los riesgos y las dificultades, ya algunos pioneros fundaron congregaciones evangélicas apenas publicadas las leyes de Reforma. Fueron ingenieros, comerciantes, misioneros independientes, agentes de sociedad bíblica. Sin embargo estas primeras congregaciones cuyo culto se fundaba sobre la pura lectura de la Biblia no recibieron de los pioneros una orientación denominacional bien determinada. Fue sólo con la llegada de los primeros misioneros denominacionales de Estados Unidos durante la década de los setenta que iban a hacer grupos evangélicos definidos doctrinalmente.
SEXTO PERIODO
LA REORGANIZACION DE LA IGLESIA
ANTE EL ESTADO LIBERAL

EL TRIUNFO DEL LIBERALISMO (1860-1873)

Alfonso Alcalá Alvarado

1. Leyes de enero de 1861

Los primeros actos oficiales del partido posesionado de la capital fueron, además de la destitución de los empleados públicos que habían servido a los diversos gobiernos anteriores, urgir y llevar adelante las disposiciones juaristas de Veracruz.

Se publicaron en efecto las leyes del 31 de julio del año anterior sobre intervención de los camposantos, la del registro civil del 28 de julio y la del 4 de diciembre sobre libertad de cultos.

Esta última ley que pretendía ser una aplicación del principio de separación entre Iglesia y Estado era en realidad un conjunto bastante ambiguo de buenas y malas disposiciones. Algunas eran suficientemente razonables: tales como las que declaraban que las sociedades religiosas o iglesias tienen libertad de arreglar por sí o por medio de sus sacerdotes, las creencias y prácticas del culto que profesan (art. 3); de publicar sus leyes y decretos propios sin el estorbo civil del pase (art. 5); las que abrogaban los recursos de fuerza (art. 7) y las que declaraban que el juramento y las eventuales retractaciones a éste, no son de la incumbencia de las leyes civiles (art. 9).

Preocupaban sin embargo en el ánimo de los católicos aquellas que restrin- gían el culto al interior de los templos (art. 11), si bien los motivos aducidos eran en teoría legítimos. Otras disposiciones eran por lo menos muy discutibles, como el suprimir el derecho de asilo (art. 8) ya que éste, si bien se considera, más que de la Iglesia, era un privilegio del perseguido. En cuanto a la prohibición de nombrar cuestores para pedir y recoger limosnas con destino a objetos religio- sos sin la aprobación expresamente dada por escrito del gobernador respectivo (art. 13), ¿qué otro objeto podría tener sino el de hacer pasar a la Iglesia por una inútil molestia fiscalizante? Congruo por demás el espíritu de separación era el suprimir la figura jurídica del delito de sacrilegio (art. 10).

Otras disposiciones, quizás buenas en sí, iban sin embargo larvadas de las odiosas insinuaciones con las que entonces era costumbre infamar al clero: tales, la prohibición de instituir heredero al director espiritual del testador (art. 12), la cesación del privilegio de competencia (art. 14), ciertas disposiciones sobre cláusulas testamentarias (art. 15) y sobre sepultura de cadáveres (art. 21).
Como curioso ejemplo de esto puede citarse el siguiente inciso del art. 23: «El ministro de un culto, que en ejercicio de sus funciones ordene la ejecución de un delito o exhorte a cometerlo, sufrirá la pena de esta complicidad...»\(^1\).

Por otra parte, la ley de libertad de cultos se extralimitaba al negar a la Iglesia el poder coercitivo de obligar a los que están dentro de ella a cumplir sus deberes (art. 4 y 5), al prohibir a los fieles la prestación en bienes raíces (art. 16) y sobre todo al inmiscuirse en el sacramento del matrimonio (art. 20).

Así pues, todo este conjunto incoherente de varias disposiciones, no podía ser tomado sino como otro nuevo ataque a la Iglesia, sobre todo si se considera la larga exposición de fundamentos que las acompañaba y en la que el ministro Juan Antonio de la Fuente hacia los acostumbrados cargos que repetía sin cesar el llamado partido liberal contra la Iglesia. Con ello, las indiferentes, y aun las buenas prescripciones, se coloreaban de injusticia.

Correspondiente al espíritu de esa ley, se publicaba el mismo día (5 de enero de 1861) una orden del gobierno del distrito en la que prevenía a los párrocos que no debería el viático seguir saliendo con la solemnidad hasta entonces acostumbrada, más aún, ni siquiera el sacerdote que lo llevara debería traer distintivo especial alguno. Esta orden, que por demás hería los sentimientos devotos de una población entera, aducía como motivos el evitar las irreverencias y desacatos a que podrían dar lugar las distintas creencias religiosas de los habitantes de ese distrito. Allí mismo se prescribían provisionalmente algunas disposiciones sobre el uso de las campanas: sólo se permitirían los toques del alba, mediodía, oraciones y los puramente necesarios para llamar a los fieles a los actos religiosos.

2. Destierro de los obispos

El día 10 de enero de 1859 entra triunfante Benito Juárez en la capital, forma su gabinete de gobierno y procede inmediatamente a expulsar del país a varias personas: el delegado apostólico, monseñor Clementi, el embajador de España, Pacheco, a los ministros de Guatemala y del Ecuador, señores Neri del Barrio y Pastor, acusándolos de haber reconocido el gobierno del general Míramón y de haberlo favorecido. Respecto al delegado apostólico se añadía la consabida acusación: «el manifiesto participio que ha tenido el clero en la contienda que felizmente ha terminado»\(^2\) y por tanto ser de justicia y de conveniencia pública el hacerlo salir del país. Manifestaba además que la razón de tal medida debería buscarse tan sólo en la intervención del delegado en los negocios del país y de ningún modo en su carácter religioso, pues el gobierno había proclamado que respetaría siempre la libertad de cultos. Si era verdad esto se manifestó bien pronto.

El 17 de enero se resolvía que, en el término de tres días, salieran de la capital para marchar fuera de la República Lázarro de la Garza, arzobispo de México; Clemente de J. Munguía, obispo de Michoacán; Joaquín Fernández de Madrid, obispo titular de Tanaagra; Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara; Pedro

1. Ley sobre libertad de cultos de 4 de diciembre de 1860 en M. Dublan-J. M. Lozano, Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República VIII, México 1877, 765.
Barajas, obispo de San Luis Potosí, y Antonio Zubiría, obispo de Durango. Era evidente que los motivos del gobierno eran religiosos y no políticos.

Algunos liberales eran de opinión que los obispos deberían haber sido llevados a juicio, sea porque les pareciera peligrosamente arbitraria y anticonstitucional la medida de condenar al destierro a quien no ha podido defenderse en tribunal, sea porque desearan añadir una humillación más a los obispos. El gobierno, sin embargo, como en el caso de Labastida, obispo de Puebla, no quiso afrontar esa posibilidad, sabedor como era que los jueces de aquel tiempo, por lo general personas respetables, no se prestarían a una farsa de juicio.

Los obispos, por tanto, tuvieron que padecer el injusto destierro, no sin antes haber sufrido en Veracruz las vejaciones de una turba azuzada por el fanatismo anticlerical.

Cosa digna de mención es que Francisco de P. Verea, obispo de Linares, bien que no fuese comprendido en la orden de destierro, quiso sin embargo, por propia voluntad, seguir la suerte de sus compañeros, demostrando así su conformidad con la causa de la Iglesia, puesto que con ellos había igualmente firmado la Manifestación en defensa del clero y de la doctrina católica contra los decretos de Veracruz, declarando abiertamente con su conducta cuál era la verdadera causa de la expulsión de los pastores, alejando de sí, además, la mala fama que le hubiera podido acarrear las alabanzas del gobierno de Juárez.

La situación de la Iglesia quedaba pues así: el arzobispo de México y cinco obispos más desterrados, a los que conviene añadir los anteriormente expulsados: Labastida, de Puebla (1856), Loza, de Sonora (1860), Colina, de Chihuahua (1859). Total nueve obispos desterrados. Los ancianos Zubiría (incluido también en la orden del 17 de enero), escondido, y Guerra, de Yucatán, eran los únicos obispos que quedaban al frente de sus diócesis. La sede de Oaxaca estaba vacante por la muerte de Domínguez (1859).

Y en este triste panorama de iglesias sin pastores, se disponía el gobierno juarista a expedir una serie de nuevas leyes que llevaran a término los propósitos de la revolución de Ayutla.

3. **Otros vejámenes**

Desterrados los obispos, las nuevas leyes sobre secularización de hospitales y establecimientos de beneficencia (2 y 28 de febrero) y toda una serie de decretos y reglamentos sobre adjudicaciones, redenciones de capitales, capellanías y otras materias relativas a la nacionalización de bienes eclesiásticos (5 febrero) prosiguieron la tarea de ampliar la esfera de los intereses creados que pudieran fortalecer el gobierno juarista; pero nada de ello fue suficiente para impedir la bancarrota de la hacienda pública antes, al contrario, fueron esas disposiciones los principales factores de su precipitación. Se dilapidaron los bienes de la Iglesia, sin beneficio del erario y con grave perjuicio de los innumerables pobres que eran con ellos socorridos, además de que el saqueo a los tesoros de la catedral, a las pinturas y vasos sagrados de los conventos e iglesias y el despojo a las bibliotecas conventuales constituyeron una grave e
irreparable afrenta a la cultura y civilización. Con el pretexto de abrir nuevas calles se destruyeron gran parte de los conventos, siguiendo así el nefasto ejemplo de Comonfort respecto del convento de San Francisco, digno entre todos de especial estima por haber sido la cuna de la civilización de México.

Fiel a sus principios, el partido apoderado de la capital parecía tener especial empeño en molestar los sentimientos católicos de la nación. A las altas horas de la noche del miércoles de ceniza (13 febrero), comisionados del gobierno penetraron a los conventos y con diversos pretextos expulsaron de allí a sus moradores, los trasladaron o los concentraron en donde les plugo. Especialmente digna de lástima fue la tribulación experimentada por aquellas monjas exclaustradas a la fuerza y que no tenían más crimen que el de que su género de vida no gustase al fanatismo antieclesiástico y constitucional.

Grande escándalo causó en el pueblo el favor dispensado a ciertos sacerdotes cismáticos a quienes se concedieron los templos de la Santísima y de la Merced. A los protestantes alemanes se les favoreció con el templo del Espíritu Santo del hospital del Salvador.

Más grave para el Gobierno se presentó el robo a la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, pues heridos los indígenas de los alrededores en uno de los puntos más sensibles de su religiosidad, se temió una insurrección, por lo que el gobierno optó prudentemente porque se restituyeran inmediatamente los objetos robados.

De todos estos males no podía menos que condolerse el papa Pio IX y así, en el consistorio secreto del 30 de septiembre de 1861, denunciaba el mismo carácter que ostentaban tanto los perseguidores mexicanos como los que oprimían a la Iglesia en Italia sujeta al Piemonte: el mismo odio, las mismas leyes antieclesiásticas, las mismas injusticias, los mismos robos y depredaciones, las mismas ofensas al clero y a las religiosas, las mismas expulsiones y destierros a los obispos. Consuelo del papa eran sin embargo las egregias virtudes de los obispos desterrados y residentes por entonces en Roma.

Parecía pues claro que todas aquellas prácticas vejatorias provenían, como de su fuente, de los mismos errores sobre la naturaleza de la Iglesia y del Estado; los considerandos de las leyes llamadas liberales y sus injusticias hacían conveniente y hasta necesaria una denuncia más solemne del magisterio pontificio que no tardaría en llegar con la encíclica Quanta cura y su correspondiente Syllabus del 8 de diciembre de 1864.

El año 1861 no terminó sin antes haber presenciado el cierre de numerosos templos en la capital (24 de octubre) arrogándose el gobierno del Distrito Federal la facultad de decidir qué templos quedarían cerrados y cuáles abiertos a los fieles. El gobernador Juan J. Baz, curiosamente advertía en el Bando que en vano había solicitado ponerse de acuerdo con los gobernadores de la Mítrar.

4. Nuevas circunscripciones eclesiásticas

La estancia de los obispos mexicanos en Roma dio la mejor oportunidad para arreglar los principales asuntos de la reorganización eclesiástica en México, entre ellos el de proveer a la nación de nuevas diócesis.
A las diez diócesis del tiempo de la colonia española (México, Puebla, Oaxaca, Michoacán, Chiapas, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares, Sonora), se habían añadido después de la independencia las diócesis de California (1840), de Veracruz (1844) y de San Luis Potosí (1854); pero la primera se había perdido con el territorio de la Alta California después de la desdichada guerra con los Estados Unidos en 1847 y la santa sede, el 22 de diciembre de 1852, confiaba el régimen del resto (Baja California) al arzobispo de México. La de Veracruz hasta entonces no se había podido llevar a cabo por diversas dificultades surgidas a propósito de la dotación, de la oposición del cabildo de Puebla a la desmembración y de la contienda entre Jalapa y Orizaba que aspiraban cada una a ser la sede episcopal.

Como un primer paso puede considerarse la creación del vicariato apostólico de Tamaulipas (13 agosto de 1861) y el nombramiento de tres obispos auxiliares que ayudarían en la labor pastoral del arzobispo de México y de los obispos de Michoacán y Guadalajara (abril de 1862), pero a los pocos meses, la santa sede, después de un cuidado estudio hecho por los obispos mexicanos, procedía a una medida más decisiva: elevar a arquidiócesis a Michoacán y Guadalajara y crear siete nuevas diócesis (26 enero de 1863).

Así, pues, en el consistorio público del 19 de marzo de ese año, Pío IX anunciaba la organización de la Iglesia mexicana en la siguiente forma: el metropolitano de México tendría por sufragáneas las antigas sedes de Puebla, Oaxaca, Chiapas y Yucatán y las nuevas de Veracruz, Chilapa y Tulancingo; el metropolitano de Michoacán, la de San Luis Potosí y las nuevas de Querétaro, León y Zamora; el metropolitano de Guadalajara, las nuevas sedes de Durango, Linares, Sonora y la reciente de Zacatecas. De este modo se hicieron por fin realidad las diócesis proyectadas desde tiempos anteriores, Chilapa (1816) y Veracruz (1845). En todo este asunto la santa sede no dejó de admirar el empeño y el notable desinterés con el que procedieron los obispos desterrados.

La jerarquía mexicana quedó establecida de la manera siguiente: 1) para el arzobispado de México, Pelagio Antonio Labastida, obispo de Puebla; 2) para la mitra de Puebla, Carlos María Colina obispo de Chiapas; 3) para Chiapas, Manuel Ladrón de Guevara, canónigo de Puebla; 4) para Tulancingo, Juan B. Ormaechea, canónigo de México; 5) para Zacatecas, Ignacio Mateo Guerra, obispo in partibus de Marcopoli; 6) para Veracruz, Francisco Suárez Peredo, vicario general de Puebla; 7) para Chilapa, Antonio Serrano, párroco de Puebla; 8) para Querétaro, Bernardo Gárate, vicario capitular de México; 9) para Zamora, José Antonio de la Peña, obispo in partibus de Drusipara; y 10) para León, José María Diego de Sollano, obispo in partibus de Tróade.

En la primera mitad del año 1864 quedaba implantada la nueva organización de la Iglesia en México y los obispos iban tomando posesión de sus diócesis sin los contratiempos y las amarguras que la nueva situación política y la precaria paz tenían que dar.

5. La intervención extranjera

Con la aplicación de las leyes de reforma y la incapacidad de los ministros de Hacienda, el desastre fiscal no se hizo esperar y se tuvo que afrontar la medida de suspender el pago de la deuda exterior, una vez que fallaron las esperanzas de

Juárez en el apoyo norteamericano. En efecto, la disponibilidad de Juárez demostrada ya en el tratado McLane-Ocampo y en las proyectadas estipulaciones con el ministro Corwin no pudo ser aprovechada por los americanos a causa de sus propias disensiones internas. Esta coyuntura, sin embargo, aceleró la intervención de las potencias acreedoras europeas.

En efecto, dado el despilfarro del gobierno de Juárez, el recrudecimiento de la guerra civil, la impotencia momentánea de los Estados Unidos, los ministros extranjeros en México no veían sino esta salida: cobrarse a la fuerza apoderándose de la única fuente más o menos segura de ingresos, las aduanas.

La idea de la intervención ya expresada por el ministro inglés Matthews, y sólo momentáneamente retardada por las esperanzas por el tratado Wyke-Zamacona, vino a tomar cuerpo en el Convenio de Londres del 31 de octubre de 1861, y a fines de diciembre desembarcaban ya las primeras tropas españolas seguidas poco tiempo después por las de Francia e Inglaterra. Esta intervención armada tomó por sorpresa, tanto al gobierno posesionado de la capital, cuanto al ya bastante desarticulado de Zuloaga y especialmente a los que combatían por éste último.

Pasado el primer momento del natural desconcierto, que Juárez pudo con facilidad encauzar en favor de su partido presentando a los desembarcantes como piratas y luego tratando con ellos y dividiéndolos entre sí, y descubierta la clara intención de Francia de implantar un gobierno de voluntad nacional con la salvaguarda de la independencia y la integridad del territorio mexicano, las fuerzas antijuaristas fueron poco a poco integrándose al avance de los ejército francés sobre la capital.

La intención de Napoleón III era la de establecer en México una monarquía con el archiduque Maximiliano de Austria a la cabeza. Esto ofrecía aparentes ventajas a Francia. Había entre éstas, una que a los ojos de Napoleón era gloriosa, a saber, el poner un dique al expansionismo territorial de los Estados Unidos y defender así a la raza latina de América del peligroso y manifiesto destino de los anglosajones yanquis. Fresca estaba entonces la desastrosa guerra del 1847 con sus consecuencias: la pérdida de la mitad del territorio mexicano, las presiones ejercidas sobre México para ulteriores adquisiciones, la alarma producida por los tratos con Juárez cristalizados en el proyecto Mc Lane-Ocampo que equivalía a una hipoteca sobre México. Todo esto hacía aparecer la intervención francesa como una liberación y por tanto fue aceptada con entusiasmo por los patriotas. Solamente que a estos, sin duda nobles propósitos de Francia, se entremezclaron otros bastante turbios: el desmesurado afán de lucro de los agentes franceses que les hizo meter las manos tanto en las exageradas pretensiones del negocio Jecker como en la materia más delicada de los intereses creados por Juárez en el despilfarro de los bienes de la Iglesia. Esto último fue el talón de Aquiles de la intervención francesa.

Napoleón III era un liberal europeo y por tanto incapaz de comprender la verdadera situación mexicana. En México, todos, tanto los que sostenían los principios de la asonada de Ayutla y la Constitución de 1857 como sus impugnadores, sabían perfectamente que la guerra civil, rebasaba con mucho los aspectos puramente políticos y que tocaba algo más profundo que era el nervio de la conciencia católica. De ahí que no fuese cuestión de personas o partidos políticos al estilo yanqui o europeo, sino de principios de conciencia católica. Dicho en otras palabras, la guerra civil mexicana tenía mucho de guerra religiosa, aunque no declarada como tal, puesto que los autores de la
Constitución insistían en llamarse católicos. No es que al gobierno francés le hubieran faltado los avisos de personazas sensatas sobre la cuestión mexicana, sólo que no estimó oportuno hacerles caso y de ahí que la intervención francesa en México, casi desde el principio adoleció irremediablemente de una fatal ambigüedad que la volvió totalmente ineficaz y contraproducente y esto se manifestó más claro cuando su pupilo, el archiduque Maximiliano, tomó posesión del gobierno. El también era un liberal.

La política de Maximiliano estaba calcada en la de Napoleón III y por eso él mismo se minó el trono. Su afán de atraerse a los liberales humillando a los conservadores, le valió ciertamente la adhesión de los moderados, pero empecinó a los radicales que vieron claramente la debilidad del monarca y que su caída era sólo cuestión de tiempo. Por otra parte, Maximiliano, al confirmar y completar las leyes de Juárez y abrazar descaradamente el camino de un josefinismo antipapal le hizo perder el aprecio de la única fuerza que podría haberle dado apoyo y cohesión: el pueblo católico.

Además, las gloriosas razones de Francia sobre el poderío latino en América irrítaron grandemente a los anglosajones del norte. El gobierno de Washington, una vez desembarazado de la guerra civil y de la Confederación, no se dio reposo hasta ver la humillante retirada de los franceses y no tuvo necesidad de intervenir más directamente puesto que le bastaba con ayudar a Juárez y a su partido, cuya disponibilidad y adhesión le eran ya suficientemente probadas. La habilidad de Seward y sus agentes en las diversas repúblicas hispano-americanas abrían una nueva era y, sin necesidad de nuevas adquisiciones territoriales por el momento, hacían tan simpática la doctrina Monroe que poco a poco toda Hispanoamérica caía irremediablemente en la férrea dominación yanqui, ilusionándose con las aparentes formas de democracia del republicanismo.

El gobierno juarista tuvo que abandonar la capital ante el avance de las fuerzas francesas, pero antes pudo dictar dos graves medidas contra las instituciones de la Iglesia, sumamente respetadas en México. La primera fue la supresión de los cabildos eclesiásticos (30 de agosto de 1862) y la segunda su supresión de las comunidades de religiosas (26 de febrero de 1863).

Ninguna razón adujo Juárez al suprimir los cabildos eclesiásticos, pero dejó ver claro el prejuicio arraigado en la conciencia liberal y fomentado por una prensa sectaria que sin cortapisas denigraba al clero, acusándolo de conspirador, sin probarlo jamás con los hechos. No se piensa que Juárez creyera seriamente en el peligro de conspiraciones por parte de los cabildos eclesiásticos, pero era un pretexto, conforme a la costumbre liberal, para atacar una vez más las instituciones eclesiásticas.

Exceptuaba, sin embargo, al cabildo de Guadalajara, por «su patriótico comportamiento». Este se reducía a que dicho cabildo había expresado, a invitación del tribunal de justicia, que los intereses más caros de los mexicanos: religión, unión e independencia, simbolizados en los bellos colores de la bandera trigarante, estaban seriamente amenazados por la intervención francesa en los asuntos políticos del país y por tanto el cabildo protestaba contra la notoria injusticia de los atentados que tendían a privarla de sus derechos imprescindibles. Como se ve, este cabildo había caído en la trampa política creada por la propaganda juarista contra la intervención francesa, y la escasa prudencia de algunos capítulares prestó un apoyo político al partido de Ayutla que ciertamente no se había distinguido por el respeto a los caros intereses de los mexicanos representados en la bandera nacional. Justo, pues, aunque no muy lógico, era que se le exceptuara.
En el mismo decreto, además, se prohibía a los eclesiásticos usar fuera de los templos vestidos determinados para su clase y cualquier otro distintivo de su ministerio. Se les amenazaba con duras penas de prisión o deportación si excitaban al odio o desprecio contra las leyes o contra el gobierno o sus disposiciones.

Mucho más triste y cruel fue la ley de la supresión de la comunidades de religiosas en toda la república, dándoles ocho días de plazo para desocupar sus conventos. Exceptuaba a las Hermanas de la Caridad. Los considerandos son las más perfecta expresión de la conciencia liberal respecto a su extraña concepción de la vida religiosa. Si bien veía que la observancia de los votos religiosos se fundaba en la libertad de cada uno, sin embargo le parecía ella incompatible con la ley de libertad de cultos. Creer el gobierno que fuera incompatible con una república popular la serie de medios coactivos con que se estrechaba en épocas pasadas al cumplimiento de los votos religiosos, no le daba derecho a constituirse en un estado totalitario. Esta vendría siendo la raíz del problema: el liberalismo radical heredero del absolutismo odia la vida religiosa como a cualquier otra forma de vida que no puede controlar. A todo esto habría que añadir, para que sea completo el cuadro, un tinte de anticlericalismo tan propio de quien está sujeto a las sectas masónicas.

Todo ello no obstaba, sin embargo, para que también se añadiesen otras razones del decreto: necesitarse los conventos para establecer en ellos hospitales de sangre y proporcionar alojamiento a los individuos que se inutilizaren y a las familias indigentes de los que habían muerto y muriesen peleando por la patria en la guerra actual.

6. Bienes eclesiásticos y corroboración de las leyes juaristas

Los obispos mexicanos no tuvieron nunca plena confianza en la intervención de Napoleón III, y bien que justamente desearan regresar a su patria y ejercer sus funciones pastorales, no les podía ser grata la perspectiva de llegar a la sombra de las bayonetas francesas.

Maximiliano, aconsejado por los franceses, bien se daba cuenta de la importancia que en la opinión pública del país representaba el regreso de los obispos injustamente desterrados por el gobierno juarista y así pretendía que entre este regreso y su propia venida se viese alguna relación; en consecuencia, insistía quizás más de lo necesario ante el papa para que éste hiciese volver a México a los obispos. Pero antes quiso tener con ellos algunas conversaciones y de este modo Labastida, Munguía y Covarrubias fueron invitados a una entrevista en Miramar.

En las entrevistas habidas, los invitados obispos Labastida y Munguía hicieron ver a Maximiliano, quien ya dejaba entrever sus proyectos sobre bienes.

7. Decreto del gobierno de 30 de agosto de 1862, en M. Dublan-J. M. Lozano, o. c. IX, 524; Cabildo de Guadalajara al presidente del Tribunal de Justicia: 13 mayo 1862, en F. Pacual García, Código de la Reforma, 344-345, nota 215; Espinosa a Berrueco 29 octubre 1862: ASV SS 1866 Rub 251/5, 139; 142.


eclesiásticos, la necesidad de arreglar estos asuntos de acuerdo con la santa sede. Quizás se dieron cuenta que este era el punto flaco del futuro emperador.

Antes de regresar a México, quiso Labastida, nuevo arzobispo de México y ya por aquel entonces elegido miembro de la Regencia, entrevistarse con el ministerio francés para ver un poco más claro en todo este asunto. De la conferencia habida con el ministro Drouyn de Lhuys resulta que el arzobispo dijo sin embagues que la cuestión de los bienes eclesiásticos debería ser dejada totalmente en manos de quien correspondía: es decir, en manos de la Iglesia. Si los franceses quisieran resolver por ellos mismos la cuestión no tendría sino una de estas dos salidas igualmente funestas para la misión francesa: o resolvían de golpe la restitución de los bienes eclesiásticos con gran alarma de los intereses creados por Juárez, o cubrirían con la bandera francesa las compras hechas en virtud de la ley del 25 de junio de 1856, hiriendo de esta manera el sentimiento nacional y el interés de una multitud de personas que disfrutaban de esos bienes.

Así, pues, la actitud inteligente de Francia debería ser la de no meterse en los compromisos de los nuevos poseedores de bienes eclesiásticos, sino decirles a éstos: entiéndanse con los obispos. Estos, en efecto, tenían al respecto las más amplias facultades de la santa sede. Para esto el gobierno francés era advertido de que 1) el clero no estaba personal y directamente interesado en la conservación de los bienes eclesiásticos, consistiendo su dotación o congrua en los diezmos, que ningún gobierno ha tocado, ni puede tocar, pues dependía su pago de la conciencia de los fieles; 2) que el clero era administrador, y no de las fincas sino de las rentas y reditos al 5% que recogía e invertía en los objetivos de las respectivas fundaciones; 3) que esos objetos eran los pobres asistidos en los hospitales, educados en los colegios y favorecidos en todos los establecimientos de beneficencia pública y últimamente que todos esos bienes estaban en poder de los agricultores, industriales y comerciantes de la clase media que pagaban una renta moderada, o un rédito de un 5% y aun 3% teniéndoles la Iglesia mil consideraciones para su pago. Por tanto era preciso tener presentes todas esas clases y respetar sus intereses en cuanto lo permitieran las circunstancias. La intención, pues, de los obispos era tratar con los compradores y adjudicatarios atrayéndolos a una composición justa y racional sirviendo de base para calcular su interés la cantidad de dinero efectivo que hubieran exhibido ya para adquirir las fincas, ya para mejorarlas.

A Drouyn de Lhuys le pareció que la solución del arzobispo sacaba a los franceses de apuros y les evitaría mil dificultades y problemas y así en efecto hubiera sido si Napoleón III hubiera entendido bien el asunto mexicano.

En efecto, se podían distinguir varias clases de compradores y adjudicatarios. Los primeros eran aquellos que tuvieron y tenían la intención de reservar y devolver a la Iglesia sus bienes. Otra, la constituían quienes, no teniendo aquella intención, no tenían tampoco la de enriquecerse en daño de la Iglesia. Y por último, los había, y en su mayor parte extranjeros, que querían los bienes para sí, y éstos preveía el arzobispo serían los que moverían cielo y tierra para que el gobierno francés prosiguiera la obra de Juárez. Por tanto, Labastida lo único que pedía al gobierno francés era que no se precipitara en tomar medidas antes de que se constituyese un gobierno estable y se atuviera a lo expresado ya anteriormente por el embajador de Gabriac de acuerdo con los demás ministros representantes de las naciones extranjeras en México (excepto, naturalmente, el de los Estados Unidos) en el sentido de que sus gobiernos respectivos no apoyarían las enajenaciones de los bienes de la Iglesia hechas como consecuencia de la ley del 25 de junio de 1856.
Una segunda manera de ayuda que podrian los franceses prestar sin compromiso alguno era que no impidieran el recurso a los tribunales para exigir la devolución de los bienes adquiridos sin los requisitos prescritos por la misma ley de enajenación. Había pues muchos casos en los que los compradores no habían ni siquiera cumplido con la ley. Una lesión tan enorme anulaba radicalmente los contratos de compra y venta.

El arzobispo estaba pues persuadido de que, excepto la última clase de compradores, los demás entrarían en composición razonable con la Iglesia.

7. La destitución del regente Labastida

Las ambigüedades de la política napoleónica las conoció pronto en carne propia la Iglesia católica en México.

Llegado apenas a su sede, el arzobispo no tardó en verse envuelto en graves dificultades. Había él confiado en las buenas promesas del gobierno francés en el sentido de que no se resolverían los asuntos importantes que miraban a la Iglesia hasta que no quedara establecido el gobierno con la llegada del emperador, esto no obstante se encontró con las más impolíticas presiones de Bazaine que quería obligar a la Regencia a que pusiera en vía de pago los pagarés provenientes de las adquisiciones de bienes adjudicados del clero, el cobro de los arrendamientos de fincas quitadas a la Iglesia y que se expeditará la continuación de las obras de fabricación que se habían suspendido. A estas medidas se opuso Labastida, no sólo en cuanto obispo sino sobre todo en cuanto mexicano y miembro de la Regencia.

En efecto, acatar la imperiosa presión del jefe militar francés en asuntos que no le incumbían ni en los que tenía ningún derecho, además de ser cosa indigna, aparecía a todas luces contradecir la marcha misma de la intervención y venía a despojarla de la única razón que podía legitimarla: el apoyo moral del pueblo. Legalizar la circulación de pagarés, ¿qué otra cosa era sino legitimar los valores bastardos que al partir había arrojado Juárez sobre México? El alza de suspensión en materia de arrendamientos era el reconocimiento de dominio de los detentadores de las fincas de la Iglesia. No se entendía en verdad tanto esfuerzo y sangre vertida en vencer a Juárez para venir a ratificar las medidas y aun los simples hechos del derrocado gobierno.

Desgraciadamente los intereses materiales de algunos cuantos agiotistas extranjeros detentadores de los bienes de la Iglesia coincidían demasiado con los de los mismos jefes de la intervención, para que ésta, por otra parte apoyada en la auténtica voluntad de Napoleón III, no hiciera todo lo posible para seguir los intereses creados por Benito Juárez.

La reacción de Bazaine fue típicamente militaresca: hizo destituir de la Regencia a Labastida y a los dos suplentes que pensaban como el arzobispo, disolviendo así de hecho el gobierno legal civil y por medio de sus regentes adictos, Almonte y Salas, dictó las órdenes convenientes para que circulasen los pagarés y amenazó siniestramente al arzobispo.

No se hizo esperar la protesta civil de la Magistratura, del Consejo de Gobierno y de las diversas corporaciones civiles y religiosas. Bazaine mandó

10. Memorandum de la conferencia entrevista que tuvo con el ministro de Negocios Extranjeros de S. M. Imperial el arzobispo de México, el 15 de julio de 1863: ASV SS 1866 Rub 251/5, 230-235.
que destituyeran a los jueces que se negaron a secundar tan ilegítimas órdenes y la sociedad toda se conmovió al ver deshecho prácticamente el gobierno.

El país estaba todavía lejos de ser pacificado y ya la intervención francesa no tenía ningún sentido; los ocultos planes e intereses habían caído en un engaño, especialmente cuando una nueva orden a instancias de Bazaine hizo ver que el estado de cosas implantado por Juárez estaba en vigor.

Primeramente el arzobispo protestó contra su destitución a todas luces injusta y respondió a las veladas amenazas de Bazaine. No reconocía en el jefe militar francés ninguna autoridad para destituirlo, no reconocía en su conducta nada que justificara una destitución, y no admitía que ese paso facilitara los negocios del gobierno, antes al contrario, el paso dado por Bazaine era la destrucción misma del gobierno civil constituido el 25 de junio por el voto de los representantes de la nación y aceptado por el mismo jefe del ejército expedicionario. El arzobispo había aceptado la regencia, no por miras de ambición personal, sino por servir a la nación sacrificándose por el bien común y en todo ello su carácter episcopal le imponía el deber de protestar y de no guardar silencio ni permanecer imposible a la vista de los ataques a la suprema autoridad de la Iglesia, a su libertad de enseñanza y a sus inmunidades. Quien por estos motivos había ya sufrido persecución por parte de los demagógos, bien podía sufrírlos de nuevo por parte de los franceses. Labastida se reconocía obispo antes que regente, y mantenía sus anteriores protestas.

Así las cosas y para no dar la impresión de que con su silencio eran cómplices de la ambigüedad francesa, los obispos no tuvieron otro remedio que elevar colegialmente y en forma una protesta para denunciar al inopinado rumbo que tomaba la cuestión eclesiástica y la situación de la Iglesia que venía a ser peor que en el mismo tiempo en que Juárez detentaba el poder. En aquel entonces, la Iglesia no tenía más que un enemigo: el gobierno que la persegía; ahora, en cambio, tenía dos: ese mismo gobierno que todavía con recursos propios y ejército disputaba palmo a palmo el terreno, y el de la Capital. Los obispos se expresaban en estos términos:

Entonces recibíamos el golpe de una mano enemiga; hoy nos atacan los que se apellidaban amigos de la Iglesia, protectores de sus libertades, etc.; entonces, el ataque y la defensa no salían del círculo estrictamente nacional; hoy, tenemos que lamentar el carácter que la intervención ha dado a estos ataques…; entonces, nuestros actos episcopales los verificábamos únicamente como obispos; hoy tenemos que hacer nuestra defensa pasiva y legal, pues no podemos pasar de ahí, como mexicanos, entonces, a pesar de las restricciones que oponían las leyes de imprenta, pudimos publicar nuestras protestas y nuestras pastorales al pueblo… hoy, están las imprentas de tal manera sujetas que no pueden más que lo que quiere la intervención, pues no sólo hay la responsabilidad legal de una ley muy estricta, sino también, para mengua de la misma época por no decir otra cosa, hasta la censura previa. La publicación de una alocución pontificia, de una retractación edificante y moral, y de algún párrafo copiado del extranjero en el que se alude a la autoridad del Santo Padre respecto de las cuestiones eclesiásticas de aquí, fueron objeto de moniciones formales a la prensa y prohibición de insertar en lo sucesivo esta clase de cosas, al paso que las doctrinas antieclesiásticas y a veces escandalosas pasan desapercibidas. He aquí por qué hablando de la situación en que nos colocan las circunstancias nos consideramos hoy en peor condición que antes.

11. Protesta de los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara y de los obispos de San Luis Potosí y Oaxaca a los regentes Salas y Almonte, 26 de diciembre de 1863: ASV SS 1866 Rub 251/5, 276-277, 279-284. A esta protesta se adhieren pocos días después los obispos de León, de Tulancingo y el vicario apostólico de Tamaulipas, y más tarde el cabildo de Yucatán.
Así, pues, en solo trece días (del 8 de noviembre al 21 de noviembre) la política de Napoleón ejecutada por Bazaine había puesto al descubierto la ineficacia de la intervención: porque afianzaba la obra de Ayutla. Trece días, y al decir de Labastida, eran ya una larga carrera: faltó a los compromisos solemnes de no resolver en ningún sentido la cuestión de los bienes de la iglesia, legalizó la inmensa estafa de los pagarés, realizó el negocio altamente financiero de vender más de tres millones de pesos duros en ochenta y cuatro mil en favor de unos cuantos agiotistas, dio un golpe de muerte a la agricultura ya muy perjudicada por los estragos de la revolución, engendró un profundo disgusto contra la intervención entre los únicos amigos que hasta entonces había tenido, envalentonó a los enemigos que ahora la redargüían de engañosa puesto que primero halagó a los conservadores para combatir a los puros para luego conciliar los principios de aquellos para engañar a éstos; destruyó la legalidad del gobierno al destituir a un regente propietario y dos suplentes; regañó al Supremo Tribunal de Justicia, conminó a los jueces, despreció el voto unánime de la Junta Superior de Gobierno, despreció la Asamblea de los Notables y presentó como gobierno a los generales Almonte y Salas sin más apoyo que el capricho de Bazaine.

8. Informe de Colognesi

No cabía pues otra cosa que esperar la venida del emperador, a quien se suponía dotado de bellas cualidades de moderación. Esta llegada y la esperada del nuncio de Su Santidad alimentaron las únicas esperanzas de alivio de la nación. Y sin embargo, quién iba a pensararlo, se incubaba aquí una nueva y más triste desilusión: el emperador Maximiliano inauguraría un nuevo camino del Calvario para la Iglesia mexicana, tanto más doloroso cuanto que procedía de un enemigo no declarado.

No podemos dudar que al principio el ánimo de Maximiliano mostraba muy buenas disposiciones, pero su fatal debilidad de carácter y sobre todo su poca solidez en los principios católicos, tan característica de todos los católicos liberales, lo hicieron fácil juguete del igualmente inconsistente Napoleón III.

Maximiliano no pudo ignorar la realidad de lo que estaba pasando en México y, bien que todavía no aceptase la corona formalmente, seguía con interés los acontecimientos lejanos. Comprendía bien los atropellos de Bazaine (más tarde los experimentaría él mismo), pero su escaso criterio político no le permitió discernir bien entre los diversos informes contrarios que recibió. Fue en vano que una y otra vez y por diversos medios se le advirtiera cuál era el verdadero carácter del conflicto mexicano y de la guerra suscitada contra los factores del plan de Ayutla. Al igual que muchos gobernantes y políticos, le faltó la visión clara de lo que significa en un pueblo como el mexicano la violación de los derechos de la Iglesia.

Aprovechando su viaje a Bruselas, en febrero de 1864, Maximiliano había querido entrevistarse con monseñor Colognesi que había residido largos años en México y por él quedaba enterado cómo en México el sentimiento religioso reviste un carácter nacional en tal forma que, como lo muestra la historia, cualquier sistema o forma de gobierno si está impregnado de errores o principios más o menos hostiles a la Iglesia, estará siempre en pugna con aquel sentimiento nacional y siendo, como es, una agresión sorda y continua al
pueblo, tendrá por consecuencia ineludible la falta de paz social. Otro punto que interesaba saber a Maximiliano era si el clero se había metido en política, a lo que Colognesi contestó que el clero se encuentra mezclado en política siempre y cuando ésta se halla embebida del espíritu del error y la impiedad. Cuando a iniciativa o con permiso de algún gobierno, tenga éste la forma que tenga, se atacan los derechos de la Iglesia con leyes injustas e irreligiosas contra todo derecho humano, cuando una prensa trata de crear un ambiente de desprecio a la religión, falseando sus dogmas y su disciplina, entonces ¿qué se puede esperar de los obispos, de los sacerdotes, de los laicos cultos? ¿que se queden callados? El clero está en su justo derecho cuando se defiende de los ataques que lo quieren hacer pasar mentirosamente como enemigo de todo progreso y civilización. ¿No cumplen acaso con un deber, sobre todo los obispos, cuando desenmascaran el error y lo condenan por medio de la predicación y de sus escritos? Frecuentemente, sin embargo, a todo esto llaman los enemigos de la Iglesia meterse el clero en política.

En resumen, Maximiliano no ignoraba, más aún, lo confesaba claramente, que la solidez de su trono dependía del apoyo de un pueblo religioso que no quería sino vivir en paz y libertad de conciencia ya que las leyes y disposiciones sólo tienen fuerza moral y nacional cuando son las expresiones de los verdaderos sentimientos y necesidades de un pueblo. Gobierno, pues, que contraría los sentimientos de un pueblo es un gobierno condenado al fracaso.

Si tales sentimientos tenía Maximiliano, tuvo que abandonarlos después de las entrevistas y negociaciones con Napoleón III en París durante el mes de marzo. De allí salió obligado a seguir antes que nada la política liberal francesa y a sostener los intereses turbios de los jefes de la intervención y a eludir el contacto y las negociaciones con la santa sede.

9. Visita de Maximiliano a Pio IX

Si en algún tiempo, cuando en Miramar, Maximiliano estudiaba las perspectivas del imperio mexicano, pasó por su mente estudiar junto con las autoridades eclesiásticas la solución a los problemas suscitados por las llamadas leyes de reforma, demasiado pronto dejó a un lado esa idea y después de su visita a París no pensó ya seriamente en ello. De haber tenido una seria voluntad de cortar por la raíz el nudo gordiano de los bienes eclesiásticos sustraídos, ninguna mejor oportunidad de su visita a Roma se le hubiera presentado. ¿No estaban ahí el romano pontífice, el cardenal secretario del Estado y todas las personas competentes de la sagrada congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios? Todas estas y otras personas no solamente estaban informadas de la situación mexicana sino también tenían toda la autoridad competente para zanjar y poner las bases de una solución adecuada y rápida a todo el desorden introducido por el liberalismo de Ayutla y acrecentado por la guerra civil.

Ninguna ocasión mejor para estudiar las desavenencias originadas por Bazaine. No puede uno explicarse cómo desaprovechó Maximiliano aquella única y magnífica oportunidad, sino suponiendo que tenía ya preconcebido un plan nada conforme a las miras católicas.

El santo padre no dijo nada oficialmente. Su papel quedó reducido, por voluntad de Maximiliano, a recibir cortésmente a la pareja imperial, augurarles

---

12. Colognesi a Antonelli, 26 de febrero de 1864: ASV SS 1866 Rub 251/6, 38-45.
días felices, recomendáreas restañasen las heridas infligidas a la Iglesia, otorgar-
les algunas gracias de tipo litúrgico y bendecirlas paternalmente. Maximiliano
no quiso nada más y emprendió el viaje a México, esperando, en su josefinismo,
que sería más fácil a su política tratar mejor con un nuncio al alcance de su
mano.

De cualquier modo, a un observador atento, fue un síntoma de mal augurio
para la iglesia mexicana el que el emperador pasara tan de prisa y como
esquivando al mismo santo padre.

10. Informe de los obispos a la santa sede

El día 12 de junio de 1864 hacían una entrada triunfal en la ciudad de
México la pareja imperial de Maximiliano y Carlota en medio de un sincero
regocijo popular en la esperanza que se reparasen los males causados por la
actitud de los jefes franceses.

Con esta ocasión los obispos que se encontraban en la Capital creyeron
oportuno publicar una carta pastoral a todos los fieles invitándolos a poner
todo su empeño y buena voluntad en la reconstrucción de la sociedad hasta
entonces tan duramente sacudida. Pero bien pronto quedaron decepcionados
por la conducta política y religiosa de Maximiliano, a tal grado que ya a fines de
julio 'enviaban a la santa sede una desconsoladora visión de las cuestiones
eclesiásticas y el mismo arzobispo de México llegó a temer el verse de nuevo en
la necesidad de abandonar el país. En efecto, el emperador no hacía otra cosa
que continuar con la política eclesiástica de Bazaine, así como ésta había
continuado con la de Juárez. La destitución en masa de la Suprema Corte de
Justicia y la de todos los jueces de primera y segunda instancia, quedó ratificada
por Maximiliano; las leyes dadas por Almonte y Salas poniendo en vigor las
leyes llamadas de Reforma, se seguían observando, los tenedores de los capita-
les de la Iglesia, de fincas y valores procedentes del despojo eran favorecidos por
las leyes, atendidos por los tribunales y respetados por el gobierno. Más aún, se
habían premiado los «méritos» de Almonte y Salas y los obispos eran relegados
sistemáticamente aun en los asuntos de su propia competencia.

Cierto era que se hacía publicidad a la munificencia del emperador que
aportaba algunas sumas de dinero a los pobres, pero las monjas expulsadas
seguían padeciendo hambre en sus retiros sin que el emperador diese las más
mínimas muestras de atención hacia ellas. Aun en casos en los que sin compro-
meterse muy bien podría atender asuntos de justicia, daba largas al asunto
pretextando que no había venido el nuncio. Todo pues hacía llegar a la
conclusión que el emperador no quería otra cosa sino legalizar la nacionaliza-
ción de los bienes eclesiásticos, incluyendo la privación del derecho de adquirir;
y sus miras de dotar al clero, aparte de que era una cosa utópica dada la escasez
derariorio, no tendría otros resultados sino el encadenar a los sacerdotes al
poder del Estado, evitando al mismo tiempo que los fieles pudieran atender a su
sustento.

Los obispos hacían notar, por otra parte, que para la ruina de la Iglesia no
era necesario que Maximiliano dictase nuevas leyes, bastaba con que siguiese
permitiendo la vigencia de las leyes de Juárez; ya el simple no hacer era lo mismo
que sancionar y ejecutar.
Y eso era por lo que concernía a los asuntos de la Iglesia, porque en cuanto a los asuntos de política, iba derecho a su propia ruina: había, en efecto, con el pretexto de que eran conservadores, hecho a un lado a todas aquellas personas de arraigo, de probidad y de fe, a los hijos fieles a la Iglesia, que habían preferido la miseria a no prevaricar, a los que con su influjo habían ganado para la intervención las simpatías del pueblo, quitándole a ésa su carácter odioso, a los que, en una palabra, habían fundado el imperio y uniformado la votación en favor de Maximiliano. En cambio, favorecía por todos los medios a los liberales, había nombrado ministro de Relaciones al señor Ramírez y lo más grave era que subencionaba con 800 pesos del erario nacional a un periódico francés L’Estafette, impío órgano de los jefes franceses que no dejaba de maldecir a la Iglesia y al partido conservador, mientras que otros periódicos no tenían libertad ni para quejarse 13.

11. El papa decide enviar un nuncio

Así la situación y ante la insistencia de Maximiliano para que el santo padre enviase a un nuncio a México, la sagrada congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios se reunió el 11 de septiembre para examinar atentamente el problema. ¿Qué medidas debería tomarse? ¿Era conveniente enviar en tales circunstancias un representante pontificio? ¿Qué objeto tendría exponer a un nuncio a la humillación y a los vaivenes de una política que todos veían ya condenada al fracaso? Tanto más que el emperador había ya dado muestras de querer humillar a los obispos, como aparecía en el caso del recién nombrado obispo de Querétaro, donde se puso de relieve por parte de Maximiliano una casi teatralidad de mala ley, sin ningún otro objeto que deprimir al obispo a los ojos de la sociedad, haciéndose pasar él, el emperador, como un príncipe todo lleno de celo pastoral y sacramental por el bien espiritual de sus súbditos. Ante ese y otros brotes de josefinismo, los obispos no tenían otra alternativa que hacer ver con su conducta que en las cuestiones eclesiásticas no dependían sino del romano pontífice.

Los cardenales estuvieron todos de acuerdo en que el santo padre escribiese una carta al emperador y así el 18 de octubre Pío IX, en un tono de benevolencia y esperanza, se dirigía al emperador para manifestarle sus sentimientos e intenciones sobre los candentes asuntos de la Iglesia en México. Conjuraba solemnemente el papa al emperador para que pusiera manos a la obra de restauración: curar las heridas de una nación católica y volver su honor a la religión santísima. Y para eso y para secundar sus deseos (el papa suponía paternalmente que esos eran los deseos de Maximiliano), le enviaba un representante a quien tenía encargado que suplicara en su nombre la revocación de las leyes funestas que hace tiempo oprimían al la Iglesia, y para que preparara con la cooperación de los obispos y el concurso de la autoridad apostólica la completa reorganización de los asuntos eclesiásticos. Y más concretamente le señalaba la exclusividad de la religión católica, la completa libertad de los obispos en el ejercicio de su ministerio pastoral, el restablecimiento y la reorganización de los asuntos eclesiásticos. Y más concretamente le señalaba la exclusividad de la religión católica, la completa libertad de los obispos en el

13. El arzobispo de México, el de Michoacán y el obispo de Oaxaca al cardenal Antonelli, 28 de julio de 1864: ASV SS 1866 Rub 251/6, 168-173.
ejercicio de su ministerio pastoral, el restablecimiento y la reorganización de las órdenes religiosas, la defensa y la protección del patrimonio de la iglesia y sus derechos anexos, el no permitir la enseñanza y publicación de las máximas falsas y subversivas, que la enseñanza tanto pública como privada fuera vigilada por la autoridad eclesiástica y por último que fueran rotas las cadenas con las que hasta entonces se tenia a la Iglesia sujeta a la dependencia y arbitrio de las autoridades civiles 14.

Provisto de esta carta y de las instrucciones correspondientes partió el nuncio Meglia para México. La santa sede, a pesar de los riesgos a que exponía al nuncio, cumplía en lo humanamente posible con su oficio: con ello se quitaba a Maximiliano un posible pretexto para obrar por sí y ante sí en asuntos eclesiásticos, se apoyaba a los obispos mexicanos tan abatidos y humillados y se trataría de ayudar al emperador a salir e independizarse de la funesta tutela francesa que lo tenía totalmente atado.

12. ¿Nuncio sin instrucciones?

Maximiliano, bien que no podía ignorar las bases de las instrucciones del nuncio, puesto que ya el cardenal secretario de Estado las había hecho saber al ministro mexicano en Roma, quiso, sin embargo, desde la primera audiencia que el nuncio le había pedido para entregarle oficialmente la carta pontificia, presentar nueve puntos que fueran como las bases de un proyecto de concordato. Hizo pues imprudentemente a un lado la carta de Pío IX. Los puntos eran tan opuestos a la mente del romano pontífice que el solo hecho de presentarlos y sostenerlos equivalía a romper abiertamente las relaciones con la santa sede, haciendo inútil la venida del nuncio a México.

El primero de ellos sostenía la tolerancia de cultos, aunque concediendo protección especial a la religión católica. Esto era lo mismo que no querer concordar, conocida la repugnancia de la Iglesia a ese dogma del liberalismo. En cuanto a la llamada protección especial no tenía ningún sentido, contradicción como era, a la primera parte del punto. Era aducida únicamente para fundamentar las pretensiones de un patronato, que a todas luces ya no tenía razón de existir.

Los puntos 2, 3 y 4 bien podrían ser objeto de discusión para un concordato, como de hecho lo eran de otros concordatos con naciones cristianas, pero estaban de tal modo inficionados de las calumnias contra el clero y tan ajenos de la realidad mexicana, que verdaderamente no podían tener otro sentido que el de una molestia grave a la Iglesia. Sobre todo, los obispos lo habían notado antes, era un atentado subterráneo a la libertad de los ministros de la Iglesia. El punto 5 parecía de tal modo ignorar la historia de las relaciones de la Iglesia y del Estado mexicano durante la primera mitad del siglo que sólo es explicable por una ignorancia real o fingida de los antecedentes históricos sobre la obtención del Patronato. Por otra parte, la inquina contra las órdenes religiosas, heredada del iluminismo volteriano y regalista, aparecía en los puntos 6 y 8. En cuanto a los puntos relativos a la jurisdicción del clero y cementerios, no estaban ni siquiera redactados en una proposición de modo que mal podían llamarse bases de concordato alguno.

Aun tomado de sorpresa, el nuncio tuvo la suficiente entereza de ánimo para expresar su extrañeza por esos puntos tan ajenos del sentido católico que se suponia en el emperador, y asi manifestó su repulsa a los principios ya condenados por la santa sede, y manifestó claramente que sobre tales bases no tenía ni podía tener instrucciones algunas para tratar un concordado.

Trató Maximiliano que la odiosidad de la situación recayese en el papa, publicando que el nuncio había llegado sin instrucciones y, tomando como fundamento esa supuesta falta, pasó a su ministro de Justicia una carta para que se procediese a la formación de leyes que asegurasen los intereses legítimos (asi los llamaba) creados por las leyes de Juárez, que proveyesen al mantenimiento del culto, que prohibiesen los estipendios que los fieles daban libremente a sus pastores, y en fin que se obrase conforme a los principios de franca tolerancia.

No se hizo esperar la protesta del nuncio y la de los obispos quienes confirmaron asi sus sospechas de que Maximiliano tenía ya de antemano el propósito de legislar por si y ante si sobre las discutidas cuestiones eclesiásticas.

Roma defendió al nuncio denunciando desde luego que el emperador en su corta estancia de paso por la ciudad eterna no habia tratado ningún asunto, ni fijado base alguna de concordato y menos sobre los principios tan inadmisibles; que el nuncio había obrado correctamente al declarar que sus instrucciones no podían ser otras que las ajustadas a las intenciones expresadas por el papa en la carta de Maximiliano. Protestaba además contra todo intento de usurpación de patronato, bien que no se oponía la santa sede a entablar negociaciones que diesen por resultado un acuerdo mutuo entre la Iglesia y el Estado conforme a las máximas con las que se habían celebrado convenios con otras naciones católicas. En esta esperanza se mantendría aún en México al nuncio Meglia.

13. La comisión extraordinaria

El emperador, al ver que no podía contar con el nuncio, y quizás no tanto para entretener el sentimiento católico del pueblo, sino porque así lo pensaba en su opinión regalista, envió a Roma a una comisión extraordinaria, compuesta de un ministro, el señor Velázquez de León, y dos consejeros de Estado: el obispo de Caradros, fray Francisco Ramírez y Joaquín Degollado, hijo del célebre general juarista, con el fin de obtener un concordado, pero al mismo tiempo no se detenia en una serie de medidas antieclesiásticas, tratando de sorprender a la santa sede con los hechos consumados.

El 7 de enero decretaba Maximiliano estar vigentes en el imperio las leyes y decretos expedidos antes y después de la independencia, sobre pase de bulas, breves, rescriptos y despachos de la Corte de Roma. El nuncio se vio obligado a protestar de nuevo contra esta medida que el mismo Juárez había estimado ya obsoleta.

Más graves fueron los decretos emanados el 26 de febrero relativos a la tolerancia de cultos y a la revisión de las operaciones de desamortización y nacionalización de bienes eclesiásticos.

El primer decreto no sólo lastimaba una vez más el sentimiento general del pueblo católico, sino que además fue una mina que el mismo Maximiliano puso.

15. Antonelli a Aguilar, 9 de marzo de 1865 ASV Affari 654, 57-68 minuta: texto en español en N. de Zamáicois, Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días XVII, México 1881, 1.011-1.021.
a su trono. En efecto, a los pocos días de haber sido publicada la amplia y franca tolerancia de cultos, empezaron a llegar representaciones de innumerables pueblos que en tono respetuoso suplicaron al emperador que no llevase a la práctica su pensamiento. Como esos mismos pueblos eran los que habían levantado actas de adhesión al imperio, Maximiliano debería haber comprendido, de ser un poco más perspicaz, que estaba contradiciendo la voluntad popular sobre la que quería fincar su autoridad.

En el mismo tono respetuoso que los pueblos, pero con más energía y solidez de argumentos, elevaron los arzobispos Labastida y Munguía una representación contra el decreto. Estimaban que el tolerantismo civil en una sociedad que profesa exclusivamente la fe católica era enorme contraprinципio en política y un hecho manifiestamente opuesto a los más grandes y más justos intereses del pueblo. Medida impolítica a todas luces, puesto que, no sacando ningún bien, iba contra la voluntad popular claramente expresada en una de las pocas manifestaciones que había hecho el pueblo mexicano. Es muy de notar la observación que los arzobispos hacen y que la historia posterior no ha hecho sino confirmar. Todo observador ha podido constatar una curiosa cualidad del pueblo mexicano, es a saber: la indiferencia política que raya en una casi imposibilidad en medio de tantas revoluciones; es casi increíble cómo la gente del pueblo soporta a toda clase de dictadores y sufre hasta el extremo a lo malos e ineptos gobernantes que le ha tocado soportar a lo largo de su historia, pero sólo en un punto se ha manifestado enérgico hasta la agresividad y es cuando es atacado en su religión. Así lo había constatado el mismo Comonfort cuando manifestaba que ni la fuerza de las armas, ni cuantiosos recursos habían podido vencer la oposición del pueblo a la Constitución de 1857, y que tal Constitución sólo con la coacción de las autoridades había podido ser sostenida. Dicho en otras palabras, la Constitución de 1857 podría mantenerse sólo a costa del divorcio entre autoridades y pueblo. Nada más contradictorio, por otra parte, que la pretensión de proteger la religión católica al mismo tiempo que se reforzaban las llamadas leyes de Reforma. Esto tenía sus tintes casi irónicos.

Generalmente los autores de la tolerancia de cultos aducían que con ella se favorecería la inmigración de extranjeros y por ende el progreso material de México. Cuánta falacia había en ello no dejaron los obispos de demostrarlo igualmente. Pero la decisión de Maximiliano estaba tomada y con ella la ruina de su imperio.

Al reconocer por bueno todo lo que respecto a bienes y reformas de la Iglesia había hecho el gobierno de don Benito Juárez, el emperador llegaba a nullificarse moralmente; venía a declarar que ocupaba un puesto que no le pertenecía, que había estado perfectamente desempeñado por los hombres que la Francia derribó con sus bayonetas 16.

Notable fue también la protesta que elevaron las más distinguidas damas de la sociedad mexicana pidiendo igualmente la derogación de la ley de tolerancia. Inútil protesta, igualmente, pero que ha honrado altamente a la mujer mexicana, con tanto mayor honra cuanto más fueron insultadas por la más antifeminista y más soez prensa liberal.

Por otra parte el decreto sobre revisión de operaciones sobre bienes eclesiásticos, no agradó ni siquiera a los detentadores.

16. N. de Zamacois, o. c., 892.
Poco tiempo después el 12 de marzo, salía una nueva ley sobre cementerios, que como las anteriores no hacía otra cosa que confirmar las disposiciones de Juárez durante su permanencia en Veracruz.

Ante esta conducta de Maximiliano tan extraña, de querer concordar con la santa sede, al mismo tiempo que legislaba contra las instituciones eclesiásticas y las costumbres de un pueblo católico, Pío IX juzgó oportuno retirar a su representante y con toda justicia se hubiera rehusado igualmente a recibir la comisión imperial no fuera más que para demostrar que no aprobaba lo que la autoridad civil hacía en daño de la Iglesia; con todo, llevado del deseo de manifestar al pueblo mexicano su interés por su crítica situación, admitió a los comisionados mexicanos que presentaron luego un memorial y un proyecto de concordato en 21 puntos (18 de mayo de 1865).

Las instrucciones que se dieron a los comisionados mexicanos no hacían otra cosa que repetir las ideas de Maximiliano ya manifestadas al nuncio Meglia y rechazadas por éste y por la santa sede, instrucciones agravadas además por una intransigencia fuera de tono y el proyecto de concordato, era tal que, de haber sido aceptado, hubiera significado la introducción del regalismo en el México independiente del siglo XIX, y la sanción de la Reforma juarista. Era pues previsible el fracaso de esta comisión, debilitada además por lo heterogénea y poca connotación de sus componentes.

14. *La Exposición de sentimientos de la santa sede*

La congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios se reunió el 20 de junio para examinar la situación religiosa de México y después de recapitular lo acaecido desde la sesión del 11 de septiembre de 1864: la fracasada misión del nuncio, las leyes antieclesiásticas de Maximiliano que se sucedían unas a otras casi sin interrupción, el desalojo de los obispos y de los católicos mexicanos, la presencia de la comisión imperial en Roma y su pretendido proyecto de concordato, decidió hacer una declaración de carácter público para evitar la confusión que la nada clara política eclesiástica de Maximiliano y de los franceses podría crear entre los escasamente informados.

Así, con fecha del 8 de julio de 1865 publicó una *Exposición de los sentimientos de la santa sede* que envió a los principales nuncios de Europa y a los internuncios de América y en ella se daban las razones del rechazo a las pretensiones del gobierno imperial de Maximiliano. Serviría también de respuesta al memorial de la comisión mexicana.\(^{17}\)

En la *Exposición* se recuerda la carta del papa al emperador fechada el 18 de octubre del año anterior y que Maximiliano había imprudentemente hecho a un lado, casi sin tenerla en cuenta. Allí, sin embargo, se encontraban los remedios aptos para reparar los males que afligan a la religión católica en México. Podía Maximiliano rechazarlos y creerlos inoportunos, pero al así hacerlo no tenía

---

ningún derecho de decir que sostenía la religión católica, tanto más que las protestas de los obispos y de los católicos deberían haber ilustrado al emperador sobre la imposibilidad de negociar sobre las bases presentadas al nuncio.

En cuanto a la memoria presentada por los ministros plenipontenciares, quiere la Exposición sólo presentar algunas breves consideraciones para que se conozca cuál es el modo de ver de la santa sede sobre la conducta observada por el gobierno imperial para con la Iglesia y sobre la adhesión que del santo padre se pide a las bases propuestas en el proyecto de convenio.

En primer lugar no admite la santa sede el supuesto, que como un fantasma se hacía valer, de que el catolicismo se encontraba en México en una situación extremadamente vacilante y penosa. Si así fuese no se explicaría la repugnancia manifestada por el pueblo mexicano a las leyes de Reforma, y el jubilo expresado a la llegada del emperador, llamado a reparar los daños que la revolución de Ayutla había causado a los verdaderos intereses y religiosas aspiraciones del pueblo mexicano. No se entendía pues por qué el emperador se creía obligado a respetar como derechos lo que no eran más que hechos violentos. Un gobierno que merece el nombre de tal, debe ciertamente proteger los derechos que nacen de la justicia, no los hechos que derivan de la usurpación, de la anarquía y del abuso del poder.

La memoria presentaba como una base la armonía de la Iglesia y del Estado. ¿Cómo entender esto? Que Juárez molestea a la Iglesia en virtud de un principio de separación hostil, no tiene nada de extraño, pero que Maximiliano, con las mismas leyes juaristas pretendiese la armonía, es cosa más bien curiosa e incomprensible. La santa sede rechaza categóricamente la pretensión de que las medidas dictadas hasta entonces por el emperador no eran de tal naturaleza que excluyeren la inteligencia tan deseada y reclamada por ella misma.

El punto central de la Exposición lo constituye, sin duda alguna, la clara y enérgica declaración de lo que el santo padre no puede hacer sin traicionar a su conciencia: defensor y vindicador de la dignidad episcopal no puede permitir que los pastores sagrados fuesen juzgados por tribunales civiles; que fuesen del todo privados de sus derechos en la colocación de sus dignidades y beneficios eclesiásticos; que se viesen sometidos en la publicación de sus actos a la inspección y vigilancia de los magistrados laicos. Mantenedor de los derechos y de la independencia del clero, no puede condescender a que éste quedase privado de los medios que la providencia misma dispone en provecho suyo, para estar sometido a una asignación gubernativa al igual que cualquier otro empleado o funcionario civil. Celoso guardián del patrimonio de la Iglesia, no podría consentir que éste fuese usurpado y puesto en manos de los gobernantes, y mucho menos que el libre derecho de la Iglesia de adquirir y poseer, derecho que le corresponde como a verdadera y perfecta sociedad, distinta e independiente del poder civil, fuese desconocido o limitado, de manera que se asimilase a la Iglesia de Jesucristo a los colegios dependientes del Estado, y con frecuencia hasta se la hiciese de peor condición que los mismos individuos.

El proyecto de convenio presentado por los ministros plenipotenciarios en mayo de 1865 estaba virtualmente acabado ante una exposición tan clara y categorica de la santa sede, aún sin las exorbitantes pretensiones contenidas en los artículos 2 y 9.

En el artículo 2 se pretendía que la santa sede otorgara in perpetuum al emperador y a sus sucesores en el trono de México los mismos derechos que por espacio de trescientos años ejercieron en las iglesias de América los soberanos de
España. A este punto observa la santa sede que así redactado el artículo comprendería tanto los privilegios extraordinarios concedidos por los romanos pontífices a los soberanos de España sobre la presentación de beneficios eclesiásticos, cuanto los pretendidos derechos abusivamente ejercidos por aquellos monarcas a la sombra de un mal entendido patronato. Con ello se perjudicaría la autoridad de los obispos y se confirmarían otros abusos y desórdenes, cuyas huellas, advierte la santa sede, se manifestaban todavía después de medio siglo en varias provincias que pertenecieron a la corona española.

En el artículo 9 se decía: «El santo padre, para el bien de la paz pública y para la tranquilidad de las conciencias, viene en ceder y traspasar al gobierno de Su Majestad el emperador los derechos que la Iglesia tiene en los bienes que se declararon nacionales». Nueva y casi inaudita, llama a esta petición la santa sede. Además los bienes no vendidos aún, se deberían vender y el capital resultante debería convertirse en inscripciones intransferibles de la deuda del Estado (art. 11). La Iglesia podría adquirir pero con la expresa condición de avistar en cada caso particular y de convertirlo en inscripciones intransferibles (art. 14). El fuero eclesiástico quedaría suprimido (art. 4), igualmente se suprimirían los diezmos, primicias, derechos y ofrendas parroquiales y cualquier otro tipo de estos gravámenes (art. 16); los ministros del culto se sostendrían en la misma forma que los funcionarios civiles (art. 15). Se discutiría con el santo padre cuáles de las órdenes religiosas extinguidas durante la República quedarían extinguidas y cuáles no. Las comunidades existentes de hecho continuarian pero con los noviciados cerrados hasta que se formalice el arreglo (art. 18).

Como puede fácilmente constatarse, un concordato de esa naturaleza era imposible. Quedaba la Iglesia en un estado verdaderamente lastimoso, comparable sólo al que podía sufrir bajo un despotismo regalista o napoleónico. ¿A qué se venía a reducir la libertad de la Iglesia? Ante este estado de postración al que se le quería ver reducida, los privilegios que se le querían dar casi parecen opacos; tales son: que para el mayor lustre de la Iglesia mexicana, el santo padre concediera tres cardenales de corona (art. 3); los obispos disfrutarían del fuero que las leyes del imperio concedían a los consejeros del Estado (art. 5); los eclesiásticos volverían al goce de los derechos de ciudadanía imprimidos por la Constitución de 1857 (art. 6); se establecería un comisario general residente en el imperio, para los colegios apostólicos de los padres franciscanos y algo parecido para las Hermanas de la Caridad (art. 13); se obtendría un auditor de la Sagrada Rota (art. 19) y a los días festivos que serían los obligatorios en Francia, se añadiría la festividad de santa María de Guadalupe (art. 20).

15. El abate Testory

Para vencer la resistencia de los obispos y del clero mexicano, escribió el capellán del ejército francés, el abate Testory, un folleto de título El imperio y el clero mejicano. El opúsculo, escrito originalmente en francés, fue luego traducido y divulgado con cierta profusión, puesto que en ello estaba interesado el emperador.

El abate se dirige al clero mexicano para que acepte las medidas que el emperador desea adoptar en los asuntos eclesiásticos; el clero mexicano, según Testory, debería entrar en el camino de sus deberes y de sus intereses, que hasta entonces no había comprendido y así intenta ilustrar al clero de México,
haciéndole entender cómo las reformas liberales (que, por otra parte, eran las mismas de Juárez) no se oponían al verdadero catolicismo. ¿Era acaso el clero francés menos católico que el mexicano? Y, sin embargo, aquel vivía bajo disposiciones parecidas a las que quería el emperador implantar.

Ese tono, entre paternalista e insolente, cayó muy mal, pero no era eso lo grave, sino los fundamentos en los que pretendía apoyar sus asertos, que eran un tanto ajenos a la teología de la Iglesia. El libro, pues, provocó, como era de esperarse, razonadas impugnaciones.

La primera parece haber sido la del sacerdote jaliense Agustín de la Rosa, *Reflexiones confidenciales*. A ella siguieron otros artículos publicados en el periódico *La Religion y la sociedad*, cuyo título era *Observaciones sobre las cuestiones que el abate Testory mueve en su opúsculo...* «Es interesante el enfoque que se expresa en estas observaciones»... «no porque merezca (el folleto de Testory) el honor de la refutación, sino sólo por el interés que tienen en sí mismas las cuestiones de que se ocupa» 18. Igualmente salió a la palestra el sacerdote Francisco Xavier de Bustamante con su libro *Cuatro palabras al abate Testory* en un estilo más bien impugnativo.

Pero una verdadera refutación contundente no se hizo esperar, y vino de la pluma del entonces rector del colegio de san Ildefonso, padre Basilio Arrillaga, jesuita versado en cuestiones canónicas el cual, en una serie de cuatro opúsculos, examina y rechaza las ideas del abate. Es cierto que la erudición del anciano canonista hacen pesada la lectura de esos opúsculos, pero es igualmente cierto que la oposición de los obispos y del clero mexicano a las medidas de los liberales, tanto de Juárez, como de Maximiliano, no se basaban en simples caprichos, sino en la firme ciencia y conciencia de unas convicciones que derivaban de la doctrina católica y de una práctica multisecular que no era ni lícito ni prudente alterar sin el expreso consentimiento de la santa sede.

Los errores de Testory además se debían en gran parte a su conocimiento escaso, por no decir nulo, de las condiciones históricas del país, al que había llegado recientemente y como capellán del ejército francés. Y también al achaque muy común entre toda clase de reformistas: es a saber, el prurito de aplicar a un tiempo y a un lugar medidas de otros tiempos y otros lugares. De ello resultaba que remedios, buenos o al menos explicables en ciertos contextos históricos, eran mal aplicados a otros, y así, lejos de aliviar los males, los agravanaban. Y tal era el caso de las medidas liberales en México.

Pero sobre todo el escaso sentido teológico del libro y sus proposiciones dieron ocasión al nuncio para que lo enviara a Roma. Por ello el opúsculo del abate fue puesto en el *Indice* de los libros prohibidos por decreto condenatorio del 13 de marzo de 1865. Esta pronta y oportuna condenación de una obra, que en otras circunstancias no hubiera merecido tal pena, tuvo benéficas consecuencias: los obispos, el clero y el mismo catolicismo de México fueron una vez más apoyados por el santo padre; y así, si en algún momento se pensó que el libro de Testory hubiera podido provocar alguna división entre el clero, bien pronto quedó desautorizado y sin fuerza tal intento. El abate, por su parte, aceptó con ánimo cristiano la condenación de su ocasional obra y la cosa no pasó a tomar mayores proporciones.

---

18. *Observaciones sobre las cuestiones que el abate Testory capellán mayor del ejército francés, etc. mueve en su opúsculo intitulado «El Imperio y el Clero mejicano», publicadas en el periódico «La Religion y la Sociedad»* (Guadalajara) (1865), 4.
Por otra parte, el padre Arrillaga pagó la refutación del abate Tertiary sufriendo poco después por acuerdo del emperador la pena de ser exonerado de su alto y digno cargo de rector del colegio de san Ildefonso (11 de agosto 1865). El público, al decir de algunos historiadores, creyó ver en ello un castigo al concienzudo impugnador jesuita.

16. Proyectos de concordato

La respuesta de la santa sede expresada en la *Exposición de los sentimientos* fecha del 8 de julio indujo a Maximiliano a enviar a un nuevo agente con instrucciones secretas en la persona del padre Agustín Fischer con el fin de activar la cuestión del concordato. El emperador iba cediendo terreno, presionado quizás por las circunstancias políticas que le iban oscureciendo el horizonte, pero no parece haberse dado cuenta del verdadero nudo del problema: su propio josefinismo.

El nuevo proyecto presentado por Fischer, corregido en parte, fue presentado oficialmente en Roma por la comisión mexicana en el mes de diciembre de 1865, y la santa sede lo pasó al arzobispo de Michoacán entonces residente en Roma, para que éste diera su parecer. Poco tiempo después presentaba el señor Munguía al santo padre un voluminoso y exhaustivo estudio, digno de su erudición canónica y de su celo pastoral y además formulaba un nuevo proyecto de concordato en 27 artículos.

Agrupaba el arzobispo sus observaciones en cinco partes: 1) sobre los artículos que tienen buenas apariencias, 2) sobre los artículos referentes a los hechos consumados en virtud de las leyes llamadas de Reforma, 3) sobre aquellos que tienen por objeto nuevas concesiones, 4) sobre la necesidad y oportunidad del concordato, 5) sobre los límites con que podría celebrarse un arreglo y los términos en que debieran estipularse los puntos a que se refiere.

A mediados de febrero poseía ya la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios un buen resumen en italiano de las observaciones y de los artículos elaborados por Munguía.

Así, pues, el nuevo proyecto de la comisión mexicana asesorada por Fisher, era muy superior al presentado en el mes de mayo; había sido limpiado de aquel tono insultante y regalista, había sido notablemente aclarado y completado, y no obstante las dificultades graves anotadas por al arzobispo de Michoacán, abría el camino a las negociaciones y Fischer tenía razón al mostrarse esperanzado.

Pero, una vez más, todo venía a echarlo por tierra la publicación y el reforzamiento de las leyes juaristas. Maximiliano parecía no darse cuenta de lo contradicción en que caía, cuando por una parte alentaba las esperanzas de un convenio con buenas palabras y con los hechos, y por otra parte hería el sentimiento de los obispos y de la santa sede.

La ley del registro civil (1 de noviembre de 1865), sobre todo en lo concerniente al matrimonio, se declaraba en abierta contradicción con las costumbres y principios católicos, y suscitó por consiguiente otras nuevas protestas por parte de los obispos.

En febrero de 1866, a propósito de un bien inútil reglamento sobre degradación de clérigos, se había ya molestado al arzobispo de México, y en abril se publicaba otro decreto por el que se prometían remuneraciones a los que denunciaran bienes de la Iglesia.

Por todo esto no es de extrañar que de nuevo se paralizaran las negociaciones sobre concordato. Sin embargo, el gobierno de Maximiliano parecía tener una gran necesidad de él y así, los comisionados mexicanos en Roma urgieron a la secretaría de Estado el 11 de junio una respuesta y una aceleración en los trámites del asunto. La santa sede, de acuerdo con la sesión del día 20 de junio de la Congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios, quiso que el asunto prosiguiera adelante contando con el parecer de los obispos mexicanos. En consecuencia, Fischer regresó a México con esperanzas de buen éxito y trajo instrucciones de la santa sede para el arzobispo de México. El santo padre quería que el proyecto de convenio se estudiase por una junta de obispos (dos por cada provincia eclesiástica) y que se le enviase las observaciones pertinentes.

El 22 de octubre de 1866 se reunían en la capital del imperio bajo la presidencia del señor Labastida, arzobispo de México, Espinosa, arzobispo de Guadalajara, el obispo auxiliar, Arciga, representante de la mitra de Michoacán, y los obispos de Puebla, Colina, de San Luis Potosí, Barajas, y de Linares, Verea.

Ya para ese tiempo, el imperio de Maximiliano se precipitaba a su ruina y éste, arrepentido de sus graves desaciertos políticos, no encontraba más apoyo que en la lealtad de quienes había despreciado al principio, pero ya era demasiado tarde: había desperdiciado un tiempo precioso en granjearse la imposible adhesión de Juárez y de los republicanos radicales. Las ciudades de Oaxaca y Tulancingo caían bajo el poder de los juaristas y los obispos Covarrubias y Ormaechea se encontraban en la ciudad de México y tuvieron por tanto oportunidad de aportar sus observaciones a la junta instituida, aunque no oficialmente.

El fruto y las conclusiones de la junta de obispos fueron el proyecto de concordato presentado por la Comisión Imperial y modificado por la Junta de Diocesanos y las Treinta Notas correspondientes a otros tantos artículos en las que se exponen los fundamentos en que se apoyan las modificaciones introducidas.

Aceptaban pues los obispos el proyecto de la Comisión Imperial en su conjunto y se limitaron a sugerir sólo aquellas correcciones que estimaron conformes a sus invariables principios de justicia ya sostenidos anteriormente en las más difíciles circunstancias y apoyados por los sentimientos del mismo santo padre.

Cedían en los puntos de interés material de los bienes eclesiásticos, exigiendo tan sólo la previa aprobación del romano pontífice, aprobaban un moderado patronato imperial, pero al mismo tiempo se mostraron firmes en no sacrificar por nada la libertad eclesiástica y haciendo a un lado privilegios, ni deseados ni solicitados, no abogaban sino porque se hiciese justicia 20.

20. Proyecto de concordato presentado por la Comisión Imperial y modificado por la Junta de Diocesanos reunida bajo la presidencia del arzobispo de México por disposición del santo Padre en 22 de octubre y remitida a Roma en 27 de diciembre de 1866, ASV SS 1866 Ruba 251/10, 195-203. Los diversos proyectos de Concordato pueden verse publicados en R. Soto, o. c., 172-218.
Enviados estos documentos a Roma ya no tuvieron efecto alguno. El imperio se desmoronaba. Maximiliano, sitiado en Querétaro con sus mayores generales, era hecho prisionero, enjuiciado y fusilado. Tal fue el precio de sus errores políticos. Sus últimos sufrimientos purificaron el alma de este hombre digno de mejor suerte. La vispera de su ejecución, envió al romano pontífice las siguientes líneas:

Al partir para el patíbulo a sufrir una muerte no merecida, conmovido vivamente mi corazón y con todo el afecto de hijo de la santa Iglesia me dirijo a vuestra santidad dando la más cabal y cumplida satisfacción por todas y cada una de las faltas que pueda haber tenido con el vicario de Jesucristo y por todo aquello que haya lastimado su paternal corazón, suplicando alcanzar como lo espero de tan buen Padre el correspondiente perdón.  

17. Reforma de regulares

La reforma de los religiosos se mostró cosa sumamente ardua. Las vicisitudes de la independencia, del desorden subsiguiente a la república, las luchas civiles, las diversas impugnaciones, algunas de ellas muy solapadas, que desde el siglo iluminista se hacía a las órdenes religiosas, alteraron gravemente la disciplina de éstas, en otros tiempos tan florecientes; y bien que los desórdenes no llegasen al escándalo, la vida de los diversos conventos dejaba mucho que desear. El siglo XIX es bastante triste en este aspecto.

Ya desde los tiempos de Pío VIII, llamaba la atención de la santa sede el desmesurado número de peticiones de exclaustración, y le hacía suponer fundadamente que la observancia religiosa andaba en crisis. Gregorio XVI había muy especialmente encargado al obispo de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, para que procediera a una reforma y tratase de quitar los obstáculos a una vida de observancia, aún a sabiendas de que muchos de ellos se debían a los trastornos políticos y a la lucha de las facciones que pugnaban por el poder; pero la incipiente separación entre Iglesia y Estado y otros factores personales no pudieron vencer la inercia que todo decaimiento en la vida religiosa lleva consigo.

En 1863 los obispos, reunidos en Roma, al estudiar los diversos problemas eclesiásticos, señalaron como uno de la mayor importancia la reforma de los regulares y urgiría les pareció llenar una de las urgentes necesidades pastorales de la Iglesia mexicana. Elaboraron por consiguiente unas bases que presentaron a la santa sede.

Primero tenía que nombrarse un visitador apostólico quien por sí, o por persona delegada, llevase a cabo la reforma. Era conveniente que residiese en la capital de México y que en los asuntos de mayor gravedad se pusiese de acuerdo con el nuncio que habría de venir.

El método empleado para la reforma era radicalmente el que habían empleado los grandes reformadores de la vida religiosa a través de la historia y que la experiencia había probado como eficaz, o sea, el de empezar por reformar un pequeño grupo y brindarle todo el apoyo posible. Así, en cada provincia de las diversas órdenes, se señalaría un convento en el cual se observaría la regla con todo su rigor y al que se llamaría casa de observancia. A esta casa podrían entrar todos los religiosos que quisieran, a tal grado, se respetaría esa libertad.

21. Maximiliano a Pío IX, 18 de junio de 1867, ASV Archivo Pío IX: I parte: Messico, Sovra-
que ninguno, excepto el visitador, podría impedir la entrada a los que la desearan.

La casa sería gobernada por un prelado local designado por el visitador del cual dependería exclusivamente durante la visita. Pasada ésta, se procedería a una elección hecha por la comunidad. Únicamente en esta casa existiría el noviciado y se emitirían las profesiones religiosas. Igualmente sólo allí se haría el curso de los estudios de los jóvenes profesos que terminaría con la recepción del presbiterado. No habría dispensas ni de estudios, ni de edad. Los religiosos laicos deberían permanecer en esa casa hasta que hubieran cumplido el tiempo de prueba fijado por el visitador. Cuando se considerase oportuno repartir a los religiosos en dos o más conventos de estricta observancia, el visitador procedería cuidando que se siguiesen las prescripciones establecidas en la casa madre.

Pero las bases que sin duda presentaron mayor dificultad eran las referentes a las demás comunidades y casas de la orden. Se establecía desde luego que los religiosos que no pertenecieran a la casa de observancia se agruparían en comunidades de no menos de doce individuos de los cuales al menos ocho deberían ser sacerdotes. En cuanto a aquellos que absolutamente no quieran sujetarse a las reglas establecidas por el visitador para esas casas, quedarían adscritos a las diócesis en donde residían al tiempo de la exclaustración, a no ser que el visitador no encontrara inconveniente en destinarles a otra residencia. Para tal efecto, el visitador estaría autorizado a secularizar a todos los religiosos que conviniese.

Los conventos libres y desocupados quedarían a disposición de los respectivos diocesanos, los cuales se encargarían asimismo de los legados, obras pías y otras limosnas destinadas al templo, convento o al culto divino en general. Los demás bienes de los conventos suprimidos se asignarían a la casa de estricta observancia y a las otras casas de la misma orden a juicio del visitador. Los conventos de religiosas que anteriormente estaban sujetas a la jurisdicción de los regulares pasarían en adelante a la jurisdicción ordinaria de los obispos.

Estos últimos puntos, como fácilmente puede suponerse, no dejarían de provocar serios conflictos de orden canónico, así como también el disponer que las parroquias administradas por los regulares se secularizarían a juicio de los respectivos diocesanos y de acuerdo con el visitador. Pero el mal era grave y exigía remedios enérgicos y así el santo padre aprobó esas bases presentadas por los obispos residentes en Roma y dispuso que por medio de la sagrada congregación de obispos y regulares se expediera un decreto en que se nombrara al arzobispo de México, Labastida, visitador apostólico, dándole la facultades necesarias conforme a las bases presentadas, aunque limitando el tiempo de las funciones a un decenio y ad nutum de la santa sede (12 junio de 1863).22

El decreto, sin embargo, no tuvo efecto alguno apreciable; Maximiliano impidió al arzobispo el uso de estas facultades, así de otras concedidas por la santa sede, ya que quiso que ciertos puntos que atañían a los regulares, entraran a formar parte del convenio que pretendía de Roma.

El no haber logrado concordato alguno, la caída del imperio, el regreso de la facción juarista al poder, la misma salida del país del arzobispo de México, contribuyó al escaso éxito de las medidas propuestas por los obispos y aprobadas por la santa sede.

22. Bases expuestas por el arzobispo de México y aprobadas por el papa en audiencia del 6 de mayo 1863: ASV SS 1866 Rub 251/5, 219.
18. **La destrucción de los conventos**

Cuál era el efecto práctico de las Leyes llamadas de Reforma, se vio tan pronto cuando el partido de Ayutla logró apoderarse de la capital. Inmediatamente y hasta con una precipitación que tenía mucho de sectaria, se procedió a una sistemática demolición de los conventos y a un desmantelamiento de sus iglesias y bibliotecas. Con una urbanística, tanto más absurda cuanto destructora de los verdaderos valores arquitectónicos e históricos de una de las más bellas y cultas ciudades del Nuevo Mundo, se abrieron calles inútiles a través de aquellos venerables edificios, fueron divididos en lotes como vulgares terrenos baldíos y con una mal entendida economía que no sirvió ni siquiera al erario nacional, se destruyó irremediablemente uno de los acervos culturales más apreciables del país.

Se atropelló, pues, junto con el sentimiento católico del pueblo mexicano, la cultura misma, pero en cambio, y esto era muy importante para el liberalismo masónico, se realizó uno de los anhelos de la Junta anfictiónica de Nueva Orleans del 6 de septiembre de 1835:

> Que se secularicen y supriman todos los conventos de frailes y monjas y sus bienes raíces y muebles, plata y alhajas queden a disposición del gobierno, a excepción de los ornamentos y vasos sagrados, que se repartirán entre las iglesias pobres: los edificios o iglesias de los conventos servirán para hospicios, casas de beneficencia, hospitales, cuarteles, talleres o se venderán algunas para sinagogas o templos de otros cultos.23

Al primero al que se le aplicó la piqueta de la Reforma fue naturalmente el lugar más histórico y digno de aprecio por haber sido cuna de la civilización y de la fe de México: el convento de san Francisco.

Comonfort, en uso de las facultades concedidas por el plan de Ayutla, decretaba «para la mejora y el embellecimiento de la capital de la República» la prolongación del callejón de Dolores partiendo en dos el convento (16 de septiembre 1856) 24. Pero ya al día siguiente, y apoyado en las mismas facultades de Ayutla, suprimía el convento de franciscanos y declaraba bienes nacionales los bienes que les pertenecían, excepto los objetos sagrados que se entregarían al ilustrísimo señor arzobispo. Las razones del decreto era una sedición fraguada por algunos religiosos conspiradores.

Nunca se logró probar la tal conspiración, en la que ni el mismo gobierno creía, pero lo importante era expulsar y vilipendiar a los religiosos y comenzar de inmediato la demolición del convento; se destruyó pues la parte sur del edificio y las capillas, los lotes fueron vendidos a precios irrisorios y cuando los frailes, gracias a la presión ejercida sobre el gobierno por parte de algunos liberales moderados, pudieron volver en febrero del año siguiente, fueron a habitar un convento ya irremediablemente mutilado. Lo que extraña algo es la actitud del arzobispo de México y su cabildo, a nuestro parecer bastante tibia.

En la iglesia se destruyó el altar mayor, los laterales, las tribunas y de la sillería se hizo leña. La valiosa biblioteca, los objetos de oro y plata y las pinturas del convento, en parte fueron destruidas y en parte pasaron a manos de liberales, los más cultos entre ellos, primer paso obligado para volver a parar

finalmente a bibliotecas y museos extranjeros. Pero lo más triste del caso fue, en este convento como en los otros, el deplorable uso que se les dio: el hermoso claustro del convento franciscano fue un tiempo la pista del circo Chiarini y el templo fue la caballeriza y la bodega. La triste historia se repitió con los demás conventos de la ciudad. San Fernando, cuna de los misioneros, también sufrió la manía de los urbanistas que porfiadamente hacían pasar calles encima de los conventos. San Diego transformado en teatro, salón de baile y con sus tumbas profanadas, pues no hay que olvidar que la demolición de los conventos despertó una cierta fiebre del oro en esta nueva clase de gambusinos, que si bien no encontraron las riquezas que se imaginaban, sin embargo, no por eso fue su obra vandalica menos eficaz. De estos gambusinos también el convento de Santo Domingo fue víctima: aquí no se respetó ni siquiera el osario de donde se extrajeron algunas momias, entre las que se contó la de fray Servando Teresa de Mier, patriota muy estimado en tiempo de la independencia. A través de este convento, rico como ninguno en obras de arte, se abrió la calle, que al decir de los que tratan de estas materias, fue la más inútil de la ciudad.

La iglesia de la Merced fue destruida para construir allí un mercado: la urbanística del momento no veía mejores sitios para ello. Por fortuna el hermoso patio de estilo mudéjar se salvó, aunque para ser convertido en cuartel. Las imágenes, ornamentos y objetos de culto, pertenecientes a la archicofradía de la Purísima Concepción, desaparecieron sin saber cómo.

El convento y la Iglesia de san Agustín fueron puestos en venta y adquiridos primero por un liberal que fue partidario de Maximiliano, fueron después destinados por Juárez victorioso a biblioteca nacional (1867).

Tal fue la suerte de los más hermosos y venerables conventos de la capital, suerte que en igual o peor grado sufrieron los demás conventos de religiosos y los veinte conventos de religiosas que entonces había. En todos ellos los gobiernos liberales, tanto el de Juárez como el de Maximiliano, encontraron la forma de expulsar a las religiosas y convertir aquellos santuarios de educación femenina en bodegas, teatros, comercios, cuarteles, pulquerías, casas de mala reputación y, en el mejor de los casos, en escuelas, pequeños museos, dependencias del gobierno y vecindades, pero en todo caso indignos del fin con que fueron creados y favorecidos por generaciones de un sociedad católica que estimaba grandemente la vida religiosa.

No se explica todavía el historiador moderno cómo se decidió destruir el más antiguo convento de monjas en América: el de la Concepción; ni cómo el célebre convento de san Jerónimo que produjo la más alta poetisa mexicana, sor Juana Inés de la Cruz, haya podido ser convertido en cabaretucho y hotel; y qué decir del convento de Corpus Christi creado expresamente para las indias hijas de caciques nobles. Estas nobles indias, por el crimen de estar consagradas a Cristo, fueron expulsadas y por orden del gobierno, transportadas en carros destinados al ganado (13 febrero 1861); y pensar que el que daba tales órdenes era también un indio... Queda ahora la pequeña iglesia convertida en pequeño expolio de mexican curious como un mudo reproche ante el hemiciclo del indio benemérito.

Los conventos de religiosas que no se salvaron en la primera exclaustraición (1861) no se salvaron de la segunda (1863), completando Maximiliano, en esto, como en otras cosas, la obra de Juárez y es que todo liberalismo se rige por las mismas leyes fundamentales: una distorsión en el concepto de Iglesia, y por ende de la vida religiosa.

25. Cf. F. Santiago Cruz, La piqueta de la Reforma, México 1958, 155-156.
19. **El último gobierno de Juárez**

La ocupación de la capital por las tropas juaristas encabezadas por el general Porfirio Díaz significó desde luego, como era natural en el liberalismo triunfante, una nueva exclaustración inmediata de las religiosas y la ocupación de sus conventos. Juárez entró a la capital el 15 de julio de 1867 pero, afeccionado quizás por la ruda experiencia anterior, no se mostró esta vez tan virulentamente contrario a la Iglesia como en 1861: se contentó con desterrar a los obispos que habían tenido algún cargo en la Regencia del Imperio pero no llevó las medidas al extremo de buscar y perseguir a los demás obispos. Poco tiempo después estos poseían una relativa libertad de movimiento que algunos aprovecharon para asistir al concilio ecuménico Vaticano I, no fueron molestados a su regreso y aun el arzobispo de México, Labastida, pudo regresar a la patria en mayo de 1871.

 Esto sin embargo, no quiere decir que la Iglesia haya recobrado su libertad; las leyes llamadas de Reforma quedaban en todo su vigor reduciendo a los pastores y fieles a un estado precario, pero bien puede decirse que el último período del gobierno de Juárez (julio de 1867 a julio de 1872) la actitud de éste para con la Iglesia fue menos sectaria y que con energía se opuso a adoptar medidas que le pedia la parte más exaltada y antirreligiosa de su partido. De esta manera pueden interpretarse algunos actos de su gobierno, como el querer devolver a los eclesiásticos el derecho de voto que antes se les había quitado, el haber acordado dar por válidos ante la ley civil los matrimonios eclesiásticos celebrados durante el Imperio y esto aun cuando hubiera habido en el lugar funcionario civil, el parar las pretensiones de más de algún avisado denunciador de bienes, con la expresa indicación de que no quería que se repitieran casos semejantes, el rechazar las denuncias sobre casas curales y el haber obligado a devolver las malamente incautadas. Todo ello, aunque no quitaba la fuerza a las injustas leyes, con todo, defendía los pocos derechos que éstas habían respetado, y con ello daba ánimo a los señores curas para que levantasen la voz en los notorios abusos que pretendían colarse al socaire de las leyes antieclesiásticas.

 Otros signos curiosos de la vida del presidente Juárez muestran que no tenía la agresividad antieclesiástica que había mostrado años antes, con todo, un juicio de su obra no puede menos de ser negativo, aun meramente bajo el punto de vista de la historia nacional.

20. **Los obispos mexicanos en el concilio Vaticano I**

En 1868, poco después de la caída del Imperio, el papa convocaba a los obispos de la catolicidad al concilio ecuménico. La bula de convocación indicaba como fines del concilio la manifestación de la verdad contra los errores que por aquel entonces corrían y una adaptación de la disciplina eclesiástica. No eran desconocidas en México las vicisitudes y polémicas originadas en Europa en torno a los problemas del concilio y muy especialmente eran conocidas y traducidas al español las publicaciones de *La Civiltà Cattolica*.

Había en la república Mexicana 18 obispos y un vicariato apostólico, éste último vacante por la reciente muerte del señor Ramírez (julio 1869). Había cuenta de las enfermedades y vejez de algunos de ellos, las enormes distancias a
la Ciudad Eterna, los agobios y penalidades de la sufrida Iglesia mexicana de tiempos de la Reforma, admira el número bastante elevado de los obispos mexicanos que pudieron asistir al concilio.

De la provincia de México, prácticamente asistieron todos: el arzobispo Labastida que había partido desde 1867, Colina de Puebla, Márquez de Oaxaca, Suárez Peredo de Veracruz, que debería morir apenas iniciado el concilio, Ormaechea de Tulancingo y Serrano de Chilapa. Es de notar que, estando la vacante la diócesis de Chiapa, fue preconizado en Roma obispo de esa diócesis un sacerdote que había acompañado al arzobispo Loza, Villalbazo, y así pudo éste asistir al concilio. En resumen, de esta provincia sólo no pudo asistir el anciano y enfermo obispo de Yucatán, Rodríguez de la Gala.

De la provincia de Michoacán, en cambio, sólo asistió el metropolitano, Arciga, permaneciendo en sus sedes los obispos de San Luis Potosí (Conde), de Querétaro (Ramón Camacho), de León (Díez de Sollano) y de Zamora (Peña).

De la provincia de Guadalajara, asistieron: el metropolitano, Loza, y el de Zacatecas, Ignacio M. Guerra. El de Durango, Salinas, dos veces intentó ir al concilio, la primera vez no pudo pasar adelante de Zacatecas, atemorizado quizás por la rebelión que había estallado en San Luis Potosí, y la segunda cayó enfermo en la Ciudad de México, en donde le llegó la noticia de la suspensión del concilio. Permanecieron en sus diócesis Verea de Linares y Uriarte de Sonora.

En resumen, asistieron 10 obispos mexicanos al concilio.

Respecto al tema candente de la cuestión de la inaliibilidad pontificia, podremos notar que su vida de lucha contra las teorías y los abusos de las leyes de Reforma, el haber experimentado en carne propia las penalidades debidas a las mentes regalista y febronia del liberalismo de Juárez y de Maximiliano, los hicieron naturalmente inmunes a la tentación (si es que la tuvieron) del antiinfallibilismo, muy minoritario, por otra parte, dentro del episcopado mundial. Así, pues, no es de extrañar que Colina tomara la palabra en favor de la inaliibilidad papal.

Aprovecharon por otra parte su estancia en Roma para celebrar, el día 12 de diciembre de 1869, con gran solemnidad la fiesta de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, delante de la milagrosa imagen de san Nicolás in Carcere, con la asistencia de más de sesenta prelados españoles e hispanoamericanos.

La guerra franco-prusiana y la invasión de Roma por las tropas piemontesas hicieron que el papa Pío IX suspendiera las sesiones del concilio y las aplazara para mejores tiempos. La obra emprendida quedó sin concluir, sin embargo, lo hecho, fue lo suficientemente eficaz para dar un nuevo impulso a la Iglesia de los tiempos modernos, dándole mayor cohesión y fuerza.

A su regreso, los obispos publicaron diversas pastorales dirigidas a su clero y a sus fieles, dándoles cuenta del concilio y publicando las diversas constituciones dogmáticas definidas. No faltaron, dada la libertad de prensa liberal, ataques a las definiciones conciliares, basadas sobre todo en dichos atribuidos a monseñor Strossmayer, obispo de Diakovar y vicario apostólico de Servia, y hombre ciertamente de polémica, por lo que varios obispos se vieron precisados a defender, tanto la buena memoria del obispo europeo como la doctrina conciliar.
21. *Disolución de comunidades religiosas*

Sebastián Lerdo de Tejada, sucesor de Juárez en el gobierno, no tenía ni la fuerza moral de éste, ni el vigor necesario para resistir las consignas de la secta masónica y, obligado a sujetarse a ellas, prosiguió con la persecución a la Iglesia en dos puntos muy importantes: la disolución de las comunidades religiosas y la elevación a rango de constitucionales las leyes de Reforma agravadas con otras disposiciones hostiles.

El primero se verificó de un modo violento: en las altas horas de la noche, la policía se presentó en las casas donde vivían las religiosas y las obligó a desalojarlas, dejando en la calle a aquellas mujeres. Algunos vecinos, al saberlo, las recogieron, pero otras que por su cortesía no se atrevieron a pedir hospitalidad a los vecinos por no molestarlos ya que la hora era avanzada, tuvieron que sufrir las consecuencias del injusto lanzamiento. En esa misma noche, fueron sacados del seminario los sacerdotes catedráticos y otros de sus casas y fueron llevados a la cárcel pública bajo la acusación de que infringían las leyes de Reforma por vivir en comunidad. El gobierno dispuso que, amonestándose a los mexicanos, fueran expulsados los extranjeros. En los días siguientes se hizo lo mismo en otras ciudades de la República, si bien se omitieron los detalles inhumanos de la violencia de la sorpresa nocturna.

Poco o nada sirvieron los oficios de los ministros de los Estados Unidos y de Italia que reclamaron un juicio tutelar a favor de sus connacionales. Menos aún se atendió la voluntad de las señoras más distinguidas de la sociedad mexicana, quienes acudieron en representación al mismo presidente Lerdo de Tejada. Con valentía propia de señora católica, la que presidia la comisión, doña Guadalupe Cervantes de Morán, ante las evasivas características de la índole disimulada de Lerdo de Tejada, no tuvo reparo en hacerle ver cómo había el presidente defraudado las esperanzas que habían concebido al verlo subir al poder; en efecto, procedía él de una ilustre familia, se había educado en el seminario palafoxiano de Puebla y en el colegio de san Ildefonso de México y era sobrino del afamado padre Ignacio M. Lerdo de Tejada, ejemplar sacerdote de la Compañía de Jesús. Todo fue inútil y luego de un amparo que no tuvo gran efecto fueron expulsados los sacerdotes extranjeros.

Más inhumana pareció la expulsión de las Hermanas de la Caridad.

Estas beneméritas hermanas, habían llegado a México en 1844, estableciéndolas el presidente Canalizo por decreto, reconocía públicamente este presidente, como por lo demás la sociedad mexicana toda, los eficaces servicios que las hijas de san Vicente de Paúl prestaban a la humanidad doliente en hospitales y casas de cuna y beneficencia. La fundación había sido promovida por aquella gran bienhechora que fue la condesa Gómez de la Cortina.

Juárez las había respetado, no obstante la torpe actuación del ministro francés Saligny y, a pesar de las propias ideas erróneas sobre la naturaleza de su instituto, las había expresamente exceptuado de todas aquellas disposiciones que habían afectado a las demás comunidades religiosas femeninas. No había pues en México quien no las respetase: su gérmen de vida, la nobleza de su misión, eran el más bello ejemplo de la vida cristiana de la mujer. Con todo, tocó a Lerdo de Tejada el firmar el decreto de expulsión de las Hermanas de la Caridad, después de un debate en la Cámara de Diputados; la lectura sola de tales debates demuestra cómo había ya descendido el nivel moral e intelectual de los llamados representantes del pueblo mexicano.
El 11 de enero de 1875 se dispuso que las autoridades de los lugares en donde hubiera residencia de las Hermanas hicieran una especie de inquisición para saber la libre decisión de cada una de las hermanas: si continuarían siendo religiosas y salían por tanto del país, o si renunciarían a su vida de Hermanas de la Caridad y entonces podrían permanecer en México. El resultado fue manifiesto: antes de abandonar su estado, libre y consientemente elegido, aquellas mujeres preferieron afrontar un inmerecido e inhumano destierro.

A fines de enero de 1875 se hacían a la mar, en Veracruz, 144 mexicanas, en febrero se embarcaban otras 87 mexicanas rumbo al exilio y otras muchas en Mazatlán salían con destino a San Francisco California. De 410 hermanas de la Caridad que había en México, 355 eran mexicanas. Así, en aras de un odio sectario e irracional, eran desterradas mujeres mexicanas y extranjeras que no habían hecho daño alguno a nadie y si habían aliviado la miseria de muchos del pueblo, quien fue el que más salió perdiendo, pero llevaban un hábito, vivían bajo una regla y eran el símbolo de la caridad y de la Iglesia y esto no era del agrado de las nuevas instituciones liberales.

22. **La ley orgánica y la protesta final de los obispos**

Estas medidas injustas fueron el preludio de otra más funesta; en diciembre de 1874 se llevó al Congreso la propuesta de una ley orgánica de adiciones y reformas constitucionales, por la cual no sólo eran elevadas a constitucionales las leyes llamadas de Reforma sino que además se añadián otras disposiciones que reducían al extremo la poca libertad que se había dejado a la Iglesia: se impedía la enseñanza religiosa prohibiéndola en todas las escuelas dependientes del gobierno, se privaba a la Iglesia del recurso de la limosna de los fieles dejando a los sacerdotes expuestos a la miseria.

Los obispos protestaron como era su obligación pero es interesante notar el acento que emplean y el cuidado que tienen en que esta protesta no sirva de pretexto a las politiquerías de los adversarios del gobierno. En efecto, notamos en toda esta Instrucción las normas prácticas que guiarán en lo sucesivo la actitud de la Iglesia ante el hecho consumado de la legislación antieclesiástica. Así decían los arzobispos el 19 de marzo de 1875 al clero y a los fieles:

> Os exhortamos a que recibiáis con humildad y resignación la prueba que en su misericordia os envía (Dios) no para que abusemos de ella, dando lugar en nuestro corazón a pasiones mundanas y bastardas, que se desahogan por medio de la insubordinación y del odio, sino para que viviendo nuestra fe y colocando nuestra esperanza sólo en Dios, copiemos en nuestra conducta el divino modelo de paciencia y de caridad, que la religión nos obliga a contemplar en Jesucristo nuestro redentor.

Hacia ya veinte años que venían exponiendo la injusticia de las llamadas leyes de Reforma y si bien el gobierno emanado de la revolución de Ayutla, ajeno como era a la voluntad de la población católica, tenía oídos sordos a toda justa protesta, sin embargo, ¿qué otra cosa podían hacer, sino dar el ejemplo de una legal y justa representación y manifestación a las autoridades? Al católico

26. Instrucción pastoral que los Ilmos. Señores arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles con ocasión de la ley orgánica expedida por el soberano Congreso Nacional en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes, México 1875. 5.
no le queda otro recurso que reclamar varonilmente sus derechos conculcados, pero sin el lenguaje injurioso, sarcástico que es indigno de la fe cristiana.

Había de nuevo en esta ley cuatro puntos: 1) la prohibición absoluta de toda enseñanza religiosa en la mayor parte de las escuelas y establecimientos de educación, 2) multitud de trabas impuestas al ejercicio del culto católico, 3) prohibición de colectar limosnas fuera de los templos para el sostenimiento del culto y de sus ministros, 4) el inmenso mal que van a resentir muchos establecimientos de educación y de caridad con la supresión de un instituto como el de las Hermanas de la Caridad.

Con este último punto, no sólo se hacía una afrenta a la religión católica, sino que se hería de muerte la beneficencia misma desamparando a los enfermos, huérfanos y los desvalidos objeto preferido de una sociedad cristiana. No se si pudiera un gobierno cualquiera dar un paso más nefasto para el pueblo en aquellas circunstancias, que el privarlo del generoso y desinteresado cuidado de quinientas religiosas que atendían a desamparados y desvalidos; pero cuando se piensa que más de trescientas de ellas eran mexicanas no podemos menos de observar cómo ese gobierno, llevado de un odio sectario a la religión, daba además el más abyecto ejemplo de antipatriotismo.

En tales circunstancias los arzobispos proponen a sus fieles los remedios adecuados: usar del único resto de libertad en que se les deja, reunirse en grupos con fines licitos; ellos, los fieles, tienen la obligación de salvaguardar la fe de sus hijos con la enseñanza de su religión, apurando todas las formas que su ingenio y su caridad puedan encontrar y tratar de suplir, aun a costa de sacrificios, la falta de enseñanza religiosa de las escuelas costeadas por los fondos públicos. En cuanto a las obras de caridad para con los desvalidos, las medidas tomadas contra las Hermanas de la Caridad deben redoblar sus esfuerzos para llenar ese vacío y muy especialmente las mujeres católicas, comprendiendo particularmente su vocación femenina de ayuda y consuelo al desamparado, deberán buscar en cada lugar la manera de reunirse y hacer florecer las obras de beneficencia y misericordia dando así el ejemplo y testimonio de una fe operante e insustituible. «Es tan imposible —decían los arzobispos— hacer de una mujer sin fe una mujer caritativa como lo es hacer con metal falso, moneda de buena ley»

En resumen no cabían otros medios para la conciencia de un católico en las tristes circunstancias de esa legislación inicua, que la representación respetuosa al gobierno en la que se defendieran sus inalienables derechos por una parte, y por otra la aceptación de una fe viva y operante en obras de misericordia junto con la aceptación gustosa del sufrimiento ofrecido con Cristo conforme a las enseñanzas de san Pablo (Rom 12).

En el terreno de los hechos, y no en la hermosa teoría del liberalismo triunfante, se observaba, como bien lo hacía notar el obispo de León (22 enero 1875), que los que más cacarean la «separación de la Iglesia y del Estado para que las conciencias sean libres» son los que más fuertemente encadenan las conciencias al yugo del Estado.

27. Ibid., 48.
28. Manifestación que hace el obispo de León a su venerable clero, fieles diocesanos y a todo el mundo católico contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso General, México 1875, 52.
1. Diócesis nuevas

No obstante las persecuciones sufridas, la Iglesia en México se desarrolla y para fines de siglo se ve obligada a reestructurar su jerarquía, siendo la multiplicación de las diócesis uno de los medios más eficaces para un mejor cuidado pastoral, por entonces más urgente y necesario.

En los últimos años del pontificado de Pío IX, se perfeccionan las circunscripciones eclesiásticas por él creadas en 1863: el vicariato apostólico de Tamaulipas queda convertido en diócesis que no solamente comprende el territorio del antiguo vicariato, sino también algunas regiones de la diócesis de México y de Puebla (1870).

Una historia más llena de vicisitudes tiene el vicariato apostólico de la Baja California. La anexión de California a los Estados Unidos (1848) después de la desgraciada guerra del 1847, había hecho que así la sede como la mayor parte del territorio de la entonces recién fundada diócesis de California (1840) quedase en poder de los norteamericanos. Se veía por tanto la necesidad de crearse, por lo menos, un vicario apostólico para la región que continuó permaneciendo mexicana (1872). Nombrado vicario apostólico, fray Ramón María Moreno O. F. M. duró muy poco tiempo, hostigado como lo fue, por las sectas antieclesiásticas y desterrado por fin de la península con crueldad (1876). La administración del vicariato apostólico pasó sucesivamente al obispo de Guadalajara (1879), al de Sonora (1883) y perteneció a la provincia eclesiástica de Durango al momento de ser elevada ésta al rango de metropolitana (1891). Por último en 1897 fue entregado para ser administrado por el Colegio Apostólico de Misioneros de san Pedro y san Pablo de Roma.

En los primeros años del pontificado de León XIII se crearon tres diócesis nuevas: Tabasco, Colima y Sinaloa. La primera fue tomada del extenso territorio de la diócesis de Yucatán (1880) agregándosele poco después algunas parroquias de la de Chiapas.

Interesante es la historia del principio de la diócesis de Colima. Se había formado en este puerto de comercio floreciente en las costas del Pacífico un activo y generoso grupo de laicos católicos («Sociedad Católica de Colima») que espontáneamente y con tesón elevaron a la santa sede repetidas preces para que se erigiera en aquel puerto un obispado y tales razones expusieron sus delegados que el papa León XIII accedió en 1881 desmembrando el territorio de la arquidiócesis de Guadalajara.
Poco tiempo después (1883) se erigía la diócesis de Sinaloa con territorio tomado a la de Sonora y se nombraba para primer obispo de Sinaloa precisamente al que hasta entonces lo había sido de Sonora: don Jesús M. Uriarte.

La fundación de todas estas diócesis, así como la de otras cinco en el año de 1891, hicieron conveniente una nueva y fundamental reorganización de las provincias eclesiásticas mexicanas, creando así tres nuevas metropolitanas. Las cinco diócesis nuevas fueron Cuernava, con territorio de la de México, Chihuahua (territorio de la de Durango), Saltillo, (territorio de la de Durango y Linares), Tepic (territorio de la de Guadalajara), Tehuantepec (territorio de la de Veracruz y de Oaxaca).

Así, pues, a la antigua organización eclesiástica de 1863 (3 arquidiócesis, 15 diócesis y un vicariato apostólico) sucedía la de 1891 (6 arquidiócesis, 21 diócesis y 1 vicariato apostólico).

Relativamente poco tiempo después, se erigían las diócesis de Campeche (1894) con territorio de la de Yucatán; Aguas Calientes (1899) con territorio de la de Guadalajara y la de Mixtecas o Huajuapam (1902) con parroquias de Puebla y Oaxaca. Y habiendo sido elevadas Puebla y Yucatán a metropolitanas (1903-1906) resulta que, para el tiempo que nos ocupa, la Iglesia mexicana quedaba constituida de la siguiente manera: arquidiócesis de México (sufragáneas: Veracruz, Tulancingo, Chilapa y Cuernavaca); arquidiócesis de Michoacán (sufragáneas: Querétaro, León y Zamora); arquidiócesis de Guadalajara (sufragáneas: Zacatecas, Colima, Tepic y Aguas Calientes); arquidiócesis de Oaxaca (sufragáneas: Chiapas y Tehuantepec); arquidiócesis de Durango (sufragáneas: Sonora, Sinaloa, Chihuahua y el vicariato apostólico de Baja California); arquidiócesis de Linares (sufragáneas: San Luis Potosí, Tamaulipas y Saltillo); arquidiócesis de Puebla (sufragánea: Huajuapam); arquidiócesis de Yucatán (sufragáneas: Tabasco y Campeche).

2. Ordenes y congregaciones religiosas

La disolución de las comunidades religiosas en 1873 acabó de desarticular la ya de por sí raquítica vida que las órdenes y congregaciones religiosas arrastraban a través del siglo XIX y las en otro tiempo florecientes comunidades quedaron reducidas, en virtud de la piqueta de la reforma y de los decretos antirreligiosos, a meros sobrevivientes. Así y todo, no desaparecieron los agustinos, carmelitas, dominicos, franciscanos, jesuitas, mercedarios, los padres del Oratorio y los de San Vicente de Paúl.

La Iglesia, algún tiempo después de las duras persecuciones, logra rehacerse poco a poco y nuevas congregaciones religiosas se empiezan a sumar a las antiguas, y todas juntas van creciendo en medio de penalidades, en tal forma que la Iglesia mexicana de fines del siglo puede presentar un aspecto menos triste: nuevas congregaciones aparecen: pasionistas, josefinos, padres del Inmaculado Corazón de María y salesianos.

a) Pasionistas

Los padres pasionistas llegaron procedentes de los Estados Unidos en el año 1865 y el arzobispo de México los colocó en Tepozotlán en donde no estuvieron sino algunos meses, así que su primera residencia formal puede considerarse el
templo de san José en Tacubaya en donde establecieron su primera comunidad bajo la dirección del padre Amadeo de Maria Virgen (Garibaldi). Atendían los domingos varias capillas, enseñaban el catecismo a los niños, predicaban y tenían por las tardes algún ejercicio piadoso en el que no faltaba el sermón moral. Solían igualmente predicar algunas misiones.

Al triunfo del liberalismo juarista (1867) son desalojados, quedando el convento convertido en parque de artillería y aunque poco tiempo después lograron recuperar la iglesia, tuvieron que abandonarla al salir expulsados de la República junto con otras congregaciones religiosas en tiempos de Lerdo de Tejada (1873). Ese mismo año, el obispo de Chiapas, don Germán Villalbazo, los lleva a su diócesis para la evangelización del pueblo y a la muerte de este obispo (1979) vuelven a México, donde toman de nuevo su antigua casa de Tacubaya.

A partir de entonces comienza un relativo florecimiento: crean un colegio de enseñanza primaria (1882) y se establecen en Toluca, en donde construyen el templo de san José llamado del Ranchito (1882); poco tiempo después, la misión de México es agregada a la provincia del Sagrado Corazón de Jesús (España) en 1893.

En julio de 1892, el padre Diego de San Francisco (Alberici) funda con el pequeño grupo de maestras del colegio del Circulo Católico, la nueva congregación de Hijas de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo, cuyas reglas fueron aprobadas poco después por el arzobispo de México (1895). Estas religiosas, con el mismo espíritu de san Pablo de la Cruz, se dedicaron a la enseñanza de la niñez bajo la dirección de su fundadora la Madre María Dolores Medina.

Las casas de los pasionistas en México, en unión con las de Cuba y Chile, constituyeron en 1905 la provincia de la Sagrada Familia independizándose así de la provincia española.

**b) Josefinos**

La crisis de vocaciones sacerdotales era aguda ya al regreso de Labastida (1971) quien se quejaba que en diez años su seminario sólo había podido dar dos sacerdotes. En tales circunstancias el celo apostólico del sacerdote de la Misión, padre José Vilaseca concebía la creación de un colegio clerical que fuese como un semillero de clérigos que respondiesen a las urgentes necesidades de la Iglesia, tanto en el campo parroquial como en el misionero. Así dividió el colegio en dos secciones: la parroquial y la misionera, ésta última fue el embrión de la futura congregación de los padres josefinos. El 26 de noviembre de 1884 recibía la profesión religiosa de doce josefinos.

Al concluir el año de 1885 el colegio clerical contaba con 130 jóvenes que se educaban conforme a las disposiciones del concilio de Trento y tenía además el padre Vilaseca otro colegio llamado preparatorio o escuela apostólica en donde 150 adolescentes recibían educación análoga.

El arzobispo el 14 de agosto de 1885 separaba las dos secciones: la clerical era confiada al señor Antonio Plancarte y Labastida y el padre Vilaseca permanecía con la de los misioneros.

En 1877 el padre Vilaseca, con el objeto de atender especialmente a sus obras, la fundación de los religiosos josefinos se separa de la Congregación de la Misión.
Los padres josefinos emprenden una labor de evangelización entre las tribus del norte de México, los tarahumaras y los yaquis (1894-1897) así como también entre las sureñas de los lacandones (1897).

El padre Vilaseca, de acuerdo con la señorita Cesárea Dávalos, pone también los fundamentos de una congregación femenina que trabajara muy especialmente en la ayuda a los pobres y a su instrucción religiosa y civil.

Ambas congregaciones josefinas fueron aprobadas por la santa sede en 1903.

c) **Claretianos**

Si bien desde 1869 los misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María habían pensado establecerse en México, las difíciles circunstancias creadas a la Iglesia por las leyes del gobierno, no lo permitieron. Más tarde, a instancias del señor Antonio Plancarte y Labastida pudieron fundar su primera casa en Toluca (agosto de 1884) con el colegio anexo, el Hispano-Mexicano. El fruto y el trabajo ejercido en los pueblos cercanos hicieron necesarias dos fundaciones más en la ciudad de México donde obtuvieron el templo de Jesús María (1887) y el de San Hipólito (1892).

A fines del siglo los padres podían afirmar que habían dado sólo en el arzobispado de México 116 misiones con 698.347 comuniones y 15.674 matrimonios de parejas que vivían en mal estado.

En 1912 se inauguraba la casa de ejercicios.

Las comunidades se gobernaban por medio de visitadores que hasta el año de 1895 dependían directamente del superior general, pasando luego a depender del provincial de Cataluña. Las gobernaron sucesivamente el padre Domingo Solá hasta 1899 y el padre Juan Melé.

Poco después en el año 1895 se fundaron la Casa Misión de Guanajuato en la iglesia de Belén y la de León en el templo de la Santa Escuela, puntos de irradiación de misiones y ejercicios espirituales por aquellas regiones.

En Puebla, gracias a la buena voluntad del vicario de la diócesis, Victoriano Covarrubias, tomaron posesión de la Iglesia del Señor de los Trabajos en 1896 y en 1900 se establecieron en Orizaba en la Iglesia del Calvario.

d) **Salesianos**

Desde el 22 de junio de 1889 se había fundado la Sociedad de Cooperadores Salesianos sostenida por el insigne bienhechor don Angel Gerardo Lascurain. Esta sociedad había creado un asilo de niños en la nueva ampliación de la ciudad llamada Colonia Santa María la Ribera, y promovieron la llegada a México de los hijos de don Bosco.

Estos llegaron el 2 de diciembre de 1892 bajo la dirección de don Angel Piccono y atendieron el asilo de niños huérfanos. Al poco tiempo se trasladaron a la Hacienda de la Ascensión en Santa Julia (1893) para iniciar la construcción de uno nuevo que albergaría a más de 500 huérfanos y en el que establecerían una escuela de artes y oficios puesto que el fin que ellos pretendían, según el espíritu del fundador, era el de recoger a los niños desamparados y por medio de una sana educación y el aprendizaje de algún oficio capacitarlos para enfrentar una vida que para esos niños había comenzado con tan tristes circunstancias.
Para atender a las niñas huérfanas pronto llegaron las salesianas con su superiora Ursula Rinaldi (1894).

A fines del siglo y, a pesar de las dificultades inherentes a la fundación de obras de caridad, podían los salesianos contar ya con una veintena de religiosos que prestaban sus servicios en las casas de México y de Puebla fundada en 1894. En 1901 abrirían en Morelia otra escuela de artes y oficios.

e) Otras congregaciones

A todas estas congregaciones se añaden poco después los padres maristas (1897), los hermanos maristas (1899) los hospitalarios de San Juan de Dios (1901) los hermanos de las Escuelas Cristianas (1905) los redentoristas (1908) y los padres del Sagrado Corazón (1908).

Por lo que respecta a las religiosas puede decirse que se desarrollaron de modo semejante a las congregaciones masculinas: algunas vinieron de afuera, otras fueron surgiendo en el mismo suelo mexicano, adaptándose a las nuevas formas de vida y necesidades religiosas del pueblo. Así, a las antiguas órdenes de religiosas se fueron añadiendo las Adoratrices Perpetuas (1879), las Damas del Sagrado Corazón (1883), las hermanas del Verbo Encarnado (1885), la Compañía de Santa Teresa (1888), las salesianas (1893), las hermanas del Verbo Encarnado y del Santísimo Sacramento (1894), las salesas (1898) y las hermanas de San José de Lyon (1903).

Entre las congregaciones fundadas en México pueden contarse las Hermanas Josefinas de México fundadas por el padre Vilaseca (1872), las Terciarias Regulares Franciscanas de la Inmaculada Concepción, por fray Refugio Morales O. F. M. (1874), las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe, por el padre Antonio Plancarte y Labastida en Jacona (1875), las hermanas de los Pobres Siervas del Sagrado Corazón por el obispo de Zamora José María Cazes (1884). En León, José María de Yermo y Parres estableció las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres (1885), en la misma ciudad el padre Pablo Anda fundaba en 1886 las Hijas Mínimas de María Inmaculada. En la capital de la República, la sierva de Dios Concepción Cabrera de Armida, inspiradora del apostolado de la cruz, fundaba las Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús (1897). En Oaxaca el padre Antonio Repiso, S. J., establecía las Esclavas del Divino Pastor (1900). En 1901, el padre Federico Salvador y Ramón y la señorita Rosario Arrevillaga fundaban las Esclavas de la Inmaculada Concepción de la Virgen Niña; Teresa Bucío fundaba en 1903 las Carmelitas Terciarias (Misioneras Carmelitas de Santa Teresa) y Luisa de la Peña en Atotonilco, Jalisco, fundaba las Carmelitas Terciarias (Carmelitas del Sagrado Corazón) (1904). Las Siervas de Jesús Sacramento eran fundadas en Zapotlán por el señor cura Silviano Carrillo, después obispo de Sinaloa, y en México la señora María del Refugio Aguilar y Torres fundaba las Mercedarias del Santísimo Sacramento (19010).

Todas estas congregaciones y algunas otras que se establecieron en esos tiempos, respondían a las necesidades religiosas del pueblo mexicano y de la Iglesia, y sin faltar las de tipo más bien contemplativo, la mayoría de ellas se dedicaban al amplísimo campo de la instrucción, educación y amparo de la juventud y niñez, a diversas obras de la misericordia cristiana y suplían en esa forma los vacíos creados por la expulsión y casi aniquilamiento de las antiguas y beneméritas órdenes y congregaciones religiosas del México anterior a la reforma juarista.
3. La masonería

Entre las notas particulares que se perciben en los conflictos con la Iglesia del siglo XIX, sobresale sin duda la sombra de la masonería y de otras sociedades secretas cuyo fin era precisamente atacar directa o indirectamente no sólo a las instituciones eclesiásticas sino toda forma de orden o autoridad que no fuera la propia.

La masonería provenía desde los tiempos de la Ilustración dieciochesca y desde entonces fue condenada por los papas Clemente XII (1738) y Benedicto XIV (1751), especialmente por el carácter indiferentista en materia de religión, por la opresión de un juramento ciego que exigía a sus adeptos y por la manía del ocultamiento que nada bueno presagiaba. Cualquier secta que erige en ídolo el secreto, por fuerza ha de chocar con el espíritu franco de la fe católica.

Pero ya en los primeros decenios del siglo XIX la masonería había tomado nuevas formas y, entre éstas, una muy favorecida era la de un club político y bajo este disfraz se había convertido en fáustora de revoluciones poniendo en boga una fraseología libertaria muy peculiar. Pío VII (1821) y sobre todo León XII (1825) habían llamado la atención sobre esta nueva virulencia de la masonería, tanto más que la secta había comenzado a atacar con desvergüenza los dogmas, procuraba envilecer la dignidad de la Iglesia y enseñaba abiertamente el desprestigio a las autoridades civiles.

En México, particularmente, las diversas sectas masónicas llamadas yorkina y escocesa habían jugado un papel preponderantemente político, y fueron el campo fecundo donde florecieron la desunión política, las asonadas y pronunciamientos militares de México independiente. Loa yorkinos especialmente se dieron a conocer como los representantes de los intereses de los Estados Unidos sobre el suelo mexicano. A partir de la victoria de la revolución de Ayutla, la masonería se implantó sólidamente y a tono con la masonería europea se dio a atacar abiertamente las instituciones de la Iglesia.

Se publican entonces en México las primeras defensas encaminadas a desenmascarar los fines y la verdadera naturaleza de la masonería. En Orizaba se imprimía la traducción del libro de monseñor Segur Los frazmasones (1869) y el obispo de Veracruz, Francisco Suárez Peredo, insistía en el carácter, podríamos llamarlo farisaico, con el que la masonería pretendía hacerse pasar como sociedad benéfica, cuyos miembros serían poco menos que modelos morales que no pretendían otra cosa que el bienestar y la salud pública. Con lo cual presentaban una trampa oculta a los católicos y mexicanos menos avisados.

El obispo de Tamaulipas, Ignacio Montes de Oca, en su carta pastoral del 30 de agosto de 1874, siguiendo las indicaciones de Pío IX del 21 de noviembre del año anterior, denunciaba ese curioso prurito que tienen algunos católicos de querer ser masones, como si no fuese cosa incompatible y citaba al caso la frase de Renan: «No se puede ser católico a despecho del papa». El mismo Pío IX felicitaba al obispo de Tamaulipas por la mencionada pastoral y le decía qué


2. Cf. Carta pastoral del Dr. y maestro D. Ignacio Montes de Oca y Obregón obispo de Tamaulipas sobre la francmasonería, México 1874, 15-16.
conveniente era «descubrir esa particular astucia con que los miembros de la secta procuran en varias partes persuadir a los incautos de que en América es muy diversa del resto del mundo la índole de la secta masónica y que en nada se opone a la religión ni al principio de autoridad. Este es un fraude peligroso en extremo, que, enredando fácilmente a muchos, por otra parte honrados, hace que den su nombre a la secta; y luego, no sabiendo o no queriendo volver sobre sus pasos, cooperan éstos eficazimamente con su ejemplo, su favor, sus trabajos y su dinero a los arcanos proyectos de la misma, sin tener absolutamente conciencia de lo que hacen. Pero aun este engaño no está exento de culpa y de culpa gravísima» 3.

En el pontificado de León XIII los masones, apoderados de los gobiernos de Francia e Italia y de otros países, estaban ya en grado de iniciar una persecución más descarada y violenta a la Iglesia, por lo que el papa creyó oportuno hablar energicamente y denunciar una vez más los fines antieclesiásticos y antirreligiosos de la masonería y publicó ante el mundo católico la encíclica Humanum genus (20 abril 1884) advirtiendo el peligro que la secta entrañaba para la religión y para los pueblos; en pocas y duras palabras resumía el pontífice los intentos de la masonería: «querer acabar con la religión y la Iglesia fundada y conservada perennemente por el mismo Dios y resucitar después de dieciocho siglos las costumbres y doctrinas paganas». Por otra parte, la encíclica tenía un aspecto pastoral, en cuanto que trataba de encontrar una solución al caso de todos aquellos católicos que incautamente habían ya caído en las redes sectarias y cuya culpa era más bien fruto de su ignorancia e ineptitud que de malicia. Trataba también el papa que los católicos todos no sólo tuviesen horror a la secta, sino que también tomasen virilmente las medidas conducentes a destruir y acabar con el funesto imperio de despotismo de la masonería.

Los obispos mexicanos no dejaron de publicar cartas pastorales en las que, además del texto mismo de la encíclica, daban instrucciones más precisas sobre el asunto. Muy especialmente insistieron en los remedios que una instrucción anexa a la encíclica contenía: establecer y fomentar las asociaciones, hermandades y cofradías; la frecuencia de los sacramentos, las prácticas piadosas y en particular el santo rosario, el perseguir sin tregua los malos escritos, la instrucción religiosa y civil de los niños, el inspirar horror en que deben tenerse las escuelas que no toman en cuenta las obligaciones cristianas, fomentar la instrucción y piedad de los obreros y artesanos, el facilitar a los católicos que se han inscripto en la secta, el retorno y el que puedan romper las cadenas de su dura esclavitud, promover misiones entre el pueblo cristiano, y incrementar la devoción al sagrado Corazón de Jesús y a la santísima Virgen, especialmente con prácticas familiares. Pero sobre todo quedaba claro lo que antes se había dicho: que ningún católico puede ser masón; ningún masón es fiel católico.

Así pues, a fines del siglo, no era ya posible caer en el engaño en el que cayeron muchos mexicanos de los primeros decenios; la masonería no era un club político, ni mucho menos un inocente grupo de filántropos; era en su cruda realidad una antiiglesia.

3. Pío IX a Montes de Oca, 1 julio 1875.
4. **El periodismo católico**

Si damos una breve ojeada al periodismo católico mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, nos sorprenderemos de las especiales dificultades que tuvieron que afrontar los católicos para sostener sus ideas ante un poder cada día más despótico y una prensa oficial bien subvencionada y completamente uncida al laicismo sectario dominante.

Entre los años 1855 y 1861, tiempos en que la revolución de Ayutla va apoderándose de los destinos del país, sobresalen los periódicos católicos *La Cruz* (1855-1858), *El Diario de Avisos* (1856-1861) y *El Pájaro Verde* (1861; 1863-1877).

*La Cruz* era un periódico exclusivamente religioso y en él escribieron los mejores de las letras mexicanas de aquel tiempo: el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), Alejandro Arango y Escandón (1821-1883), José Joaquín Pesado (1801-1861), José Bernardo Couto (1803-1862), Luis G. Cuevas (1800-1867), José Julián Tornel y Mendivil (1801-1860), José María Roa Bárzana (1827-1908) y su hermano Rafael (1832-1863), Manuel Eulogio Carpio (1791-1860) y otros más. En este periódico encontramos las primeras energías defensas contra los principios y los decretos emanados por el partido de Ayutla.

*El Diarios de Avisos* era polémico, se opuso duramente al tratado McLane-Ocampo y a la sujeción a los Estados Unidos, por lo que se enemistó de tal manera con los liberales de Juárez que a la toma de la capital por González Ortega, el director, Vicente Segura Argüelles, fue asesinado.

De más larga duración fue *El Pájaro Verde*, fundado y suprimido en 1861, renace en 1863 y perdura hasta 1877. Su fundador es Mariano Villanueva y Francesconi. Le tocó a este periódico sostener los principios católicos contra el despotismo regalista de Maximiliano.

Durante los gobiernos de Juárez y Lerdo de Tejada, el periodismo católico tuvo un gran impulso gracias a la Sociedad Católica. Esta sociedad fue fundada por Alejandro Arango y Escandón, Luis Landa y José Dolores Ulibarri con fines religiosos: «Defender la fe del pueblo mejicano de los crecientes peligros de impiedad, del liberalismo y de las sectas secretas». La Sociedad no sólo fundó el periódico que lleva su propio nombre *La Sociedad Católica* (1869-1876) y en la que colaboraron principalmente el Licenciado José de Jesús Cuevas (1842-1901) e Ignacio Aguilar y Marrocho (1813-1884), sino también fue una promotora infaltable de otras publicaciones provincianas como *La Epoca* de Orizaba, *La Antorch a Católica* de Zacatecas, *La Fe* de San Luis Potosí.

Por otra parte, en las mismas provincias tenemos las publicaciones de *La Religión y la Sociedad* (1865-1888) fundada en Guadalajara por el canónigo Agustín de la Rosa (1824-1907) en 1865. Interrumpida la publicación, volvió a salir de 1873 a 1875 y después desde 1886 a 1888. Colaboraban aquí Ateneógenes Silva, Ramón López y Felipe de la Rosa. De una manera especial, este periódico impugnó las leyes de Reforma y su elevación al rango de constituciones en tiempo de Lerdo de Tejada. En la misma ciudad de Guadalajara se publicaba por este tiempo *La Civilización* (1868-1872) dirigida por Rafael Arroyo de Anda (1846-1878) fundador incansable de otros varios periódicos.

*La Voz de México* (1870-1909) fue fundada igualmente por la Sociedad Católica de México y en ella colaboraron muchos de sus socios bajo la dirección
hábil de Rafael Gómez (1835-1909). Fue este diario político, religioso, científico y literario, y sostuvo duras luchas contra los escritores liberales y antirreligiosos de los periódicos oficiales. Contó entre sus más ilustres colaboradores a Aguilar y Marocho, Tirso Rafael Córdoba (1838-1889), José Jesús Cuevas, José Sebastián Segura (1822-1889), Luis Gutiérrez Otero (1840-1908), José Joaquín Arriaga, Miguel Martínez y señaladamente a Trinidad Sánchez Santos.

En Puebla surgió el semanario _El Amigo de la Verdad_ (1870-1914) gracias a la labor del licenciado Francisco Flores Alatorre (1838-1897) en colaboración con el padre jesuita Francisco Cavalieri; prestó grandes servicios a la causa católica, así como, en Morelia, _El Pensamiento Católico_ (1871-1878) fundado por el licenciado Benigno Ugarte.

De grande ayuda a la vida espiritual de los católicos mexicanos fue _El Mensajero del Corazón de Jesús_, fundado en 1875 por el padre Vicente Reyes (1810-1892). Este periódico ha sido el órgano del Apostolado de la Oración.

En 1883 surge _El Tiempo_ (1883-1902), que ha sido uno de los principales diarios católicos del país. Fue fundado por el licenciado Victoriano Agüeros, historiador, periodista y hombre de empresa a la vez que un gran luchador católico. De él se cuenta que solía pasar en la cárcel los días cercanos al 18 de julio, aniversario de la muerte de Juárez. Es notable el conjunto de periodistas católicos de que dispuso: Eustaquio O’Gorman, Francisco Mesa Gutiérrez, Francisco López Carvajal, Ricardo Jiménez, Juan B. Martínez, José Noriega Malo, José de Arriola, Ramón Valle, José Joaquín Arriaga, Alejandro Villaseñor, Octavio Elizalde, Manuel G. Revilla y Francisco de P. Sánchez Santos. Fue natural que los gobernados de González y Díaz no vieran con buenos ojos este periódico que atacó duramente algunos proyectos y disposiciones de esos gobiernos y que levantaron verdaderas polémicas como las del niquel, de la deuda inglesa, del timbre, etc... aparte que contradecía continuamente las ideas laicas y anticatólicas del gobierno. Este periódico introdujo en México varios adelantos de la técnica periodista, como la de hacer más viva e interesante su sección de noticias. Contó con óptimos reporteros. Publicó una edición dominical ilustrada de carácter más bien literario, _El Tiempo Ilustrado_, y fue el primero en tener un edificio propio y bien acondicionado.

De 1885 a 1899 se fundan en las ciudades del interior de la república algunos periódicos católicos, entre los cuales conviene mencionar: _El Estandarte_ (1885-1911), bisemanal primero, y a partir de 1890 diario, que en San Luis Potosí fundó Primo Feliciano Velázquez (1860-1946).

_La Interna de Diógenes_ (1887-1908), semanario fundado por Atilano Zavala (1853-1915) en Guadalajara. En Morelia, el licenciado Benigno Ugarte funda _El Derecho Cristiano_ (1888-1889) de muy corta duración, y en la misma ciudad y un año después, es fundada _La Revisita Católica_ por Félix M. Martínez (1863-1907), Francisco Benegas (1867-1832) y Francisco Elguero (1856-1932).

Pero entre todos los periodistas católicos de ese tiempo parece descollar Trinidad Sánchez Santos (1859-1912), el cual, además de colaborar en varios periódicos, trató de fundar algunos que duraron por desgracia poco tiempo; así, _El Heraldo_ (1889-1891) y _El Día_ (1896-1897), hasta que al fin pudo lograr su aspiración y fundar el diario más prestigioso del México católico: _El País_ (1899-1914), en el que se reveló el gran polemista que era. Todos sus escritos respiran su única ambición: el de librarse al pueblo de México de todas las ignominias que con que se iba hundiendo cada día más: el alcoholismo, la falta de justicia social, la ignorancia en todas sus formas, incluyendo la peor de todas: la
ignorancia religiosa, la falta de libertad para el bien y la licencia para el mal, el laicismo ateo y positivista de la época y la misma apatía de muchos católicos. Todas estas lacras encontraron en Trinidad Sánchez Santos la palabra de un convencimiento católico unido a una energía e inteligencia para descubrir los verdaderos males y proponer los verdaderos remedios.

Debemos decir que el periodismo mexicano de fines del siglo pasado fue una verdadera palestra del laicado católico y queda allí como un monumento de virilidad cristiana.

5. La instrucción

La época de la República laica representa para la educación del pueblo mexicano una sombra notable y, si bien, en tiempo de la paz porfiriana se multiplican las escuelas primarias dependientes del gobierno, la calidad de la instrucción disminuye, ya que por entonces comienza un proceso de adoctrinamiento impuesto a la niñez que no corresponde a la verdad. Así, por ejemplo, pueden examinarse algunas obras oficiosas que traslucían bastante bien la mentalidad del gobierno.

El Catecismo constitucional publicado por el licenciado Nicolás Pizarro en Guadalajara (1875) era una explicación de la constitución de 1857 y de las leyes de Reforma adaptada a los niños y un claro ejemplo de cómo se pueden deformar los hechos a la luz de una ideología sectaria y cómo pueden servir para sostener a un partido en el poder.

En 1879 salía a la luz el Libro Espíritu para niños y adultos de primera enseñanza en el que se explicaban de modo positivista y un tanto ingenuo algunos dogmas de la fe cristiana. En Elementos de moral de Contreras se enseñaba una moral desligada de las verdades sobre Dios y, por tanto, ya se puede imaginar lo inoperante y lo utópica que resultaba.

Por otra parte, el racionalismo muy de moda en aquella época y metido a intérprete de los libros sagrados, ilustraba a los niños sobre las épocas del mundo y se les insinuaba sutilmente un desprecio a la Biblia, tal como puede verse en Conferencias científicas a los niños de Julio S. Hernández, inspector de instrucción primaria en las escuelas del Distrito Federal.

Las publicaciones de este género, aun afectando cierta imparcialidad, estaban muy lejos de ser neutrales en enseñanza, como lo suponía la ley: se inclinaban a un adoctrinamiento antirreligioso y atacaban los dogmas cristianos barriéndolos de un plumazo con singular desfachatez. No es de extrañar por tanto, que entre los problemas pastorales que se presentaron a la Iglesia de los tiempos porfiristas, uno de los más graves fue el de la escuela.

Cierlo que podían existir las escuelas primarias católicas, pero eran tales las trabas y dificultades que les imponían que nunca pudieron tener ni el número suficiente, ni la calidad necesaria para un influjo poderoso en la sociedad. A tal grado que el gobierno, en realidad, nunca se preocupó demasiado por ellas, ni las tuvo como peligro para el influjo de su ideología, y así son más bien tranquilizadores los informes que obtiene en este campo. Que la situación era grave para la educación católica lo prueban por otra parte los encendidos discursos de los militantes católicos, entre otros, los del insigne polemista Trinidad Sánchez Santos. Parece ser que al esfuerzo de los obispos y de los párrocos no correspondían en igual medida los padres de familia:
No ignoramos... el estrago imponderable que causa la escuela pagana; en vez de luchar con nuestros brazos, como han luchado los alemanes..., como han luchado los belgas..., en vez de combatir así, nos hemos cruzado de brazos y no los separamos sino para levantar al cielo las manos, desde nuestras mesas opíparas, desde nuestros placeres y nuestra conciencia irresponsable, y pedirle que, como lluvia el maná para alimentar a los hebreos en el desierto, llueva tesoros con que pagar escuelas en que los niños reciban el maná divino de la verdad. He ahí asegurado el retorno del paganismo, y con él, el estado terrible de una sociedad sin amor y sin paz. Sólo el cristianismo ha sido capaz de traer el amor a los hombres, a los pueblos, y sólo él ha sido capaz de hacerlo viviente, orgánico y fructífero en las socieda-

des... 4.

Por lo que mira a la enseñanza superior, la Iglesia estaba en la imposibilidad de sostener escuelas secundarias y profesionales. Así, pues, la juventud quedó en poder de la Escuela Nacional Preparatoria en la Ciudad de México, y en manos de los diversos institutos científicos en los Estados.

En 1868, Gabino Barreda organizaba la Escuela Nacional Preparatoria. A imagen y semejanza del positivismo entonces en boga, privó a los jóvenes estudiantes de todos aquellos conocimientos filosóficos serios que educan la mente a una visión sintética del saber, y por consiguiente los abandonó a un conjunto incoherente y desparramado de diversos conocimientos fenoménicos. La ausencia además de conocimientos morales y educativos y el enfoque sectario con el que eran tratados los problemas humanos hicieron todavía más deformante la educación laica.

Siendo el ateísmo y un grave materialismo el pan único que entonces se suministró a la juventud estudiosa en las escuelas oficiales, nada tiene de extraño que de aquellas aulas no hayan salido hombres de buen gobierno, ni promotores de justicia social, ni impulsadores de verdadera ciencia y progreso; a lo más sólo sirvió para crear por lo general una clase parasitaria de la sociedad que no hizo sino agudizar los males a los que intentó dar solución el movimiento revolucionario, a su vez, más desprovisto todavía de hombres competentes.

6. Coronación de la imagen guadalupana

Una resonancia especial tuvo un acontecimiento religioso en el México de fines del siglo XIX: la coronación de la imagen de la virgen de Guadalupe, símbolo particularmente querido para el alma religiosa popular mexicana.

La devoción a la imagen guadalupana apoyada en el relato de las aparicio-

nes de la Virgen a un pobre y humilde neófito de los tiempos de la conquista española fue un factor de la religiosidad mexicana y los hombres de diversas épocas e ideologías en el fondo siempre la han respetado, aunque algunos de ellos hayan dado la impresión de haberse querido servir de ella para sus propios fines políticos.

El proyecto de coronar la milagrosa imagen no era nuevo; a mediados del siglo XVII el caballero Boturini lo había promovido con todas sus fuerzas pero la coronación, aunque concedida por Roma, no pudo llevarse a efecto por estorbarlo las quisquillosidades de las autoridades virreinales.

Por los años de 1874 se puede notar un despertar en la devoción guadalupa-

na a propósito del llamamiento que el arzobispo de México hace a los católicos

para que contribuyan con su óbolo a la restauración del templo de la colegiata, cuyo estado era deplorable.

Poco después, la publicación de las cartas que fray Servando Teresa de Mier escribió a Muñoz, en las que se negaban las apariciones del Tepeyac, dio ocasión a que salieran a la palestra nuevos apologistas de la devoción mexicana, a tal grado que para el año 1885 se empieza a renovar en algunas diócesis la jura del patronato nacional verificado en 1737, y toma nuevo impulso la devoción bajo las nuevas formas de las peregrinaciones diocesanas al santuario de Guadalupe.

Así, pues, cuando en febrero de 1886 se coronaba con autoridad pontificia la devota imagen de nuestra Señora de la Esperanza en el poblado de Jacona, de la diócesis de Zamora, puede decirse que la idea de la coronación de la imagen guadalupana estaba ya en el ambiente; espontáneamente así lo expresó el señor Labastida cuando dijo: «Este ha sido el ensayo para la coronación de la santísima Virgen de Guadalupe» 5. Como en el mismo sentido se movían algunas personalidades poblana, el arzobispo de México creyó oportuno el momento de elevar oficialmente las preces a Roma, no sin antes ponerse de acuerdo con los demás arzobispos de la República (24 septiembre 1886).

El papa León XIII accedió benévolemene y la fecha de la coronación se fijaba para el mes de diciembre de 1887. Sin embargo, este fecha debió posponerse a causa de las obras de ampliación, restauración y ornato que debieron ejecutarse en el templo, obras que pudieron llevarse a feliz término gracias a una labor tenaz y abnegada de Antonio Plancarte y Labastida.

Era intención de los obispos mexicanos que al ser coronada la imagen guadalupana, se fomentara entre el pueblo un clima de concordia entre vencidos y vencedores en las interminables luchas intestinas del México independiente: «Vivir en paz con Dios, con nuestros semejantes y con nosotros mismos en la observancia de los deberes religiosos y sociales», decían en la carta pastoral colectiva (19 marzo 1887) y tal parece haber sido el anhelo de todos los mexicanos de buena voluntad.

La tardanza que involuntariamente ocasionaron las arduas obras de restauración fue providencial pues dio origen a que se ventilara mejor la cuestión guadalupana. Es bien sabido que las contradicciones no hacen sino reforzar la verdad.

El ambiente hostil a la Iglesia, apoyado ampliamente por las leyes de Reforma, por aquel entonces recién elevadas al rango de constitucionales, tenía todo el campo para manifestarse e impedir que la coronación se llevase a efecto, y si bien muy acertadamente no se creyó oportuno atacar tan directamente el corazón guadalupano del pueblo, con todo se trató de dar publicidad a todo aquello que impugnara la historicidad de las apariciones de la virgen del Tepeyac.

Salieron a la luz varios escritos antiaparicionistas, y, aunque a la verdad eran escasos de mérito y casi vergonzantes (generalmente anónimos y alguno de ellos con pie de imprenta falso), no tardaron sin embargo en contestar los apologistas guadalupanos entre los que descollaron Fortino Hipólito Vera, poco después obispo de Cuernavaca, don Agustín de la Rosa y el padre Esteban

Antícoli, de la Compañía de Jesús. El vigor y la erudición de estos escritos contribuyeron no poco al afianzamiento de la devoción a la virgen de Guadalupe.

Mucho más grave y de mayor importancia resultó la actitud del obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, el cual, en una carta pastoral del 8 de abril de 1887, expuso abiertamente su parecer de que la coronación proyectada era inoportuna, como anteriormente lo había dicho al arzobispo de México, y que en todo caso, para tomar una decisión al respecto, hubiera sido necesario que se reuniera un concilio de obispos mexicanos y por tanto, no contribuiría jamás él (el obispo de Tamaulipas) con su carácter episcopal a la coronación, si a ello no se le obligaba. No obstante que allí mismo se declaraba devoto ferviente de santa María de Guadalupe, el obispo provocó un descontento y pena general entre los católicos y una no menor admiración y extrañeza aun entre la gente nada afecta a la Iglesia.

El obispo de Querétaro promovió entre el episcopado mexicano la firma de una breve protesta contra el antiaparicionismo del señor Sánchez Camacho y todo este asunto pasó, como era natural, a conocimiento de la santa sede. Así, el 9 de julio de 1888, la Suprema Congregación de la Inquisición Romana enviaba al obispo de Tamaulipas una nota oficial en la que reprendía severamente a este por el modo de actuar y de expresarse que había tenido para con el milagro y las apariciones del Tepeyac. Con una notable entereza el mismo obispo publicaba poco después la nota inquisitorial y protestaba su obediencia y sumisión a la santa sede. Posiblemente este apoyo abierto dado por la santa sede a la tradición guadalupana, así como la reducencias de los ataques a ella, hizo concebir a los obispos mexicanos, reunidos con ocasión del jubileo sacerdotal del arzobispo de México (1889), la idea de alcanzar del romano pontífice un nuevo oficio y misa para la fiesta litúrgica de la Virgen de Guadalupe en el que las lecciones históricas del segundo nocturno relataran expresamente las apariciones conforme a la tradición mexicana.

Poco después pasó a mejor vida el ilustre señor Labastida, y el nuevo arzobispo de México, doctor don Próspero M. Alarcón, de acuerdo con los demás obispos, presentó oficialmente las preces (febrero de 1892), pero la Sagrada Congregación de Ritos juzgó oportuno aplazar el asunto del nuevo oficio en vista de los informes y objeciones que por este tiempo levantaron y le hicieron llegar los antiaparicionistas.

La tardanza y las objeciones expuestas (por cierto, nada nuevas) sirvieron para que de nuevo y con más vigor se aclararan el fundamento de la tradición guadalupana, así como el renovado fervor en el culto a la patrona de los mexicanos y vista la oportunidad de que la relación tradicional constara en el nuevo oficio, la Sagrada Congregación de Ritos aprobó el oficio y misa propuestos (6 de marzo de 1894). El júbilo que ello produjo en la Iglesia mexicana fue acrecentado por la admirable carta de León XIII (2 de agosto 1894) en la que describía el papel fundamental que en la historia religiosa del pueblo ha tenido el culto a la Virgen de Guadalupe y reconocía que a ella se debía la concordia que siempre ha unido al episcopado mexicano con la santa sede y los exhortaba a todos para que miraran siempre y conservaran esta veneración a la madre de Dios, como la gloria más insigne y la fuente de los bienes más apreciables, sobre todo de la fe católica que es el tesoro más precioso pero que corria peligro de perderse en los calamitosos tiempos modernos: «Persuádanse todos —decía el papa— y estén intimamente convencidos que
La iglesia camina por nuevos senderos (1873-1900) 277

durará [la fe] entre vosotros en toda su integridad y firmeza mientras se mantenga esa piedad, digna en todo de la de vuestros antepasados» 6.

Entre tanto, las obras de ampliación y ornato iban llegando a su término y en febrero de 1895 el obispo de Puebla, Melitón Vargas, creía oportuno insistir para que no se dilatase la esperada coronación, y así el arzobispo de México publicó la carta pastoral (31 mayo 1895) en la que determinaba el día 12 de octubre de aquel año como la fecha de la coronación de la imagen guadalupana y disponía una serie de providencias preparatorias. Al mismo tiempo, hacía una formal invitación a todos los prelados de América para que asistieran a la ceremonia, siendo la Virgen de Guadalupe, no sólo patrona de México, sino en algún modo de todas las Américas.

Esta invitación fue benevolamente aceptada, aunque, como era natural, no todos los prelados estaban en condiciones de hacer un viaje tan largo, fuera de que, para algunos, la invitación misma llegó demasiado tarde. De cualquier modo, veinticuatro prelados aceptaron ir y su presencia fue altamente significativa y valorada por el sentimiento popular católico del pueblo mexicano y de toda América.

El incansable guadalupano que fue el obispo de Querétaro, Ramón S. Camacho, proponía a los obispos (12 agosto 1895) un programa para preparar y celebrar de manera uniforme la gran festividad que se avecinaba. Lo principal ahí era disponer el alma en una verdadera renovación espiritual: se invitaba, por ejemplo, aun a los niños, a que en la víspera ayunaran por las intenciones de la Iglesia y para el día 12, a las diez de la mañana, habría un repique general de campanas, todos los fieles recitarían un Ave María precedida de esta invocación: «Salve, augusta reina de los mexicanos! ¡Madre santísima de Guadalupe! Salve! ruega por tu nación para conseguir lo que tú, madre amorosa, creas más conveniente pedir». El mismo día 12 debería ser santificado con limosnas a los pobres, en dinero, ropa y comida, visitas a los enfermos en los hospitales y a los presos.

Interesante es además la amplia visión que se ofrecía: se quería reunir en aquella fiesta a todos los mexicanos de las tres Iglesias, triunfante, militante y paciente, y por tanto se celebraría en la colegiata un triduo dedicado el primer día en honor del ángel custodio de la nación y de los santos Felipe de Jesús y demás bienaventurados mexicanos: el segundo dedicado a la santísima Virgen para que intercediera por los mexicanos que han ayudado a la coronación y que vivían todavía, y el tercero dedicado a las honras fúnebres en sufragio de las almas del caballero Lorenzo Boturini, del arzobispo Labastida y todos los que ayudaron a la coronación y habían pasado a mejor vida.

Así, pues, el pueblo católico mexicano se disponía a celebrar la fiesta mariana en un clima de verdadero jubileo.

Con todo esto no es, pues, de extrañar que el 12 de octubre de 1895 se haya revestido de un tal clima de espiritualidad mariana muy difícil de olvidar en los anales de la Iglesia mexicana. Cerca de mediodía, el arzobispo de México, en nombre y por delegación del santo padre y ayudado por el arzobispo de Michoacán, colocaba la magnífica corona, regalo de damas mexicanas, a la imagen de nuestra Señora de Guadalupe y poco después pasaban todos los 6. León XIII a los arzobispos y obispos de la República Mexicana, 2 de agosto de 1894, en E. Anticoli, Historia de la aparición de la Santísima Virgen María de Guadalupe en México desde el año de 1531 al de 1895 II, México 1897, 416-417.
obispos presentes a depositar su báculo pastoral a los pies de la Virgen, en señal de homenaje y de que ponían sus diócesis al amparo de la madre de Dios. Así, pues, la devoción a Santa María de Guadalupe demostró al mismo tiempo ser un factor latente de cohesión y unión entre los obispos todos del Contenido y así lo expresaron en diversas formas los obispos que de diversas partes de América asistieron a la coronación.

Por lo que respecta a la opinión de los obispos mexicanos, la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe no hacía otra cosa que confirmar la idea de que el portento del Tepeyac era la fuente perenne de la catolicidad mexicana en todas sus fases: México guadalupano y México cristiano, decía un obispo, se identificaban históricamente; más aún, el segundo tenía su razón de ser en el primero y tal era el sentido de las palabras pontificias de 1894.

Por otra parte, los fieles eran invitados por el arzobispo de México, a gozar de esta gracia del cielo en paz, sin responder con hostilidad a la hostilidad antigualupana, sino procediendo con moderación y paciencia y respondiendo con la plegaria a las provocaciones de los adversarios.

7. Las universidades pontificias

Uno de los principales cuidados que tuvieron los pastores de la Iglesia fue el de procurarse un clero ilustrado y competente, que supiera llenar dignamente el ministerio sacerdotal. La lucha de la independencia, primero, las luchas intesti-
nas después, y por último la persecución a todas las instituciones eclesiásticas hicieron sumamente difícil la existencia de las universidades y centros superiores de cultura eclesiástica. Con todo, los obispos se habían esforzado por dotar a sus seminarios del personal docente y de programas de estudio conformes a las exigencias canónicas.

Es de todos conocida la intensa labor que el señor Clemente Munguía, obispo de Michoacán, desarrolló para elevar el nivel ya prestigioso del seminario de Michoacán que en los tiempos inmediatamente anteriores a la revolución de Ayutla había alcanzado un verdadero apogeo, gracias a la labor de los rectores Angel Mariano Morales, después obispo de Sonora y Oaxaca, del licenciado Mariano Rivas y del mismo Munguía.

En julio de 1861 el señor Verea, obispo de Linares, pedía a la santa sede le fueran concedidas las licencias de dar grados académicos en su seminario y poco después, en enero de 1862, los obispos de Guadalajara y San Luis Potosí hacían peticiones análogas: poder los seminarios de Guadalajara y San Luis Potosí conferir los grados de bachillerato en teología y derecho canónico, y además el de Guadalajara los grados de licenciado y doctor en teología y derecho. La santa sede accedió a ello en marzo de 1862.

El señor Labastida pedía para el seminario de Puebla que se agregara al seminario Romano para poder dar los grados académicos, pero los conflictos originados por las leyes adversas de Maximiliano, dificultaron la buena marcha de todos estos negocios, no obstante que el conocido regalismo del emperador cedía en este punto. En efecto, en el número 4 del proyecto de concordato

7. Carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Atenógenes Silva, tercer obispo de Colima dirige a sus diocesanos con ocasión del nuevo oficio de Nuestra Señora de Guadalupe concedido por S. S. León XIII a la Iglesia mexicana y con motivo de la primera peregrinación de la diócesis colimense al Tepeyacatit, Colima 1895. 17.
La iglesia camina por nuevos senderos (1873-1900)

279

Comenzó a Fischer se leía que los obispos y ordinarios tendrían la dirección exclusiva de los seminarios conciliares de sus respectivas diócesis y gozarían de la libertad de asignar los textos.

Cuando más tarde, el obispo de Puebla, señor Colina, vuelve a insistir en la petición hecha anteriormente, la santa sede lo más que por el momento concede es que pueda el obispo dispensar del grado académico como requisito para la colación de ciertos beneficios (1866).

Al arzobispo de Guadalajara se le otorga en septiembre de 1869 el establecer una Academia pontificia con la facultad de dar grados académicos. Esta academia se inauguró el 2 de mayo de 1872 y cesó de funcionar en 1895.

En Mérida de Yucatán, el anciano obispo Rodríguez de la Gala y su dinámico coadjutor Crescencio Carrillo y Ancona, promovieron la fundación de la Universidad Católica de San Carlos Borromeo y Santo Tomás de Aquino. Ya desde el año 1865 se había fundado la Academia de Literatura y Ciencias Eclesiásticas que en cierta forma había suplido al seminario clausurado por el gobierno en 1868. Durante este tiempo hasta la restauración del mismo (1876) se estableció el Colegio Católico de San Ildefonso encomendado a los padres de la Congregación de la Misión. Así, después de tanto trabajo y vicisitudes, podría el señor Carrillo y Ancona decretar en 1884 con el carácter de diocesana la Universidad, con el ánimo de pedir a la santa sede la elevación a pontificia, y habiendo recibido respuesta favorable procedió a dotarla de nuevos estatutos y reglamentos, nombró la Junta universitaria que la dirigiera, convocó a los doctores, licenciados y bachilleres graduados en la antigua universidad.

La Universidad tenía las facultades de teología, filosofía y jurisprudencia, y no pudiendo tener fondos propios a causa de las prohibiciones de las leyes de reforma, se sostendría con los donativos y derechos con los que habrían de contribuir los interesados en su permanencia y utilidad. La santa sede aprobó los estatutos en 1892.

El señor arzobispo de México, Labastida, queriendo remediar los males que derivaban al clero a causa de la supresión de la Pontificia Universidad de México por la revolución de Ayutla, había pedido al romano pontífice la facultad de conferir grados académicos en su propio seminario. Accedió benignamente Pío IX y por breve del 30 de enero de 1872 concedió la facultad por un decenio. Sin embargo no se pudo aprovechar de ella, pues Lerdo de Tejada, al expulsar a los padres de la Compañía de Jesús, daba también un duro golpe al seminario encomendado a ellos.

Hubo de pasar tiempo para que el sucesor del señor Labastida, Aralcón, contando ya con las primitivas de los sacerdotes educados en el Colegio Pio Latinoamericano de Roma y laureados por la Pontificia Universidad Gregoriana, pudiera establecer un colegio de doctores y obtener de León XIII la creación de las facultades de teología y derecho canónico (14 de diciembre de 1895).

Y así, bajo los auspicios de santo Tomás de Aquino y de la antigua patrona de la Universidad de México, con la presencia del visitador apostólico, Nicolás Averardi y otros obispos, se inauguraba solemne en la catedral de México la Universidad Pontificia Mexicana el 30 de abril de 1896.

Formaban el cuerpo de doctores los señores Aristeo Aguilar, José Méndez, Francisco Plancarte, Leopoldo Ruiz, Juan Herrera, Antonio Paredes, Felipe Pineda, Francisco Orozco y Manuel Solé. Las autoridades académicas de canciller y prefecto de estudios las desempeñarían M. Solé y Juan Herrera.
Se abriría, pues, un nuevo rumbo a la educación del clero bajo programas de estudio y directivas más en consonancia con las exigencias reformadoras de León XIII.

En Puebla, el arzobispo Ramón Ibarra y González pudo igualmente lograr que el Seminario Palafloxiano fuese elevado al rango de Universidad Católica (1907).

Tenía la Universidad Católica Angelopolitana las facultades de teología, derecho canónico, derecho civil, medicina e ingeniería, filosofía y humanidades. Era intención del arzobispo que esta Universidad fuera no sólo un centro de capacitación intelectual para el clero de su diócesis, sino también un semillero de competentes profesionistas católicos; en efecto, uno de los más graves daños que el laicismo de la Reforma ha inferido a la cultura del país es la deficiente educación del profesionista, que hábil únicamente en las cosas de su ramo, está con frecuencia privado del sentido de servicio a los demás y encerrado en un egoísmo deficiente.

La Universidad dependedía del arzobispo poblano y monseñor Ibarra inauguraba solemnemente sus cursos el 8 de diciembre de 1907 con la presencia del delegado apostólico José Ridolfi, del obispo de Huajuapan, sufragáneo de Puebla y de un numeroso grupo de sacerdotes y fieles.

El rector era el señor Enrique Sánchez Paredes, el prefecto de estudios el canónigo doctoral Florencio M. Alvarez y el viceprefecto el padre jesuita Gustavo de Heredia.

Desgraciadamente esta grande empresa de Ibarra, comenzada con tantas esperanzas, duró muy poco tiempo, teniendo que sucumbir, como todas las obras de cultura y beneficencia de la Iglesia, ante los embates de una revolución destructora y que, añadiéndose a la reforma juarista, vino a empequeñecer aún más el horizonte cultural de México.

8. Los concilios provinciales

En la última década del siglo XIX, la Iglesia había en parte restañado sus heridas y cobraba un nuevo aliento. Signos de esta restauración fueron los diversos concilios provinciales que se celebraron en este tiempo.

En 1892, el dinámico Eulogio Gillow, arzobispo de Oaxaca, convocó a sus sufragáneos al primer concilio Provincial del México independiente. El 8 de diciembre de aquel año se reunieron en la ciudad arzobispal los obispos de Yucatán, Crescencio Carrillo y Ancona, el de Chiapas, Miguel Mariano Luque, el de Tabasco, Perfecto Amézquita, y el procurador de la diócesis de Tehuantepec, canónigo Manuel Palacios y además como invitado el obispo de Querétaro, Rafael S. Camacho.

Especial interés tuvo este concilio de la triste situación del indígena, cuyos problemas se habían agudizado sensiblemente con el advenimiento del capitalismo liberal y explotador de la época y al que no poco habían contribuido ciertas prescripciones de las leyes de Reforma.

Los números 446-457 mandan a los párrocos que vigilen muy especialmente para que los derechos de los indígenas sean respetados; que aquellos pobres no sean víctimas de contratos onerosos; que no caigan en las garras de los falsos redentores que, con pretexto de defenderlos, los explotan todavía más. Más aún, deberían los párrocos denunciar a las autoridades civiles los abusos que se
cometieran contra los indígenas y no rehuirían en convertirse en sus defensores. Una especial defensa requerían contra los usureros. Además, la ignorancia de los indígenas y su recelo, justificado en parte, contra las autoridades civiles, hacía que se opusiesen a los beneficios sanitarios de la vacuna, recelo avivado por sus curanderos. Era, pues, también misión de los párrocos el apartar a los indígenas de los prejuicios de aquellos semibriuos, y hacerlos entrar por los caminos de un justo progreso científico.

En resumen, la Iglesia, sean cuales fueren las leyes que la sujetasen, no podía menos de sentirse solidaria con la suerte de los pobres y desvalidos indígenas y obligada a mejorar su condición. Y tal era también el sentido de su lucha contra la plaga dominante del tiempo: el alcoholismo. Esa lucha moral contra el vicio ha sido al mismo tiempo una promoción social y económica.

Sin duda, la santa sede vio con agrado la iniciativa del arzobispo GIlow, pues poco después (1896), el visitador apostólico, monseñor Nicolás Averardi, traía entre sus encargos el que las demás provincias eclesiásticas, siguiendo el ejemplo de la de Oaxaca, celebrasen tales concilios. Y así vemos que se escalanon sucesivamente a fines de 1896 y principios de 1897 el concilio provincial de México, que toma el nombre de Concilio Provincial Mexicano V (23 de agosto a 1 de noviembre 1896); el de Durango (8 de septiembre al 1 de octubre de 1896); el de Guadalajara (15 de diciembre 1896 a 3 de marzo 1897); el de Michoacán (10 de enero a 28 marzo 1897). Solamente la provincia de Linares no verificó su concilio, debido, posiblemente, a las dificultades que por entonces pasaba a causa de la conducta antiaparicionista del obispo de Tamaulipas y por la consiguiente desgracia en que este obispo había caído ante la opinión católica del país y ante los ojos de la santa sede.

Del 23 de agosto de 1896 al 1 de noviembre del mismo año se reunía el V Concilio Provincial Mexicano. Asistían además del metropolitano, Próspero M. Alarcón, los obispos sufragáneos, Ramón Ibarra de Chilapa, José M. Armas de Tulancingo, Fortino H. Vera de Cuernavaca, Joaquín A. Pagaza de Veracruz y el procurador especial de la entonces vacante mitra de Puebla, Vito M. Barreda. Aprobado este concilio por la santa sede el 19 de agosto de 1896 no entró en vigor hasta el 19 de marzo de 1899.

Digno de nota especial en este V Concilio Provincial en las normas que se refieren a la predicación es el insistir en la prudencia al combatir los errores que afligen a la sociedad, usando el método de san Francisco de Sales, es decir, explicar la verdadera doctrina y apoyarla en sólidos fundamentos, sin manifiestar empero que abiertamente se refutaba la herejía: si alguna vez tocaba puntos controvertidos lo hacía con tal prudencia que los adversarios ni sospechaban siquiera que los atacara con sus razonamientos.

Se insistía en centrar toda la predicación en los misterios de la fe y virtudes que debe practicar el pueblo cristiano, haciendo a un lado todo lo que desdice la predicación como serían los defectos de las autoridades civiles o eclesiásticas, las cuestiones sutiles y escolásticas, así como loselogios a hombres perversos o perseguidores a la Iglesia. En la instrucción catequética los padres de familia, no menos que los párrocos, están obligados.

Tratando de revivir la antigua institución de los colegios apostólicos de Propaganda Fide, tan benéficos en la historia de la formación de la nación mexicana, el concilio mandaba que se estableciera cerca de la metrópoli de la provincia un colegio apostólico para formar misioneros y la auxiliar Obra Apostólica de los Misioneros Mexicanos que sostuviera con el fin de que no
faltaran misioneros para los pueblos y para los indígenas que vivían todavía en estado de barbarie. Muy especial cuidado merecía la escuela parroquial gratuita ya que la educación civil y religiosa de la niñez era un punto delicado en la situación creada por el liberalismo triunfante.

Hablando del capítulo de la vida y honestidad de los clérigos se recomendaba como uno de los medios más eficaces para aumentar la piedad sacerdotal que se estableciese la Asociación de los Sacerdotes Adoradores y que la experiencia demostraba dar óptimos frutos. En cuanto a los laicos, la vida espiritual debería mantenerse con la reunión de aquellas pequeñas comunidades llamadas asociaciones y que principalmente habían sido recomendadas por el papa León XIII como las más adecuadas a las circunstancias actuales, a saber: la tercera orden de san Francisco, la de la sagrada Familia y la del Rosario de la santísima Virgen:

Como quiera que la asociación llamada del Apostolado de la Cruz —decía el concilio—, que hace poco se ha erigido entre nosotros, se encamina directamente a destruir el sensualismo y a reducir a los hombres a la senda de la cruz, recomendamos con todo encarecimiento dicha asociación, deseando que se establezca en cada diócesis y que donde esté establecida se fomente con esmero.

También se recomendaban las asociaciones de san Vicente de Paúl llamadas de caridad, los oratorios festivos de san Juan Bosco y los Círculos Católicos.

Particularmente son interesantes los artículos que prescribían el modo de portarse los clérigos para con las autoridades civiles, pues estas normas explican la conducta general de la Iglesia en el tiempo del liberalismo burgués y del liberalismo llamado revolucionario que le siguió posteriormente. Principio básico era que los clérigos tenían la obligación de urdir y favorecer la obediencia para con las autoridades civiles en las cosas justas. Aquí la Iglesia se rige por un principio propio y no obstan las concepciones falsas que sobre el poder y la sociedad tengan las autoridades civiles constituidas. No se permite a los clérigos inmiscuirse públicamente en asuntos políticos en que, según los fines de la doctrina católica y las leyes cristianas, puede darse libertad de ideas; sobre todo deberían prevenirse de atacar injusta e imprudentemente en los papeles públicos, en diarios o periódicos, los actos de las autoridades civiles. Confesando el concilio que es deplorable la absoluta separación que en el país existe entre la Iglesia y el Estado, sin embargo, los eclesiásticos se portarían respetuosamente con las autoridades civiles y, sin perjuicio de los derechos de la verdad y de la justicia, y salvas las prescripciones de la Iglesia, les darán auxilio oportunamente siempre que lo pidieren.

En resumen, se recomienda una prudencia tal, que los eclesiásticos ni se envuelvan en dificultades por demasiada exigencia, ni falten a sus deberes por excesiva indulgencia.

En cuanto a la devoción popular debería tenerse atención para que en ella no se mezclara nada irreligioso, y así las imágenes de nuestro Señor Jesús Cristo, de la virgen madre de Dios y de los santos, serían de forma noble y de ninguna manera despreciable. Nada deberían tener de profano y nada que no sea conforme a los usos de la Iglesia, principalmente en cuanto a los vestidos. En los campos y en especial en los pueblos de indios, suelen encontrarse imágenes muy

deformes e indecentes, que convendría quitarlas con prudencia, sobre todo donde su culto vaya acompañado de alguna superstición; pero no se quitarían sin consultar al obispo y obrando con prudencia, para no dar, con ocasión de un buen fin, pretexto a los ignorantes o malévolos, de alborotar a las turbas.

Una muy especial atención se presta al culto a la santísima virgen de Guadalupe y se exhorta a todos los predicadores a que con la mayor frecuencia traigan a la memoria de los fieles la milagrosa aparición que por constante y antigua tradición se ha heredado de los antepasados y recuerden los beneficios que la celestial patrona, reina y madre, ha hecho a la nación y a los fieles. Por tanto, en cada templo debe existir un altar o a lo menos una imagen de ella que se adornará con especial esplendor, y se mantendrán las piadosas costumbres de celebrar el día 12 de cada mes con algunos ejercicios de piedad mariana. Interesante es sobre todo la siguiente disposición:

Para que la Sede Apostólica jamás tache a nadie de imprudencia, o temeridad, o audacia, o escándalo e impiedad, ni reprenda severamente su modo de obrar y hablar contra el milagro o apariciones de la santísima virgen de Guadalupe, prohibimos completamente que ninguno se atreve a hablar, escribir o enseñar alguna cosa en contrario 9.

Para sostener el decoro del culto divino aun en los lugares pobres, se establecería en las diócesis sufragáneas, y se impulsaría lo más que se pudiera en la arquidiócesis la Obra de los Tabernáculos fundada y recomendada por Labastida en su pastoral de 8 de septiembre de 1890 y cuyo fin era proporcionar ornamentos a las Iglesias pobres.

Nadie ignora qué difícil es controlar dignamente el sentimiento popular en sus expresiones folklóricas y religiosas y así era necesario prescribir sobre ciertas representaciones piadosas que en muchos lugares suelen hacerse sobre todo en semana santa y concediendo que los sermones y la procesiones fomentan la piedad de los fieles, sin embargo en las ciudades y en los pueblos vecinos no se hará esto sin consentimiento del obispo y se encarga a los párrocos, aun gravando su conciencia, que todo se haga de una manera grave, piadosa y prudente evitando a todo trance lo ridículo, que dé ocasión a risa o desprecio. Y poco más o menos sucede don las «posadas» y en aquellas otras ocasiones que costumbres piadosas se mezclan con prácticas de mundanidad, por lo que enérgicamente se reprobaba la mala costumbre que se había introducido en algunas casas particulares, en las que, después del rezo de la novena, se entregaban aquellos curiosos cristianos al baile y otros pasatiempos más o menos peligrosos, pero siempre indignos de cualquier espíritu de devoción.

En el sacramento de la penitencia se sostenia la necesidad de una retractación escrita u oral, antes de absolver a los que por su empleo o cualquier otra causa hubieran prometido guardar la constitución política vigente o las leyes llamadas de Reforma. Debería con todo usarse de toda prudencia y suavidad para obtener esas retractaciones.

El Concilio Provincial de Durango convocado por el arzobispo Santiago Zubiri el 17 de mayo de 1896, se abría el 8 de septiembre del mismo año con la participación de Herculano López, obispo de Sonora y encargado del vicariato de la Baja California; de José María de J. Portugal, obispo de Sinaloa, y de José de J. Ortiz, obispo de Chihuahua.

9. Ibid., 125-126.
Dividió el concilio sus decretos en cinco partes: el magisterio eclesiástico, la administración del régimen de la Iglesia, el culto divino, los bienes eclesiásticos y los juicios.

Modesto el aparato de la legislación de este concilio, si se le compara con los de las demás provincias eclesiásticas, contiene sin embargo valiosas aportaciones para encauzar correctamente la vida cristiana de los fieles y evitar los abusos sobre todo aquellos que desden de la dignidad de la vida cristiana, entre los cuales se cuentan, por ejemplo, las diversas formas indignas de recoger limosnas para las obras piás (parte IV, tit. II): las mesitas vendedoras de escapularios, estampitas y rosarios dentro de los templos, la organización de jamaicas, ferias, bailes y corridas de toros (el espectáculo cruel) y otras cosas por el estilo.

El Concilio Provincial de Guadalajara fue presidido por el arzobispo don Pedro Loza. Asistieron fray Buenaventura Portillo, obispo de Zacatecas, don Atenógenes Silva, obispo de Colima y don Ignacio Díaz, obispo de Tepic.

Los decretos fueron agrupados en cuatro partes principales: el dogma, las costumbres, la disciplina y los juicios. Contiene una legislación completa y detallada.

Además de aquellos puntos capitales, descritos ya al hablar del Concilio V Provincial Mexicano, son dignos de notar los números referentes a las normas que se dan a los escritores católicos para que su labor sea de provecho a la Iglesia (153-159) y representan una hermosa síntesis de la acción del periodista cristiano.

En los números referentes a la espiritualidad de los laicos (129-135) se refleja bastante bien el florecimiento de aquellas regiones y es notable el número de asociaciones que allí se recomiendan.

Este Concilio, así como el de Michoacán, no fue aprobado por la santa sede hasta después que se hubieron revisado los decretos del Concilio Plenario de la América latina (1899) y por tanto los decretos no fueron publicados pocos años después (1905).

En la arquidiócesis de Michoacán, el edicto de convocación sale el día 8 de diciembre de 1896 y el 9 de enero del año siguiente se reúnen con el arzobispo José Ignacio Arciga, los señores Tomás Barón, obispo de Querétaro y, como invitado, el obispo de Sonora, Herculano López.

Se establecieron cinco comisiones, a la cabeza de las cuales se pusieron los cinco obispos presentes: comisión de fe y doctrina católica, de costumbres, de sacramentos y culto, de administración eclesiástica y de bienes eclesiásticos.

En siete sesiones solemnes que ocurrieron desde el 10 de enero hasta el 28 de marzo de 1897 se aprobaron los 606 decretos.

En lo referente a las cuestiones de fe se puso en guardia a los católicos sobre los principales peligros que entonces representaban el espiritismo, la asistencia a las escuelas no católicas y la prensa corrompida.

En cuanto a las costumbres y al incremento de la vida cristiana, se recomendaba a las familias que no se contentasen con las prácticas devocionales dentro de los templos, sino que en el seno mismo del hogar se ejercitase en actos de piedad y sobre todo a la enseñanza del catecismo. Especial cuidado se ponía en la atención de los sacerdotes ancianos y enfermos. Se prescribía el establecimiento de cajas de ahorro para el clero.

Los Concilios Provinciales de la República mexicana fueron por tanto un apoyo a la vida de los fieles católicos, la legislación eclesiástica fue puesta al día
tal y como lo exigían las nuevas circunstancias, tristes por cierto, de la Iglesia. Salvo las variantes regionales, se subrayaron los principales temas de fe y costumbres que afectaban la vida de la Iglesia de aquellos tiempos y llevaron como guía los decretos del Concilio Vaticano I y las luminosas enseñanzas morales, políticas y sociales de León XIII. Las leyes de estos concilios así como las del Concilio Plenario de la América latina, modelaron la fisonomía de la Iglesia mexicana de los tiempos modernos.

9. El Concilio plenario de la América latina

Desde el año 1892 en el que se celebraba el cuarto centenarión del descubrimiento de América, había el papa León XIII meditado sobre la manera de promover los verdaderos intereses de los pueblos latinos del continente americano, y así juzgó oportuno el que se reuniesen los obispos de las repúblicas latinoamericanas, para que ellos mismos discutiesen y dictasen las medidas más conducentes al progreso de la vida cristiana de aquellas naciones que, unidas por lazos de la sangre, de la lengua y de la cultura, podrían ser un ejemplo vivo de la unidad y catolicidad de la Iglesia.

Consultados los obispos sobre el lugar de la reunión, opinaron que el mejor sería la misma Roma y conforme a este parecer, el papa convocó al Concilio Plenario de la América latina para el año 1899 y encomendó a la Sagrada Congregación del Concilio que formase el oportuno reglamento y dictase otras medidas convenientes (25 diciembre 1898).

Poco después (7 de enero de 1899), la Sagrada Congregación del Concilio enviaba una circular a todos los arzobispos y obispos latinoamericanos fijando la fecha de apertura para el domingo fiesta de la santísima trinidad de ese año (28 de mayo de 1899).

Especial obligación de asistir tendrían los arzobispos y aquellos obispos que eran los únicos en alguna determinada nación, como era el caso de los de Costa Rica, Comayagua, San Salvador y Paraguay. Por otra parte, el papa no tenía la intención de obligar a todos los obispos, no pudiendo quedar en los pastores aquellas regiones, y por tanto, de cada provincia eclesiástica, basta que viniese uno o varios obispos delegados. En vista de estas prescripciones, fueron de la provincia de México el arzobispo Próspero M. Alarcón y el obispo de Cuerna-vaca, Franciaco Plancarte; de la de Michoacán tan sólo asistió el obispo de Querétaro, S. Rafael Camacho; de la de Guadalajara (cuya sede arzobispal estaba vacante) fueron los obispos de Colima, Atenógenes Silva, y el de Tepic, Ignacio Díaz; de la de Oaxaca, el arzobispo Eulogio Gregorio Gillow y el obispo de Tabasco. Francisco Campos; de la de Durango, el arzobispo Santiago Zubirías, el obispo de Sinaloa, Humberto Anaya, y el obispo de Chihuahua, José de J. Ortiz y por último, de la provincia de Linares, al arzobispo Jacinto López y los obispos de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca y el de Saltillo, José María Portugal. En total, 4 arzobispos y 9 obispos.

Todos estos obispos, en su calidad de delegados, deberían llevar las aportaciones que los demás obispos juzgaran oportuno hacer al proyecto de esquema que juntamente con la invitación se les había enviado.

El Concilio se inauguró con grande solemnidad en la iglesia del Colegio Pío Latino Americano el 28 de mayo, con la presidencia honoraria del cardenal Angel Di Pietro, delegado del papa, y con la asistencia de 13 arzobispos y 40
obispos de las repúblicas latinoamericanas, y al día siguiente empezaron los trabajos conciliares. Quisieron los obispos que antes de abordar los estudios se decidiese la consagración de todo el Concilio al sagrado Corazón de Jesús y a la Purísima Concepción de María el mismo día que el papa consagrara a Roma y al mundo entero.

El estudio del esquema y la aprobación de los decretos se prolongaron hasta el día 9 de julio, fiesta de los Prodigios de la santísima Virgen, de una manera casi ininterrumpida en 29 congregaciones generales y 9 sesiones solemnes.

El día 4 de julio, el Concilio quiso celebrar de manera solemne los funerales por todos los obispos difuntos de la América latina. La oración fúnebre estuvo a cargo del señor Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí. Esta pieza, además de ser un modelo de oratoria, fue la evocación sentida de las grandes figuras episcopales americanas y en admirable perspectiva se unieron los nombres de santo Toribio de Mogrovejo, de Zumárraga, de Bartolomé de las Casas, con los no menos gloriosos de los nuevos mártires del despotismo liberal del siglo XIX: Vital Gonsalves de Oliveira, obispo de Olinda, José Ignacio Checa, obispo de Quito, Manuel José Mosquera, arzobispo de Bogotá, sin olvidar tampoco los obispos mexicanos desterrados en 1861.

Los decretos emanados del Concilio se dividieron en 16 títulos con un total de 998 artículos. Los títulos son los siguientes: I. de la fe y de la Iglesia católica; II. De los impedimentos y peligros de la fe; III. De las personas eclesiásticas; IV. Del culto divino; V. De los sacramentos; VI. De los sacramentales; VII. De la formación del clero; VIII. De la vida y honestidad de los clérigos; IX. De la educación católica de la juventud; X. De la doctrina cristiana; XI. Del celo por el bien de las almas y de la caridad cristiana; XII. Del modo de conferir los beneficios eclesiásticos; XIII. Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales; XIV. De las cosas sagradas; XV. De los juicios eclesiásticos; XVI. De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio.

En verdad, el conjunto de las disposiciones conciliares reúne en unas cuantas páginas las principales enseñanzas pontificias del siglo XIX e indica el modo de conducirse en la adversas circunstancias creadas por los diversos errores del tiempo. En este punto especial interés reviste el título II.

Por lo que mira a las siempre difíciles relaciones de la Iglesia y el poder civil, conviene indicar las principales directivas: debería el clero abstenerse prudentemente de las cuestiones relativas a asuntos meramente políticos y civiles, sobre los cuales, sin salir de los límites de la ley y la doctrina cristiana, puede haber diversas opiniones; y no se mezclaría en partidos políticos, pareciendo así que falta a su misión: ser superior a los intereses humanos y vínculo de unión entre todos los ciudadanos. Se abstendrán, pues, los sacerdotes de tratar estos asuntos en público, ya sea fuera del templo, ya sea, y con mayor razón, en el púlpito. Esto, naturalmente, no había de entenderse como si el sacerdote hubiera de guardar silencio acerca de la obligación que tiene todo ciudadano de trabajar siempre en todas partes aun en los asuntos públicos, conforme al dictamen de su conciencia, y ante Dios, por el mayor bien de la religión, de la patria y del Estado: pero, una vez declarada la obligación general, no favorezca al sacerdote a un partido más que al otro, salvo que uno de ellos sea abiertamente hostil a la religión.

Como podrá observarse, si el sacerdote se abstiene de esta clase de política, no es en virtud de disposición del gobierno civil, para lo cual éste no tiene ningún derecho, sino en virtud de la misión de paz y unidad que la Iglesia le confiere.
En cuanto a los escritores católicos que militan valientemente en la política, el Concilio les advierte no confundir política y religión, es decir, no consideren a los afiliados en diversos partidos como renegados del catolicismo, introduciendo indebidamente las facciones políticas en el campo de la religión. Pero por otra parte no hay que dividir o separar a tal grado la política de la religión como si no tuviesen nada que ver entre sí. En efecto, uno de los absurdos de cierta clase de liberalismo fue creer, o fingir creer, que la política no influye en la religión, o que ésta no influye para nada en la política. Donde la religión se suprima —adierte el Concilio— fuerza es que vacile la solidez de los principios en que se basa la salud pública.

Los escritores católicos deberían evitar en sus escritos cuanto pudiera agraviar a sus adversarios, o pareciera perturbar la paz de la república, provocar revoluciones, o exacerbar a los que están al frente del gobierno; aunque, por otra parte, es deber suyo defender los sagrados derechos de la Iglesia, y vindicar con todas sus fuerzas la doctrina católica, sin aspereza ni acritud de estilo, sin sospechas o insinuaciones temerarias, sino únicamente con sólidos argumentos.

Con ello, la Iglesia latinoamericana definía claramente su posición ante los poderes públicos: no caería en la trampa de ser revolucionaria ni violenta, pero tampoco abdicaría la viril defensa de sus inalienables derechos y obligaciones.

Terminado el Concilio y antes de partir a sus lejanísimas regiones, fueron los obispos recibidos en audiencia por León XIII el día 10 de julio de 1899. El papa les dirigió una alocución llena de benévola y pastoral solicitud, en la que les recomendaba especialmente algunas cosas: consagrarse con todo empeño a los seminarios cléricos en los que los alumnos cultiven la piedad, las santas costumbres, las letras y la disciplina eclesiástica. Enséñese allí filosofía escolástica conforme a la mente de santo Tomás de Aquino, ninguna otra puede encontrarse más a propósito para vencer a los enemigos de la santa Iglesia, ninguna que allane mejor el camino a los estudios teológicos. Ojalá se fundaran en las ciudades principales seminarios centrales, notables por su ciencia y que pudiesen conferir grados académicos. Enviense jóvenes escogidos al Colegio Pío Latino Americano de Roma.

Después de la juventud, esperanza de la Iglesia, deberían los obispos atender con especial cuidado a los sacerdotes con cura de almas: deberían ser éstos los mejores entre los más distinguidos. Y por último, junto con la enseñanza asidua de la doctrina católica, les recomienda el papa León XIII las misiones de las que espera un gran fruto entre el pueblo fiel.

Templando en el fuego divino sus nuevas armas, o sea, los decretos del Concilio, se harán invulnerables a las falanges de Satanás.

Y concluía el papa finalmente diciendo que consideraba el Concilio Plenario Latinoamericano como una de las joyas más preciosas de su pontificado.

Los decretos del Concilio fueron aprobados y promulgados por León XIII en las letras apostólicas Jesu Christi Ecclesiam (1 enero 1900) y junto con otras disposiciones de la santa sede, publicados con su traducción oficial, hecha por Montes de Oca, en 1906.

Con estos decretos disponía pues la Iglesia latinoamericana de un magnífico instrumento de trabajo pastoral que en cierta manera resumía los problemas del siglo XIX y le abría los campos de la nueva acción pastoral del siglo XX.
1. INFLUENCIA DE LA BÍBLIA

Oscar Gutiérrez Baqueiro

Durante 300 años de la colonia sólo entraron al país dos mil Biblias y en su mayor parte de la Vulgata latina. La constitución de 1824 facilitó su entrada pero leerla estaba prohibido. A pesar de la vigilancia, algunas se colaron para su venta. Su influencia fue lenta debido a la ignorancia reinante en el pueblo, el fanatismo que lo caracterizaba y una creciente ola de incredulidad que afloró. Un artículo publicado en Oaxaca en 1866 bajo el título de Una invitación fechado el 24 de mayo, dice:

Señores: Nuestro Señor Jesucristo, al establecer su religión, tuvo como objeto principal la moralización de la humanidad, y nosotros sabemos cómo ha avanzado la civilización como consecuencia de la promulgación de sus doctrinas, tanto en Europa como en América. Pero en México nuestros conquistadores trajeron el catolicismo, es decir, la doctrina de Jesucristo desfigurada... Cada mexicano que desea el bien de su país deberá trabajar por todos los medios a su alcance para que toda sombra de ignorancia desaparezca... Es necesario establecer una sociedad que tenga por objeto instruirnos en la doctrina de Cristo Jesús. Esta sociedad, una vez establecida, la libertad de adoración en Oaxaca será una realidad y, sin duda, si somos firmes, consistentes y nos olvidamos de nosotros mismos, nuestra gente progresará.

Empezó a ser común entre los mexicanos, después de tener algunas nociones de la Biblia, compartirla con otros y formar «sociedades» con el objeto de estudiarla, discutir su contenido e instruirse. En el hogar de don Bartolo Morales y doña Felipa Escalona, hogar muy humilde en la Ciudad de México, cayó una Biblia. Ella, que tenía más tiempo, la leía con frecuencia, gozando con su contenido. Nunca dijo algo especial a su hijo Arcadio, quien nació el 12 de enero de 1850. Desde que cumplió 13 años de edad lo dejaba que leyera el libro, y él a menudo comentaba con ella acerca de su lectura. El primer pasaje que recordaba y que le impresionó primero fue la última parte del sermón del monte. Un pasaje que le inclinó a cambiar su fe y prácticas del catolicismo romano fue Hechos 19, 26. Ya de joven asistió a las reuniones de un grupo organizado en la calle de San José del Real n. 21. Corría el año de 1869, en una de esas sesiones Arcadio tomó la decisión de convertirse al evangelio. Su madre que le acompañaba esa noche, dio gracias a Dios por la luz que había llegado a su hijo. Don Arcadio fue uno de los fundadores del presbiterianismo y uno de los precursores del Protestantismo en México. Llegó a ser un eficiente pastor evangélico.
Sóstenes Juárez era un soldado del ejército nacional. Tuvo en su juventud oportunidad de buena educación, y hasta aprendió a leer y hablar francés. En el ejército luchaba para mantener la libertad de su patria contra la invasión extranjera, y anhelaba el progreso de sus semejantes. Por criticar asuntos de su tiempo fue encarcelado y puesto en una celda bajo vigilancia de un soldado del ejército invasor. Su carcelero, al darse cuenta de la tristeza que le embargaba, y sabiendo que el prisionero leía el francés, le ofreció un libro para disipar sus penas con la lectura. Sóstenes halló que en ese libro, que era una Biblia, había un mensaje de libertad, salvación y guía espiritual. Se dedicó atento a su lectura noche y día, al grado que el carcelero optó por regalárselo. Sóstenes dijo: «Noé claramente que había encontrado lo que necesitaba... Resolvi que cuando saliera de mi carcel política trataría de salvar a mis paisanos todos, a mi querido pueblo mexicano de la cárcel religiosa en la que se hallaba arrojado. En cuanto me viera libre iría a mostrarles mi libro y habría de extender en cuanto pudiera sus preciosas enseñanzas». Y lo logró. En la capital formó parte de los grupos que había reuniéndose para estudiar las Escrituras, se constituyó en el presidenté de uno de ellos y más tarde llegó a ser el primer ministro metodista ordenado en el país.

Durante la guerra de los Estados Unidos de norteamérica con México, dos oficiales americanos obsequiaron una Biblia a una mujer joven en un lugar a unos 45 km. al poniente de Matamoros, Tampa. Poco tiempo después supieron que el cura había quemado aquella Biblia. Entonces le regalaron otra. Esta vez ella la escondió en las raíces de un árbol cercano al pueblo. Allí venía con la frecuencia que le era posible a leerla. Al morir su esposo, se trasladó a Brownsville, Texas, donde públicamente hizo profesión de su fe en Cristo. Cuando los primeros misioneros llegaron a esa región norte del país fue ella de las primeras personas que los saludaron. Su hijo Leandro que tenía 20 años de edad trabajaba en una cantina por no tener mejor ocupación. De ahí salió para después constituirse en predicador del evangelio, y doña Josefina Mora se convirtió en la madre de uno de los ilustres párrocos del evangelio en México.

Entre los primeros mexicanos convertidos al evangelio en la ciudad de Zacatecas se sabe de don Gonzalo Macías, minero, quien abrazó las «buenas nuevas» en 1873. A fines de ese año su hermano Alejandro fue puesto en la cárcel por dejar escapar a un reo, ya que, siendo auxiliar del comisario en Fresnillo, pusieron bajo su custodia a un hombre que había herido a otro. Esto aconteció el 12 de diciembre, y había una gran fiesta porque todos eran devotosísimos de la Virgen de Guadalupe y continuaron el festín en la creencia de que la herida había sido leve. Don Alejandro dejó escapar al reo, pero el herido falleció. En consecuencia tuvo que pasar unos meses en la cárcel. Allí le visitó su hermano Gonzalo, convertido ya al evangelio, y lo instó a que reconociera al Dios de la Biblia revelado en Jesucristo, y le dejó un ejemplar para que la leyera. Cuando salió de la cárcel ya era un hombre nuevo por influencia salvadora de aquel libro que leyó. Fácil es reconocer por qué los protestantes son a veces llamados el pueblo de un solo libro. También por qué ellos se autonombra «evangélicos», por su apego al evangelio bíblico.

El año de 1871 abre el séptimo decenio del siglo XIX. La cuestión política parece resuelta con la consolidación de la república acaecida cuatro años antes. Sin embargo, la situación económica es todavía raquitica a causa de la prolongada guerra fratricida y contra la invasión europea, al punto de que el primer ferrocarril, iniciado varios lustros antes, está aún en proceso de construcción.
En razón directa de la distribución de la Biblia y de las libertades derivadas de las llamadas leyes de Reforma, han surgido ya grupos evangélicos autóctonos por lo menos en los estados de Zacatecas, Tamaulipas, Nuevo León, Oaxaca, México, Hidalgo y el ahora Distrito Federal.

Además, aunque nuestra nación no es lugar de gran inmigración, de entre los que vienen hay protestantes de gran convicción, quienes comparten su fe en medio de un ambiente cerrado a ideas ajenas a las de la gran mayoría católica-romana, muy devota por cierto. Valga mencionar entre los inmigrados los apellidos Prevost, Westrup, Pascoe, quienes vinieron como particulares sin representar organismo eclesiástico alguno.

Paralelamente a estos hechos, la educación pública está en plena reorganización. Evoquemos ahora al virrey de la Nueva España, quien en 1794 estimó tener 10 primarias en su enorme territorio y que hacia 1845 llegaron a 1310, pero por las guerras intestinas hasta 1870 no avanzó mucho. Recientemente se ha reabierto la Escuela Nacional Preparatoria y lentamente la enseñanza laica se abre paso, pues antes fue dominio exclusivo de escuelas administradas por la Iglesia. Los grupos autóctonos evangélicos no tenían la fuerza suficiente para desarrollar un programa educativo hasta entonces, pero no eran extraños a la idea de una popularización del derecho a la educación sin énfasis religioso.

1. **Llegada de los misioneros**

Es precisamente 1871 el año en que entran al país los primeros misioneros venidos de los Estados Unidos. Pertenecen a los llamados amigos (o cuáqueros) y se establecen en la región de Tamaulipas y San Luis Potosí. Instalan paralelamente a la predicación escuelas evangélicas. Estos cristianos, herederos de Jorgue Fox, trajeron su austeridad y espíritu independiente y humanitario a tierras mexicanas.

En 1872, los Estados de Nuevo León, Zacatecas, Sonora y Chihuahua ven llegar a los misioneros presbiterianos y congregacionales, respectivamente. Los primeros de la tradición calvinista, los segundos de las «iglesias libres» establecen también escuelas públicas.

En 1873, la Ciudad de México es testigo del arribo de los primeros misioneros metodistas. Los recién venidos, como sus colegas citados, se relacionan con los grupos evangélicos ya existentes en las respectivas entidades. Los metodistas, desde un siglo atrás, en Inglaterra, mostraron una formal preocupación por la instrucción del pueblo, especialmente de la mujer, y fundan un orfanatorio para niñas, que se transformará en varias escuelas para señoritas, las cuales llenaron en su día una función social importante. Muchas de las escuelas evangélicas de entonces contaron con sus internados.

Lo ya citado representa la primera oleada de misioneros protestantes. Todos trabajan en un trasfondo de múltiples limitaciones: intolerancia popular, desconocimiento del idioma, una economía de posguerra en su país (que les reducía los recursos), ignorancia de nuestro mosaico de costumbres e idiosincracia nacional. A estas notas del contexto socio-político, se agrega el punto positivo de la predicación por nativos y por los misioneros mismos en el idioma del pueblo, contrastando fuertemente con el idioma litúrgico de los católicos que hasta hace poco fue el latín.
Así el trabajo protestante se abrió paso. La necesidad siguiente a atender fue la de publicar periódicos, folletos, revistas, etc., al tiempo que era necesario un esfuerzo alfabetizante proporcional. Las imprentas establecidas rechazaron hacerlo; los locales eran difíciles de obtener o rentar. Los misioneros, pues, hubieron de montar sus talleres tipográficos con gran esfuerzo. Surgieron entonces: *El Ramo de Olivo*, en Victoria, por los cuáqueros, en 1873; *El Abogado Cristiano*, en la ciudad de México, por los metodistas episcopales en 1877; *El Evangelista Mexicano*, también en la ciudad de México, por los metodistas del sur, en 1879.

Como la actividad protestante gira en torno a la Biblia, precisa y se consolida el establecimiento de una agencia bíblica y es justamente en 1878, en la capital del país, donde se abre al público esa oficina, la cual, a partir de entonces, impulsará la difusión de la Palabra y es hasta hoy punto de convergencia y centro de relación de todos los grupos evangélicos de la nación.

De este modo concluye el primer decenio de nuestra presencia histórica, pues precisamente en 1880 llegan los primeros misioneros bautistas, quienes adoptan trabajo establecido en Nuevo León y en el noreste de este país. Para entonces, cada grupo ha instituido lugares de instrucción teológica sin relacionarse todavía con los demás. Sin embargo, desde los primeros años se celebró la Semana de la Unidad Cristiana, en enero, reuniéndose a orar juntos, aunque sin participación católica.

2. **Primeros resultados del trabajo**

El avance numérico al principio es lento y difícil, pero la obra evangélica va consolidándose, especialmente en tanto que elementos nativos van abordando las responsabilidades del trabajo. No en todos los ámbitos de la nación el ambiente es el mismo y se dan casos, como en el Estado de Chihuahua con la llegada de grupos como los menonitas y mormones, que colonizan el extenso territorio, en que la apertura a gente distinta se palpa en forma mejor. En las regiones indígenas los traductores de la Biblia llegan a identificarse con los aborígenes ejerciendo una saludable influencia; mientras que en la región central del país la presencia protestante es mirada siempre como algo exótico y raro.


Los lazos fraternos interevangélicos se ajustan cuando en 1893, en varios templos de la Ciudad de México, se tiene la Convención Nacional de Escuelas Dominicales, que más tarde se corporaliza con la Gran Convención Nacional Evangélica. Este organismo, que pervive, fue en su época un gran recurso de avance en la obra protestante. Conviene citar que en 1895, en Toluca, se reunió lo que se designó como Asamblea General de Óbreros Cristianos de México, en la que se contó con la presencia del famoso predicador Dwight L. Moody y de su cantante Ira D. Sankey, quienes además realizaron una exitosa gira evangelística y de avivamiento.
3. **En los primeros 25 años**

Así llegamos a los primeros 25 años de presencia protestante en México. Su labor docente se elevaba por entonces a 163 escuelas diarias (especialmente en los medios rurales e indígenas), 10 escuelas normales o teológicas. Muchas de ellas fueron dedicadas, como se dijo antes, a la enseñanza de la mujer, punto entonces de mucha avanzada. Ofrecieron también una vida deportiva buena, una cultura musical de importancia y posibilidades de que sus educandos, mediante responsabilidades, se autosanearan. Para ese tiempo trabajaban 10 casas de publicaciones del material de consumo de las iglesias en sus grupos de estudio.

Por otra parte, en las principales poblaciones de todas las entidades federativas ya hay templos abiertos al público y con una feligresía básica trabajando en ellos. Muchas comunidades rurales han recibido ya el impacto del mensaje de los protestantes y tienen también sus lugares de reunión. Debe mencionarse que los edificios del culto protestante son en lo general sencillos, y aun rústicos, en agudo contraste con los templos de los católicos-romanos suntuosos y destacados en cada población. También cabe señalar que, a la luz de las leyes de desamortización de «manos muertas» varios edificios que fueron de culto católico, pasaron a seculares y allí fueron comprados por los protestantes. Casos de ello subsisten en las ciudades de México, Zacatecas, etc.; no dejando de ser molesto en las relaciones interconfesionales el citado hecho. Como a la altura de 1896, en pleno «porfiriato», no había restricciones al respecto, en los anexos de muchos templos o en edificios contiguos funcionaban muchas de las escuelas diarias entre semana y los doomingos se usaban salones y equipo para el estudio bíblico —peculiar en el sistema protestante— de los propios grupos evangélicos. A 25 años de distancia ya hay un elemento nuevo: los nacidos en el seno de familias de la recién venida fe. Al principio el contingente grueso fueron personas anteriormente del credo católico y descendientes de protestantes inmigrados, pero ahora empieza a destacar por su presencia y acción la gente que ya nació y se formó en el modo protestante de entender y ser.

4. **Formas de trabajo y crecimiento**

Para el desarrollo y desenvolvimiento integral de la familia de la fe, los protestantes han creado grupos de trabajo y estudio por edad, por grados escolares, por condición social, etc. Así empiezan a surgir aquí y allá las sociedades juveniles con nombres tales como: Esfuerzo Cristiano, Ligas, etc., y las sociedades de damas con nombres como Femeniles, Misioneras o términos semejantes. También se crearon liceos literarios, clubes infantiles y muchas otras maneras de dinámica de grupos (como se les denomina ahora), pero el organismo básico de aquellos años fue la llamada Escuela Dominical, o sea la reunión los domingos para un estudio bíblico sistemático (con un curso internacional uniforme) que se estructuró sobre las bases de edades: desde el departamento de cuna hasta los adultos, varones o damas, pasando por los grados de educación escolar. En los grupos femeniles, juveniles, varoniles e infantes se hacía la actividad con un programa integral: no sólo velaba el aspecto espiritual, sino también el social, el literario y el recreativo en forma armónica y...
equilibrada, enseñando además la vida democrática y la capacitación parlamentaria de sus militantes. De estos cuatro sectores humanos la rama femenil y la juvenil (mixta) son los que se han consolidado más llegando a tener sus propios periódicos y reuniones a nivel nacional, aunque no precisamente en el primer cuarto de siglo.

Otra nota peculiar de la forma protestante de ser es la organización no jerárquica (aunque en algunos casos existan caudillismos) y más bien congregacional, con lo cual se desarrolla un sentido de deber más directo y se consigue el fomento de un sentido familiar que va más allá del tratamiento fraternal que se acostumbra, o sea, del uso de llamarse «hermanos» entre sí. La visita pastoral a los hogares de cada congregación (o «parroquia» en términos más eclesiásticos) ha sido un puntal fuerte en la vida de familia y en la afirmación de los nexos espirituales de los hermanos. En esas visitas se conversa, se lee la Biblia, se ora juntos, fomentando en forma natural el amor fraternal. Más no sólo visita cada pastor a su grey, sino que los feligreses, en los nexos de amistad, de afecto y de proximidad geográfica, se visitan y se estimulan, como dice la Escritura: «se estimulan a la fe y a las buenas obras». Claro que un riesgo, o contraparte a esto, puede ser la pérdida de un sentido ecuméntico y no ya a nivel interconfesional, sino a propio medio denominacional, o también a un escapismo de la realidad social. Sin embargo, en los primeros 25 años ninguno de esos juicios críticos parecieron apuntar dentro de la tranquila existencia de las iglesias protestantes en México. Todo lo ya expuesto permite entender que, movidos en el sentimiento fraternal los protestantes (en un momento histórico y trasfondo de fuertes presiones externas), estuvieron y están listos a brindarse ayuda mutuamente. Además en todas las iglesias locales existen comisionados de «beneficencia» o «acción social» que atienden las peticiones de auxilio que tan frecuentemente se reciben. De allí, el falso entendido de remuneraciones a los asistentes al culto protestante. Realmente es más costoso militar en el protestantismo que en otros grupos religiosos. Al miembro de Iglesia más que dárselo (en casos de excepción) se le pide en forma permanente y sistemática para el propio costo del culto y para la vida total de la iglesia que incluye una proporción para el auxilio de los necesitados. La época del año en que este aspecto se insiste más es por los días navideños, en que de suyo se siente el deseo de compartir con seres menos bendecidos. Es cierto que los indígenas dentro de la comunidad protestante son pocos; la mayoría es gente de trabajo y de sanas costumbres que permiten una economía saludable en la mayoría de los casos. Cierto es también que pocas personas de altos niveles económicos militan en estos grupos cristianos, pero de todas formas se da trato preferente, como dice la Escritura, «a los domésticos de la fe».

5. Evangelismo

Como una transliteración de ese vocablo inglés, la actividad evangelizadora se llama entre los protestantes, evangelismo y a los que se dedican especialmente a eso, evangelistas. Sin embargo, al no cursar un criterio clerical, de hecho cada creyente es un evangelista. Es verdad, por otro lado, que en muchos casos la proclamación del evangelio ha tenido entre nosotros un acento de hacer prosélitos para nuestras iglesias. De todas formas la divulgación de nuestra fe, además de aumentar el número de feligreses, ha tenido una proyección social, si
bien todavía tenue, entre personas que no sienten la necesidad de un cambio de iglesia.

El evangelismo tiene, por nuestras leyes, su principal campo en reuniones especiales dentro de los templos durante semanas o lapsos de énfasis espiritual con predicadores y grupos coralinos invitados para el caso. Se hace llamamiento a aceptar a Jesucristo como el único y suficiente Salvador y a entregar la vida a él. Los feligréneses invitan a esos eventos a personas «nuevas» al evangelio.

La distribución de porciones bíblicas, folletos alusivos y la venta de ejemplares de las Escrituras, en lugares públicos o de casa en casa, también han permitido que el testimonio evangélico sea esparragado en forma más o menos abundante. Todo eso se hizo en los primeros años de trabajo, pero enmarcado en una situación fuertemente apologética, razón por la que las tensiones entre protestantes y católicos fueron muy frecuentes y violentas en muchos casos. Pero vale decir que los protestantes, por eso mismo, fueron personas de fuertes convicciones y generalmente conocedoras de su doctrina y de la de aquellas personas a quienes presentaba su mensaje.

Desde muy a principio, en los templos protestantes se tenían bonitas fiestas en las que se representaban dramas con un fondo evangelizador. Eso fue particularmente notable en los dramas navideños en los que muchos niños y jóvenes tomaban parte y, lógicamente, se identificaban con los personajes y con el evangelio mismo. Ese fue un buen recurso para la popularización del mensaje bíblico.

En la práctica, por otro lado, del amor al prójimo, la visita a las cárceles, hospitales, orfanatorios, asilos, etc., brindaron ocasión feliz de compartir la enseñanza evangélica con muchas personas que además sentían el contacto directo del amor cristiano expresado por los protestantes visitantes. En muchas de esas visitas se lee al visitado alguna porción escrituraria, se conversa con él (según lo permitan las circunstancias de cada caso) y se ora por su situación personal. Se le dejaba, si sabía leer, copia de la Biblia, o parte de ella en la confianza, como ella misma dice, de que «no volverá vacía, sino será prosperada en aquello para que la envió».

Esta forma constante de trabajar tenía que producir frutos. Los grupos empezaron a crecer, a abrir «misiones» en pueblos contiguos o barrios de las ciudades. En el primer censo de población ya apareció un registro de diez mil protestantes en una mexicanidad de ocho millones; ciertamente una proporción ínfima, pero ya representativa. Esto era hacia 1895. La mayoría de los grupos son pequeños, son contadas las congregaciones numerosas, pero en la mayoría de las poblaciones importantes de nuestra nación están presentes y activos los protestantes. Más o menos en ese estado concluye el siglo XIX.

La estimación de estos elementos, sin caer en desbocamientos triunfalistas, creo que es positiva. Se vivía en un país en proceso de desarrollo, pero con grandes índices de analfabetismo, latifundismo, segregación de sus grupos autóctonos y de impresionante pobreza. La extensión del sistema ferrocarrilero (puntal de exhibición porfírista) permitió que en esos viajes personas e impresos protestantes fueran a todos los confines de México con su pregón evangelizador que tuvo la fuerza motivadora para que muchos rompieran las ataduras de la ignorancia, la paupería y los vicios adjuntos para iniciar una nueva forma de vida en Cristo y para que sus descendientes pudieran disfrutar ya de un mundo mejor y con más oportunidad de desenvolvimiento personal y colectivo.
En lo que podría decirse de identidad propia, los protestantes mexicanos de la primera generación no tuvieron una conciencia denominacional de gran arraigo en cuanto a sus iglesias originarias. Sí la tuvieron del evangelio y de sus implicaciones personales y sociales. Una gran difusión del mensaje antialcohólico y un llamado al voto de abstinencia caracterizaron mucho del énfasis, especialmente en el cuidado de los grupos femeniles. El tabaquismo no tenía las mismas proporciones alarmantes y ya no se diga el uso de drogas, como lo tiene ahora, pero toda costumbre contaminante de la persona y del ambiente estaba en la línea de combate de esos linamientos de pureza social.
II. LA PRIMERA OLA DE PENETRACION PROTESTANTE
EN MEXICO 1869-1914

JEAN PIERRE BASTIAN

El protestantismo penetra en México de manera sistemática y organizada sólo cuando las condiciones socio-políticas externas e internas permiten la llegada de los primeros misioneros respaldados por sus respectivas sociedades. Por eso escogemos la fecha de 1869 como fecha de inicio del período de expansión protestante en México, siendo el año de llegada del misionero Enrique Riley de la sociedad misionera foránea de Nueva York. Este primer período se extendió a través de todo el Porfiriato hasta los disturbios revolucionarios y en particular hasta la invasión norteamericana de Vera-Cruz (1914) que obligará a la totalidad de los misioneros a salirse del país, lo que tuvo consecuencias de suma importancia para con el proceso de nacionalización de una ideología religiosa extranjera.

El proceso de implantación de una religión exógena y pluralista en un país que había sido hasta 1859 dominado exclusivamente por el catolicismo romano, se entiende sólo si se tiene en cuenta las condiciones externas e internas a la formación social mexicana de la mitad del siglo pasado. Así partimos de la hipótesis de que el desarrollo del protestantismo en México será explícito sólo si se toma en cuenta la coyuntura sociopolítica del México liberal. En otras palabras lo que nos interesa es cómo se produce este «encuentro de civilización» y cómo un credo religioso exógeno a una nación toma poco a poco un carácter nacional y se integra al desarrollo histórico del pueblo mexicano.

1. **La sociedad de origen de los grupos misioneros**

Los Estados Unidos de la segunda mitad del siglo XIX acaban de terminar con su expansión territorial, doblando su territorio a expensas de México; y así encontrando espacios nuevos para la emigración continua hacia el oeste y mercados para los productos manufacturados de Nueva Inglaterra.

En 1850 el país poblado de unos 23 millones de habitantes vive una prosperidad sin precedente. La Nueva Inglaterra y los estados del centro son los principales productores de manufactura, agentes del comercio con el exterior y del manejo financiero. Sin embargo el sur agrícola experimenta una gran prosperidad fomentando el cultivo del arroz, de la caña de azúcar, del tabaco, y sobre todo del algodón cuya cosecha en su mitad se exporta hacia Inglaterra.
Las comunicaciones con el oeste se extienden. De 1850 a 1857 la barrera de las montañas Apalaches se rompe con la construcción de 5 líneas de ferrocarriles. El ferrocarril no solamente permite los intercambios comerciales activos con las regiones pioneras, sino que además da lugar al crecimiento de la armonía política entre el norte el centro y el oeste. Lo que será un factor decisivo durante la guerra civil que paralizará al país de 1861 a 1865.

De hecho la extensión territorial y el desarrollo económico encubrían la lucha entre dos sistemas económicos irreconciliables. Por un lado el capitalismo liberal e industrial del norte que necesitaba de un desarrollo libre de las fuerzas productivas teniendo a su disposición una fuerza laboral asalariada, y el capitalismo agrícola del sur cuya riqueza se basaba sobre la explotación de una mano de obra gratuita esclavizando los negros. Las contradicciones económicas y políticas iban a resolverse por la victoria del norte que impone al país entero el dominio y la voluntad de la clase empresarial de Nueva Inglaterra cuyos intereses económicos iban a dictar la política norteamericana del fin del siglo. Mientras tanto, la potencia económica crece de manera exponencial. A principios de siglo el Big business toma dimensiones sin precedentes con las concentraciones económicas de las grandes corporaciones. Solamente en el año 1899 se formaron 99 combinaciones como la Standard Oil Company, la United Steel corporation, etc.

Sin embargo el crecimiento económico hacia adentro no era suficiente para absorber la creciente producción manufacturera e industrial. Las grandes compañías necesitaban de nuevos mercados que encontraron en particular en América latina a través de la expansión imperialista en el Caribe y América central.

La intervención americana en Veracruz es parte de esta estrategia de expansión económica en el sur, que implica la necesidad de defender los intereses económicos de los inversionistas y comerciantes americanos cuando estos están estorbados por acciones políticas.

Adentro, el país vive transformaciones radicales de población concentrándose en ciudades que toman dimensiones sin precedentes canalizando una fuerza de trabajo nueva proveniendo sea del campo o de la inmigración. Todos los cambios económicos ocurridos durante este período van a influir sobre el modo de vida de la población. La aparición de una gigantesca clase media acomodada da lugar a un estilo de vida basado sobre las facilidades en la casa, el coche que dejaba de ser un lujo (la producción pasando de 300 en 1895 a 78.000 en 1905 y a 2.446.000 en 1915), los deportes, la radio, etc...

También las iglesias iban a evolucionar de manera radical.

El protestantismo cuya implantación iba a la par con la fundación de las colonias británicas y con la nación americana conservaba en parte toda su herencia puritana y campesina. Es decir, que vinculaba a la vez una fuerte tradición puritana que asimilaba el desarrollo y el progreso a la tierra prometida donde se experimentaba la bendición divina, y por otro lado mantenía como parte constitutiva su carácter misionero ligado a toda la experiencia de la «frontera» forjando «el melting pot» cuya ética y valores dominantes provenían del puritanismo anglosajón. La gran inmigración (durante la segunda parte del siglo) de elementos irlandeses, italianos y alemanes de religión católica, iba a sostener este carácter misionero del protestantismo.

El trabajo propiamente misionero había empezado a fines del siglo XVIII con la evangelización de los indios, y se había desarrollado a nivel interno a lo
largo de la «frontera». La primera mitad del siglo XIX iba a ver nacer las grandes sociedades misioneras con el afán de extender al mundo entero la experiencia de conversión y bendición vivida en la lucha por una sociedad nueva. En 1810, los Presbiterianos, y Congregacionalistas iban a fundar el «American Board», en 1814 los Bautistas la «American Baptist missionary union», en 1819 los Metodistas, el «Methodist board of missions», en 1816 se crea la Sociedad Bíblica americana de Nueva York, en 1825 la sociedad americana de tratados y en 1835 la junta misionera de la iglesia protestante episcopal.

Dos factores iban a modificar el panorama religioso. El primero fue la problemática abolicionista que dividió las iglesias y sus juntas en dos. Así, los Bautistas y los Metodistas del sur, fundan su junta en 1845, los Presbiterianos del sur en 1861. El segundo factor de evolución del protestantismo fue la proliferación de denominaciones evangélicas fundamentalistas surgidas del movimiento revivalista fruto de las angustias de la lucha fratricida y de los cambios ocurridos por el desarrollo del capitalismo industrial. Así en 1897 existían en el país 143 denominaciones diferentes y 156 organizaciones independientes con 20 millones de miembros (Católicos 6m., Metodistas 4.5m., Batistas 3.7m., Presbiterianos 1.2m., Luteranos 1.2, y Episcopales 5m.). Del revivalismo surgen en particular iglesias de santidad que acentúan la herencia de Wesley y del Metodismo hacia un rigorismo individualista. Esas son la iglesia del Nazareno, la iglesia de los Peregrinos, y la iglesia de Dios. Las denominaciones tradicionales enriquecidas y reclutando dentro de la nueva clase media afluyente, no atraen a las clases marginadas del bienestar general.

Estas se van a orientar hacia una nueva práctica religiosa surgida a la vuelta del siglo en el sur de Kansas y difundida desde un barrio pobre de Los Angeles, el Pentecostalismo.

Así el protestantismo americano producto de una clase media rural tomaba un carácter urbano después de la guerra civil. La fundación de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA y YWCA) promovida por John Mott iba a atraer a los jóvenes provenientes de esta clase media y las campañas evangélicas de predicadores como D. M. Moody llenaban los estadios de las ciudades.

Sin embargo, la tensión entre un protestantismo rural, conservador y fundamentalista, sureño, y un protestantismo urbano, liberal o socializante, modernista, noruego, iba manteniéndose influyendo sobre la práctica misionera de las juntas cuya expansión estaba ligada estrechamente con la expansión imperialista del país y las inversiones económicas.

Examinaremos este lazo y sus implicaciones para el desarrollo del protestantismo en México.

2. El México liberal

El liberalismo mexicano establece su hegemonía sobre el modelo americano lo cual a la vez fascina y desencanta. La Constitución de 1857 y las leyes de Reforma de 1859 desamortizan los bienes de la Iglesia, suprimen los fueros, desmiembran los monasterios, defienden la educación pública laica, y establecen la libertad de opinión y la igualdad de los derechos civiles. Sin embargo la realidad sociológica del país hace que las palabras de igualdad y de democracia resulten términos abstractos. La Constitución de 1857 establecía una igualdad
jurídica pero no una participación popular. Así esta búsqueda de eliminar toda huella del antiguo orden colonial no iba sin embriaguez. Por un lado los Estados Unidos que habían sido el símbolo contemporáneo del progreso (sus instituciones, sus políticas sociales y económicas y sus valores culturales habían sido abiertamente adoptados) con la guerra de 1847 se habían transformado de nación modelo en antagónica. Por otro lado los liberales no veían cómo salir del dilema de modernizar una sociedad hispánica tradicional sin norte, americanizarla y sacrificar su identidad nacional. No podían encontrar valores como los que habían hecho de Estados Unidos una nación tan fuerte e irresistible. De hecho el dilema era imposible de resolver; la adhesión liberal al concepto de la santidad de la propiedad privada significaba la aceptación necesaria del capitalismo industrial y de la marcha hacia transformaciones radicales, económicas, políticas y culturales de una formación capitalista dependiente.

a) El despegue económico

Los treinta últimos años del siglo con la dictadura porfirista marcarían definitivamente al país en el desarrollo capitalista dependiente. «El esquema de desarrollo porfirista era sencillo y optimista. Se basaba en la convicción de que la vinculación de la nación con el exterior habría de producir los impulsos básicos para ponerla en el camino de progreso» 1. Se necesitaba crear las condiciones para alcanzar el progreso y la industria. Se buscó la adaptación administrativa interna, y el saneamiento de las estructuras fiscales. Se empezó la construcción de un sistema moderno de transporte y comunicación (ferrocarriles-correos-telégrafos). Se explotó sistemáticamente los recursos naturales buscando la expansión manufacturera y la creación de una agricultura próspera. Pero como no había capitales nativos suficientes se buscó afuera y se dieron facilidades exorbitantes al capital extranjero. La consecuencia primera fue que los intercambios y la dependencia financiera crecieron con las inversiones norteamericanas. Con el auge del capitalismo mundial y el desarrollo del capitalismo americano hacia afuera, a finales del siglo, la mayor parte de las inversiones norteamericanas se encontraban en México; así México fue el primer país de la expansión financiera de Estados Unidos. Por su lado México que en 1888-1889 vendía el 68% de sus exportaciones a Estados Unidos, 21 años más tarde ya les vendía el 77% (con un saldo comercial favorable a México cabe mencionar hacia 1910). Así la creciente influencia norteamericana y su pauta específica de penetración explican que en 1910 se registrase sólo en las actividades agrícolas la presencia de 10.000 ciudadanos de ese país, en tanto que no había 500 súbditos ingleses en todas las actividades.

b) El utilitarismo liberal

La Reforma se hizo en gran parte contra la Iglesia, una de las pocas instituciones coloniales que no había perdido su poder con la Independencia. El programa liberal por eso se define fundamentalmente como anticlerical. Sin embargo subyacente a toda la política anticlerical de los liberales existe una

La iglesia ante la emancipación de la Nueva España

tendencia continua a la secularización que no se entiende solamente como eliminación del poder de la Iglesia católica romana; tampoco busca la ruptura de la hegemonía religiosa católica sólo por la imposición de la libertad de culto y sus consecuencias en cuanto a la penetración de nuevos credos religiosos. La secularización llevada a cabo por los liberales tiene como meta última la introducción de valores esencialmente utilitaristas y economicistas en una sociedad saturada de religión.

Ya en 1831, Vicente Roca fuerte en su *Ensayo sobre la tolerancia religiosa* había señalado los efectos benéficos de la tolerancia en los Estados Unidos para con el desarrollo de los valores utilitaristas afirmando «que los protestantes son más activos, más industriosos y más ricos que los católicos»

También estimó que la práctica democrática de nombrar a los pastores era «compatible con el sistema de igualdad popular». Este uso utilitarista de la religión por los liberales explicará muchas de las limitaciones del porvenir protestante en México. El protestantismo será siempre una ideología extranjera apoyada por los liberales con el fin específico de quebrar la hegemonía católica y de propagar los valores modernizantes ligados a la sociedad capitalista industrial emergente. Ni un solo liberal se convertirá a la nueva religión que alcanzará precisamente sólo a las clases pobres en vías de movilidad social dentro de los tremendos cambios que conmovieron la formación social de fines del siglo pasado. Más bien los liberales entienden el protestantismo como un agente de educación porque precisamente concebían la tolerancia como el fruto de la educación. Y la educación era parte de esta gran obra de regeneración democrática del pueblo.

Esta instrumentalización de la religión explica también por qué en el fin del porfiriato «volvieron los trajes tallares, el toque de campanas, las procesiones religiosas y mil maneras de culto externo» y que la Iglesia se reestructurara hasta 1910 sin que «al período cumbre del régimen de Díaz se le pueda llamar *strictus sensu*, gobierno clerical ni siquiera católico». Aquella fue «una *belle époque* para los burgueses que para no quedarse atrás de sus colegas norteamericanos practicaban el protestantismo o se volvían católicos austríacos, o abandonaban las prácticas religiosas, o se afiliaban a religiones como la religión de la patria o más aún como la religión de la ciencia».

Una vez eliminado el poder político de la antigua corporación colonial se podía aceptar un catolicismo liberal y cultural opuesto al catolicismo colonial, por temor de perder su propia identidad cultural por la penetración de Iglesias extranjeras con valores ajenos a la cultura hispana dominante. La emperatriz Carlota expresa muy bien este temor compartido por liberales y conservadores cuando escribía en 1864: «El pseudocatolicismo formado por la conquista con la mezcla de la religión de los indios murió con los bienes del clero que eran su base principal. Como un pueblo no puede dejar de tener una religión, muchas personas se inclinan al protestantismo, como es cómodo y sobre todo, menos dispendioso, porque los sacramentos cuestan mucho, y tal vez también en previsión de un porvenir que no parece lejano, el de la absorción por la raza americana. En este estado de cosas, reconocer el catolicismo como religión de estado es sustituir el catolicismo del siglo XIX con sus lúes, su caridad y su abnegación, a los restos podridos del catolicismo del siglo XVI, a introducir un


culto nuevo, depurado, indispensable desde el punto de vista político para la conservación de la raza española en América, y el único capaz de poner un dique a la invasión de las sectas americanas».

Sin embargo cinco años más tarde la invasión iba a comenzar pero dentro de los límites establecidos por los liberales. El protestantismo sería un aliado táctico pero no estratégico, útil pero no determinante.

3. Las sectas americanas

Muchas sociedades misioneras habían mirado con mucho interés la anexión de Tejas viendo en estos acontecimientos la creación de bases para sus futuras operaciones en México. Pero «de pronto estos planes y esperanzas para México han sido aniquilados por la queja denominacional para con la esclavitud».

Con Maximiliano, la puerta medio abierta se había cerrado de nuevo; además la guerra civil americana impedía todo esfuerzo misionero organizado hacia México. Así sólo cuando hubo terminada la reorganización sureña y el norte pudo afrontar los problemas creados por la puesta en libertad de los negros sobre el mercado del trabajo, las sociedades misioneras retomaron sus actividades normales.

En México no llegaron a un país desierto de congregaciones evangélicas. Ya varios laicos ingleses y norteamericanos habían fundado Iglesias que precisamente sirvieron de punto de arranque para varias sociedades misioneras. Sin embargo la Iglesia mexicana de Jesús surgida de la tentativa del cisma mexicano dentro de la Iglesia católica romana, fomentado por los padres Constitucionalistas fue la primera en buscar la ayuda de un misionero americano. El comité episcopal de dicha Iglesia «para estrechar relaciones y caminar con más acierto comisionó a una persona distinguida para solicitar en los Estados Unidos que algún Presbítero de la Iglesia episcopal viniese. El comisionado estando ya en el país vecino, habló de este asunto con un amigo suyo, W. Dodge y por intervención de éste fue solicitado. Enrique C. Riley. Nada más que como Dodge pertenecía a la “Unión Cristiana americana y extranjera” se supone que inclinó a Riley a que viniese ayudado por dicha sociedad; y como esta sociedad estaba compuesta de miembros de distintas denominaciones prescribió a Riley que se concretara a predicar puramente el evangelio sin organizar nada que pudiera chocar con las denominaciones americanas».

Riley llegó a México en 1869 como primer misionero mandado por una sociedad misionera americana.

La década de los 70 vería llegar 10 sociedades misioneras a México. Después de esta primera ola de 1880 a 1914 sólo otras 7 sociedades se establecieron. Las primeras pertenecen al protestantismo histórico norteamericano y llegaban divididas entre norte y sur por el conflicto en torno al abolicionismo; las últimas eran fruto de los movimientos revivalistas que surgieron durante la segunda mitad del siglo XIX como los Adventistas del Séptimo Día, los Nazarenos, Los Discípulos, etc...

7. La Buena Lid 9/1 (agosto 1893) 4.
a) Cronología de la penetración misionera protestante en México hacia 1914

1. 1869 Iglesia de Jesús afiliada a la «Unión Cristiana americana y extranjera» de Nueva York. Henry Riley—C. de México.

2. 1870 Congregación de Monterrey —afiliada a «la sociedad misionera americana doméstica» bautista de Nueva York—Thomas Westrupp.

3. 1871 Iglesia de los Amigos (Quackers)—afiliada a la sociedad misionera de los Amigos de Richmond, Virginia—Samuel Purdié. Matamoros.


6. 1873 Misión metodista episcopal del norte con sede en Nueva York, empieza trabajos con el obispo William Butler en la C. de México.

7. 1873 Misión metodista episcopal del sur con sede en Nashville, Ten. empieza trabajos con el obispo Keener en la C. de México.


9. 1876 La Iglesia protestante episcopal de E.U. retoma parte del trabajo iniciado por la «Unión Cristiana» en 1869, en el Valle de México y Morelos. En 1879 Riley es nombrado obispo del Valle de México.

10. 1878 La sociedad bíblica americana con sede en Nueva York, se implant en la C. de México con el Rev. Arthur Gore, retomando a su carga la labor iniciada por la sociedad bíblica británica extranjera con previo acuerdo de esta última.

11. 1879 La Iglesia presbiteriana reformada asociada se establece en Tampico con el Rev. Neil E. Pressly.

12. 1880 La convención bautista del sur con sede en Richmond Va., inicia sus actividades con el Rev. John Westrupp, en Muzquiz-Coahuila, y el Rev. William Powel, en Saltillo.


14. 1892 Los Hermanos de Plimouth, con un ingeniero inglés que desembarca en Veracrúz se implantan en Orizaba.

15. 1893 La Iglesia adventista del séptimo día con sede en Charlotte, Carolina del Norte, inicia labores en Guadalajara.


17. 1902 Unión Cristiana de Jóvenes (YMCA) en la C. de México.

18. 1903 La Iglesia del Nazareno con sede en Kansás City envía los Rev. Stafford y C. H. Miller en la C. de México.

Cada grupo conoció algunas dificultades para principiar, dificultades debidas a causas internas o externas a la denominación. Así la Iglesia Mexicana de
 Jesús después de ser sostenida por la «junta cristiana americana y extranjera», interdenominacional, pasó a la Iglesia protestante episcopal en 1876, cuando el misionero Riley se acordó de su afiliación personal, y varios miembros iniciales pasaron a los presbiterianos. Los Batistas del norte empezando en Monterrey a partir de la congregación fundada por Santiago Hickey (en 1864) y dirigida por Thomas Westrupp nombrado misionero (en 1871), perdieron varios grupos pasando a otras denominaciones durante la ausencia momentánea del misionero. Además la misma sociedad misionera se vio afectada por un pánico financiero en Estados Unidos en 1873, que disminuyó sus ingresos y los obligó a suspender sus esfuerzos en 1876, retomando su actividad inicial sólo a partir de 1881. La Iglesia Congregacional por su lado había empezado sus labores en 1872; pero no pudo impedir que los líderes misioneros pasaran a otra denominación, lo que cortó su desarrollo inicial y fue reiniciado en 1882.

b) Algunos rasgos particulares de la penetración

Los grupos evangélicos se implantan en los pueblos en vía de modernización del centro y norte del país. Dos regiones son las de inicios numerosos: por un lado la frontera y en particular el eje Matamoros, Monterrey, Saltillo, Cd. Juárez, y por otro lado el centro con el eje Veracruz-Cd. de México, Toluca. Fuera de estos ejes mercantiles, las primeras comunidades se crearon en los pueblos mineros (Zacatecas, Villa de Cos, Pachuca, etc...) o a lo largo de las líneas de ferrocarriles en construcción o en explotación, pues «los ferrocarriles con su personal extranjero y el uso del idioma inglés parecían una típica empresa imperialista que se extendía por todo el país»

El ferrocarril estimulaba el comercio de pueblos como Villa de Nava, Coahuila donde «el ramo mercantil así como el agrícola se desarrolla con mayor animación y prosperidad que antes; las aspiraciones y el celo de los habitantes en cuanto al lucimiento y prosperidad de su pueblo está en competencia». Así describe el periodista bautista el contexto en el cual se da el desarrollo de la comunidad bautista hacia 1885.

c) Misiones protestantes

Los misioneros tuvieron una clara conciencia de la complementariedad entre desarrollo capitalista y cambios culturales y religiosos. Uno de ellos expresa así los cambios radicales ocurridos a finales de siglo y la paz porfiriana: «Con el dinero extranjero vino también el extranjero con sus ideas nuevas, sus mercancías poco familiares, sus nuevas actitudes, su idioma extraño, sus modos de pensar raros, abriendo por todos lados canales de comunicación con el gran mundo moderno de afuera, hasta hoy desconocido por México».

«Así en 20 años el idioma inglés pasó de ser una novedad cuando oído en las calles, a ser algo común casi por todos lados»

9. La Luz Bautista 1/1 (1885) 47.
Otros misioneros John W. Butler, hijo del obispo metodista fundador del movimiento en México, constata con admiración los cambios económicos ocurridos: «Ahora miran a este país que tenía todo para perecer; muy poco tiempo después de la caída de Maximiliano, México vino a ser una nación próspera y feliz. Durante 17 años ha gozado de una paz ininterrumpida bajo la presidencia de un hombre (el general P. Díaz) amigo de toda idea moderna que levantara el país... Cuando cayó el así llamado imperio, existían menos de 100 miles de vías de ferrocarril, en cuanto ahora hay 6.877 miles; sólo las grandes ciudades estaban en este tiempo conectadas por telégrafo, en cuanto ahora 25.476 mil líneas telegráficas existen; había un solo banco nacional, ahora son 12... Las fabricas se levantan en muchos lugares... el capital extranjero se mueve libremente en todo el país...»

Con el desarrollo de las relaciones de producción capitalista el misionero constata también los cambios culturales y educacionales provocados por la inserción en el mercado mundial. «Sigue en importancia al despertar de la soberbia nacional para la libertad y el deseo para las letras (educación), la reacción mental levantada por el nuevo industrialismo»

En esta línea examinemos más a fondo cómo el misionero considera al protestantismo en cuanto reacción cultural a la industrialización.

4. **El protestantismo en una nueva etapa**

Para entender cómo el misionero concibe su tarea en México cabe situarlo en la línea del esfuerzo continuado de evangelización de la frontera americana. Como la subraya Emilio Willems «la historia de los presbiterianos, metodistas y bautistas en América latina, testifica del mismo fervor proselitista que caracterizó al “predicador-agricultor bautista”, el “profesor pastor” presbiteriano, y al “caballero de circuitos” metodista». Así en la línea de la frontera el misionero en México parte también de la presuposición «que el hombre y Dios tienen que trabajar juntos para construir un mundo decente; que no existe una situación tan mala para que el hombre con la ayuda de Dios no pueda hacer algo»

El misionero constata que «el impacto americano sobre el país ha sido enorme. Más de 50.000 americanos están dispersos en todo el país. Los capitalistas han invertido más de 800 millones de dólares. Por regla general han puesto su corazón sobre las minas de oro y plata, las plantaciones de caucho, bosques de naranjas, pastos, etc... y que para lograr sus objetivos, parecen deseoos de pisotear todas las más altas virtudes de la mejor humanidad americana... Ellos no tienen nada para recomendar el cristianismo en los Estados Unidos como en México. Muchos llevan vidas de vergüenza moral y siguen pautas de comercio que harían enrojecer de vergüenza las mejillas de cualquier verdadero americano»

A pesar de estos elementos malos que entorpecen la moralidad del proceso de desarrollo, el misionero tiene un optimismo enorme para con la posibilidad de cristianizar el orden económico y social capitalista dependiente. Como a lo largo de la frontera el cristianismo humanizó las condiciones de producción, en

México los misioneros van a transmitir al hermano menor, la experiencia de bendiciones de la frontera. Son los portadores de este «destino manifiesto» cuya lección objetiva se lee en los Estados Unidos, el cual va a conducir a los mexicanos a la luz del progreso «y que hará levantar» el sol sobre el país de los Aztecas 15.

Llegan ellos con la confianza de que Dios que les ha evangelizado primero y «luego dinamizado, y multiplicado, y bendecido sobre todos los demás linajes, armandolos con acero y vapor y rayos, y enviándoles a ser vanguardia de la humanidad» 16 dara una nueva oportunidad a los hermanos latinos para aceptar el evangelio y recobrar «sus derechos de nacimiento».

Pero para realizar esta tarea el protestantismo tiene que clavar la cultura pagana (católica y azteca) sobre la cruz de sus fracasos y de su oscurantismo, de los cuales, para el misionero el atraso económico, político e ideológico del país es la expresión objetiva.

La situación anterior a la llegada de las primeras sociedades misioneras la ven como un período donde «no había biblia, ni misionero, ni luz de cualquier fuente que permita destruir este reino de ignorancia y pecado» 17.

Por eso México «necesita el Protestantismo como una corrección del romanismo» y también para su propio bienestar 18.

Por eso también para el misionero «México mira hacia los Estados Unidos para su regeneración espiritual». La contribución ya ha sido grande para el progreso material e intelectual del país. Le falta sólo ahora «la ayuda espiritual, la ayuda por la que la nación americana tiene que estar más orgullosa» 19.

5. El hombre nuevo evangélico

Esta evangelización optimista, y diría yo, triunfalista, va a lograr éxitos rápidos dentro de las clases nuevas de la sociedad industrial naciente, los mineros, pequeños empleados, comerciantes pobres.

Así el misionero Drees, metodista, describe su congregación de Puebla en 1875. «La congregación tenía todas las características de una sociedad bien sostenida. La feligresía estaba compuesta de pobres gentes que vivían dentro de constante persecución. La influencia del evangelio se veía en unos que habían sido grandes borrachos, y vestidos de trigos, los cuales atendían ahora los servicios con puntualidad, vestidos limpiamente, y teniendo el espíritu claro» 20.

De hecho el protestantismo va con los valores del puritanismo, prohibiendo el alcohol, el tabaco, el libertinaje, y todos los vicios ligados a la corrupción moral individual. Por eso «para ser cristiano, uno tenía que dejar el trago y cuidar propiamente a su familia» 21.

También el protestantismo trae consigo estos valores utilitaristas orientados hacia el trabajo y la felicidad.

«El impulso que da la fe protestante al desarrollo intelectual es sólo parte de su valor. Más esencial todavía para el bienestar nacional es la elevación del carácter individual y la inculcación de la autorrestricción y del amor para los otros» 22.

Además el nuevo credo trae consigo los valores de la democracia; más, es el fundamento de la democracia pues «democracia se establece sobre fundamentos permanentes, no sólo sobre iluminaciones o revoluciones» 23.

Para difundir estos valores nuevos las sociedades no solamente se basan sobre los dos pilares de los movimientos evangélicos que son la Biblia y el Himnario, van a desarrollar varias instituciones que serán excelentes vehículos de la modernidad.

a) La primera institución es la iglesia local, cuya actividad se basa sobre la participación de los fieles a través de los cantos, las lecturas bíblicas, la escuela dominical, las reuniones de jóvenes, mujeres etc. Toda esta nueva organización institucional se desarrolla en contraste con la iglesia católica.

b) La segunda institución clave es la escuela que muchas veces se va a instalar al lado del templo y que hará del pastor rural metodista o presbiteriano, un maestro de primaria, un difusor de estos valores modernos, entre los cuales se contará el deporte.

Así en México «dónde no existía la religión evangélica hace 15 años hay ahora (1885) más de 250 ministros, 240 congregaciones, 15.000 miembros, otros 20.000 asistentes a los cultos, 105 escuelas dominicales con 4.000 alumnos, 80 escuelas diarias con 3.000 alumnos» 24.

c) Utilizando el periódico como órgano cultural y de difusión, las varias denominaciones harán un trabajo de pionero que dará luz a generaciones de periodistas evangélicos. «El Faro» presbiteriano y «El Abogado Cristiano» fueron los más importantes y los más atractivos semanarios, teniendo además de las noticias propias a sus denominaciones, un sinnúmero de informaciones políticas y sociales, nacionales e internacionales.

d) La obra social se difundió muy ampliamente a partir de los hospitales y clínicas en particular a finales de siglo. También se crearon ligas de temperancia muy activas, y centros sociales como «el Instituto del Pueblo» de los Discípulos en Piedras Negras «con salas de lecturas, juegos, programas culturales, conferencias sobre la moral, clases de inglés y español» que tenía el apoyo del gobernador Venustiano Carranza 25.

Con todo este aparato social cultural y religioso el misionero tenía la esperanza que «la influencia sobre los ciudadanos de las escuelas protestantes, de la libertad de pensamiento protestante, de la iniciativa y probidad protestante, era un factor esencial para resolver los problemas nacionales» 26.

23. Ibid., 187.
24. La Luz Bautista 1 (1885) 18.
25. L. Wilson, Los discípulos, México 1974, 34.
26. G. B. Winton, o. c., 188.
6. Organización del movimiento

Sin embargo no todo iba sin dificultades; en particular los grupos evangélicos nacientes tuvieron que confrontar una hostilidad tremenda de parte del clero católico como de la población. Muchas veces las persecuciones acabaron en la sangre derramada que dieron a estos primeros intentos de implantación su carácter patético.

Muchas veces también se tuvo que recurrir al ejército o a la policía para proteger cultos y asambleas.

De ahí en parte la fidelidad inquebrantable de los misioneros y primeros convertidos al régimen de Díaz. Se apoyaban sobre los gobernadores liberales tal como Don Evaristo Madero gobernador de Nuevo León «liberal y hasta radical, enemigo del clero católico y quien dio facilidades para la predicación del evangelio» 27. Así el misionero bautista de Saltillo el Rev. William Powel «cultivó amistad con este gobernante y con su influencia consiguió propiedades, pagando por supuesto su valor, para escuelas y templos en Saltillo y la región».

«Fue también buen amigo del presidente Porfirio Díaz quien lo recibía de preferencia cada vez que tenía que tratar con él algún asunto. Por su influencia con estos funcionarios, era utilizado por los misioneros de todas las denominaciones para conseguir garantías cuando algunas autoridades fanáticas se las negaban» 28.

A pesar de las persecuciones y un ambiente a veces hostil, la mayoría de las denominaciones crecieron muy rápidamente.

En 1885 se señalan 15,000 miembros comulgantes y 20,000 simpatizantes. En 1891 se señalan 16,250 miembros comulgantes y 49,512 simpatizantes. Por 1905 eran 22,369 los miembros comulgantes y en 1943 llegaron hasta 26,481.

Los censos gubernamentales registran 51,796 evangélicos en 1900 y 68,831 en 1910 pero contando a los comulgantes y simpatizantes.

Sin embargo otro ejemplo significativo: las escuelas pasan de 80 con 3,000 alumnos en 1885 a 163 con 11,682 alumnos en 1911 29.

Frente a las realidades del crecimiento numérico, y las rivalidades que surgían en los mismos campos de trabajo entre denominaciones como por la necesidad orgánica de unión contra las persecuciones, se convocaron dos asambleas para resolver problemas comunes.

a) La primera asamblea general evangélica fue convocada del 31 al 3 de febrero de 1888 por el obispo metodista William Butler en los salones de la Iglesia metodista de la Santísima Trinidad de la Cd. de México.

Participaron 150 delegados de todas las denominaciones establecidas en el país desde 1869. Trataron problemas claves, en relación con la ocupación del campo y de los problemas surgidos por la competencia.

Abordaron el problema de la confusión creada para el creyente mexicano por tantas denominaciones; división además utilizada por la iglesia católica para demostrar que entre protestantes existía un desacuerdo profundo en torno

28. Ibid., 187.
a la verdad evangélica. El tema de la unidad fue entonces dominante. Sin embargo, con un consentimiento tácito, todos los presentes acordaron en que no había llegado todavía el momento oportuno para intentar una unión orgánica, por lo cual lo que correspondía en esta reunión era formar planes de cooperación fraternal bajo la dirección del mismo Dios y Padre 30.

El primer plan fue de crear una sola Iglesia por denominación con el fin de que «México no sufra de la división entre Norte y Sur fruto de la guerra de secesión».

Se planeó establecer un colegio evangélico unido para formar los futuros líderes nacionales, buscar las modalidades de una división satisfactoria del territorio nacional para cada denominación con el fin de evitar una competencia estéril, y para crear un himnario común.

Pero el único punto que fue el objeto de un acuerdo de la asamblea fue el de revisar y reproducir la biblia en español.

b) El segundo encuentro de representantes de todas las denominaciones tuvo lugar en la Cd. de México del 27 al 31 de enero de 1897.

Ahi se retomaron dos puntos de la previa reunión. El primero trató de la repartición equitativa de los campos de trabajo para las diferentes misiones que trabajaban en la República. Se acordó que «nosotros miembros de la Asamblea general, nos comprometemos al volver a nuestros respectivos campos de trabajo, a promover de toda manera posible la más completa armonía entre las varias denominaciones que están trabajando en la República mexicana» 31.

El proyecto de la versión moderna de la biblia en español fue también el orden del día; cada misión nombró un representante para formar la comisión que revisaría la biblia de Pratt según sugerencia de la sociedad bíblica americana.

En fin, la asamblea dirigió una carta de felicitación al presidente Porfirio Díaz significándole «la alta estimación en que le tienen todos los protestantes de la República».

Ambas asambleas demostraron la fuerza naciente del protestantismo en México y trataron precisamente de uno de los puntos más débiles del movimiento: la herencia denominacional que llevaba a la competencia feroz sobre el terreno y a luchas doctrinales mordaces. Así la iglesia protestante episcopal se definía como «evangélica pero no protestante, católica pero no romana». Por su lado los bautistas no se querían llamar protestantes porque «el protestantismo no se remonta más que a la reforma y nuestros blasones son mucho más antiguos» 32.

A pesar de estas quejas doctrinales que no hacían sino legitimar la competencia sobre el terreno, existía una unidad de intereses y de situación. Cada denominación teniendo una fuerte raíz norteamericana y una dependencia financiera total.

Por esto, ciertos misioneros tuvieron que constatar el efecto inmovilista de tal situación. «Tanto trabajo gratuito ha tenido malos efectos sobre las Iglesias nativas que han sido organizadas», constata G. Winton en 1905.

31. El Abogado Cristiano (11 de febrero de 1897) 42.
32. El Bautista (18 de mayo de 1911) 312.
Penetración protestante en México 1869-1914

«Esto ha reforzado su espíritu dependiente e indigente. Ellos son reticentes a tomar la mínima parte del cargo» (económico).

«Como resultado les falta la estimulación que viene de un sentido de una comunidad de intereses, de solidaridad en una gran empresa. En consecuencia están muchas veces débilmente enraizados en su nueva fe. A veces también los jóvenes hombres y mujeres, cuidadosamente educados para carreras al servicio de la Iglesia, se apartan una vez terminada la formación para trabajos más atractivos y lucrativos»

Sin embargo esta situación era ya el objeto de duras críticas por un movimiento nativo fundado en 1897 como Iglesia evangélica mexicana independiente (que tenía ya en 1910, 14 pastores nacionales y 1.000 comulgantes). Declarándose abiertamente antiamericana, y antimisionera, rechazaba las divisiones fruto de la herencia misionera como la dependencia y la eliminación de los nacionales a los cargos directivos. «Insistió en el hecho de que el mexicano era capaz de llevar a cabo la completa consumación de las tareas y pedían a la gente de no recibir un solo dólar de las agencias misioneras»

Si esta denominación no creció, surgió es cierto como enjuiciamiento vivo de la obra misionera en su primera fase, y de las frustraciones resentidas por los miembros nacionales para con el liderazgo misionero.

A principios de siglo los primeros pasos para la organización nacional de los grupos religiosos evangélicos identificados como misiones se darán con la formación de primer sindo nacional de la Iglesia nacional presbiteriana en 1901 y con la creación de la Convención bautista nacional en 1903. Fueron los primeros intentos de nacionalización que con la revolución van a dejar una tras una las denominaciones dependientes en mano de los nacionales.

En conclusión

Caída desde afuera, con su dogmática, su liturgia, su organización, la sociedad misionera tuvo que resolver los problemas de la mejor táctica a seguir con el fin de ganar una base social firme, y con eso una implantación definitiva en el país. No pudiendo alcanzar a las clases dominantes, tuvieron que alcanzar a las víctimas de la organización social, para tratar, luego, de subir progresivamente a los otros estratos de la sociedad. De hecho, a pesar de beneficiarse del espacio abierto por los liberales, las sociedades misioneras van a tener que reconocer los límites de la naturaleza y de la extensión de este apoyo. Como lo analiza claramente un misionero, «en la mayoría de los casos no es más que una voluntad de usar al movimiento misionero como un instrumento contra el poder político del partido clerical»

Así las élites liberales demuestran lograr sólo una abierta infidelidad o, en el mejor de los casos, indiferencia religiosa cuyo único interés es buscar aliados tácticos que aseguren la estabilidad política y perfeccionen el sistema de educación popular. Consciente de esta utilización, el movimiento misionero va a participar activamente, como aliado táctico, en la construcción de esta nueva

33. G. B. Winton, o. c., 192.
34. J. Dale, o. c., 194.
36. Ibid., 237.
hegemonía de la burguesía nacional modernizante. Así se va a contentar con agrupar sus miembros de entre las clases pobres y sin educación 37, con la esperanza secreta de hacer de ellos, dentro de un futuro muy próximo, clases medias. Haciendo muestra de un pragmatismo tremendo, van a constatar que «por fortuna, los pobres a menudo son material tan prometedor para ciudadanía, ya sea en la Iglesia o el Estado, como los ricos. Unicamente les ha faltado la oportunidad» 38.

A fines del siglo pasado en México como en el tiempo de Juan el Bautista los pobres tenían el evangelio predicado para ellos, y esos lo recibieron con alegría, porque «no teniendo nada que perder fueron claros para ver que tenían mucho que ganar» 39. Así esta primera evangelización de los pobres muy realista, con la ayuda de las mediaciones sociales propias de las misiones protestantes (escuelas, hospitales, presas, etc.) iba a formar la segunda generación de evangélicos que será esta élite liberal que iba a abrazar la Revolución no porque fueran protestantes, sino porque tenían la habilidad para el trabajo 40.

Nos parece que es durante este primer momento misionero que se dibuja todo el futuro del movimiento evangélico en México. Al lado de otras fuerzas seculares potentes, el protestantismo se considera y es considerado como un factor que contribuye a la reorganización de la sociedad tradicional y de su modernización por el impacto de las considerables inversiones del capitalismo norteamericano. Esta alianza entre protestantismo y clases dominantes explica las formas históricas que toma la conciencia evangélica, participando en la construcción de la nueva hegemonía ideológica cuyo modelo se encontró en la democracia americana y su progreso económico. La expansión del capitalismo americano que la vive hacia afuera después de una expansión hacia adentro, y su impacto sobre la formación social mexicana, da la oportunidad al desarrollo de las fuerzas productivas y el acceso limitado de unos pocos a las promesas de ganancia económica y social, ligado a los valores protestantes: la honestidad, la disciplina en el trabajo, la sobriedad, la iniciativa económica, la educación. Esta evangelización de los pobres se resume en la aceptación del Cristo protestante, conformista, pequeño burgués, norteamericano, que va a reorientar el modo de vivir de una minoría social (25,000 comulgantes en 1913) a la cual va a dar una identidad social, y al mismo tiempo va a dar su respetabilidad al movimiento misionero.

Así en 1913, 43 años después de la penetración de la primera sociedad misionera, el optimismo demostrado por los misioneros frente a la conversión espiritual y la reconversión económica de los pobres tiene que constatar que a pesar de la acción conjugada del nuevo orden industrial, de la influencia de las escuelas públicas y misioneras para construir una clase media «sigue siendo cierto que el pueblo de México se divide en solo dos grupos, los ricos y los pobres» 41.

TERCERA EPOCA
HACIA UNA IGLESIA
LATINOAMERICANA
LA IGLESIA DE MEXICO EN EL PERIODO 1900-1962

CARLOS ALVEAR ACEVEDO

1. Situación general del porfirismo

Al iniciarse el siglo XX, la fisonomía política y social de México bajo el régimen presidencial del general Porfirio Díaz, era la propia de una dictadura con apariencia democrática y contenido liberal en sus directrices básicas.

Formalmente, la Constitución de 1857 estaba vigente, con diversas modificaciones de que había sido objeto, incluso la adopción en ella de las Leyes de Reforma que venían de tiempos del presidente Lerdo de Tejada, y mantenía la estructura propia de un régimen republicano, representativo y federal, conforme a una tradición que salvo algunos períodos en contrario, arrancaba de 1824, cuando el modelo constitucional norteamericano fue imitado. En la práctica, sin embargo, la realidad no era otra que la de un sistema político en el que las formas se guardaban, pero detrás de ellas estaba la hegemonía indisputable del presidente de la República, en torno del cual giraba toda la vida pública mexicana. Grupos cívicos agrupaciones diversas, corrientes de opinión, y aun la misma masonería mexicana, todo se veía impregnado por la tendencia porfirista que, a principios del siglo XX, parecía no tener rival serio en su contra.

Fruto obvio de esa situación fue el del anquilosamiento de las diversas formas de expresión democrática, y la existencia precaria de una prensa que, en ocasiones, cuando se la estimaba peligrosa para el orden establecido, era objeto de represiones.

Hubo paz en México como pocas veces se había percibido en la historia de la nación. El bandolerismo crónico desapareció. La seguridad en los caminos era completa. Pudo el país, dentro de tal marco de circunstancias, recibir el aliento necesario para que el comercio se fortaleciera, se desarrollaran las líneas ferroviarias y se multiplicasen las obras públicas, al tiempo que la minería, tanto como la incipiente industria, pudieron desenvolverse en un volumen no conocido hasta entonces. Quiere ello decir que la estructura económica del porfirismo tuvo una solidez notoria, que no impidió, sin embargo, el que la distribución de la riqueza fuese muy contrastante, y que grandes capas de la sociedad, especialmente en el campo en los estratos proletarios, se hallasen en niveles depresivos.
a) Situación de la Iglesia

En tal marco de acción es posible anotar que el ámbito religioso ofreció un doble aspecto: de una parte, el mantenimiento de las Leyes de Reforma —de fuerte contenido anticlerical en su mayor aspecto—, incorporadas a la Constitución desde 1875, que no se aplicaban sino excepcionalmente; y, de otra, la existencia de una viva corriente educativa que a base de un laicismo militante —que en los planos superiores de la instrucción se nutría del positivismo comtiano— orientaba las conciencias y las voluntades hacia un alejamiento inocultable de los valores religiosos.

En ambas vertientes es posible encontrar elementos de juicio para entender muchos de los fenómenos sociopolíticos de la época, y de los años inmediatos, a instancias de esa fórmula de entendimiento y «tolerancia» que aplacó antiguas oposiciones, limó asperezas, superó mil quebrantos trágicos de los años anteriores, pero que se sustentó en el principio frágil de mantener una norma destinada a no cumplirse. En efecto, la inaplicación de las Leyes de Reforma favoreció la multiplicación de las diócesis, de las parroquias, de los seminarios y de las órdenes o congregaciones religiosas —así de hombres como de mujeres—, y a instancias de eso fue factible reconocer, en el censo de población de 1910, que el número de católicos en México tenía una proporción del 99,16%, aunque no fue menos cierto que las grandes directrices de la cultura, de la política y de la vida económica, estaban lejos de responder a patrones de indole católica en sus elementos básicos.

Reflejo singular de tal estado de cosas fue que, a poco andar, desbordado el movimiento revolucionario, muchos componentes de los grupos levantados en armas fueron llevados a secundar actitudes medularmente anticlericales por parte de los caudillos rebeldes, algunos de los cuales tenían una fuerte formación jacobina en el terreno de los hechos, como lo demostraron las normas que llegaron a aprobarse más tarde, al paso de los acontecimientos. Una realidad de tal especie vino a demostrar cómo el mundo ordenado del porfirismo llevaba consigo gérmenes de disolución, en la medida en que la prédica política no correspondió socialmente a los hechos, ni la concordia aparente entre el mundo público y el eclesiástico, lograda poco a poco, sirvió para evitar que la educación laicista dejara de minar en el fondo a muchos criterios.

b) Pensamiento social-católico

El porfirismo no supo resolver con sentido institucional el problema cívico, ni el religioso, ni el de la justicia social.

Forjó una realidad de paz y de progreso en muchos órdenes, pero careció de profundidad bastante para convertir eso en situaciones estables, equilibradas y duraderas. En el caso concreto de las relaciones socioeconómicas, el porfirismo, fiel a su filosofía liberal, dejó hacer, dejó pasar, permaneció indiferente a la vista de situaciones de desajuste y atentado, y dio pie, con ello, a que desde principios del siglo XX se dejase sentir una inquietud profunda. Inquietud de que fueron eco, de una parte, los elementos revolucionarios del Partido Liberal Mexicano que deseaban un cambio de estructura, un margen mayor de justicia, aunque estaban fuertemente imbuidos de anticlericalismo, y a la postre algunos deriva-
ron hacia el anarquismo—; otros que deseaban una modificación en el statu quo dominante; y, en sitio propio, quienes, acogidos a la corriente renovadora del catolicismo en materia social, pugnaron por una reestructuración social que en el país parecía ser indispensable y necesaria. El pensamiento del papa León XIII, contenido en su encíclica Rerum novarum, de 1891, fue la guía que sirvió al efecto a esos luchadores sociales a quienes se debió la celebración de varios congresos católicos en Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909), que respondieron a las tareas emprendidas por el Círculo Católico Angelopolitano, cuyo propósito fue el de plantear los problemas sociales que en el país se daban, para tratar de darles una solución de acuerdo con los puntos de vista socialcatólicos derivados del documento pontificio. Temas como la condición de los campesinos, el salario familiar e individual íntegra, la jornada de trabajo de siete, ocho o nueve horas, el fomento de la pequeña propiedad de los indígenas y otros, aparecieron allí.

Sus instancias, empero, no encontraron acogida en el mundo oficial porfirista, demasiado imbuido y convencido del pensamiento liberal, llevado a sus últimas consecuencias en la vida social y económica del país.

Varías iniciativas de ley de índole católico-social «ni siquiera se leyeron».

c) Congresos y semanas sociales

Al insistirse en la inquietud orientada a despertar las conciencias para incrementar el trabajo social, se llevó a cabo la organización de semanas sociales en Puebla, Guadalajara, León, Zacatecas y México; sin perjuicio de que tuviesen lugar varios congresos agrícolas en Zapopan, Tulancingo, Angamacutiro y Zamora, con estudio y reflexión sobre las cuestiones socioeconómicas del campo, y con la presencia decisiva de monseñor José Mora y del Río, en esta obra que pudo traducirse en algunos frutos de bien, pero que lamentablemente no alcanzó todas las consecuencias deseables por las circunstancias que rodeaban al país.

En ese entonces se fundó la Asociación de los Operarios Guadalupanos, que difundió las ideas de renovación social de aliento católico a través de sus periódicos Restauración (de Guadalajara), La Democracia Cristiana (de Tulancingo) y El Operario Guadalupano (de Puebla), a partir de 1905.

A su vez, el padre José María Troncoso, que era superior de los religiosos josefinos, trabajó para que se estableciera la Unión Católica Obrera para dar cohésión a los varios círculos proletarios que ya estaban en marcha, y los que con posterioridad se establecieran, a fin de multiplicar los auxilios mutuos, la piedad, el estudio y la solución de la realidad social, especialmente en el ámbito obrero. La dirección de la Unión quedó en manos del licenciado Salvador Moreno Arriaga, y abarcó su estructura un total de quince «círculos», a más de un periódico denominado El Grano de Mostaza. Se trabajó en firme para dar un paso adelante, y en diciembre de 1911 tuvo lugar la asamblea destinada a discutir y sentar las bases estatutarias de la proyectada Confederación Católica Obrera, con un total de cuarenta y seis «círculos» en los que se agrupan 12.320 socios.

Integrada al fin dicha confederación, su primer presidente fue el mismo licenciado Salvador Moreno Arriaga, y su asistente eclesiástico el padre Troncoso.
Atenta la circunstancia de que entonces predominaba más la tendencia a la ayuda y al socorro mutuo, que la actitud defensiva, la organización mencionada se preocupó por establecer sociedades mutualistas, escuelas para obreros, conferencias cívicas y religiosas, y otras tareas afines.

No fue eso lo único; tomando en cuenta la acción de diversas agrupaciones que de antiguo funcionaban en el país, el pbro. Antonio Correá estableció en 1902, en la ciudad de Guadalajara, la Sociedad de Obreros Católicos de la Sagrada Familia y Nuestra Señora de Guadalupe, que buscó beneficiar a sus asociados con asistencia médica, seguros de vida y matrimoniales. Pudo lograrse, asimismo, la creación de la Colonia Obrera Guadalupe, que en sus cuarenta y siete manzanas contó con cuatrocientos ochenta y cuatro lotes puestos a disposición de los trabajadores.

En su momento de mayor expansión, esta sociedad contó con nueve mil obreras y siete mil obreros.

2. El movimiento revolucionario

Cuando el siglo XX apareció, una generación nueva de mexicanos dejó sentir su influencia.

Muchos pobladores del país, que no habían participado en las viejas luchas políticas de la anterior centuria, que habían surgido en un cuadro social en el que se percibían serios contrastes entre lo que indicaba la ley y lo que se vivía, lo mismo que entre lo que gozaban algunos y de lo que carecían otros, llegaron a convencerse de que era indispensable realizar una transformación nacional: una transformación que permitiera tanto una participación real, efectiva y respetable del pueblo en los asuntos públicos, cuanto hubiera reformas de índole social y económica que superasen los des niveles que en la posesión de la riqueza se dejaban sentir entonces.

Hombres de varias tendencias, de varias corrientes de opinión, pensaban y actuaban en tal sentido, aunque con pensamientos y líneas de acción diferentes, y en ocasiones, opuestas.

Básicamente, esas corrientes fueron dos, que polarizaron las inquietudes de su tiempo: de una parte, los católicos que buscaban la aplicación de las directrices sociales ya citadas y, de otra, quienes querían también un cambio estructural, independientemente de los valores religiosos, aunque algunos extremistas se situaban de modo claro en el terreno del neoliberalismo jacobino, del reformismo social, y aun del anarquismo, como ocurrió con varios de ellos.

a) Liberalismo jacobino

No puede dejar de reconocerse la importancia que tuvo el Partido Liberal Mexicano que, aun no siendo propiamente el mismo que tuvo papel tan decisivo en los acontecimientos del siglo XIX, si heredó de él una porción apreciable de sus convicciones políticas, de su insistencia en determinados derechos y, por lo que toca al campo religioso, su inequívoca determinación de asumir una postura francamente opuesta a la Iglesia.

En efecto, la raíz del partido que se menciona tiene que hallarse en el Club «Ponciano Arriaga», fundado por Camilo Arriaga —sobrino nieto del persona-
je liberal—cuya importancia es grande tanto porque supuso una antelación al movimiento revolucionario, cuanto porque destacó la oposición antirreligiosa que habría de dejar huellas muy perceptibles en el curso de la lucha armada y en los años que siguieron a ésta. Conforme a ello, Camilo Arriaga y los suyos no sólo quisieron expresar su repudio a la «tolerancia» porfirista hacia la Iglesia, sino que buscaron también reiniciar las tendencias que habían quedado como adormecidas durante la gestión del general Díaz. A instancias suyas se realizaron dos congresos y se pusieron las bases para la junta organizadora del Partido Liberal Mexicano. En noviembre de 1901 se elaboró un programa en el cual, en germen, se encontraron muchos de los postulados del revolucionarismo que tomaba cuerpo, junto a las siguientes demandas: que los templos se considerasen como negocios mercantiles, obligados a llevar contabilidad y a pagar contribuciones; que se nacionalizasen los bienes que el clero tenía; que se agravanaran las penas a los infractores de las Leyes de Reforma; y que se suprimiesen las escuelas regentadas por eclesiásticos.

Puntos de vista de tal índole fueron sintomáticos de cómo, por debajo de la superficie de paz aparente que había a principios del siglo, seguía bullendo fuerzas hostiles a la fe que pronto darían ocasión a disposiciones y gestos consecuentes con sus principios.

b) El gobierno maderista

Tras una campaña electoral tensa, difícil, cargada de ominosas perspectivas, se produjeron los comicios de 1910, que en opinión del mundo oficial se resolvieron a favor de los candidatos postulados por éste: el general Porfirio Díaz y Ramón Corral, como triunfadores para la presidencia y vicepresidencia de la República, en el período gubernamental que habría de extenderse hasta 1916. Decretados quedaron, conforme al mismo criterio, los candidatos oposicionistas: Francisco I. Madero y Francisco Vázquez Gómez, aunque era patente que ni las elecciones fueron legales, ni hubo manera de que todo se desenvolviese en forma pacífica.

El candidato antirreeleccionista, Madero, fue aprehendido, pero logró fugarse a los Estados Unidos, y allí proclamó el inicio de la revuelta para el 20 de noviembre del mismo año de 1910, que dio pie para multitud de brotes rebeldes en varias partes del territorio mexicano.

El general Díaz quedó en una posición falsa, inestable y controvertida, a resultas de la campaña militar revolucionaria. Y convencido de la inutilidad de una lucha prolongada, optó por retirarse a Europa, en donde murió en 1915. Lo sustituyó, interinamente, el licenciado Francisco León de la Barra, durante cuya gestión breve, a lo largo de 1911, se logró una casi completa pacificación del país, así como la organización de los comicios destinados a la elección del nuevo presidente de la República.

Ocho partidos contendieron en la pugna, y la cuestión religiosa no dejó de hacer acto de presencia en la inquietud política de entonces, ya en un sentido, ya en otro.

Actuó en este cauce el Partido Liberal Mexicano, que el tiempo de postular a Madero como candidato suyo, representaba, simultáneamente, el «jacobinismo irreligioso». Otro grupo, el «reyista», era más bien una aglutinación de fuerzas en torno al general Bernardo Reyes, antiguo gobernador de Nuevo León y ex
secretario de Guerra, pero que acabó por retirarse cuando consideró que no había garantías para sus seguidores. Otros partidos menores carecían de importancia. Comenzó sus labores, a su vez, el Partido Católico Nacional. Y finalmente se encontró el Partido Constitucional Progresista, que Madero auspició en lugar del anterior Partido Antirreeleccionista, el cual reproducía el programa meramente sociopolítico o económico, «la observancia y cumplimiento de las Leyes de Reforma».

A pesar de ello, Madero, que no era un extremista, y que valoraba el asunto religioso con mayor equilibrio, expresó en su discurso ante la Convención del Partido, el 31 de agosto, que «siendo preciso ya tratar a todos los mexicanos como hermanos y contribuir para que se borraran por completo los antiguos odios que dividían a conservadores y liberales —pues no se debía olvidar que juntos combatieron todos contra la dictadura— aplicaría con prudencia y buen juicio las Leyes de Reforma, respetando hasta donde fuera posible la situación actual, con la que se encontraba satisfecha la inmensa mayoría de la nación».

Madero fue prácticamente candidato único, al retirarse Reyes, y sólo las candidaturas a la vicepresidencia dividieron las opiniones, de suerte que mientras una corriente presentó como apto para el cargo al licenciado José María Pino Suárez —la corriente constitucional progresista—, otra, la del Partido Católico Nacional, postuló al licenciado Francisco León de la Barra, tras una muy reñida discusión interior, pero aun éste partido optó por señalar a Madero como su candidato a la Presidencia de la República.

c) El Partido Católico Nacional

El Partido Católico Nacional tomó la designación religiosa, según manifestaron sus fundadores, teniendo a la vista el caso del Centro Católico Alemán, del Partido Católico y la Liga Democrática Cristiana Belga y el de la Unión Electoral Católica Italiana, bajo la indicación del Papa Pío X de que los católicos actuasen en política dentro de grupos que proclamasen francamente su fe en esta materia.

Lo hizo así también para «romper la tradición de los treinta y un años de Díaz y sin temor ni vergüenza, ostentar en todas partes la gloriosa bandera católica, precisamente para crear la democracia, y fundar la tolerancia, y quitar a los nuestros un motivo de escándalo», como escribió a este respecto monseñor Francisco Banegas Galván, obispo de Querétaro.

En su base estuvo la fundación del Círculo Católico Nacional por parte de Gabriel Fernández Somellera, el 18 de agosto de 1909, que buscó preparar la participación de los católicos en política. Realizadas así las tareas conducentes, se estableció más tarde el Partido Católico Nacional, entre cuyos treinta y cinco socios fundadores estuvieron: Manuel F. de la Hoz, Emanuel Amor, Luis García Pimentel, Francisco Barrera Lavalle, Carlos Diez de Sollano, Rafael Martínez del Campo, Victoriano Agüeros, Angel Ortiz Monasterio, Manuel León Ortiz, Andrés Bermejillo, Miguel Palomar y Vizcarra, Luis B. de la Mora, Agustín Caballero de los Olivos, Francisco Pérez Salazar, Francisco traslosheiros, Francisco Elguero y Trinidad Sánchez Santos, aunque este último, célebre periodista, se separó después.

Francisco Elguero redactó unas «Reflexiones» en las que se inspiró el programa del partido. Y éste, en definitiva, lo que se propuso fue ejercitar, en el
marco de las instituciones existentes, el derecho de reclamar una reforma en las leyes sobre la base de la libertad religiosa, conseguir una efectiva libertad de enseñanza, que el voto en verdad fuese respetado, que los integrantes del Poder Judicial fuesen inamovibles, desarrollo de las instituciones de crédito a favor de la agricultura y la industria en pequeño, y la búsqueda de soluciones a los problemas sociales de acuerdo con los valores cristianos.

Enarbolando tales principios, el partido concurrió a los comicios en muchas partes del país.

d) La obra del P.C.N.

Las elecciones, lamentablemente, se vieron manchadas por actos de violencia durante el proceso previo, aunque, en comparación con lo que se había vivido hasta entonces, fue notorio que había una ansia y una decisión mayores en muchos mexicanos a favor de la democracia.

Y en esto fue un hecho que Madero tuvo parte fundamental e indiscutible. Al hacerse el recuento de los votos, Madero fue declarado presidente de la República.

Poco más tarde se efectuaron las elecciones para diputados, senadores, gobernadores, diputados locales y ayuntamientos. Sustancialmente, dos fueron los partidos más importantes que contendieron: el oficial, o Partido Constitucional Progresista, y el Partido Católico Nacional, que en sus momentos culminantes llegó a tener 485.856 socios, con 783 centros, especialmente en Jalisco, Michoacán, Guanajuato, México, Zacatecas, Colima, Nayarit y Chiapas. De él dijo José Bravo Ugarte que fue «modelo de orden y disciplina, ganó en buena lid numerosas e importantes victorias en los comicios, dio ejemplo de civismo en la derrota y en los fallos electorales que —muchas veces injustamente— le fueron contrarios y coronó su obra con una avanzada legislación —sólo en pequeña parte promulgada— que, de haberse firmemente generalizado, habría asegurado sin trastornos el progreso político-social de nuestra parte».

A pesar de las manipulaciones antidemocráticas que en algunos sitios se llevaron a cabo, el Partido Católico Nacional logró ganar cuatro escaños en el Senado, treinta y un diputados —aunque en realidad ganó setenta y cinco, pero la calificación de las elecciones se hizo de acuerdo con el «criterio político» proclamado por el diputado Luis Cabrera, «no habiendo sido abiertos siquiera los expedientes relativos a la elección de muchos de ellos».

En las elecciones municipales obtuvo importantes victorias, aunque también allí se dejó sentir la animadversión violenta, y en ciertos casos el ataque franco y aun el asesinato en contra de algunos de sus componentes. En Querétaro, Jalisco, México y Zacatecas, el partido ganó las elecciones para gobernadores.

Interesante fue la aportación de los legisladores del Partido Católico Nacional, que en el Congreso de la Unión presentaron diversos proyectos de ley sobre sindicalización, tierras, descanso dominical, sindicatos, patrimonio familiar y riesgos profesionales, aunque por la gravedad de los hechos políticos que se desencadenaron a poco, no pudieron convertirse en normas de aplicación amplia. Jalisco, en cambio, fue escenario de una tarea más profunda, porque dominando allí el partido de modo ostensible, pudo presentar varias iniciativas de fecundo interés para una pronta administración de justicia, libertad de enseñanza, elecciones, patrimonio familiar, representación proporcional de los
partidos, municipio libre, exención de impuestos a las cajas rurales, descanso domínical y sindicalización, lo cual gestó una legislación de trascendencia apreciable.

Expresiones de diversos liberales reconocieron la conducta cívica del partido y la ponderaron.

Un edicto del 25 de julio de 1912, suscrito por los arzobispos de México, Oaxaca, Puebla, Michoacán y Linares, felicitó y encomió la obra del Partido.

Sin embargo, las condiciones turbulentas en que México se debatió, primero por la lucha armada de los mismos revolucionarios contra Madero, y después del huertismo contra Madero mismo, hicieron imposible, en años posteriores, la existencia de este Partido.

e) La Dieta de Zamora

Correspondió a ese mismo tiempo la cristalización de los esfuerzos que en materia social habían comenzado a emprenderse desde principios del siglo.

Tal fue la Dieta de Zamora, en cuyas conclusiones fue posible ver no sólo un empeño generoso por resolver algunos de los más incisivos problemas que aquejaban al país, sino también una vía pacífica, organizada y justiciera, para llegar a soluciones positivas sin apelar a la violencia destructora, ni al desbordamiento del odio en todas sus formas.

De ella hizo un resumen el padre Joaquín Márquez Montiel, concebido en los siguientes términos:

El programa de la gran Dieta de Zamora, celebrada en 1913 (fue) propuesto de acuerdo con la Rerum novarum. Es un programa de reivindicaciones sociales... (En él) se pedía a los poderes públicos: la preservación del hogar; la fijación en cada industria de un salario mínimo; la reglamentación del trabajo de las mujeres y de los niños; la adquisición de un bien de familia inembargable e indivisible...; la creación de instituciones de seguro obrero y consejos permanentes de arbitraje obligatorio; la facultad de participar, en lo posible, de los beneficios y aun de la propiedad de las empresas que se prestan a ello, por medio de acciones liberadas y otros medios, la protección y organización de la clase media, por medio de asociaciones independientes; la protección eficaz del trabajo a domicilio, sobre todo del de las mujeres y jóvenes costureras; la representación legal ante los poderes públicos de los intereses de los trabajadores por medio de delegaciones profesionales corporativas; el aseguramiento al campesino honrado y laborioso de la posesión o el uso más estable de un terreno suficiente para el decoroso sostenimiento de su familia, con el respeto debido a los legítimos derechos de los terratenientes y propietarios.

Esto, desgraciadamente, no pudo llevarse a cabo por la senda de la paz, que habría ahorrado mucha sangre; y si algo coincidió con lo que en su tiempo o después enarbólo el movimiento revolucionario y consagró en leyes, por lo pronto quedó —durante la administración gubernamental de Madero— como una excelente suma de ideales, que no encontró un eco inmediato en un país que se enfrentó a una grave tensión derivada de las contiendas a muerte.

f) El huertismo

La presidencia de Francisco I. Madero se desenvolvió en planes muy contrastantes.

Comenzó en un clima de euforia, de avasalladora popularidad, de adhesión multitudinaria de mexicanos de muchas procedencias; pero el transcurso del
tiempo deterioró una situación de tal especie, y la figura del político coahuilense llegó a provocar vivas discusiones y aun oposiciones francas, tanto de partidarios suyos, cuanto de elementos conectados con el antiguo régimen, sin que, ni unos ni otros, pensaran con suficiencia que la caída de Madero iba a ser, como fue, ocasión propicia a nuevos desgarramientos y a una lucha civil más acerba.

Revolucionarios como los generales Emiliano Zapata y Pascual Orozco se alzaron en armas en el sur y en el norte —con los Planes de Ayala y Chihuahua—, rompiendo francamente el orden, e iniciando en firme la crisis que después fue proseguida, a su vez, por quienes, en el bando opuesto, también se sintieron distanciados del hombre que ocupaba la presidencia de la República.

Estos últimos favorecieron el golpe militar de la Decena Trágica que cubrió de tragedia a la capital, y que dio pie para que por malas artes llegara el general Victoriano Huerta a la Presidencia de la República, y después fueron asesinados Madero y Pino Suárez, en las afueras de la Penitenciaria del Distrito Federal.

Hecho presidente Huerta, recibió el consenso de la Suprema Corte de Justicia, del Congreso —a pesar de que estaba dominado por los maderistas— y de todos los gobernadores, menos el de Coahuila, que asumieron una actitud independiente. Al paso de los días, Carranza, aunque de hecho estaba distanciado de Madero, se convirtió paródicamente, en su vengador político; y con su Plan de Guadalupe inició contra el régimen huertista un movimiento armado, el constitucionalista, que acabó con aquél en una lucha cruenta.

En este contexto, ¿puede pensarse que Madero o Huerta, en medio de una situación cargada de aristas agudas, asumieron una actitud hostil respecto de la religión católica?

Evidentemente no. Madero siguió más bien un gesto comprensivo. Huerta no hostilizó a la Iglesia en cuanto tal, pero sí llevó a cabo una conducta cambiante y oportunista respecto del Partido Católico Nacional, que no quiso plegarse a las directrices que el dictador militar seguía. Más aún, alejados cada vez más de éste, malquistos los dirigentes con él, por las normas de independencia de éstos, varios fueron apprehended —como Fernández Someller y Enrique Zepeda— y deportados a Veracruz. Y aunque después volvieron a la capital, amparados por la justicia federal, su vida se les tornó tan difícil que tuvieron que abandonar el país. El Partido siguió viviendo. En términos difíciles contendid en unas elecciones, pero su manera de ser provocó nuevos atropellos en su contra.

Y así, en medio de una realidad turbadora, el Partido Católico Nacional dejó de vivir.

g) Anticléricalismo manifiesto

La lucha civil, entre tanto, cobró caracteres hondamente dramáticos.

La guerra, que fue de dimensiones menores cuando el movimiento revolucionario se alzó contra Díaz, alcanzó en cambio amplitud profunda contra Huerta, bajo la acción de Carranza, seguido por muchos, y asistido, a su modo, por el gobierno norteamericano, decididamente opuesto al gobierno huertista. Un marco de inquietud, de sangre, de tragedias de toda especie, ciñó el destino de México y produjo quebrantos de toda especie, al tiempo que se levantaban ideales de toda índole, que movían voluntades y despertaban determinaciones de conciencia.
En medio de todo eso se produjo un gesto contrastante de los grupos revolucionarios frente a la Iglesia: porque si en el ámbito zapatista, en el sur del país, no se efectuaron agresiones y el obispo de Cuernavaca pudo continuar sus tareas sin mayores problemas; en el terreno carrancista la situación fue muy otra. El anticlericalismo tomó cuerpo y dejó una estela ancha de inquietud en multitud de sitios. Para ello se esgrimiieron argumentos variados, se tomaron acuerdos y aun se dictaron leyes destinadas a acosar a la Iglesia.

El general Francisco Villa, en un Manifiesto dado a conocer en septiembre de 1914, en Chihuahua, indicó que se procedía así por «justo ressentimiento del Partido Constitucionalista contra los miembros del clero católico que tomaron parte en el cuartelazo y en el sostenimiento de la dictadura». Pocos meses antes, en julio del mismo año, entre los «acuerdos» de las Conferencias de Torrejón, también carrancistas, se indicó que se pretendía «corregir, castigar y exigir las debidas responsabilidades a los miembros del clero católico romano que material e intelectualmente hubiesen ayudado al usurpador Victoriano Huerta». Aunque todo esto no era sino una exageración notoria, un simple pretexito para poner en marcha todo un afán persecutorio, como lo prueba, entre otras cosas, que diputados maderistas que dieron su voto en el Congreso para aprobar a Huerta como presidente, no sólo no fueron castigados, sino que fueron acogidos por Carranza, sin que contra ellos hubiese sanción alguna. ¿Por qué habría de procederse contra la Iglesia, que no encumbró a Huerta, sino que éste, con independencia del bárbaro proceder que tuvo, recibió el consenso, como ya se dijo, del Congreso de la Unión y de la Suprema Corte de Justicia? ¿Tocaba acaso al clero calificar una realidad política que estaba fuera de sus funciones, cuando los maderistas que estaban en el Poder Legislativo estuvieron conformes en la designación de Huerta?

Que eran endebles las «pruebas» aportadas por los carrancistas, lo reitera el historiador José Bravo Ugarte, al decir que entre ellas «sólo pudieron aducirse una carta del doctor Urrutia y varias de los Arzobispos Mora y del Río y Guillow: Urrutia agradece al señor Mora “la labor que viene prestando al gobierno con objeto de lograr el restablecimiento de la paz” y éste responde que “todos los señores curas y sacerdotes, en cumplimiento de su deber, harán todo lo que en ellos esté para que cuanto antes sean satisfechas las aspiraciones de todos los buenos de la República, que desean la paz y la tranquilidad para la amada patria”, y añade que “lo hacen en cumplimiento de su deber, porque la Iglesia quiere la paz, que se evite el derramamiento de sangre y que todos cooperen al fin de la sociedad civil, que es el bienestar de todos sus miembros”.

Otra carta del mismo prelado pide al doctor Urrutia un millón de pesos como indemnización por haberse tomado el Gobierno liberal, contra la ley de desamortización, el dinero y las alhajas de la Catedral de México. La del señor Guillow pedía simplemente que no fuese removido un prefecto y que volviese un juez al ejercicio de su cargo».

¿Era esto bastante para erigir un gran aparato persecutor, y un movimiento adecuado para hacer de la represión un estilo de vida político, incluso consagrado en leyes?
h) Acoso revolucionario

En un marco de agresión continua y bajo la acción de algunos jefes carrancistas, casi todos los obispos «fueron obligados a salir de sus diócesis, o desterrados o escapados por temor a los atropellos y solamente quedaron en México el de Cuernavaca y algún otro», al decir de Félix Navarrete. Al de Durango, monseñor Francisco Mendoza, el general Obregón lo apresó y exigió rescate por él, y porque no lo pudo pagar, le despojó de su anillo pastoral, puso al prelado a barrer las calles y después lo obligó a salir de su diócesis. Religiosos y sacerdotes seculares fueron reducidos a prisión en diversos sitios, lo mismo en 1914 que en 1915, casi siempre para demandar de ellos el pago de rescates, acabando por desterrarlos, sobre todo si eran extranjeros.

A los jesúitas de Saltillo, en mayo de 1914, se les hizo un simulacro de ejecución por ahorcamiento o fusilamiento, para obtener lo que se les pedía. Muchas iglesias fueron saqueadas, diversos sacerdotes fueron asesinados, se ultrajó a monjas y al llegar el general Obregón a México, hizo prisioneros a todos los sacerdotes que vivían en la ciudad. Y más tarde los envió a Veracruz.

Algunas de las disposiciones dictadas entonces tuvieron un relieve impracticable y extremado, pero sirvieron para hacer notar la iniquidad que las animaba y que era la misma por la cual en multitud de sitios los confesonarios fueron quemados o arrumbados en bodegas. Así, en Guanajuato e Irapuato, los carrancistas prohibieron, bajo pena de muerte, que hubiera confesiones. En Puebla, también se las vedó. En Monterrey y en Aguascalientes fueron prohibidos todos los sacramentos y el culto público. En Toluca se ordenó que no sólo quedaran prohibidos los anteriores, sino también el ayuno y la mortificación. En San Luis Potosí no pudo haber misas los días de trabajo, y la confesión fue prohibida, salvo que fuese en artículo de muerte y a presencia de un empleado del gobierno.

En casi todas partes, donde los había, los colegios católicos fueron cerrados.

En todo ello podía verse la huella de criterios y actitudes que reflejaban el viejo jacobinismo que venía de años anteriores, alentado por la instrucción laica que en el porfirismo había derivado a posturas vivamente antirreligiosas, mas situaciones derivadas de un reformismo que quería hacer tabla rasa de los valores cristianos.

La gran masa apenas sabía cuáles eran los objetivos últimos. Pero muchos jefes carrancistas si querían alcanzar sus metas de transformación social, que suponían, según ellos, un despojo integral de la fe católica en la vida del pueblo.

i) El Congreso de Querétaro

Que todo lo anterior no era más que el preámbulo de una acción más a fondo que habría de consagrarse en la Constitución, es algo que resulta evidente.

Sucedió, en efecto, que tras la caída del general Victoriano Huerta como presidente de la República —que sucumbió bajo el peso de sus mismas torpezas y labores innobles, el acoso multitudinario del movimiento rebelde y la fuerte presión norteamericana— que llegó incluso a la ocupación del puerto de Veracruz, en 1914, por la infantería de marina, para impedir que material de
guerra alemán le llegase a las fuerzas huertistas—, los revolucionarios se dividieron en facciones rivales que se desgarraron entre sí durante un tiempo prolongado.

Unos y otros se combatían despiadadamente, aunque pretendían tener los mismos ideales.

Así las cosas, empero, durante su permanencia en Veracruz, el Primer Jefe constitucionalista, Carranza, convocó al Congreso que se reunió en la ciudad de Querétaro, en 1916, al cual sólo concurrieron los del mismo grupo, impidiéndose el acceso de cuantos de un modo o de otro hubieran estado en áreas hostiles.

Tuvo tal Congreso, en consecuencia, un vicio de origen inocultable: su falta de legitimidad sustancial, por cuanto no representaba a la nación entera, aunque a la larga alcanzaron lícitud, por el ejercicio, muchas de sus disposiciones jurídicas.

Los diputados de Querétaro reiteraron gran parte de lo que estaba contenido en la anterior Constitución de 1857, aunque tuvieron el tino de agregar elementos nuevos que se orientaron a la obtención de condiciones mejores de vida para los trabajadores, junto a una clara tendencia contra el acaparamiento de las tierras, a fin de favorecer su distribución, aunque mucho de ello no pudo ponerse en práctica de inmediato. Constituyó, sin embargo, un punto crítico, lo tocante a la adopción de un criterio notoriamente antieclesiástico, que corrió parejas con el afán de llevar la corriente laica en la educación hasta planos extremados.

En las páginas del Diario de Debates de dicho Congreso aparecieron las tendencias cargadas de animosidad contra la Iglesia que eran manifiestas en la corriente política de que se trata.

j) Normas antieclesiásticas

Tras varios discursos en los que los sacerdotes fueron llamados por algunos de los oradores «eternos explotadores de los secretos del hogar», «bichos», «inmundos y falsaces murciélagos», «asquerosos pulpos», «buitres insaciables», y otras expresiones igualmente hostiles, se aprobaron los artículo 3, 5, 24, 27 y 130 que tuvieron que ver con la vida de la Iglesia en México.

El artículo 3 proclamó que la enseñanza era «libre», pero debía ser «laica» tanto «en los establecimientos oficiales de educación» como «en los establecimientos particulares». Y se añadió:

Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria...

Así quedó consagrado el principio de un laicismo sustancial como filosofía propia de toda instrucción elemental.

Por su parte, el artículo 5 tomó una vez más la tendencia deseosa de acabar con las comunidades religiosas de mujeres o de hombres; por lo cual, habiendo prohibido que pudiese haber votos religiosos, no permitió «el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse».
El artículo 24 asentó:

Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.

La fracción II del artículo 27 estableció que:

Las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán, en ningún caso, tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos por ellos... Los templos destinados al culto público son de la propiedad de la nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. Los obispados, casas curales, seminarios, asilos o colegios de asociaciones religiosas, conventos o cualquier otro edificio que hubiese sido construido o destinado a la administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso, pasarán desde luego, de pleno derecho, al dominio directo de la nación, para destinarse exclusivamente a los servicios públicos de la Federación o de los Estados en sus respectivas jurisdicciones. Los templos que en lo sucesivo se erigieren para el culto público, serán propiedad de la nación...

Todavía más, la fracción III del mismo artículo dispuso que las instituciones de beneficencia, investigación, enseñanza o ayuda recíproca, aunque podrían tener los bienes raíces indispensables a sus fines, y aun capitales impuestos sobre bienes raíces, en «ningún caso» podrían estar «bajo el patronato, dirección o administración, cargo o vigilancia de corporaciones o instituciones religiosas, ni de ministros de los cultos o de sus asimilados, aunque éstos o aquéllos no estuviesen en ejercicio.

Independientemente de la incapacidad jurídica que esto implicó en cuanto a la posesión de bienes raíces, resultó patente que había un claro propósito de desarticulación en la vida eclesiástica, al prohibirse la existencia de obispados y de seminarios.

k) El artículo 130

La disposición normativa de más amplio texto en lo tocante a la vida religiosa, en la Constitución de 1917, fue el artículo 130, algunas de cuyas partes más importantes, aprobadas en Querétaro, resultaron ser las siguientes:

Corresponde a los poderes federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes... El Congreso que puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna... El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del Estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades civiles... La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias... Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten... Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos... Para ejercer en los Estados Unidos Mexicanos el ministerio de cualquier culto se necesita ser mexicano por nacimiento... Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno; no tendrán voto activo, ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos... Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales, a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos...
Se consagraron también estos otros elementos normativos:

Las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sean por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales, ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas... Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que las relacione con alguna confesión religiosa... No podrá heredar por sí, ni por interposta persona, ni recibir por ningún título un ministro de cualquier culto, un inmueble ocupado por cualquiera asociación de propaganda religiosa, o de fines religiosos, o de beneficencia. Los ministros de los cultos tienen incapacidad legal para ser herederos, por testamento, de los ministros del mismo culto, o de un particular con quien no tengan parentesco dentro del cuarto grado...

Con todo este conjunto de principios, la Iglesia quedó como una entidad de excepción dentro de los ordenamientos jurídicos mexicanos.

3. La etapa post-revolucionaria

Las varias fuerzas políticas que actuaban en el país, sobre todo en el ámbito de la lucha armada, fueron siendo doblegadas sucesivamente, y con ello quedó de manifiesto el predominio del grupo constitucionalista que, con la Constitución de 1917 en sus manos, buscó el encauzamiento del país de acuerdo con sus metas y sus propósitos.

El primer Jefe, Venustiano Carranza, quedó investido con el carácter de presidente de la República, y con esa calidad realizó tareas de gobierno en la Ciudad de México.

La base de su administración, desde el punto de vista del Derecho Positivo, era la mencionada Constitución, que le sirvió también como punto de referencia de sus actos. Con todo, Carranza, que era más moderado que muchos de sus colaboradores, no estaba del todo conforme con algunos de sus elementos, sobre todo en lo tocante a los puntos eclesiástico y educativo, y por eso no es de extrañar que buscase una reforma consecuente con su criterio. Así en efecto, Carranza quiso que se modificase el artículo 3 de la Ley Suprema, manteniendo el laicismo en los planteles oficiales, pero dejando ancho campo a la libertad de enseñanza en las escuelas particulares, la mayor parte de las cuales eran católicas.

El proyecto respectivo apareció en el Diario Oficial del 21 de noviembre de 1918, y en él se asentó que si en tiempos anteriores se respetó la libertad de enseñanza, «esta conquista inapreciable de la justicia humana y de la civilización, no podría ser repudiada en los días que corren».

Otro proyecto de ley más, dado a conocer en la misma publicación oficial, el 27 de diciembre del año citado, aspiró a la modificación del artículo 130 de la Constitución vigente.

Pero ni uno ni otro de ambos propósitos llegó a convertirse en norma aprobada, porque se precipitaron los acontecimientos políticos, volvió a aparecer el espectro de la guerra civil bajo la égida de los sostenedores del Plan de Agua Prieta, en 1920, y Carranza acabó sus días perseguido por sus opositores, en una pobre choza del pueblo de Tlaxcalaltongo, en la sierra de Puebla.
a) **Protestas contra la Constitución**

¿Cuál fue, entre tanto, el punto de vista de los jerarcas de la Iglesia Católica, ante la Constitución de 1917, que en lo tocante a aquélla se mostró hostil de modo acentuado?

El papa Benedicto XV, y tiempo después, Pío XI, dieron a conocer criterios en los que se expresó un desacuerdo manifiesto, como también lo hicieron los obispos mexicanos, y, según es presumible decirlo, los prelados católicos de los Estados Unidos, ante las normas constitucionales de militancia antieclesiástica.

Hubo, en efecto, una protesta que hicieron los prelados mexicanos en 1917 y que llevó la fecha de 24 de febrero. Por su parte, el papa Benedicto XV, en una carta dirigida al Episcopado mexicano, hizo referencia al documento anterior, reconoció la gravedad de los temas tratados, y acabó diciendo:

Sabed, por lo tanto, que al protestar, aguijoneados por la conciencia de vuestro deber, contra la injuria inferida a la Iglesia y los daños ocasionados a la causa católica, habéis hecho una cosa muy conforme al oficio pastoral y dignísima de nuestra alabanza.

Esa misiva fue dada en Roma, el 15 de junio de 1917.

Circuló también en México un texto firmado por el cardenal Gibbons y por los demás arzobispos y obispos de la jerarquía católica norteamericana en el que, a la vuelta de un análisis de las normas que se asentaron en la Constitución, afirmaba, entre otros conceptos que: «El propósito manifiesto de semejantes disposiciones es extinguir la antigua fe del pueblo mexicano». El documento, según comentario de Félix Navarrete, no «tiene fecha ni pie de imprenta, pero los anglicismos de que está lleno y la firma puesta escrita a mano que lo calza, James, Card. Gibbons Arz. de Baltimore, me persuaden que es auténtico e impreso en los Estados Unidos».

Tiempo más tarde volvió a dejarse oír la voz del papa, en la persona de Pío XI, en su carta encíclica del 18 de noviembre de 1926, que volvió a destacar las restricciones que a la Iglesia Católica se le imponían en México, dentro del marco constitucional, y apuntó en su parte final:

Ciertamente, venerables hermanos, los que idearon o aprobaron y dieron sanción a tales leyes, o ignoraban que compete por derecho divino a la Iglesia, como sociedad perfecta fundada para la común salvación de los hombres por Jesucristo, Redentor y Rey, la plena libertad de cumplir su misión, aunque parezca increíble tal ignorancia después de... siglos de cristianismo en una nación católica y entre hombres bautizados, o creyeron, en su soberbia y demencia, poder destruir la casa del Señor, sólidamente construida y fuertemente apoyada sobre la piedra viva, o estaban posesos del acérrimo furor de perjudicar a la Iglesia de todos modos.

b) **Inicio de la persecución**

Muerto el presidente Carranza, erigido un nuevo estado de cosas bajo la acción de los hombres que habían enarbolado el Plan de Agua Prieta, la Constitución siguió vigente, y fueron aquéllos quienes tomaron en sus manos la conducción pública de la nación.

Provisionalmente ocupó la presidencia de la República, alcanzando el triunfo, Adolfo de la Huerta, que pudo lograr una completa pacificación de
México, a instancias de la cual se efectuaron las elecciones y se reconoció como ganador al general Alvaro Obregón.

Este tomó posesión de su cargo el 1.º de diciembre de 1920.

En su trayectoria administrativa hubo acontecimientos variados, promisorios y fecundos unos —como la presencia en la Secretaría de Educación Pública del filósofo y educador José Vasconcelos—, inquietantes y sombríos otros, aunque también se dejaron sentir ya los pasos graves de una persecución religiosa que iba a tomar cuerpo cada vez más incisivamente. En efecto, como síntoma de los tiempos nuevos en materia social, el 1.º de mayo de 1921 hubo una manifestación obrera en la capital —lo que de suyo no era nada reproba ble—, con motivo de la cual se hizo ondear la bandera rojinegra en la catedral metropolitana —lo que de suyo era un agravio reprovable por el espíritu de hostilidad que podía entrañar a su vez—... Un acto semejante ocurrió en Morelia.

Todavía dentro de la misma tendencia, el 14 de noviembre del citado año, un individuo que se dijo era empleado de la secretaría particular de la presidencia de la República, llevó un gran ramo de flores al altar mayor de la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. El ramo fue colocado, aparentemente como una ofrenda, pero en su interior había una bomba de dinamita que estalló al cabo y causó multitud de destrozos, aunque la imagen afortunadamente no fue alcanzada. Actos terroristas tuvieron lugar también en los arzobispados de México y Guadalajara, produciéndose nuevas connociones.

Aunque aisladamente eso podía considerarse como expresiones violentas originadas por grupos extremistas, correspondían, de algún modo, a un clima de hostilidad al que el mundo oficial no era ajeno.

En verdad, si ese mundo oficial había dado muestras de agresividad en etapas anteriores, no dejó de darlas en lo sucesivo —aunque sin aplicar estrictamente toda la legislación persecutoria—, con lo que en cierta manera podía decirse que creaba estímulos para que otros hicieran lo mismo. Así ocurrió, conforme a esto, que dos años más tarde, en 1923, el presidente Obregón dispuso que se expulsara al Delegado Apostólico, monseñor Ernesto Filippi, por haber bendecido la primera piedra del monumento a Cristo Rey que iba a construirse en el cerro del Cubileté, como acto de culto público efectuado fuera de un templo... aunque con la circunstancia curiosa de que el sitio era propiedad del ex Rector, licenciado José Natividad Macías. Fue una extremista y propagandista radical, la española Belén Zárraga, que estaba en México desde la época de Madero, quien hizo la denuncia al gobierno, que llevó la expulsión citada.

El cardenal Gasparri, secretario de Estado del Vaticano, pidió que se suspendiera la orden, pero el presidente la ratificó invocando la legislación revolucionaria.

Ese hecho no fue único.

En octubre de 1924, y a propósito del Congreso Eucarístico Nacional celebrado en la Ciudad de México, se consignaron los actos religiosos a la Procuraduría, «a efecto de que, con toda diligencia y energía», se procediese «en contra de los responsables», y se dispuso, igualmente, que los empleados públicos que tomaran parte en los actos religiosos extremos fuesen cesados. La ceremonia final del Congreso, que iba a tener lugar en el teatro «Olimpia», de la capital, se suspendió porque los líderes allegados al gobierno impidieron a los obreros prestar sus servicios.
c) **Intento de cisma**

Cuando el gobierno de Obregón llegó a sus postrimerías, aparecieron dos candidatos a sucederlo: Plutarco Elías Calles, el secretario de Gobernación, y Adolfo de la Huerta, el secretario de Hacienda.

Todo indicó que Calles iba a ser impuesto.

De la Huerta y sus suyos temieron que aconteciera tal imposición y se lanzaron a la lucha, desenvuelta en 1923 y 1924, aunque a la postre triunfaron los partidarios de Calles y Obregón, apoyados en estos puntos por el gobierno de los Estados Unidos.

El ambiente difícil, teñido de sangre y de violencia por la rebelión, acabó con la derrota de los rebeldes y la larga cadena de las muertes a los jefes caídos. Calles, en estas condiciones, accedió al poder el 1.° de diciembre de 1924.

La administración callista dejó obras múltiples, estimulantes en lo material, significativas en lo político, y sombrías en cuanto a la represión religiosa que quiso poner en práctica; represión que motivó el que apareciesen nuevos episodios muy conmovedores para la vida de la Iglesia en México. Fue entonces cuando el «problema religioso» llegó a un nivel de quebranto máximo, con reflejos y trascendencia que desbordaron incluso las fronteras mexicanas.

Es dable decir, a este respecto, que los hechos se sucedieron concatenadamente.

Podría añadirse que un signo ominoso, en el período gubernamental de Calles, fue la consignación del arzobispo de México, monseñor Mora y del Río, por la Procuraduría Veracruzana, que se fundó en el hecho de que el prelado fue recibido en San Andrés Tuxtla, Veracruz, con arcos triunfales.

Varios actos de hostilidad anticatólica tuvieron lugar, asimismo, en Jalisco, Aguascalientes, Hidalgo, Tamaulipas y Tabasco.

Poco más tarde, dos sacerdotes, que estaban suspendidos en sus funciones por causas graves —José Joaquín, mexicano, y Manuel Monjes, español—, fueron convertidos en directores de la Iglesia Católica Mexicana, que el gobierno fomentaba. Pérez quedó como patriarca. Los cismáticos se apoderaron del templo de la Soledad, en la capital, para establecer su culto, y siguieron una política que pretendía enfrentar la Iglesia Católica a otra comunidad que le fuera rival. Sin embargo, no perseveraron por los tumultos que hubo, y el gobierno destinó el templo a biblioteca, pero en cambio dio a los cismáticos el de Corpus Christi.

Con posterioridad, tomando pie en unas declaraciones del arzobispo de México, monseñor Mora y del Río, el periódico El Universal, donde expresaba —4 de febrero de 1926— su desacuerdo con las disposiciones persecutorias de la Constitución, se consignó al prelado ante la Procuraduría General de la República, por parte del secretario de Gobernación, Adalberto Tejeda. El gobierno, simultáneamente, vigorizó su gesto de represión, multiplicó sus actitudes de hostilidad a la Iglesia, y dispuso la clausura de diversos colegios y establecimientos del culto católico, y la expulsión de sacerdotes extranjeros en el mismo mes. El cierre de los templos dio lugar a manifestaciones de los fieles, que fueron disueltas violentamente por la policía montada y por los bomberos.

Las medidas antieclesiásticas se extendieron a toda la República, con protestas que a su vez dieron lugar a la consignación de algunos prelados, como el obispo de Huejutla, monseñor José de Jesús Manríquez y Zárate, a la que siguió la expulsión del nuevo Delegado Apostólico, monseñor Jorge José Caruana, en mayo de 1926.
d) *Desbordamiento de la violencia*

El 14 de junio de 1926 se promulgaron las reformas al Código Penal, estableciendo, con rigor insustituto, penas severas a quienes violasen las leyes antieclesiásticas. El simple establecimiento de escuelas primarias por clérigos o religiosos, por ejemplo, era algo que entraba en el terreno de lo delictivo.

En vista de tales hechos actuó la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa fundada en marzo de 1925. Se decretaron boicotos y se multiplicaron, por parte del gobierno, las aprehensiones. El 25 de julio, el episcopado mexicano publicó una Carta pastoral en la que se anunciaba para el 31 de ese mismo mes, una medida extremada, como era la suspensión de los cultos religiosos:

En la imposibilidad de continuar ejerciendo el ministerio sagrado según las condiciones impuestas por el decreto (gubernamental)... (y) después de haber consultado a nuestro Santísimo Padre, Su Santidad Pío XI, y obtenida su aprobación, ordenamos que, desde el día treinta y uno de julio, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.

El gobierno lanzó a la CROM, o Confederación Regional Obrera Mexicana —que era un organismo proletario filial del propio poder público—, en contra de los católicos, en un esfuerzo por dar la impresión de populares a las medidas antieclesiásticas. Los obreros fueron llevados a desfilar por las calles metropolitanas en apoyo del régimen.

En el teatro «Esperanza Iris» se efectuaron ardorosas polémicas entre voceros del gobierno y líderes católicos.

El episcopado insistió, a su vez, en que su actitud no era de rebeldía al gobierno, sino de inconformidad con determinadas disposiciones legales cuya reforma buscaba porque coartaban el ejercicio de una legítima libertad. Calles contestó diciendo que los artículos legales impugnados estaban de acuerdo con sus convicciones políticas y filosóficas, pero que la reforma debía ser pedida al Congreso. Con tal motivo los obispos presentaron al Congreso un memorial que fue rechazado por éste. Acto seguido, la Liga se dio a la tarea de recoger firmas, para pedir la derogación de las leyes, y se reunieron alrededor de dos millones de ellas.

Sin embargo, el Congreso no estuvo de acuerdo en la modificación de las normas, que continuaron en vigencia.

Así, agotados los medios pacíficos, visto el desdén gubernamental ante las demandas presentadas legalmente, repetidas las aprehensiones y los atropellos, se acentuaron las actividades de resistencia pasiva contra las autoridades civiles.

A ellas siguieron, en el declive de los hechos, los gestos de quienes, persuadidos de que los procedimientos pacíficos llegaban hasta un punto muerto, quisieron defender su derecho ante el régimen por medio de la guerra, cuando la represión ya había dejado que la sangre corriera y que la mano dura se dejase caer sobre quienes disientan. Anacleto González Flores, héroe de la resistencia pacífica, fue asesinado en Guadalajara. Otros, a su vez, optaron por la lucha a fondo. Y entre éstos se hallaron individuos pertenecientes a la Unión Popular de Jalisco, a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, y a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, con lo cual apareció la «guerra cristera», que se prolongó durante varios años, especialmente en Jalisco, Colima, Zacatecas, Guanajuato, Michoacán y Durango.
En replesalia, el gobierno expulsó a los obispos y apprehendió a muchos sacerdotes y seglares, extremando las medidas coercitivas, mientras la pugna armada fue cobrando cada vez más intensidad y violencia.

e) Obregón y Toral

Hechos diversos complicaron la situación política del país en 1926, al rebelarse los indígenas yanquis en Sonora, y al producirse una reforma constitucional que autorizó el reeleccionismo en materia presidencial.

El viejo principio revolucionario de la «no reelección» fue pasado por alto, a fin de procurar que el general Alvaro Obregón volviese a ocupar la Primera Magistratura de la Nación.

Eso motivó, como era natural, la división en las filas revolucionarias.

Muchos quisieron reorganizar el Partido Nacional Antirreeleccionista, y se apuntaron las candidaturas de los generales Arnulfo R. Gómez y Francisco Serrano, dentro de un estado de cosas en el que se acusaba a Calles de querer imponer a Obregón. Poco a poco, los sucesos se fueron ensombreciendo. Los ánimos se caldearon. Y de pronto, como signo del afán de dominio que por parte de quienes estaban en el poder no toleraba nada en contra, Serrano y trece de sus acompañantes fueron apprehendidos cerca de Cuernavaca y, sin formación de juicio, sin ningún procedimiento legal, fueron simplemente asesinados en Huitzilac. Así quedó eliminado uno de los rivales. Al otro, Gómez, se le apprehendió en actitud rebelde y tras un sumarísimo consejo de guerra se le fusiló, lo mismo que a otras personas.

Diversos jefes militares desafectos al régimen corrieron la misma suerte.

Otro hecho que agravó las tensiones fue la promulgación de la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución, de 4 de enero de 1927, que tornó cada vez más crítica la condición en que se debatía la Iglesia.

En fin, en este clima de pugna y de sangre, el 13 de diciembre de 1927, Obregón fue objeto de un atentado en Chapultepec, al arrojarle una bomba que, mal dirigida, no lo lesionó siquiera. Hechas algunas investigaciones, se apprehendió al sacerdote jesuita Miguel Agustín Pro, a su hermano Humberto, al obrero Juan Tirado, a otras personas, y después, porque él se presentó, al ingeniero Luis Segura Vilchis. Algunos de ellos sí habían tenido parte en la organización del atentado, pero no el sacerdote ni su hermano. Sin embargo, tampoco se llevó adelante ningún procedimiento judicial. El gobierno dispuso su fusilamiento en la inspección de Policía, de la que era jefe el general Roberto Cruz.

Una multitud de dolientes participó en el sepelio, desafiando a los represores.

Varios atentados dinamiteros realizados por católicos tuvieron lugar, incluso en la Cámara de Diputados.

Poco después, efectuada las elecciones, el candidato único a la Presidencia de la República, Obregón, resultó triunfante; pero no ocupó el puesto, porque un joven llamado José de León Toral, le dio muerte el 17 de julio de 1928 en el restaurante capitalino de «La Bombilla», por lo que el licenciado Emilio Portes Gil tuvo que hacerse cargo de la Jefatura del Estado desde el 1 de diciembre de ese año hasta el 5 de febrero de 1930.

Hecho el jurado popular correspondiente, Toral fue condenado a muerte y fusilado, después de sujetársele a diversos tormentos.
Otras personas fueron condenadas a varios años de prisión, incluso la abadesa Concepción Acevedo y de la Llata, aunque ninguna culpabilidad real pudo demostrárseles en los juicios respectivos, ya que el magnicidio fue obra, según todo lo indica, única y exclusivamente de Toral mismo, que quiso realizarlo como un acto de reivindicación frente a un agresor injusto, al modo como él veía las cosas.

Durante la gestión de Portes Gil, y a iniciativa de Calles, que era el gran director de la política nacional, se organizó el Partido Nacional Revolucionario, que fue el organismo coordinador de los grupos oficiales y que sirvió como el instrumento gubernamental en materia de elecciones. Otros focos de inquietud, empero, continuaron, o aparecieron entonces, como la rebelión militar escoba-rista, que acabó sin pena ni gloria; la gran conmoción electoral que tuvo como abanderado al licenciado José Vasconcelos, con vistas a la Presidencia de la República, pero que también recibió el quebranto violento del régimen, incluso con sangre, como la de los asesinados de Topilejo; y, finalmente, la «guerra cristera», que siguió en ese punto neutro en el que ni los insurrectos —dirigidos por el general Enrique Gorostieta y después por el general Jesús Degollado Guizar— lograban destruir al gobierno, ni éste a aquéllos, pues a la acumulación de materiales bélicos y de tropas federales que se lanzaron en su contra.

Muchos mártires cayeron entre tanto; y actos graves de violencia conmovieron al país.

f) Fin al conflicto cristero

En las últimas etapas del gobierno de Portes Gil, comentando unas palabras de éste, el arzobispo monseñor Leopoldo Ruiz y Flores manifestó a la prensa norteamericana:

El conflicto religioso en México no fue motivado por ninguna causa que no pueda ser corregida por hombres de buena voluntad. Como una prueba de buena voluntad, las palabras del presidente Portes Gil son de mucha importancia. La Iglesia y sus ministros están preparados para cooperar con él en todo esfuerzo justo y moral para el mejoramiento del pueblo mexicano...

Esto hizo posible una entrevista entre Portes Gil y los prelados monseñor Pascual Díaz y monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, aunque los demás obispos no fueron consultados con suficiencia al respecto, que puso término a la guerra —mediando en el caso el embajador de los Estados Unidos, Dwight D. Morrow, que fue quien personalmente dictó el texto de la paz— al establecerse un modus vivendi que permitió la reanudación del culto, recibido en general con gran júbilo, aunque hubo católicos que no estuvieron conformes con la forma en el que el arreglo tuvo lugar, dado que no se modificaban las leyes.

El 21 de junio de 1929, el conflicto religioso, oficialmente, estaba terminado; aunque se impuso a los firmantes que quedasen exiliados monseñor Orozco y Jiménez, monseñor Guizar y Valencia y monseñor Manríquez y Zárate, que aquéllos aceptaron.

El presidente Portes Gil empeñó su palabra de devolver todos los edificios religiosos, pero esto no se cumplió íntegramente en algunas partes.

El ejército «cristero», o Guardia Nacional, decidió acatar sin réplica la resolución adoptada, pese a que no estaba derrotado, y su jefe supremo dio con este motivo una proclama en la que dijo a sus tropas:
Su Santidad el Papa, por medio del excelentísimo señor Delegado Apostólico, ha dispuesto por razones que no conocemos, pero que, como católicos, acatamos, que sin derogar las leyes, se reanudarán los cultos... nos cabe (sin embargo), como cristianos, una satisfacción íntima mucho más rica para el alma: el cumplimiento del deber y el ofrecer a la Iglesia y a Cristo el más preciado de nuestros holocaustos, el de ver rotos, ante el mundo, nuestros ideales, pero abrigando, sí, ¡viva Dios!, la convicción sobrenatural que nuestra fe mantiene y alimenta, de que al fin Cristo Rey reinará en México, no a medias, sino soberano absoluto sobre las almas.

Fue una ejemplar obediencia la suya que, lamentablemente, condujo en algunos casos a que varios «cristeros» fueran asesinados por autoridades menores cuando se encontraban ya sin armas en las manos.

La guerra, con todo, había cesado.

No obstante, la persecución contra la Iglesia no amenuzaba en otros órdenes. Las leyes antieclesiásticas no fueron modificadas en una sola coma. Los «arreglos» tenían sólo una dimensión práctica, pero no implicaban ningún cambio en el estado de excepción jurídica en que la Iglesia había sido confinada. Era como una especie de paréntesis en una situación de raíces más hondas, que se encargó de subrayar el presidente Portes Gil en el discurso que el 27 de julio de 1929 pronunció con motivo del banquete efectuado para celebrar el fiesta del solsticio de verano, por parte de la masonería, en el que dijo:

Muy Venerable Gran Maestre. Venerables hermanos... La lucha no se inicia, la lucha es eterna. La lucha se inició hace veinte siglos. De suerte, pues, que no hay que espantarse: lo que debemos hacer es estar en nuestro puesto... Y mientras esté yo en el gobierno, ante la masonería yo protesto que seré celoso de que las leyes de México, las leyes constitucionales que garantizan plenamente la conciencia libre, pero que someten a los ministros de las religiones a un régimen determinado: yo protesto, digo, ante la masonería, que mientras yo esté en el gobierno se cumplirá estrictamente con la legislación.

En México, el Estado y la masonería en los últimos años han sido una misma cosa: dos entidades que marchan aparejadas, porque los hombres que en los últimos años han estado en el poder han sabido siempre solidarizarse con los principios revolucionarios de la masonería.

g) Nuevas disposiciones legales

Las palabras del presidente de la República parecieron ser una señal para toda una empresa de mayor acoso jurídico en contra de la Iglesia.

En efecto, la mayoría de las legislaturas de los Estados se dieron a la tarea de enmendar, de un modo o de otro, las leyes anteriores a 1929 que se referían al ejercicio del culto público.

Y, como tónica general, se buscó un agravamiento de las condiciones en que se quería que viviese la Iglesia, en los años siguientes.

Una de las leyes de Chihuahua dispuso que sólo podía haber un ministro de algún culto religioso para toda la entidad —que es más grande que Alemania Occidental—, aunque con posterioridad se reformó tal ordenamiento. La ley dictada para Michoacán, cuando el general Lázaro Cárdenas era gobernador, admitía la acción de 33 sacerdotes para las tres diócesis de Morelia, Zamora y Tacámbaro, pero ninguno podía tener funciones episcopales. En Tabasco, bajo la influencia del licenciado Tomás Garrido Canabal, que exacerbó la persecución, se dispuso que para ejercer el ministerio sacerdotal era necesario ser tabasqueño o mexicano por nacimiento, mayor de 40 años, de buenos antecedentes de moralidad y casado.
En Chiapas se consideró, legalmente, como inmorales y malvivientes a los que vendiesen libros y estampas de índole religiosa, los mendigos, las prostitutas, los sacerdotes que ejerciesen sin autorización y las personas que enseñasen dogmas religiosos a la niñez.

Todo lo cual, en una visión amplia de las cosas, estaba lejos de armonizar con las palabras del Presidente Portes Gil de que las leyes de México garantizaban «plenamente la conciencia libre».

Hubo gran suma de incautaciones de 1931 a 1936 como acto paralelo a lo anterior. Ante lo cual, y como un nuevo esfuerzo para tratar de llegar a una solución pacífica, ordenada y legal de la situación, el Delegado Apostólico, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, instó a que se pidiese la reforma de las leyes, a poco de que el conflicto armado había llegado a su fin. Nuevamente se recabaron firmas, pero su suerte, como en la vez anterior, fue de total repudio por parte de los legisladores, y el estatuto constitucional respecto de la Iglesia no se modificó en modo alguno.

4. **Panorama público posterior**

A fin de encarar la situación que la Iglesia resentía a consecuencia de los varios procesos en que se había visto envuelta, la Santa Sede dispuso el establecimiento de la Acción Católica, o apostolado jerárquico de los seglares, particularmente querida por el papa Pio XI.

En el pensamiento del Pontífice Romano, la Acción Católica Mexicana debía tener metas fundamentales que habría de coadyuvar a la tarea de salvación nacional.

A través de la citada organización se quiso que hubiera cuadros dispuestos a la recristianización de la sociedad, mediante la labor metodica, persistente y sistemática de los laicos, en una obra de auxilio indispensable a la Iglesia en los tiempos de ajuste de tareas, y aun dificultades nacidas de los puntos de vista encontrados que en el Episcopado había. Pero superado sustancialmente todo esto, la Acción Católica Mexicana pudo asentarse y desenvolverse conforme al ser de cuatro instituciones fundamentales: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Juventud Católica Femenina Mexicana, la Unión Femenina Católica Mexicana y la Unión de Católicos Mexicanos, que supusieron, en veces, organismos ya existentes, o nuevos que fueron alentados entonces, pero todos bajo un denominador común, a tono con el pensamiento pontificio.

El lema que se adoptó para la Acción Católica Mexicana fue el de: «La paz de Cristo en el reino de Cristo».

Con este motivo, conviene tener presente que desde varios años antes, el papa había escrito, en 1926, a los integrantes del Episcopado mexicano:

> No podemos esperar mejores tiempos (para la Iglesia) sino de un auxilio particular de Dios misericordioso, que todos los días imploramos, y de una concorde disciplina de trabajo para promover en el mismo pueblo la Acción Católica. Por tanto, nuestras amonestaciones tienen por único fin excitarnos a que con espíritu paternal, de común acuerdo y con toda la disciplina propagueis más y más cada día la Acción Católica, en la porción de grey confiada a los cuidados de cada uno de vosotros.

Y sobre la urgencia de que hubiera seglares conscientes de su responsabilidad, indicó el Pontífice al arzobispo de Puebla, en 1928:
Es necesario formar hombres instruidos y convencidos de los derechos de Dios y de su Iglesia, conscientes de las verdaderas necesidades de la sociedad y de la patria, conocedores de los objetivos que deben perseguir y de los medios para alcanzarlos...

a) *La Firmissimam constantiam*

Así se afirmó la existencia de la Acción Católica Mexicana. Quedó, como su primer Director Pontificio, el arzobispo de México, monseñor Pascual Díaz, quien no recibió su nombramiento oficial hasta mayo de 1930, y fue don Luis G. Bustos el presidente de la Juan Central Provisional.

Como directriz en la que quiso abundar de un modo y de otro, Pío XI escribió de nuevo a los obispos en 1932 sobre «la necesidad de fundar y desarrollar cada vez con más amplitud la Acción Católica».

Tiempo más tarde, indicó el papa en su carta apostólica *Firmissimam constantiam*, de 28 de marzo de 1937, cuáles eran, en su sentir, «los medios más eficaces para una restauración cristiana» en el país, atentas las difíciles circunstancias predominantes entonces, y que eran dos, sustancialmente: «antes de todo la santidad de los sacerdotes», «y en segundo lugar, una formación de los seglares tan apta y cuidadosa que los haga capaces de cooperar fructuosamente al apostolado jerárquico, cosa tanto más necesaria en México cuanto más lo exigen la extensión de su territorio y las demás circunstancias del país, a todos conocidas...».

Dato singular, elocuente y aleccionador de la fe extendida en el pueblo, fue el que en plano relevante se percibió en 1931, al conmemorarse el cuarto centenario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe.

b) *Nuevas tensiones*

Que las circunstancias eran difíciles para la vida de la Iglesia, era algo que no podía ser dudado por nadie.

En la vida pública las cosas fueron acentuando algunas líneas ominosas, al paso de los años, y como quiera que las promesas gubernamentales de 1929 no se habían cumplido cabalmente, en lo tocante al respeto debido a la Iglesia, y la persecución legal y práctica, como se ha visto, se había acentuado, el papa Pío XI dio a conocer el 29 de septiembre de 1932 la encíclica *Acerba animi*, en la que exteriorizó sus quejas.

El documento fue conocido en México por un cable de la «United Press», en forma de extracto, pero eso fue bastante para que en la Cámara de Diputados se produjese una sesión tormentosa en la que se profirieron invectivas contra el Pontífice Romano y contra el Delegado Apostólico, pidiéndose, respecto de este último, por unanimidad, su expulsión del país, como ocurrió efectivamente.

Era presidente de la República, en México, el general Abelardo L. Rodríguez, quien sustituyó en tal cargo al ingeniero Pascual Ortiz Rubio, ganador, según la versión oficial, de las elecciones de 1929. Pero como Ortiz Rubio renunció, Rodríguez quedó en lugar suyo, mientras la influencia poderosa del general Plutarco Elías Calles continuaba.

Fue pues Rodríguez quien asumió una actitud frontal respecto de la Iglesia, repudiando las expresiones pontificias, y declarando con este motivo:
En forma inesperada y absurda se ha publicado la encíclica... cuyo tono no nos extraña por haber sido característico del papado los procedimientos llenos de falsedad en contra del país, en protesta contra las leyes que se conceptúan opresoras a la libertad de la Iglesia, incitan abiertamente al clero mexicano a que desobedezca las disposiciones en vigor y a que provoque un trastorno social dentro de la eterna obra del clero, que no puede resignarse a perder el dominio de las almas y la posesión de bienes terrenales, mediante los cuales se tuvo en completo letargo a las clases proletarias, que eran explotadas impunemente...

El discurso ignoró la tarea social de la Iglesia en la historia mexicana y no mencionó para nada el tipo de leyes limitativas y persecutorias que estaban vigentes, de años atrás, o que se habían agravado en los tiempos inmediatamente anteriores.

Rodríguez añadió que algunos de los principios de la revolución eran los de «la liberación espiritual del pueblo y su desfanatización» (lo cual conviene compararlo con la indicación de Portes Gil de que la «lucha» tenía ya veinte siglos, es decir, desde el nacimiento mismo del cristianismo). Añadió que no se toleraría el que el clero provocase «agitación» en el país, pues: a «la menor manifestación de desorden, el gobierno procederá con toda energía y resolverá definitivamente el problema religioso». «Estoy resuelto —enfatizó— a que si continúa la actitud altanera y desafiante a que se refiere la reciente encíclica, se convertirán los templos en escuelas y talleres para beneficio de las clases proletarias del país».

El Poder Legislativo se solidarizó, acto seguido, con los conceptos del presidente de la República.

El ambiente público se mantuvo en gran tensión, y cargado de nuevos recelos, como quiera que había realidades que se agregaban a la corriente general.

Ocurrió así, por ejemplo, que las autoridades veracruzanas giraron una circular, en 1932, para que todas las rancherías y poblados que llevasen nombres de santos o recordasen de alguna manera el culto católico, tuvieran nuevas denominaciones. Aprehensiones en algunos sitios del país, clausuras de templos y colegios y otros hechos más vinieron a probar que la situación se mantenía en un plano de inquietud variada.

c) La enseñanza

Al acercarse a su fin la administración de Rodríguez, el partido oficial, o Partido Nacional Revolucionario, formuló su programa de gobierno que tuvo el nombre de Plan Sexenal, y designó como candidato suyo a la presidencia de la República al general Lázaro Cárdenas, quien, en su discurso de aceptación, expresó entre otras cosas que era menester «la aplicación estricta de las disposiciones constitucionales y leyes reglamentarias del culto», pues, según dijo, «la revolución no debe permitir en forma alguna que se tergiversen sus conceptos, o que se vilipendien sus instituciones, ni admitir complicidad que mantenga latentes problemas que interesa a nuestra nacionalidad resolver».

Un hecho vino a coincidir con lo anterior, en los últimos meses del régimen rodriguista, que dejó un impacto de enorme consideración en relación a las tareas gubernativas, a la fisonomía de la nación, y a la vida de la Iglesia: fue la instauración de las tendencias socialistas y antirreligiosas como animadoras de la obra educacional que se pondría en marcha inmediatamente después.
Así en efecto, la Segunda Convención Nacional Ordinaria del Partido Nacional Revolucionario, que se reunió en diciembre de 1933, aprobó este principio que fue medular:

La escuela primaria, además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuesta verdadera, científica y racional, a todas y cada una de las cuestiones que deban ser resueltas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que los rodea y de la sociedad en que viven, ya que de otra suerte la escuela no cumplirá su misión social...

El general Plutarco Elías Calles, considerado como el «hombre fuerte» dentro del poder público, dio su conformidad a los anteriores conceptos en el discurso del 20 de julio de 1934, que se conoció como «el grito de Guadalajara», y que en su parte conducente contuvo las siguientes directrices:

La revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo periodo de la revolución, que yo llamaría el periodo revolucionario psicológico; debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esa trinchera donde está la clérugia, donde están los conservadores; me refiero a la educación, me refiero a la escuela. Sería una torpeza muy grave, sería delictuoso para los hombres de la revolución, que no arrancáramos a la juventud de las garras de la clérugia... No podemos entregar el porvenir de la patria y el porvenir de la Revolución a las manos enemigas... es la Revolución la que tiene el deber imprescindible de apoderarse de las conciencias, de desterrar los prejuicios y de formar la nueva alma nacional. Por eso yo exíto a todos los gobiernos de la revolución, a todas las autoridades, y a todos los elementos revolucionarios, a que vayamos al terreno que sea necesario ir, porque la niñez y la juventud deben pertenecer a la revolución.

El candidato a la presidencia de la República, general Lázaro Cárdenas, reiteró tales conceptos, en diversas intervenciones oratorias, abundando en el principio de excluir a todo elemento eclesiástico del mundo educativo mexicano.

La indicación del PNR reforzada con las palabras de Calles, se convirtió en una iniciativa de ley que hizo posible el que el artículo 3 de la Constitución consagrase, de una parte, el monopolio del Estado en lo tocante a la «educación primaria, secundaria y normal», lo mismo que la que se impartiese «a obreros o campesinos»., y, de otra, el principio según el cual sería propósito de la instrucción el dar a los educandos «un concepto racional y exacto del universo y de la vida social». Todo ello siguió al concepto básico de que: «La educación que imparta el Estado será socialista, y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios».

d) **Difusión de tales principios**

El citado artículo 3 constitucional asentó que los planteles particulares se ajustarían a lo preceptuado en aquél, y estarian «a cargo de personas que, en concepto del Estado», tuviesen «suficiente preparación profesional, conveniente moralidad e ideología acorde con este precepto. En tal virtud, las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que exclusiva o preferentemente» realizasen «actividades educativas y las asociaciones o socie-
dades ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso», no intervendrían «en forma alguna en escuelas primarias, secundarias o normales», ni podrían «apoyarlas económicamente».

Los planteles particulares, sujetos en un todo al Estado, podrían perder su autorización en cualquier momento, sin que, contra la orden de revocación pudiese haber recurso o juicio en contra.

Una acción vigorosa de índole socialista se llevó a cabo mediante las obras escolares durante el gobierno de Cárdenas, al par que se realizaba una campaña antirreligiosa sostenida de variado alcance. La reacción producida ante ello fue contrastante. El algunos sitios hubo indiferencia, en otros aceptación, en otros una actitud pasiva, y en otros una franca oposición que llevó, incluso, a la agresión en contra de los profesores oficiales. A todo eso se añadió, más tarde, un nuevo motivo de agitación cuando se dictó el reglamento para las escuelas primarias particulares, en 1935, o cuando se dio a conocer la Ley Orgánica, de 1939, que abundaron en los principios del monopolio estatal en materia de instrucción, en las directrices políticas y en la exclusión de elementos religiosos en las escuelas.

Por lo demás, el objetivo de la «desfanatización» no fue privativo del mundo escolar, sino que el partido del gobierno, el PNR, dio a conocer una circular a los procuradores de su Secretaría de Acción Agraria, en enero de 1935, para que: «con todo empeño» colaborasen «en la campaña contra el fanatismo religioso que viene desarrollando el gobierno de la república».

Un manual, titulado Práctica de educación irreligiosa, escrito por el profesor Germán List Arzubide, sirvió como base orientadora en los propósitos de que se trata. Y no dejó de haber, al mismo tiempo, como ocurrió al principio del gobierno cardenista, episodios de sangre como el que tuvo lugar en Coyoacán, bajo la acción de los jóvenes «camisas rojas», que tras un mitín «desfanatizante», acometieron a los fieles que salían de misa, y que mostraron su disgusto por las alocuciones de aquéllos, produciéndose la muerte de una señorita y las lesiones de varias personas. Un «camisa roja» que llegó retrasado, fue muerto, a su vez, por la multitud.

e) Acoso a la Iglesia

La tendencia antirreligiosa en forma violenta y llamativa tuvo lugar sobre todo cuando el gobierno, en sus primeras etapas, estuvo bajo la influencia del «hombre fuerte», Calles. Después siguió, pero más en sordina. Y aunque Cárdenas había dicho públicamente que no era atribución de los gobiernos «emprender campañas antirreligiosas», de hecho así se hizo en formas diversas y permanentes. Conforme al comentario hecho por un prominente miembro de la Iglesia Metodista, Pedro Gringoire, la segunda etapa de la obra se llevó a cabo así:

El segundo tiempo de la enseñanza antirreligiosa se ha caracterizado por su estrategia suave, quieta, sin vociferaciones ni tamborilazos, pero persistente y hábil. Se ha impuesto el marxismo como filosofía obligatoria de la escuela revolucionaria... Y como el marxismo es medularmente ateo, y como la escuela rusa está dominada por la antirreligiosidad, claro está que nuestra Secretaría de Educación ha debido proseguir, aunque no al modo brutal inaugurado por el garrido, su campaña anticristiana por medió de las escuelas
Angulo particular del acoso contra la Iglesia, de parte de la administración cardenista, fue el apoderamiento masivo de curatos, escuelas, orfanatorios, casas, obispados, conventos, templos y otros bienes eclesiásticos, a tono con el artículo 27 constitucional, y de lo cual dio cuenta el Diario Oficial, en listas que a lo largo de casi todo el sexenio se fueron presentando. A partir de 1937 las incautaciones disminuyeron, o porque ya no había sino pocas propiedades de las cuales disponer, o porque hubo consigna de amenguar el trabajo, o por ambos motivos.

f) **Nuevas actitudes**

Las actitudes gubernamentales ante la Iglesia, en los regímenes públicos que siguieron al de Cárdenas, fueron de aspecto y contenido múltiple.

En efecto, durante la administración del general Manuel Ávila Camacho, la situación, no tanto en la ley cuanto en la práctica, tendió cada vez más a una suavización de los procedimientos seguidos. Se atemperó el radicalismo de los años previos. Ávila Camacho se proclamó «creyente», e inauguró una política que a su modo fue como una suerte de adaptación renovada de la fórmula de principios del siglo, en lo legal, de mantener las grandes disposiciones persecutorias, pero en lo externo, en el manejo ordinario de los hechos, evitar su aplicación hasta hacerlas poco menos que inoperantes.

El artículo 3 de la Constitución fue modificado. Se le quitó la orientación socialista, pero se mantuvo el laicismo, y se continuó con el monopolio estatal en los primeros grados de la enseñanza. Las prohibiciones contra el clero subsistieron.

En suma, la «tolerancia», al modo porfirista, volvió a tener vigencia. Y eso hizo posible un cierto desenvolvimiento del ámbito institucional de la Iglesia, con frutos múltiples que se han traducido, entre otras cosas, en la permanencia de una representación pontificia de acción continua y sostenida, que vino a suceder a las viejas persecuciones de los años previos. Al frente de tal representación se encontraron, tras la renuncia de monseñor Ruiz y Flores, en 1937, las siguientes personas: monseñor Luis M. Martínez, como encargado de negocios de la Santa Sede, de 1937 a 1949; y como Delegados Apostólicos: monseñor Guillermo Piani, monseñor Luigi Raimondi, monseñor Guido del Mestre, monseñor Carlo Martini y monseñor Mario Pio Gaspari, dentro de un clima de mayor estabilidad en la situación pública de la Iglesia.

La expansión orgánica de la Iglesia ha permitido contar, hasta con los siguientes elementos: 11 provincias eclesiásticas y 2 territorios dependientes de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos, o Propaganda Fide. A su vez, las provincias eclesiásticas comprenden 11 arzobispados y 50 diócesis, 6 prelaturas (en tierras de misión); y 2 vicariatos apostólicos. En total, 69 divisiones eclesiásticas, aparte los territorios de Propaganda Fide.

Hay 4.344 parroquias; 6.578 sacerdotes diocesanos; algo menos de 3.000 sacerdotes regulares; y alrededor de 7.000 seminaristas.

Un desarrollo de tal índole, requerido de coordinación suficiente al nivel de obispos, hizo que se integrase un organismo permanente que tomó el nombre de Conferencia del Episcopado Mexicano, con un presidente y varias comisiones especializadas en los varios campos de las tareas específicas propias de dicho Episcopado.
En el marco de la preparación profesional, cabe citar la acción de seminarios mayores en diversas circunstancias eclesiásticas, y la acción, en tiempos de la persecución y siguientes, del Seminario de Montezuma, en Nuevo México, con profesorado de jesuitas mexicanos y apoyo financiero del Episcopado de los Estados Unidos, que a la postre cesó, aunque, a semejanza suya, otros seminarios interdiocesanos actuaron y actúan también, sin perjuicio de que los diversos institutos, órdenes y congregaciones religiosos tengan sus propias casas de formación, si bien se han hecho intentos variados para unir y coordinar esfuerzos.

Ejemplo de la tarea de confluencia de recursos y personal de diversas procedencias, es el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, que funciona en la capital dentro del Seminario Mayor de México, aunque también para servicio de otras diócesis y comunidades religiosas. Sitio especial ha tenido, a su vez, el Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, fundado en 1949.

Y por lo que se refiere a órdenes, institutos o congregaciones de religiosos, cabe decir que hay alrededor de 120 comunidades femeninas, con más o menos 20.000 monjas.

En su inmensa mayoría, los religiosos y las religiosas son de nacionalidad mexicana, y sólo una porción reducida se integra con personas procedentes sobre todo de España, Italia y los Estados Unidos.

g) **Obra social católica**

Siguiendo las directrices pontificias, la Acción Católica tomó, a su tiempo, un desenvolvimiento de notable interés, y llegó a ser, por su amplitud, especialmente hacia los años cincuenta, el principal organismo de apostolado seglar, con cerca de medio millón de socios. Otras manifestaciones tradicionales de tal apostolado, como las congregaciones marianas, y sobre todo las órdenes terceras, también muy nutridas de componentes, completaron el cuadro genérico de la colaboración seglar a la Iglesia jerárquica, y otras más, como el Movimiento Familiar Cristiano, siguieron en tiempo posterior para atender otros horizontes que han reclamado la presencia cristiana.

Tiene que anotarse, asimismo, cómo, en una especie de colaboración estrecha de eclesiásticos y laicos, en la esfera de lo social, han podido realizarse misiones de variada importancia y trascendencia. Hondos y graves como son los problemas de tal área, han reclamado atención y cuidados múltiples, en razón de lo cual el Episcopado Mexicano quiso aprobar desde 1920, a iniciativa del P. Lucio G. Villanueva y del Licenciado Leopoldo Villela, el Secretariado Social Mexicano, cuya dirección técnica se puso en manos del P. Alfredo Méndez Medina, S. J., aunque la institución quedó cabalmente fundada hasta 1922, si bien antes y después de esta fecha se laboró vivamente en impartir conferencias, estímular agrupaciones campesinas, alentar el establecimiento de sindicatos, cajas rurales Raiffeisen, dirección de semanas sociales, e incluso formación de proyectos de ley en materia social, sobre uniones profesionales, accidentes de trabajo y descanso dominical.

En el mismo año de 1922 tuvo lugar el congreso católico obrero en la ciudad de Guadalajara, al que concurrieron delegados de 353 agrupaciones establecidas en el país. Surgió de allí la Confederación Nacional Católica del Trabajo
cuyas bases constitutivas quedaron delineadas en 1925, año en el cual se contaba ya con 392 sindicatos y un total de 22.137 socios, más algunas filiales que trabajaban en cooperativas de consumo y en campos de experimentación agrícola.

Factores diversos dieron por resultado que la Confederación viniera a menos, y a partir de 1946 se fundó la Asociación Nacional Gaudalupana de Trabajadores, a fin de fomentar la vida religiosa entre los obreros.

Las disposiciones dictadas por el gobierno hicieron imposible el que pudiera subsistir ningún movimiento sindical de inspiración cristiana.

Durante la persecución religiosa, el Secretariado Social Mexicano resintió los trastornos consiguientes. Mas cuando la tensión disminuyó, se enfocó de nuevo a su respectivo campo de trabajo en el impulso a las obras sociales y difusión de directrices, aunque a últimas fechas ha dejado de ser una dependencia del Episcopado.

Lícito es citar, en fin, como expresión pública de los documentos que el Episcopado Mexicano ha dado en torno a los problemas sociales, tanto su Carta Pastoral en el 60 aniversario de la Encíclica Rerum novarum, como la Carta Pastoral de 1968, como la que, en el mismo sentido, aunque con relación a las opciones sociales y políticas, fue expedida en 1973.
EL PROTESTANTISMO EN MEXICO

EL PROTESTANTISMO Y LA REVOLUCION MEXICANA
1914-1940

JEAN PIERRE BASTIAN

La segunda etapa del desarrollo del protestantismo en México está fuertemente marcada por las turbulencias revolucionarias empezadas por la campaña maderista de 1910. A pesar del fin de las hostilidades en 1917 con la redacción de una nueva constitución, el movimiento revolucionario se extenderá a lo largo de la crisis capitalista mundial de 1929 y de la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) el mismo año y terminará su fase reformista populista con el fin del sexenio del general Lázaro Cárdenas.

El 1914 aparece como una fecha clave para el protestantismo mexicano, saliéndose del país la mayor parte de los misioneros. También la aparición de una nueva generación de evangélicos bien preparados para asumir las direcciones de las Iglesias obligará a tomar una conciencia más radicalizada de la herencia misionera y de las dificultades a superar. Este periodo rico de acción y reflexión se acabará con el primer congreso evangélico nacional de 1939, que ya contenía, en germen, las orientaciones nuevas del protestantismo mexicano.

1. El plan de Cincinnati y sus consecuencias

Varios factores iban a concordar para provocar cambios radicales del trabajo misionero en México durante los años iniciales de la revolución. En 1910 se había convocado en Edimburgo (Escocia) una Conferencia misionera mundial. Los misioneros americanos en América latina trataron de convencer a sus colegas europeos de que el continente era un país de misión a pesar de ser nominalmente católico. El rechazo a considerar América latina como campo misionero siendo definitivo, los norteamericanos bajo la presidencia de Samuel Guy Inman, misionero en México, decidieron convocar una conferencia norteamericana en Nueva York para 1913 donde se fundó el «Comité de Cooperación para América latina» que presidió el mismo Inman; su principal tarea sería de cuidar la distribución del territorio latino americano entre las varias denominaciones por países.

Esta reestructuración y coordinación de la obra misionera norteamericana coincidió con el crecimiento de las tensiones políticas entre México y Estados
Unidos por la toma de poder del general Victoriano Huerta, favoreciendo los intereses europeos, en contra de los norteamericanos. Frente a la tentativa de recibir material de guerra alemán en Veracruz, y de romper así el bloqueo impuesto por Estados Unidos con el fin de debilitar a Huerta, el presidente Wilson ordenó el 21 de abril de 1914 la toma de Veracruz. Un poco antes de febrero, frente a los riesgos de represalias sobre ciudadanos norteamericanos los cónsules habían ordenado la salida de todos los norteamericanos del país. La gran mayoría de los misioneros regresaron a Estados Unidos: mientras tanto el Comité de cooperación para América latina se propuso aprovechar la llegada de los misioneros para convocar una convención de las fuerzas misioneras que trabajaban en México con el fin de buscar el modo más eficaz de llevar el trabajo. Esta reunión tuvo lugar en la ciudad de Cincinnati los días 30 de junio y 1 de julio de 1914. Casi todas las denominaciones estuvieron representadas. Se decidió buscar caminos concretos de cooperación creando una casa unida de publicaciones, un seminario unido para fomentar pastores nacionales, escuelas normales y técnicas unidas. Pero el acuerdo más decisivo fue respecto de la división territorial. «Muy impresionado por la inadecuación de la fuerza misionera al esfuerzo de evangelización, de educación y otras formas de misión» el comité, tratando del tema, recomendaba un crecimiento de la fuerza misionera y «una distribución más eficaz de la fuerza misionera actual» 1. Tras estas recomendaciones, sin la participación de un solo pastor o laico evangélico mexicano, la Convención de Cincinnati aprobó por unanimidad y en todos sus detalles el famoso Plan (de Cincinnati) que atribuía una parte del territorio nacional a cada denominación y que implicaba traspaso de iglesias entre denominaciones.

Por la situación interna de México no se consultó muy rápidamente a los nacionales en torno a las decisiones de las juntas misioneras, a pesar de varias recomendaciones que subrayan la urgencia de esta tarea.

A partir de 1915, las noticias empezaron a circular con el regreso escalonado de los misioneros. Mientras tanto, frente a la necesidad de reorganizar y reorientar el protestantismo en América latina, el Comité de Cooperación convocó un Congreso continental del 10 al 19 de febrero de 1916 en la ciudad de Panamá. En lo que toca a México se decidió discutir la estrategia del plan de Cincinnati. El 16 de febrero se reunieron en Panamá los 82 delegados para México bajo la presidencia del obispo MacConnel, de la Iglesia metodista, con el fin de «conocer la opinión de los obreros presentes y si era posible lograr un acuerdo». Para cada denominación habló el misionero de servicio, expresando que no había problema. Sólo el portavoz de los presbiterianos del sur, el presbítero Leandro Garza Mora, se opuso abiertamente a los acuerdos «alegan- do algunas razones que fueron desde luego refutadas por el reverendo John Howland» 2. Garza Mora no estaba de acuerdo con la división que le otorgaba el Estado de Morelos cuando toda la obra había sido desarrollada en Nuevo León y Tamaulipas. No quería ceder las congregaciones y sus 4,000 miembros a otra denominación. Sin embargo, el grupo de delegados aceptaba la proposición de que «al regresar a México procedan desde luego a realizar sus planes las denominaciones que hayan llegado a algún acuerdo mutuo y déjense para una discusión más amplia en México aquellos que no puedan realizarse». Surgió de

1. Wheeler-Day-Rodgers, Modern missions in Mexico, Philadelphia 1925, 118.
2. El Abogado Cristiano (23 de marzo de 1916) 183.
Panamá la idea de realizar conferencias regionales para transmitir el mensaje. En México, la conferencia se demoró por la situación política. Al fin fue convocada el 29 de marzo de 1917 con la meta de considerar los diversos aspectos del trabajo en el país, de presentar sugerencias para un mayor éxito de la causa evangélica y de promover un espíritu de cooperación y unión. Todas las denominaciones interesadas en el plan lograron reajustes y dominó la idea central de racionalizar el esfuerzo en hombres y dinero. Sin embargo, Garza Mora no cedió y a pesar de la decisión de la junta misionera presbiteriana del sur de dejar el campo, él organizó un presbiterio autónomo que iba a tomar el nombre de presbiterio fronterizo. Fue la segunda organización evangélica nacional que lograra la autonomía y el autosostenimiento financiero después de la Iglesia evangélica mexicana, fundada en 1897.

Los planes definitivos fueron puestos en marcha a partir de febrero de 1919. Sin embargo, desde 1917 se creó el Seminario unido y a partir de 1919 se publicó un semanario unido llamado *El Mundo Cristiano*.

En lugar de estimular la obra evangélica en el país, el Plan desorganizó un esfuerzo que en muchos lugares era dificultoso. Por eso, unos han podido enjuiciar la iniciativa reconociendo que «el plan de Cincinnati había interrumpido el desarrollo espontáneo de la cooperación que el tiempo y la paciencia hubieran, finalmente, permitido».

Sin embargo, las tentativas de unión darán un nuevo espíritu al trabajo interdenominacional, espíritu que marcará el porvenir del protestantismo hasta el final del populismo cardenista, a pesar de algunos grupos irreductibles.

2. *Los protestantes dentro de la revolución*

Mientras los misioneros decidían la repartición territorial, el país estaba sacudido por los movimientos revolucionarios reforzados por la lucha entre facciones antagónicas. Los misioneros no habían visto llegar los tumultos, como lo mencionaba claramente uno de ellos después: «al principio de la agitación política, nosotros los americanos en México simpatizábamos casi unánimemente con el bando de Díaz, aunque por supuesto, no teníamos el derecho de tomar partido. Naturalmente nuestro interés se ligaba al mantenimiento del orden público».

A pesar de los comentarios de W. Butler, afirmando en 1916 que «nosotros nos dedicamos simplemente a la religión y a la educación; no nos gusta meternos en política».

Los evangélicos habían asegurado siempre a Porfirio Díaz su respetuoso apoyo, como lo confirmaba el texto elaborado por la segunda asamblea general de 1897.

En fin, los disturbios mismos y sobre todo los éxitos logrados y la firme participación de los evangélicos nacionales en ellos iban a abrir los ojos de los misioneros sobre las condiciones padecidas por el pueblo. «Así, dice el mismo misionero, a medida que pasaba el tiempo y se oía con creciente claridad la voz de los más humildes, algunos comenzaban a entender que ellos realmente sufrían abandono, incoprensión y explotación egoísta».

Al regreso de la huida de 1914, era tiempo de constatarlo y de buscar nuevas tácticas frente a la

nueva situación creada por la constitución de 1917, en particular su artículo 130, que legislaban «la necesidad de ser mexicano de nacimiento para ser ministro de cualquier credo religioso en México».

Forzados por la Constitución, los misioneros tuvieron que entregar la dirección a los nacionales. Estos no tendrían dificultad en tomarla, habiéndose identificado desde el principio con los fines de la revolución y habiendo ganado el respeto por su participación en las luchas heroicas. Si es «cierto que no existe declaración corporativa oficial o semi-oficial de apoyo a la revolución» de parte de las iglesias evangélicas, fueron cientos y cientos los evangélicos que se involucraron en las luchas desde el inicio. «Un laico como Benigno Zenteno, maestro rural metodista en Tlaxcala llegó ser como general, uno de los jefes prominentes de Zapata» 7. Los hermanos Sáenz, presbiterianos y Osuna, metodista, el futuro senador Jonás García, bautista, Gonzalo Báez Camargo, metodista, Alberto Rembao y Walterio Rueda Flores, congregacionales, serían prominentes servidores de la revolución.

«Entre los pastores que llegaron a generales se contaron Enrique W. Paniagua y José Trinidad Rodríguez. Dejaron también el pastoreo para unirse a la revolución, Alfonso Herrera, que llegó a ser secretario particular del general Jesús Carranza, Leopoldo García, más tarde diputado, José Rumbia, fusilado en Tlaxcala por los esbirros de Huerta» 8. También «los colegios protestantes —Chihuahua, San Luis Potosí, Coyoacán, Puebla, Pachuca y otros— se vaciaron materialmente cuando un buen número de estudiantes se unieron a las fuerzas revolucionarias» 9. Pascual Orozco, padre e hijo, fueron miembros de la Iglesia Congregacional de Cuauhtemoc y Otilio Montaño, profesor rural zapatista, era metodista.

Existía una afinidad natural y selectiva entre los revolucionarios y el protestantismo, afinidad que se concretó en la mera participación masiva de los evangélicos en las filas revolucionarias. Para estos hombres del norte, de la «frontera», el protestantismo explicaba el éxito norteamericano. Ellos retomaban el viejo enjuiciamiento misionero contra el pasado hispánico y colonial de un México degenerado «por culpa de los indios y de los sacerdotes» 10. Los hombres de la frontera, como los evangélicos, se consideraban los portadores de la civilización. Eran parte de la clase media emergente, profesores, maestros rurales, pequeños comerciantes o empleados, ferrocarrileros, etc... que eran enemigos del cura, del indio y del campesino tradicional. En la lucha entre el viejo México católico y colonial, reticente a las transformaciones económicas que ponían en peligro las estructuras sociales tradicionales, y el nuevo México capitalista dependiente y revolucionario, los protestantes que marcharon a la revolución no necesitaban «una clara y meditada conciencia de vocación cristiana propiamente dicha» 11. Defendían la razón de ser del protestantismo en México. El mismo Inman comenta muy certeramente este hecho:

Cuando comenzó la revolución mexicana, las iglesias protestantes se lanzaron a ella casi unánimemente, porque creían que el programa revolucionario contenía lo mismo que ellas habían estado predicando desde años atrás y que el triunfo de la revolución significaba el

8. Ibid., 14.
triunfo del evangelio. Hubo congregaciones enteras que encabezadas por sus pastores se alistaron voluntariamente en el ejército revolucionario, y mientras los hombres iban al frente de batalla, las mujeres les ayudaban desde su casa 12.

Este levantamiento no se produjo sólo por razones de afinidades con la civilización del norte, o por patriotismo. También tuvo una clara conciencia teológica de las implicaciones de su participación política. En pleno conflicto, el pastor metodista Epigimeno Velasco explicaba en 1916 en El Abogado Cristiano, por qué el pueblo evangélico ha sido partidario de la revolución:

Consiste en que los ideales de la revolución están de acuerdo con los principios del evangelio... a nadie se le oculta que el verdadero evangelio hace del hombre un acérrimo partidario de la honradez, de la verdad y de la justicia; hace de él un enemigo irreconciliable de toda forma de inmoralidad y que el émulo de Jesús Cristo, cuyos altos principios profesa y practica de corazón naturalmente, toma el partido del pobre y el humilde, del oprimido y el que llora, en tanto que aborrece a los malvados, a los tiranos y a los verdugos 13.

Esta participación activa y clara en la revolución hará que surja una nueva generación de evangélicos, asumiendo un liderazgo nacional y denominacional.

3. La nueva élite protestante y la nacionalización del movimiento

Visitando México en marzo de 1917, Samuel Guy Inman, secretario ejecutivo del comité de cooperación para América latina encontró «por todos lados una cordial recepción para el trabajo de las misiones protestantes».

Encontró eso «natural cuando tantos de los oficiales han sido educados en instituciones evangélicas». «Encontré, dice, hombres ocupando posiciones prominentes por cualquier lado he ido, los cuales habían sido alumnos en las escuelas misioneras o que habían conocido el trabajo y tenían razones de ser agradecidos por lo que se había hecho» 14.

De hecho el trabajo misionero a través de sus escuelas, sus institutos del pueblo, sus hospitales y sus periódicos había formado una generación de hombres capaces de asumir las tareas y funciones claves dentro del proceso de modernización de México. La escuela de trabajo colectivo, el espíritu democrático de las iglesias evangélicas, fueron la escuela donde estos hombres aprendieron las grandes lecciones de la democracia y de donde iba a salir el espíritu de teamwork, tan notablemente deficiente en la sociedad latino-americana».

Cierta, la obra protestante había sido llevada en gran parte dentro de las clases más bajas de la población, pero ahora el misionero se sentía redimido de su esfuerzo por la participación de un sinnúmero de ellos en el poder nuevo.

El informe de Inman refleja este espíritu de la mayoría evangélica al concluir la convención evangélica nacional del 14 de diciembre de 1916: «Estamos a las puertas de un gran despertamiento de la consciencia nacional. Obreros del evangelio, estad listos y aparejados para alimentar con nobles ideales el hambre y la sed de todo un pueblo que espera de vosotros que le mostréis el camino factible de la regeneración por medio del evangelio, que es poder para salvar a todo aquel que cree» 15. Y este «camino factible» de la regeneración tiene su

12. S. Inman, Carta del 31 de julio 1919, dirigida a la comisión senatorial Fall, en J. Meyer o. c., 70.
modelo en la democracia americana del presidente Wilson cuya reciente elección está citada como «ejemplo de civismo» por los periodistas evangélicos de 1916. De los rangos evangélicos varios miembros lograron jugar un papel importante en la vida pública. Moisés Sáenz, graduado de la escuela presbiteriana de Coyoacán, y luego de la universidad de Columbia de Nueva York, ex-presidente de la Asociación Cristiana de Jóvenes de México (YMCA), será ministro de la educación sucediendo a Vasconcelos, y luego embajador de México en Ecuador, terminando en la carrera diplomática. Aarón Sáenz, su hermano, fue político de carrera, y presidente del Distrito Federal de México. Andrés Osuna fue ministro de la educación del estado de Tamaulipas en el tiempo de Carranza, y luego del estado de Nuevo León. En 1928, visitando Monterrey, un misionero encontraba que cinco de los más destacados políticos eran protestantes: «el tesorero del Estado era un presbiteriano; su hijo Aarón Sáenz era el gobernador; el director general de la educación era Andrés Osuna; el alcalde de la ciudad era bautista y el representante del departamento federal de educación era otro bautista» 16.

Si había surgido una generación de evangélicos dedicados al servicio del estado también se podía contar con una generación de cristianos que tomases el liderazgo de las iglesias con gran capacidad. Uno de ellos, Gonzalo Báez Camargo, como laico entraba en la dirección del movimiento evangélico del país destacándose también como periodista y educador.

Esta simpatía del protestantismo para con el régimen revolucionario en vías de institucionalización valdrá a las iglesias el apoyo de los generales Obregón y Calles, que apoyaron abiertamente la YMCA y las iglesias. Así en 1922, 261 misioneros americanos asisten a sus 773 colegas nacionales trabajando en 703 lugares de culto y contando con unos 22,000 miembros comulgantes.

Pero mientras las relaciones entre Estados Unidos y México se mejoran a partir de 1923 con el reconocimiento del gobierno del general Obregón por los Estados Unidos después de los acuerdos de Bucarelli (agosto de 1923) las relaciones con la Iglesia católica se ponen tensas y hostiles con la guerra cristera. Este telegrama enviado por las iglesias protestantes episcopales de Toledo (Ohio) y Taylor (Pen.) al presidente Obregón, refleja claramente la posición del protestantismo americano y nacional frente a la cuestión religiosa: «Miltones de americanos son con usted y oran por usted mientras usted lucha para deshacer el dominio de la Iglesia católica romana sobre su gran país» 17.

Los programas sociales del gobierno reciben el apoyo total de los evangélicos. Así, la campaña anti-alcohólica iniciada por Obregón y desarrollada por Calles vale a este último un mensaje de felicitación de parte del Congreso Evangélico de la Habana, presidido por Gonzalo Báez Camargo, en 1929.

Sin embargo a pesar de esta simpatía reciproca, y el gran número de hombres claves en el gobierno, el protestantismo no logrará un crecimiento espectacular y guardarará una participación limitada al desarrollo nacional. Y eso no tanto por el hecho de no haber sabido aprovechar estas circunstancias excepcionales, como por el hecho de que el jacobinismo del estado no se conformó con eliminar al catolicismo. El protestantismo también tuvo que sufrir las persecuciones y el anticlericalismo feroz del cardenismo.
4. La «nacionalización» de las iglesias evangélicas y el pentecostalismo

Durante las décadas de los veinte y treinta, el liderazgo de las iglesias evangélicas pasó a los nacionales. Con la llegada al poder del general Calles, el nacionalismo entra a formar parte de la ideología oficial impartida por el recién creado Partido Nacional Revolucionario (1929) inspirado en las realizaciones mussolinianas. Este nacionalismo moderno mexicano se aparta de la españidanidad para modelarse sobre los valores utilitaristas norteamericanos, recuperados dentro de la noción de «mexicanidad». Las iglesias seguirán la ideología oficial nacionalista pero dependiente. Como el Estado persigue una política nacionalista basada sobre un desarrollismo capitalista dependiente de la inversión norteamericana, los mexicanos logran el poder en las iglesias pero quedando fundamentalmente dependientes del proyecto misionero por la imposibilidad de lograr el auto-sosten financiero.

a) Los nacionales al poder. Sin embargo, en 1930, las dos iglesias metodistas del norte y del sur se unen formando la iglesia metodista episcopal de México, bajo la presidencia del primer obispo nacional, Juan Pascoe. También la sociedad bíblica pasará a manos de un mexicano, Hazael Marroquín, a partir de 1928. Pero desde 1927, se fomenta la creación de un Concilio nacional cristiano, que quedaría organizado definitivamente como Consejo Nacional de las Iglesias Evangélicas de México en 1929. Este consejo retomará la tarea llevada por el Comité Nacional de Cooperación (dependiendo del Comité de Cooperación para América latina de Nueva York) en manos de los misioneros. Este cuerpo reexaminará también las líneas de unión surgidas del plan de Cincinnati sobre nuevas modalidades. Estimuló la cooperación entre las diversas denominaciones, en particular en lo que se refiere a la «escuela dominical». También logró organizar un «Comité de defensa» que jugará un papel muy importante durante los años de persecuciones religiosas. Su aportación más significativa consistió en definir una posición del protestantismo mexicano para con la revolución cardenista que examinaremos más adelante.

b) Nuevas denominaciones. A pesar de las dificultades políticas y del anticlericalismo militante, varios grupos evangélicos se establecieron en México durante las dos décadas del populismo revolucionario. La novedad, en términos de tendencia evangelizadora fue el desarrollo de iglesias orientadas hasta las clases marginadas de la sociedad.

Por un lado, surgieron grupos evangélicos interesados en la redención de los indígenas. La misión indígena de Tamazunchale iniciada por un pastor reformado asociado, el reverendo Dale, en 1930, y el Instituto Lingüístico de Verano (WICLIFF) iniciaron sus labores en México con la alta protección del general Cárdenas, en 1935, orientando ambos sus esfuerzos hacia los indígenas; encontraron metas similares a las del gobierno populista que hacía hincapié sobre la necesidad de integrar al indígena en la vida nacional, hispanizándole según los valores de la «mexicanidad» moderna.

Por otro lado se iniciaba la plantación de los grupos pentecostales con la llegada de los primeros mexicanos que regresan de los campos de trabajo del sur de los Estados Unidos, en 1914. Con la gran depresión (1929) y el desempleo
consiguiente, el movimiento de los «braceros» convertidos por uno u otro grupo pentecostal norteamericano que levantan nuevas iglesias ampliará el movimiento, pero todavía de manera limitada hasta finales de los años treinta, por la conyuntura sociopolítica. Se establecieron unos seis grupos.

El movimiento pentecostal había surgido en particular del «avivamiento» experimentado por unos obreros de un barrio pobre de Los Ángeles conocido como «la calle Azua», en 1906. Provenía del malestar de los pobres dentro de las iglesias ricas, dominadas por los valores de la clase media enriquecida, donde no encontraban un espacio para expresarse. Desde el principio, los primeros adeptos hicieron énfasis sobre el poder del Espíritu para transformar sus vidas, cuya prueba se daba por el hecho de hablar en idiomas extraños y entrar en un estado de éxtasis prolongado. Encontraban la raíz bíblica de su nueva fe dentro del relato del libro de los Hechos donde la Iglesia naciente recibe precisamente el poder del Espíritu de Dios a través del hablar en lenguas extrañas (Hech 2). Es interesante notar que en México fueron en varios casos mujeres las que difundieron la nueva fe. Así, la Iglesia de la Fe en Cristo Jesús reconoce como fundadora a la señora Carmen de Valenzuela, originaria de Villa Aldama, Chih., que había emigrado a Los Ángeles en 1912. Dos años más tarde, regresando a su ciudad natal, compartió su nueva fe y el primero de noviembre de 1914 doce personas recibieron «el bautismo del espíritu y hablaron nuevas lenguas» 18. Como iniciadora del movimiento pentecostal de la Iglesia de Dios Evangelio Completo, se considera a la señora María de los Ángeles Rivera de Atkinson. Convertida en Douglas (Arizona). Hacia 1925, «tuvo una visión» en la cual se sintió llamada a regresar a México; en Hermosillo y Ciudad Obregón fundó varios grupos.

Lo más significativo es que todos los grupos pentecostales fueron fundados por mexicanos, alcanzaron a los marginados del sistema capitalista dependiente dándoles ese sentido y proyecto de vida que ellos habían experimentado durante sus peregrinaciones de braceros. Sin embargo, el movimiento no dejará de ser una importación cultural realizada por mexicanos en un momento de expansión capitalista de Estados Unidos (durante las décadas de los años diez y veinte) y de crisis socio-económica en México (1930). Surgieron, es cierto, en ruptura con el protestantismo tradicional (histórico) de México, protestantismo que había logrado un status de clase media, después de unos orígenes humildes y dificultosos. Esta «segunda generación» de iglesias, al contrario de las «históricas», fueron desde el principio totalmente independientes de cualquier fuente externa de financiamiento y descansaron sobre la labor exclusiva de nacionales. Además, nacionalizando sus medios de fe («himnarios») basaron la propaganda casi exclusivamente sobre la demostración física y verbal de los dones del Espíritu. Estructurados alrededor de sus líderes fundadores, los movimientos pentecostales sufrieron conflictos y rivalidades que tuvieron una función dinamizadora y multiplicadora del movimiento por los cismas numerosos. Así, la Iglesia de la Luz del Mundo, fundada en 1936 por Aarón en un barrio de Guadalajara, surge de una temprana división de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Sin embargo, la ruptura histórica, sociológica y teológica con el protestantismo histórico mexicano no fue total, pues al principio del Consejo nacional Evangélico de México, creado en 1929, participa una iglesia pentecostal: las

Asambleas de Dios, cuya primera congregación fue iniciada en el distrito federal por David Ruesga y Anna Sanders en 1921.

Cronología de la implantación de las iglesias evangélicas: 1914-1940

1914 Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, fundada en Villa Aldama, Chih., por Carmen de Valenzuela.
1920 Asambleas de Dios, fundadas por David Ruesga en el D.F.
1920 Iglesia de los Peregrinos, establecida en el D.F.
1927 Congregación evangélica Alemana, fundada en el D.F. por el pastor Martin Schencke.
1930 Misión indígena mexicana, sostenida por la «Mexican Indian Mission» de Filadelfia, Pen., empieza sus labores en Tamazunchale con el misionero Dale.
1930 Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI), fundado por un laico bautista, Valente Aponto González, en el D.F.
1932 Iglesia de Dios Evangelio Completo, ligada a la Iglesia de Dios en Cleveland, empieza en Sonora con María Rivera.
1935 Instituto Lingüístico de Verano, afiliado al Wycliff Bible Translation Inc. de Santa Ana, empieza, con base en la Ciudad de México, un trabajo con los indígenas.
1937 El Ejército de Salvación se establece en el D.F.
1938 El Bando Evangelístico Gedeón, inicia sus actividades en el D.F.
1940 Conferencia Concordia de México, afiliada a la Lutheran Church Missouri Synod. Sus primeras iglesias se fundaron en Tamaulipas y Nuevo León.

c) Logros y dificultades. A pesar de los inicios de estos nuevos grupos, la progresión numérica del protestantismo en México se ha visto afectada por un sinnúmero de factores que obstaculizaron el crecimiento. Las turbulencias revolucionarias (que marcaron a muchas iglesias por la muerte de sus pastores y miembros), coincidieron con la reorganización del campo misionero por el Plan de Cincinnati, para debilitar el desarrollo de las iglesias. Interrupciones del esfuerzo debidas a las intervenciones políticas (éxodo de los misioneros en 1914), el anticlericalismo militante, y sobre todo la reducción de la ayuda financiera de las juntas misioneras por la gran crisis económica de 1929, se añadieron para reducir la actividad de las iglesias. Además, el propio movimiento evangélico tiene culpa de su desarrollo tan lento. Muchas iglesias no supieron formar un liderazgo genuino nacional, y cuando los misioneros tuvieron que salir, sea por la situación política o económica, muchas comunidades se extinguieron. Por otro lado «aunque hayan influido sobre un gran número de hombres de influencia y posición (social), el impacto ha sido suficientemente profundo y duradero como para procurar cambios de carácter, con el resultado de que tales influencias han perecido con la oposición política y el secularismo dominante. Con la excepción de las escuelas que han recibido la aprobación pública, y un trabajo de moderación que el gobierno mismo trata ahora de llevar a cabo, el evangelismo no ha atraído hombres de visión social» 19. Tal era el juicio de un misionero en 1935.

Además, el protestantismo mexicano es un fenómeno en gran parte urbano, dentro de una sociedad campesina. «En México, de un total de 84.452 "localida-

des" (censo de 1930) sólo 218 que contienen un cuarto de la población son ciudades de 5.000 almas. Sin embargo, de 584 iglesias evangélicas organizadas, 268 se encuentran en tales “localidades”, incluyendo naturalmente el Distrito Federal.[20]

Así las estadísticas son bien significativas en cuanto a la lentitud del crecimiento[21]. Mientras en 1913, Winton citaba unos 26.481 miembros comulgantes, en 1921, Ross enumeró unos 22.274 miembros rescatados de la Revolución. En 1938, el total de evangélicos, miembros comulgantes, se habrá doblado, pasando a 45.976 miembros, pero incluyendo ya las recientes iglesias pentecostales, que agrupan a 7.613 miembros, dejando un saldo de 38.363 miembros para las iglesias históricas. Los censos gubernamentales[22] nos dan aun una mejor idea de la evolución global de la comunidad evangélica: 1910: 68.839; 1921: 73.951; 1930: 130.322; 1940: 177.954. Respecto a la población global, el crecimiento relativo más significativo se da entre 1930 y 1940, donde los evangélicos pasan del 0,5% al 0,8% de la población total, y eso por el desarrollo de los grupos pentecostales.

Sin embargo, a pesar de las dificultades, el protestantismo histórico mantiene su trabajo filantrópico y social como mediación para la evangelización. Pero durante estos años va a experimentar cambios radicales, siendo retomado en gran parte el proyecto liberal y social evangélico por el Estado populista, que lo asegura esta vez en gran escala.

1. Las escuelas protestantes primarias y secundarias, que habían sido las primeras en introducir «la recreación, los grupos literarios y de debates, las clases de canto y la enseñanza secundaria»[23], ven todos estos logros integrados progresivamente dentro del sistema de educación nacional. Además, la Constitución de 1917 que había provocado ya la conversión de las escuelas primarias protestantes en escuelas privadas semi-oficiales, se radicaliza frente a las escuelas primarias, secundarias y normales privadas con las revisiones del artículo 3, del 9 de enero de 1935, obligando a ceder buen número de ellas al estado. Así, las escuelas protestantes pasan de 184, con 12.261 alumnos, en 1925, a 38, con 4.878 alumnos, en 1936, quitando al protestantismo uno de sus proyectos más valiosos.

2. Los hospitales y centros de salud se mantienen al cargo de las denominaciones en las ciudades más importantes del país. Sin embargo, la creación del Seguro Social no tardará en quitarles pronto su exclusividad.

3. Los centros recreativos de la YMCA amplían el impacto sobre la juventud, con el apoyo del gobierno, ofreciendo atlétismo, higiene, cursos de idiomas, etcétera.

4. Los centros industriales serán una innovación sin mucho futuro por la ausencia de dinero; trataron de dar una ocupación a los desempleados organizando cooperativas.

5. En fin, las sociedades de temperancia adquieren nuevo auge y multiplican su actividad con los gobiernos populistas.

20. Ibid., 5.
22. Archivo general de la nación, censos gubernamentales.
Para confrontar las situaciones difíciles creadas por las decisiones gubernamentales para las escuelas evangélicas, una conferencia interdenominacional habia sido llevada los 16 y 17 de marzo de 1934 en Coyoacán. La tendencia nueva de imponer bajo el nombre de educación socialista una instrucción materialista y antirreligiosa en las escuelas oficiales y privadas, no dejaba de crear un problema de conciencia para los numerosos maestros evangélicos. Se buscó el modo de establecer nuevas líneas de acción para el trabajo educacional evangélico. De estas nuevas líneas surgieron los centros sociales cristianos que tomaron el nombre de centros industriales, y los centros recreativos evangélicos que se nombraron hoteles para estudiantes. Además un fuerte énfasis sobre la propagación de literatura y la educación religiosa iba a ser desarrollado para contrarrestar las medidas gubernamentales.

5. El protestantismo en búsqueda de su identidad

La empresa misionera, a partir del fin de la primera guerra mundial, integró con mucha más claridad que nunca la política exterior del gobierno estadounidense. El Comité de Cooperación para América latina, creado en 1913, a partir del rechazo de los europeos a considerar a América latina como campo misionero, vino a ser uno de los propagadores más firmes de la doctrina del «panamericanismo» que trató de corregir la política del big stick del principio del siglo. Su secretario ejecutivo, Samuel Guy Inman, ex-misionero congregacional en Piedras Negras, será consejero para asuntos latinoamericanos de los gobiernos de los años veinte y treinta. Con el panamericanismo, «el destino manifiesto» se extiende a todo el continente bajo el liderazgo del hermano mayor pues, como decía el presidente Coolidge al abrirse la Convención de las misiones extranjeras de Washington, en 1925, «las iglesias y gobiernos cristianos no tienen más grande responsabilidad que la de hacer seguro que lo mejor y no lo peor de lo que es capaz una sociedad cristiana, sea dado a los otros pueblos» 24. Mientras tanto los Estados Unidos cuadriplican su comercio con el sur del continente y lo protege por su dominio político total. Dentro de esta estrategia, las misiones protestantes tienen el papel determinante de ser «los embajadores, intérpretes y mediadores dentro de los aspectos más vitales de las relaciones internacionales e interraciales». Pues «una más grande proporción de recursos materiales latinoamericanos vienen más a los Estados Unidos que a otros países. Los Estados Unidos pueden enviar un donativo en intercambio que pagará mucho más por todo lo que está recibiendo: el donativo de la Biblia» 25. Es decir que en esta búsqueda de mejores relaciones entre norte y sur del continente, unos afirman que los Estados Unidos no tendrán relaciones políticas y comerciales verdaderamente buenas con la América hispánica hasta «que no tengan relaciones espirituales verdaderamente buenas». Por eso se necesitan embajadores espirituales, cuyo modelo es el misionero protestante, «que tomarán muy en serio la tarea de interpretar lo mejor de la vida norteamericana a los latinoamericanos» 26.

En México en particular, para restablecer las buenas relaciones entre ambos países «el movimiento protestante puede hacer mucho. Cierto que la meta de las misiones extranjeras no es política, civil o económica, pero llevando a bien el objetivo misionero hay implicaciones políticas civiles y económicas de la más alta significación» 27.

De este contexto de utilización de la ideología protestante para fines políticos y económicos del imperio norteamericano, surge la crisis de identidad del protestantismo mexicano.

**Herencia misionera y «mexicanidad»**. El protestantismo mexicano desde su surgimiento tuvo que defenderse de los ataques conservadores y católicos identificándole con el adversario irredentable pero fascinante, Estados Unidos. Durante la invasión americana de Veracruz, los periodistas evangélicos tuvieron que defenderse y dar prueba de su nacionalismo frente a las acusaciones de ser agentes del imperialismo invasor. A partir de 1925, la Confederación Regional Obrera de México (CROM) que fomentó el cisma mexicano (con el patriarca Pérez) y que lanzó campañas terroristas contra las iglesias acusa «al protestantismo yanqui de ser una forma de imperialismo americano, un elemento conquistador, amigo del capitalista y enemigo del obrero, que se ha propuesto mediante sus escuelas, sus templos y sus deportes la americanización del pueblo mexicano» 28. Por su lado, los conservadores católicos acusan a Calles, Moisés Sáenz y otros miembros del gobierno de ser yanquisados y ven al catolicismo como el baluarte contra la demexicanización.

En tales circunstancias y bajo tales ataques, uno entiende mejor por qué los protestantes mexicanos que participan en masa en el «Congreso de la Habana», reunido en la misma ciudad del 20 al 30 de junio de 1929, se plantean la pregunta del por qué el rechazo del protestantismo: «Será que nuestro protestantismo no se adapta al temperamento de estos pueblos, no satisface sus aspiraciones religiosas, no llena sus necesidades espirituales, en una palabra no arraiga, no prende, no se identifica» 29. Y asumiendo con mucha claridad la herencia misionera ahora que la dirección de las iglesias les ha sido entregada, reconocen que de «verdad hay mucho de positivo en esta reflexión. No hemos podido vincularnos con nuestros pueblos. Le somos extraños a nuestra raza» 30. Toman consciencia de la necesidad de revitalización y reorganización, haciendo un examen cuidadoso del protestantismo actual. «Hispanoamérica necesita de una reforma religiosa. Los protestantes latinoamericanos, conscientes de esta necesidad pero conscientes también de la necesidad de “latinizar” nuestro protestantismo, hemos comenzado a enfrentarnos con el problema» 31.

Sin embargo, tomando consciencia del problema, no lograron resolverlo, quedando sin posibilidad real de romper el cordón umbilical de la dependencia financiera con las juntas misioneras y sin capacidad de elaborar un proyecto alternativo al proyecto misionero.

**La búsqueda de identidad para con la revolución.** Con la radicalización del régimen cardenista, las campañas anti-religiosas de la CROM, la pérdida del papel educativo tradicional, los evangélicos van a sentir también la necesidad de

---

27. Wheeler-Day-Rodgers, *o. c.*, 197.
definir su participación dentro del proceso de educación socialista y de colectivización del populismo. Por eso, en 1934, el Consejo evangélico nacional, bajo el liderazgo de su secretario ejecutivo Gonzalo Báez Camargo, va a producir un texto sobre el asunto. Esta carta magna del protestantismo mexicano, cuya actualidad asombra retrospectivamente, se titula *El cristianismo evangélico en México, su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales* 32. Bajo la influencia del «socialismo cristiano», traído por misioneros de la escuela de Rauschenbusch 33 por los años 1914, y bajo la influencia de las declaraciones de la Conferencia misionera mundial de Jerusalén (1928), cuyas declaraciones en torno al proceso de industrialización y sus problemas habían sido muy difundidos en español, este documento toma una dimensión tal que vale la pena presentarlo en detalle.

Este documento en su totalidad es una tentativa del protestantismo histórico mexicano de probar su legitimidad para con el orden revolucionario vigente, lo que lo lleva a precisar su tradición y a definirse dentro del estado populista socializante.

a) Su tradición: en un tal contexto, la primera relectura necesaria es la que busca un vínculo histórico con los pobres y los oprimidos. Por eso se afirma que «por su propia naturaleza y por las circunstancias históricas de su aparición en México, el protestantismo reivindica la tradición histórica de los indios conquistados y eslavizados, de las heroicas chusmas insurgentes y de los indómitos chicanos de la Reforma» 34. De hecho, la composición social de sus congregaciones revela la pertenencia con exclusiva de sus elementos a las clases campesinas obreras y medias, razón por la cual nunca ha podido disfrutar del apoyo ni de la simpatía de las clases privilegiadas y de la reacción. Al contrario, se ha solidarizado con «la vida y las aspiraciones, los anhelos y los padecimientos de las clases postergadas e irredentas». Nunca a lo largo del documento se hace mención de la herencia misionera, tampoco de los regocijos misioneros al lograr la creación de una clase media evangélica. Al contrario se recupera la solidaridad con el indio, las masas trabajadoras y los pobres. Y eso por la naturaleza y el carácter mismo del protestantismo que «ha sido un movimiento de las clases humildes y pobres» 35.

b) Su actuación práctica misma demuestra su solidaridad con el pueblo. Retoma su papel de institución educativa que siempre «ha procurado sacar al indio y a las masas populares en general de la abyección mental, la ignorancia, y eso siendo una religión que obliga a leer» 36. Mas el protestantismo fue la vanguardia de la revolución siendo el precursor del «gran movimiento de educación campesina y de incorporación indígena que actualmente forma parte del programa de la revolución» 37. Sin embargo no se limitan a eso sus actuaciones sociales. También ha sido el iniciador y la vanguardia en la campaña antialcohólica lanzada recientemente por el gobierno de Obregón. Por fin, es un elemento clave de lucha contra «la postracción moral, la superstición y la
abyección religiosa, el fanatismo» 38. Así quiere demostrar claramente este protestantismo sus inquietudes y sus compromisos con la regeneración social del pueblo aunque lo haga a partir de las prácticas mismas heredadas de la misión, y utilizadas como medio de proselitismo evangélico. Sin examinar más de cerca su análisis del orden social.

c) Sus postulados sociales: abogando de entrada por la no ingerencia dentro de los asuntos del estado, y reconociendo no tener la competencia para «lo que surge de la ciencia económica, médica, química o astronómica», sin embargo insisten que en «todos los órdenes de la vida individual y social, inclusive el económico, hay un aspecto moral, terreno en el cual se tienen postulados bien definidos» 39. Con esta aclaración previa denuncian enérgicamente «los males y las injusticias que yacen en la raíz misma del actual estado de cosas» 40.

No se quedan al nivel de las generalidades, pero basan su denuncia en el orden industrial social «cuyo crimen fundamental consiste en reducir al hombre a una mera máquina de trabajo y rendimiento, a un simple instrumento de producción y de lucro» 41. Condenan con toda energía «todas las formas y grados de opresión y de explotación del hombre por el hombre, no solamente de una clase por otra, sino también dentro de la misma clase» 42. Así leen la historia como historia de la lucha de clases y ven claramente la raíz de la opresión en la explotación del trabajo. El móvil del lucro es denunciado como anti-cristiano, identificando lo anti-cristiano con el orden económico industrial basado en una «libre competencia a muerte».

Proponen la abolición de los privilegios «fundados en la sangre, la clase o el dinero para sustituirlos basados en el servicio, el trabajo y la aportación a la vida social» 43; repueban todo individualismo económico nocivo a la vida colectiva para «propugnar un orden social en que la vida colectiva no anule al individuo» 44. Promueven la cooperación en lugar de la competencia. Así «las funciones adquisitivas y distributivas de individuos y clases quedaron subordinadas a fines sociales, y la producción y distribución de la riqueza se reorganizará bajo el control social» 45.

No eliminan a la propiedad privada que logrará ser considerada como «mayordomía sagrada», pero enfatizan la función eminentemente social de la propiedad colectiva.

Lejos de ser puro análisis de la situación industrial del momento la declaración del Concilio de Iglesias evangélicas de México está redactada para erradicar los males e injusticias en la raíz misma del actual estado de cosas. Por eso «la tarea de los evangélicos no cesará hasta que este orden sea cambiado; por eso el proceso de rectificación y de transformación no deberá suspenderse mientras no se realice el reinado perfecto de la justicia, de la fraternidad, de la verdad y del amor» 46.

38. Ibid., 14.
39. Ibid., 17.
40. Ibid., 17.
41. Ibid., 19.
42. Ibid., 19.
43. Ibid., 20.
44. Ibid., 22.
45. Ibid., 23.
46. Ibid., 17.
Aunque esta declaración no se titule «evangelización de los pobres» y no tenga una definición precisa de quiénes son los pobres en el México de 1934, logra aclarar varios puntos en relación con este tema. El primero es que el sujeto histórico del protestantismo son las masas aplastadas, y eso por su ligazón con el campesinado y obrero. En segundo término va más allá de eso, enfatizando la necesidad de cambio social, a partir de una denuncia de la raíz del malestar social en el «trabajo humano rebajado hasta el rango de una simple mercancía sometida a compraventa» 47, el afán de lucro, la competencia y el mal uso de la riqueza. En tercer término fundamenta ese análisis sociopolítico «en el cristianismo original de Jesús, expulsado de los añadidos extraños a su espíritu y a su enseñanza» 48 incorporados por un «imperialismo eclesiástico que ha traicionado al Cristo evangelico de los oprimidos, de parte de la opresión y de los privilegios de la sangre y del dinero». En cuarto lugar, para la regeneración no basta con un simple cambio de organización social y económica, sino necesita de un cambio radical y profundo de la naturaleza humana, «indispensable para garantizar el buen funcionamiento de los buenos sistemas».

El cristianismo evangelico encuentra en este cuarto aspecto «su propio y característico campo de acción». Aquí está también su límite, por no articular este campo de acción a los campos económicos y sociales, «por irse derecho a la raíz última del mal, oculta y agazapada en lo último de la naturaleza humana» 49. Es decir, sin encontrar las mediaciones económicas y políticas que se articulan a los cambios ideológicos. Esa ausencia de articulación clara entre proyecto de cambio social al nivel económico-político y al religioso va a impedir que el protestantismo mexicano encuentre su sujeto histórico en los pobres y participe claramente en los objetivos de la revolución. Lo va a dejar en una etapa de reformismo cualitativo que expresa particularmente bien el primer Congreso Nacional Evangélico de 1939 50.

6. Reformismo y marcha atrás

Ya en el discurso de inauguración del Congreso, el pastor metodista Epigmenio Velasco, el mismo que en 1916 había explicado por qué los evangélicos habían sido partidarios de la revolución, da el tono:

El movimiento sindicalista, saturado de comunismo, que fomenta el odio con su guerra de clase y con su sonada tendencia a la dictadura del proletariado, enemigo como es de la propiedad privada y de todo lo que considera burgués y acomodado, ha creado una situación adversa y dificultosa para la obra de la iglesia cristiana, pues un buen número de sus miembros y muy especialmente los nuevos han sido contagiados con estas ideas 51.

Por eso una de las tareas del Congreso va a ser de disociar claramente el materialismo del cristianismo cuyo testimonio es «de oposición a las cosas del mundo y un testimonio de salvación universal, exclusivo y bíblico» 52. Así, la influencia de la Iglesia en la vida de la sociedad es espiritual. Tiene, ciertamente
una responsabilidad para con los grupos laborales: «enfrentarse con el problema del mejoramiento económico» de estos grupos, «con el mismo interés con que se dedica a su mejoramiento espiritual». Pero esta responsabilidad se limitará a dedicar a los obreros, campesinos y empleados, un día del año con «el objeto de presentar los intereses de estos grupos para orientarlos por los mejores caminos, sobre su papel desde el punto de vista cristiano» 53.

En corolario a eso conviene formar a los pastores para que combatan las teorías sociales disolventes.

También se reconoce que la voluntad divina es de ayudar a los pobres en sus necesidades materiales, sociales y educativas, y se condena «todo ordenamiento de la vida económica que por un lado tiende a amasar acumulaciones privadas de riqueza en favor de unos pocos, y que por otro lado deja completamente desposeídas en gran necesidad a grandes multitudes» 54, creando una división de la comunidad en clases basada en diferencias de riqueza. Se recuerda también que la propiedad es una mayordomía sagrada «con fines de beneficio social y no de provecho egoísta». Sin analizar la conexión entre propiedad privada y exploración del hombre, la Iglesia puede tranquilamente proponer sus medios propios de trabajo social. Este trabajo incluirá la orientación «moral y espiritual de sus miembros que pertenecen a sindicatos de trabajadores y agrupaciones patronales», y cuyas mediaciones se caracterizan por «tipos específicos de acción social y cristiana tales como cooperativas, dispensarios y agrupaciones mutualistas», eso para crear conciencia entre sus miembros y hacerlos sensibles respecto a las injusticias sociales. Así se espera cristianizar los sistemas de trabajo. De igual manera se llama la atención sobre el problema creado «por la creciente mecanización de la industria en que las máquinas desplazan al obrero, lanzándolo a la desocupación», sin tratar de analizar las causas reales del desempleo.

En 1939, las iglesias hablan al patrón como al obrero, al rico como al pobre. No reivindican más como sujeto histórico las masas marginadas; tampoco condenan el orden industrial como tal, sino sólo sus abusos. Si surgen algunas recomendaciones es sólo para tratar de buscar una solución entre «seres humanos hechos por Dios, a su imagen y objeto de su amor redentor» 55. La misión de la Iglesia es evangelizar a todos, demostrando de una manera justa el espíritu de benevolencia y servicio que hubo en Cristo, edificando a los creyentes y creando en el mundo una nueva vida trascendiendo las divisiones de raza y naciones. Esta mensaje universalizante e idealista va a invadir poco a poco los círculos eclesiásticos evangélicos, hasta llevarlos a una visión dicotómica del mundo (dominante). Ya en esa asamblea se dan las raíces de esta dicotomía en la enfatización sobre la tarea espiritual de la Iglesia, siendo las declaraciones sociales mero corolario de ésa, pues la Iglesia tendrá siempre un papel caritativo que desempeñar como heredera de este espíritu de Cristo. Esta visión dualista del mundo y del hombre se agudizará en los años cincuenta con la aceleración de los procesos económicos de dependencia que van a crear problemas sociales cada vez más conflictivos.

53. Ibid., 207.
54. Ibid., 209.
55. Ibid., 215.
Conclusión

El protestantismo mexicano maduró dentro del proceso revolucionario. Había sido bien preparado para entrar en el proyecto populista de las clases medias emergentes de los años veinte y treinta. La llegada a la edad adulta marcada por el acceso al liderazgo de los nacionales, les va a plantear una doble crisis de identidad. No superaron el problema de la herencia misionera pero lograron plantear la cuestión de los valores ajenos vehiculados por el protestantismo en México como barrera para su difusión amplia. Bajo el liderazgo de los más conscientes, este protestantismo mexicano, con mucha audacia, se definió dentro del proceso populista como un elemento de regeneración del pueblo. Sin embargo, esta identificación con el proyecto cardenista fue el logro de una minoría en el poder. Esta minoría trató con mucha energía de estimular el proceso de unificación, de coordinación y de participación ecuménica del protestantismo mexicano. De hecho, estos cristianos evangélicos habían asegurado la participación oficial del protestantismo mexicano en las grandes conferencias misioneras mundiales como las de Jerusalén en 1928 y de Tambaram (India) en 1938. También se había involucrado en las asambleas evangélicas continentales como la de La Habana en 1929. Este ala ecuménica, social-religiosa, heredera del liberalismo del siglo pasado y del cristianismo social de principio del siglo iba a perder la dirección del movimiento evangélico en México. Esto será provocado por la división creciente del protestantismo mexicano bajo la segunda ola misionera de los años cincuenta conservadora y fundamentalista. También este protestantismo histórico que hasta 1940 había sido mayoritario va a convertirse en minoría durante los años cincuenta por el crecimiento sin límite de los grupos pentecostales. Sin embargo este porvenir conservador del protestantismo mexicano ya está en germen en 1940. El Primer Congreso Evangélico Nacional de 1939 no hace más que adelantar el fin del proceso populista radical y de la terminología marxista con la elección del presidente Ávila Camacho. Afirmando «soy creyente», Ávila Camacho pone fin a las relaciones tensas con las iglesias. Representando a los intereses de la clase media beneficiaria de la revolución, proclama en junio de 1940 que «un pueblo no es una mezcla heretogénea de clases, cada una luchando para sus intereses; es una gran unidad histórica enraizada en el pasado y luchando juntos para un futuro común» 56. Las iglesias evangélicas van entrar con entusiasmo en este gran proyecto reformista, siguiendo en eso las líneas del encuentro de Puebla.

A pesar de todo, un período de oportunidades tremendas para lograr una «mexicanización» del proyecto evangélico en México, no se logró más que cambiar de personal, nacionalizándolo, sin cambiar al proyecto mismo. Además, todas las tentativas de unión y de cooperación se revelaron muy limitadas, pues como advertía un misionero en 1935, «las iglesias en México han reproducido el sistema denominacional de las misiones» 57. Quizás, piensa otro, «debido a la proximidad de los Estados Unidos, el ejemplo denominacionalista no ha podido ser superado en México» 58. Quizás conviene buscar la causa de esta situación en la raíz misma del desarrollo del protestantismo en México. Esta expansión, aunque haya sido agresiva en términos de proselitismo, siempre se

58. Wheeler-Day-Rodgers, o. c., 155.
hizo con un espíritu defensivo. Y «al ser a la defensiva, implica que hay un enemigo, y la posibilidad de la presencia de un enemigo extiende una nube de sospecha sobre cada plan, movimiento o persona que parece extraño» 59.

El enemigo ha sido por un lado la iglesia católica; y la lista de los mártires testifica la seriedad del peligro. El segundo enemigo con el cual hubo que buscar un gentlemen agreement fue la revolución. «La revolución, aunque disminuyó la persecución católica romana, llevó un movimiento laboral y social radical. Este hizo surgir nuevos temores y ha excitado la sospecha respecto a la lealtad de varios hombres para con la iglesia y Cristo mismo» 60.

Así, el protestantismo mexicano del fin de la década de los treinta aparece como conservador a pesar de las declaraciones vanguardistas y radicales del año 1934. Ya en 1935, Grubb observaba que «los miembros de las iglesias mexicanas en su conjunto son conservadores doctrinalmente, demuestran poca iniciativa y parecen incapaces de realizar las posibilidades de un trabajo espiritual fuera de la iglesia, descansando demasiado exclusivamente sobre el esfuerzo de sus pastores» 61. En su mayoría este protestantismo está dispuesto para salir de la defensiva frente a los dos enemigos que va a eliminar el reformismo desarrollista de los años cuarenta y cincuenta. El comunismo será un enemigo simbólico, ligado a la guerra fría, pero no entorpecedor del crecimiento eclesiástico. La iglesia católica por su lado, reconocida, podrá ser aceptada como interlocutora ecuménica. Así, saliéndose de la defensiva, el protestantismo mexicano podrá crecer como aliado de la sociedad de consumo en vías de desarrollo y cumplir su función primera de integración social gracias a una teología y una evangelización apolítica, fundamentalista y conservadora.

59. Ibid., 148.
60. Ibid., 148.
OCTAVO PERIODO
LA IGLESIA DESDE EL CONCILIO VATICANO II Y MEDELLÍN

LA IGLESIA MEXICANA DESDE 1962

JESÚS GARCÍA

El CEHILA me pidió a principios de 1976 que colaborase en este estudio de la Historia de la Iglesia en México, asignándome el último periodo, bajo el tema «La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y la liberación. Las limitaciones de tiempo, temática y óptica, además de las personales, evidentemente se manifestarán en el estudio. Por eso desearía llamarle más bien «Aportaciones a la historia de la Iglesia en México a partir de 1956», fecha del inicio efectivo de actividades del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), fundado en 1955, con ocasión del Congreso Internacional de Río de Janeiro¹.

Con esta delimitación y el carácter de aportaciones, intentaré presentar los hechos, acontecimientos, situaciones, personas, movimientos e instituciones que, en el ámbito eclesial, considero han tenido mayor vinculación y referencia al triple objeto del trabajo: el Concilio Vaticano II (con sus posibilidades, dificultades y avances en México); el CELAM (sobre todo el CELAM animador y promotor de una identidad y fisonomía eclesiales propiamente latinoamericanas que culminó en Medellín); y la liberación como expresión de las aspiraciones, expectativas, logros, dificultades y formulaciones teológicas, pastorales y sociales, etc., en México.

Consecuentemente, el lector descubrirá vacíos y omisiones de hechos, acontecimientos, personas, movimientos, etc., por las delimitaciones anteriores, que espero sean cubiertas con aportaciones desde otras ópticas y posiciones, para tener el amplio cuadro de la real historia. Sin embargo, desearía observar lo siguiente: si elaborar la historia de cualquier época supone una pretensión que rebasa frecuentemente las posibilidades de una persona en cuanto a su percepción de los hechos, acceso a datos, interpretación de los mismos, etc., mucho más delicado y complejo resulta elaborar la historia de la Iglesia en México en estos veinte últimos años, tanto por la velocidad y novedad de los acontecimientos que no pueden aún considerarse suficientemente concluidos, consumados, para un juicio global sobre los mismos, como por no disponer del suficiente

¹ El primer presidente fue el cardenal Jaime de Barrios Cámara, arzobispo de Río de Janeiro y vice-presidentes monseñor Miguel Darío Miranda, arzobispo de México y monseñor Manuel Larrain, obispo de Talca, en Chile, quienes serían sucesivamente presidentes.
distanciamiento de los hechos en que se ha vivido y participado intensamente y ante los cuales se tiene una vivencia, más que un juicio objetivo y sereno.

Además, los acontecimientos eclesiales más recientes, aun si aparecen con manifestaciones nuevas, sorpresivas e inesperadas, no surgen, no resultan intempestiva y espontáneamente; siempre suponen una continuidad, evolutiva o dialéctica (de oposiciones o reacciones) de hechos, situaciones y mentalidades anteriores cuyas repercusiones no siempre son inmediatas y visibles ni sus resultados se pueden considerar nunca completas o consumadas. La perspectiva de procesos permanentes e inconclusos que jalonean la trama social debe siempre iluminar y orientar todo esfuerzo de análisis histórico. De ahí que todo juicio, análisis, opinión en el campo de la historia (como de todas las ciencias sociales) debe considerarse siempre provisional, a la medida de los datos, resultados y manifestaciones disponibles y al momento de desarrollo de procesos inconclusos.

El presente estudio, quiere ser, ante todo, como ya lo señalé, una aportación de elementos que permitan captar el estado actual de la Iglesia en México, tema polarizado y polarizador y por lo mismo, pleno de dinamismo, tomando en cuenta un pasado inmediato aún latente en sus sustratos culturales e ideológicos que lo sustentan, elementos que permitan posteriormente una interpretación más global y acabada, cuando la distancia, nuevos elementos y resultantes permitan ver con mayor amplitud este aspecto de tiempo.

Finalmente, el hecho de vivir aún los actores y protagonistas más destacados de la historia de la Iglesia en este período, vuelve más delicado el estudio; por lo mismo, desearía subrayar desde el principio que no es la intencionalidad de las personas (que sobrepasa todo análisis) la que está en estudio, sino su participación en el escenario social que refleja los condicionamientos de la cultura, mentalidad, presiones, reacciones y esfuerzos colectivos que vive una comunidad, postreros todos estos que se ven más claros en los actores más destacados de la comunidad o sociedad.

Todo esquema de periodización será siempre convencional y reflejará básicamente los enfoques prioritarios y particulares de quienes los establecen. En este estudio, el punto de referencia para la periodización (en un espacio de 20 años) son: el acontecimiento conciliar (Vaticano II) con toda su trascendencia intra y extra eclesial (más significativa está última, pues de pronto la Iglesia, lo religioso, se convierte en noticia para «los profanos», después que diversas corrientes y teóricos la habían ya relegado como sobrevivencia del pasado, sin mayor relevancia en la época moderna); el CELAM, sobre todo el postconciliar animador y dinámico, y la temática de la liberación, que surge en Medellín y se formula, desarrolla y vive con mayor intensidad en el post-Medellín, provocando las imaginables reacciones que han conducido a la situación y conciencia de cautiverio.

A estos hechos o temas obedece la división o periodización del presente estudio en 4 partes: 1) el inmediato pre-Concilio en México (1956-1962); 2) la Iglesia en México durante el periodo conciliar (1962-1965); 3) el inmediato post-Concilio en México (1965-1970); 4) el inmediato post-Medellín y la reacción conservadora.
I. EL INMEDIATO PRE-CONCILIO EN MÉXICO (1956-1962)

El Concilio, como preparación y orientación, fue básicamente europeo en cuanto a contenidos, perspectivas, enfoques y realmente tiene pocos antecedentes, en ese sentido, en nuestro país. No obstante, señalaré algunos hechos o experiencias que de alguna manera, al menos, prepararon los ánimos y la atmósfera a la comprensión de las nuevas perspectivas teológicas, pastorales, sociales, etc., ahí surgidas.

En lo social, diversas experiencias y esfuerzos en la llamada línea de acción social, fueron aproximando la Iglesia a las realidades temporales, frente a las cuales redefiniría el Concilio su identidad, naturaleza y misión, sobre todo a través de Gaudium et spes.

La década de los cincuenta vio el florecer del cooperativismo de promoción eclesial (sobre todo las cajas populares y las cooperativas agropecuarias), los centros sociales, los centros de capacitación técnica agrícola e industrial, el incipiente sindicalismo independiente no oficialista, la antipiciente JOC, etc.; experiencias y esfuerzos que van acercando a sectores de Iglesia a la problemática obrera, campesina, educativa y política, sin hacer aún una «relectura» teológica y pastoral, ni cuestionamientos eclesiales frente a esas realidades.

En el campo del apostolado seglar, nuevos movimientos de renovación espiritual vinieron a dar una atmósfera más actualizada a la Iglesia, que hasta entonces se hallaba concentrada, en este campo, en los tradicionales y clásicos cuadros de Acción Católica de corte italiano. Estos movimientos suscitaron un clima de participación laical en una Iglesia férreamente clerical; pero casi todos estos movimientos quedaron anclados en las clases medias y sin trascender la esfera estrictamente religiosa y familiar y cuando se asomaban a lo social llegaban a lo más a acciones asistenciales. No sólo no cuestionaban a partir de su fe las estructuras sociales y políticas, de las cuales las élites y clases medias se beneficiaban, sino que juzgaban inteno «marxizante» cualquier cuestionamiento al sistema vigente.

La mayor parte de estos movimientos eran importados de países con cultura occidental que poco o nada decían a poblaciones mayoritariamente mestizas o indígenas. De ahí que quedaran en las clases medias occidentalizadas. Ejemplos de estos movimientos de religiosidad modernizante, pero sin proyección crítica a lo social, los Cursillos de Cristiandad y el Opus Dei, venidos de España; el Movimiento Familiar Cristiano, venido de un Uruguay europeizado; Caballeros de Colón de Estados Unidos, etc.

Por esa misma época se inició en México la JOC (Juventud Obrera Católica) del cardenal Cardijn, con retraso respecto de América del sur y por supuesto de Europa. Este movimiento vino a significar una más seria aproximación a la clase y problemática obrera que otros movimientos de la época, como la Asociación Obrera Guadalupana, fuerte en número en todo el país, pero de línea predominantemente pietista y que aglutinaba (y aglutina aún) a numerosos obreros en torno a la devoción guadalupana, más que en torno a sus problemas obreros.

El I Congreso Mundial de Apostolado Seglar celebrado en Roma en 1957 ofreció la oportunidad y contactos necesarios para la fundación de la JOC en México (1959) y su lanzamiento a escala nacional se verificó en 1961, como resultado de una reunión celebrada en Toluca en mayo de 1961 con la participa-
ción de sacerdotes y grupos que iniciaban experiencias inspiradas en el método jocista de revisión de vida. Él abordar y reflexionar en la condición y existencia obrera cotidiana despertó interés y tocó más de cerca a sectores juveniles obreros que por fin encontraron un movimiento para su medio y problemática y se propagó rápidamente el movimiento, llegándose a tener grupos jocistas en más de 15 diócesis hacia 1962. El apogeo del movimiento se sitúa en 1966, con la reunión en México del comité ejecutivo internacional de la JOC y la visita del recientemente creado cardenal Cardijn (noviembre de 1966).

La evolución en la reflexión y percepción de la condición obrera desde lo micro-social (barrio, fábrica, noviazgo, tiempos libres, etc., temática jocista de la época) hasta lo macro-social (el sistema económico-político y sus ideologías de soporte, las diversas opciones políticas, etc.) provocarían posteriormente tomas firmes de posición de parte de los dirigentes jocistas, posiciones consideradas radicales por la jerarquía, subversivas por los sectores empresarial y gubernamental y no asimilables por las bases locales, lo que conduciría a la crisis que culminó (como la de muchos otros grupos y sectores) en torno a Tlatelolco (1968) y con el desconocimiento oficial jerárquico y la dispersión de los grupos remanentes. Semejante evolución, pero anticipada respecto a México, había seguido el movimiento en América del sur especialmente en Brasil, Argentina y Chile.

En todo caso, por lo que a este periodo del inmediato pre-Concilio se refiere, la JOC se hallaba en rápida expansión y entusiasta acogida en el país. Posteriormente, hacia 1965 y en estrecha vinculación con la JOC, se iniciaría la JAC (Juventud Agrícola Católica) y el Movimiento Adulto de Obreros, anteriormente llamado ACO (Acción Católica Obrera) y que cambiaría su nombre al de MTC (Movimiento de Trabajadores Cristianos) formado básicamente por los ex-jocistas. Estos tres movimientos, muy afines en cuanto a medio social, método de formación y acción apostólica, seguirían evolución semejante y enfrentarían problemas y situaciones semejantes frente al mundo y a la Iglesia.

En el campo específico de la renovación espiritual, no cabe duda, tuvo un papel importante el Movimiento por un Mundo Mejor preparando de esta manera la atmósfera espiritual, sobre todo de la jerarquía y del clero, a la renovación buscada por el Concilio. No obstante su carácter pionero en la renovación eclesial, este movimiento fue ampliamente rebasado y superado por la teología, eclesiología y líneas pastorales consecuentes surgidas del Concilio, no hallando en la actualidad un puesto específico, en una América latina que, a partir de Medellín, evolucionas más rápidamente que Europa en sus búsquedas pastorales creativas y adecuadas a su identidad y situación social.

El lanzamiento misional europeo-norteamericano-canadiense surgido al llamado de Juan XXIII para ayudar a América latina, hace de Cuernavaca (México) y Petrópolis (Brasil) centros de intercomunicación eclesial y efervescencia pastoral y social que ya antes del Concilio van haciendo girar las ideas avanzadas de la época en una América latina aislada de tales corrientes, con menor repercusión en México.

La menor repercusión de este impacto misional y su consecuente introducción de ideas nuevas en México se debe a varios factores: por su mayor proporción (absoluta y relativa) de clero local, México no era considerado «país necesario» de ayuda de personal misionero foráneo, lo cual va a aislarse a México, encerrado en su autosuficiencia eclesial y su religiosidad tradicional, de la multiplicidad de corrientes de pensamiento y acción teológica y pastoral que
suponen los grupos misioneros venidos de distintos países y congregaciones religiosas. Además, la peculiar condición jurídica de la Iglesia en México no propició (obstaculizó más bien) este significativo intercambio eclesial que tuvieron los países de América del sur.

Desde 1960 comienza a funcionar en Cuernavaca una serie de instituciones que van a tener gran repercusión en la movilización del catolicismo latino americano, aun si a nivel de México, por sus propias características, no trascendiera como en el resto de América latina.

El Centro Interamericano Cultural, el CIDOC (Centro Interamericano de Documentación), el Centro de Pastoral para Latinoamérica (predecesor del IPLA de Quito), iniciados en Cuernavaca a principios de los sesenta, hiciéron de este lugar el centro de comunicación, información, diálogo, etc., de las corrientes teológicas, pastorales, sociales, ecuménicas, litúrgicas, en el inmediato pre-concilio e inicios del mismo. Las experiencias de renovación litúrgica y monacal, también desarrolladas en Cuernavaca, configuran la atmósfera pre-conciliar.

En todo este escenario de efervescencia religiosa en torno a Cuernavaca, destacan las figuras de monseñor Méndez Arceo, obispo local, Ivan Illich, Lemercier, figuras controvertidas, pero de relevante influencia en la evolución eclesial de todo el continente y que posteriormente han seguido itinerarios diversos.

El retorno de la Europa de la post-guerra, que propició diversas experiencias y ensayos pastorales, espirituales, teológicas, sociales etc., de sacerdotes que habían estudiado allá, trasladan al escenario mexicano preocupaciones, búsquedas y perspectivas que en Europa culminarían en el Concilio Vaticano II y en nuestro país preparan su introducción y comprensión, sin que aún se origine un pensamiento, corriente y acción teológica y pastoral propiamente autóctonas.

Habrá que situar en este periodo un hecho significativo, aun si apareciera aislado e intrascendente, pero que de alguna manera permitirá retrospectivamente «hilvanar», encontrar eslabones y antecedentes a la actual preocupación y polarización de la Iglesia-política, fe-política, tema angustioso y álgido en toda la historia de la Iglesia en México en relación al Estado: este hecho lo constituye la aparición a mediados de 1956 del libro Iniciación a la vida política del padre Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano de 1946 a 1968. La aparición de este libro, que es un tratado elemental de ética política y de nociones fundamentales en uso en esa época, fue capitalizada maliciosamente por la atmósfera jacobina y anti-clerical, recalentada ese año del centenario de las leyes de Reforma. Simplistas y maliciosos encabezados sensacionalistas, tales como «Manifiesto político del clero», «El clero de nuevo se laza a la política», etc. provocaron el consecuente malestar y desconfianza en un Estado que aprovechaba el centenario de las leyes de Reforma (de 1857) y la figura de Juárez como el creador del Estado mexicano moderno, laico y emancipado de la tutela religiosa, para distraer la atención de los verdaderos problemas sociales del momento.

Este hecho pone en crisis el modus vivendi y procedimientos nicodémicos de comunicación Iglesia-Estado, que se iniciaron a partir de Ávila Camacho (1940), consistentes en comunicación y arreglos personales subterráneos y a raíz de este hecho afloran de nuevo las tensiones y presiones que exigen el silenciamiento y salida del país del padre Velázquez, quien, negándose a lo segundo, debió acatar el silenciamiento que por más de un año le impuso la jerarquía en aras del mantenimiento del modus vivendi Iglesia-Estado.
Este hecho, ya del México moderno, señalará los caminos que en adelante deberán recorrer quienes intenten posiciones y líneas abiertas y claras de presencia cristiana frente a los problemas sociales y políticos: el Estado, para no aparecer represivo y anti-clerical, empleará sus conductos y presiones no manifiestos, a fin de que sea la jerarquía la silenciadora y frenadora de los compromisos sociales de sacerdotes y laicos. Demostrará asimismo, este hecho, que la problemática fe-política, Iglesia-Estado, es insoslayable y será siempre el termómetro de la vitalidad o inercia de la Iglesia, que aborda o rehuye dicha problemática.

Dos últimos hechos permitirán completar el cuadro de este período con sus disponibilidades y dificultades a la apertura teológica y social y a la comprensión y aceptación de un mundo pluralista: a) la revolución cubana (1959) y la explicitación marxista de su orientación, que ateoriza a «las democracias elitistas», de nuestro continente; b) la aglutinación anti-comunista consequente, característica en todo el continente y muy en particular en México.

El año 1961 se desenvuelve bajo la consigna «cristianismo, sí; comunismo, no», que escuda, bajo una bandera religiosa, intereses ideológicos y económicos y convicciones religiosas tradicionales. Bajo el temor de la amenaza castrista-comunista, se aglutinan las organizaciones católicas nacionales, formando un frente común: la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON).

Lanzador de la idea de la confederación había sido el padre Pedro Velázquez, quien supo aprovechar el momento y temor anticomunista, para lanzar a las organizaciones confederadas hacia una toma de conciencia social que fuera gradualmente superando la psicosis anti-comunista, por la objetiva captación de la problemática social. Y en efecto, pasando el clima y psicosis anti-comunista de los años 60 y 61, a partir del 62 los cuadros directivos de la CON (formados ya para ese año por 46 organizaciones católicas o de inspiración cristiana, con las más variadas finalidades desde Hijas de María hasta Sindicalistas Cristianos) se avocan crecientemente a los problemas sociales, hasta llegar a promover los congresos del Desarrollo Integral (I-1964 y II-1968).

Cabe mencionar, aunque sea marginalmente, en este periodo, el nombramiento del primer cardenal mexicano (octubre de 1958) que, si en otros lugares pudiera aparecer como un hecho intrascendente, no lo fue en México, por la implicación jurídico-política del acontecimiento. El hecho de haber sido nombrado primer cardenal el arzobispo de Guadalajara (segunda ciudad en importancia) y no el arzobispo de México (anteriormente nombrado primado de México) ya plantaba interrogantes más allá de los indiscutibles méritos personales de los implicados. El problema jurídico se suponía plantearse en estos términos: un Estado, que no reconoce personalidad jurídica a la Iglesia y que en sus leyes requiere permiso para que sus ciudadanos reciban títulos o condecoraciones de países extranjeros, podría sentir sus leyes al respecto violadas con el nombramiento de un cardenal (considerado título de un Estado extranjero, el Vaticano). El nombrar un cardenal en provincia y no en la capital, a las puertas del Estado, significaba, al mismo tiempo, test (para verificar la reacción) y deferencia, al realizar el nombramiento en un lugar menos relevante para la autoridad nacional. Esta interpretación no es meramente personal; fue la interpretación de un cardenal de la Curia Romana hecha al mismo cardenal mexicano en los días de la investidura en Roma, presente el que esto escribe.

2. Como muestra de la heterogeneidad de las organizaciones componentes de la CON, se presenta una lista de ellas en el anexo 1.
La trascendencia política de este nombramiento se pudo vislumbrar en la discreta tolerancia y complacencia del régimen a dicho nombramiento, que reflejaban una nueva etapa de las relaciones extra-oficiales, pero no menos reales, Iglesia-Estado, que se hacen manifiestas diez años después, en la participación oficial del régimen en la recepción al segundo cardenal mexicano, monseñor Miranda, en abril de 1969, bajo un régimen de convergencias ideológicas Iglesia-Estado.

II. LA IGLESIA DE MÉXICO DURANTE EL PERÍODO CONCILIAR (1962-1965)

Como se apuntaba anteriormente, llega la Iglesia de México a este magnó acontecimiento eclesial con las disponibilidades y dificultades de quien ha llevado una existencia difícil y conflictiva, con un pie en el pasado y una incierta proyección del futuro, con la ambivalencia propia del peregrinar cristiano por la historia de los hombres. Por otra parte, hablar de Iglesia, es hablar de una comunidad organizada, estructurada, que si bien suele manifestarse oficialmente en sus dirigentes (en su jerarquía) no se agota ni reduce a ellos.

Para enmarcar el estado institucional en que llegaba la Iglesia de México al Concilio, señalaré inicialmente, de una manera más sociográfica que interpretativa, la composición de sus cuadros institucionales y figuras oficiales relevantes, sin querer reducir a ellas la vitalidad religiosa del país y en un segundo paso, señalaré algunos hechos más significativos de este periodo.

1. Descripción de la Iglesia en México en los umbrales del concilio Vaticano II

La población del país para 1960, de acuerdo al censo de ese año, eran de 35.000.000 de habitantes, de los cuales se declaraban católicos el 98% y se hallaban distribuidos en 44 diócesis, 2 vicariatos apostólicos (Baja California Norte y Tarahumara) y una prefectura apostólica (Baja California Sur). Esta cifra daba una proporción media de cerca de 600.000 habitantes por diócesis, pero muy desigualmente distribuidos entre ellas.

Se encontraba la Iglesia en México en los inicios de los años sesenta, en pleno auge balcanizador (división) de diócesis, bajo la delegación apostólica de monseñor Luigi Raymondi (1957-1967). Es importante señalar este hecho, por la convicción sostenida de que la división de diócesis suponía un gran avance pastoral; convicción demostrada efectiva en algunos casos extremos de territorios y conjuntos humanos, imposibles de conocer y atender adecuadamente; inefectiva en otros, en que sólo significaba multiplicar necesidades administrativas en zonas crónicamente carentes de personal apostólico y de recursos materiales. No se cuestiona el hecho de la división en sí, considerada necesaria en términos generales, sino en dónde, cómo y con qué criterios se dividían, pues las grandes diócesis, de más de dos millones de habitantes, eran intocables, afectando la división a zonas menos relevantes.

Para comprender la importancia de esta política balcanizadora (división y creación de diócesis a la italiana) bajo la administración de monseñor Raymondi, veamos el avance «creacionista» de diócesis: hasta 1957, año en que llegó a
México monseñor Raymond (venía de la Nunciatura de Haití), había en México 34 diócesis y 5 circunscripciones misionales. Desde 1922, fecha de la creación de las diócesis de Huejutla y Papanlta, sólo había sido creada la diócesis de Toluca (1950), desmembrándola del inmenso territorio de la arquidiócesis de México, que comprendía hasta ese año, además del Distrito Federal, todo el Estado de México y partes de los Estados de Hidalgo y Tlaxcala.

En los 10 años como delegado apostólico, monseñor Raymond creó 24 nuevas diócesis y 4 nuevas prelaturas, lo que implicará entre otras repercusiones, el paso de una relativamente pequeña Conferencia Episcopal de unos 35 obispos en 1957, a una Conferencia Episcopal de más de 60 obispos al iniciarse el Concilio y cerca de 80 al concluirse, originándose una nueva dinámica episcopal, tanto por el número como por la heterogeneidad de sus componentes (según edades, lugares de formación y diócesis de origen, etc.) (cf. anexo A).

Cabe destacar el hecho de que durante el tiempo de monseñor Raymond, 3 arquidiócesis fueron sus fuentes preferentes de recursos episcopales: Guadalajara, Morelia y Puebla, que no gozan precisamente del prestigio de avanzada en la renovación pastoral. Durante dicho período, llegó a haber 24 obispos originarios de la diócesis de Guadalajara, 15 de Morelia y 10 de Puebla. Estas observaciones no pueden considerarse como meras coincidencias o curiosidades estadísticas, sino que implican y reflejan toda una política y mentalidad eclesial bien precisas en sus orientaciones y tendencias.

A nivel de Conferencia Episcopal, el episcopado de México llega al Concilio con una repetición de dirigentes que poco habían variado desde su fundación hacia 1938. (Al inicio se llamaba Comité Episcopal). En efecto, de 1942 a 1962, en que se inició el Concilio, sólo hubo 2 presidentes de la Conferencia Episcopal que se alternaban en los diversos periodos: monseñor José Garibi, arzobispo de Guadalajara, presidente de 1942 a 1953 y de 1958 a 1963 y monseñor Octaviano Márquez, arzobispo de Puebla, presidente de 1953 a 1958 (año en que renunció en favor y homenaje del recientemente nombrado primer cardenal Garibi Rivera) y de 1963 a 1967. Estas figuras, unidas a los arzobispos de México de ese periodo, monseñor Luis M.ª Martínez (1937-1956) y monseñor Miguel Dario Miranda (1956 hasta la fecha, 1976) quienes nunca fueron presidentes, pero desempeñaban importantes funciones de influencia nacional e internacional, centran la imagen y atención de la Iglesia en México en ese período.

Como se observó, es significativo constatar que los arzobispos de México nunca hayan sido elegidos presidentes de la Conferencia Episcopal Mexicana. En el caso de monseñor Luis M.ª Martínez era obvio que mientras fue encargado de Negocios de la delegación apostólica (1938-1947) no compaginaban, en la misma persona, ambas funciones; en el caso del cardenal Miranda, se trataba de explicar por sus repetidos puestos a nivel latinoamericano (presidente del CELAM de 1953 a 1962 y delegado del episcopado en el mismo CELAM hasta el presente), aunque todo parecía indicar que el ser arzobispo de la arquidiócesis más grande del mundo en número de fieles, le requería toda su atención... y le daba el peso e influencia reales en el seno de la Conferencia.

Los años cincuenta significaron para la Iglesia en México (sobre todo por la atmósfera de tolerancia oficial ya señalada) una recuperación y organización sobre todo en sus cuadros de personal apostólico.

Casi todas las diócesis y congregaciones religiosas se dedicaron en esta década a la construcción de seminarios en los cuales albergar al creciente número de aspirantes al sacerdocio o a la vida religiosa. Hasta 1957 había en el
país cerca de 6.000 sacerdotes para una población de 30.000.000 de habitantes. Durante los años sesenta, en que la crisis vocacional afecta a casi todos los países de Europa y de América latina, México es considerado como una notable excepción por su sostenido número de seminaristas y neo-sacerdotes. Se ensayan diversas hipótesis de interpretación sobre la excepcionalidad vocacional de México que, con Polonia y Yugoslavia (bajo regímenes socialistas), parecería tener en común una cierta afinidad, en cuanto a régimen político-ideológico, frente al que, se decía, el sentido de reafirmación de las convicciones religiosas e identidad católica perseguidas o presionadas, propiciaba el ideal vocacional. Más sostenible parecería la interpretación de contexto sociológico de cristiandad, no impactada aún por la modernización y secularización, que aparecieron más temprano en América del sur. En todo caso, la crisis vocacional, aunque retardada en cuanto a tiempo, apareció a fines de los sesenta con idénticos síntomas en México. No obstante una primera impresión de bonanza vocacional, estudios sobre las diversas regiones demostraron la concentración del personal sacerdotal, religioso y vocaciones en reducidas zonas del país (center- oeste), zonas que por sus características de auténtica cristianidad proveía (y provee aún) de vocaciones a casi todo el país; pero esto originaba una doble distorsión en la orientación de los problemas pastorales: a) el surtir de personal apostólico (sacerdotes, religiosas, seminaristas) desde zonas de cristianidad hacia zonas con estilos y características religiosas y culturales distintas, con la consecuente desadaptación o transferencia inadecuada de moldes y estilos religiosos y pastorales; b) escasa formación de vocaciones autóctonas, básica y fundamental solución para una pastoral encarnada y adaptada. Quizá, quienes más abusaban de este estilo de reclutamiento, eran las congregaciones religiosas que llenaron el occidente del país de seminarios menores y casas de formación inicial.

Se puede afirmar que para aquella época (fines de los años cincuenta) sobre un conjunto de 35 diócesis, 8 ó 10 de ellas fungían como «surtidoras» de clero, religiosas y vocaciones a la mayoría de diócesis del país (casos de Guadalajara, Zamora, Morelia, León, Colima, Zacatecas y Aguascalientes principalmente); y el fenómeno se ha seguido manteniendo hasta el presente, revelándose más grave en la medida en que las características de modernización ya señaladas por una parte y la crisis por la que atraviesa la renovación eclesial, por otra (abandonos de ministerio sacerdotal y vida religiosa), van penetrando el «islote de cristianidad» que se consideraba inmune.

Por lo que se refiere a relación entre clero secular y religioso, se ha mantenido más o menos la misma proporción de 2/3 de clero secular y 1/3 de religioso.

Entre los religiosos los más numerosos han sido, en toda la época estudiada, los jesuitas (unos 800 hacia 1960 y 600 para 1975), franciscanos (unos 300 en 1960 y 400 en 1975, distribuidos en 3 provincias), los salesianos, dominicos, agustinos, misioneros del Espíritu Santo y josefinos, principalmente.

A diferencia de otros países de América latina, donde predomina el clero religioso (y bastantes extranjeros entre ellos) y donde se considera completamente normal el nombramiento episcopal de religiosos, en México se había vinculado (más por la costumbre que por ley, por supuesto) el episcopado al clero secular, siendo casos raros el de religiosos nombrados obispos. Anteriores a la fecha estudiada en este siglo sólo se recuerda a monseñor Pascual Díaz, jesuita, nombrado obispo de Tabasco hacia 1924 y arzobispo de México de
1929-1936. Para el año de 1960 sólo había dos obispos religiosos al frente de vicariatos apostólicos (por lo tanto, no considerados obispos diocesanos): monseñor Alfredo Galindo, en la Baja California, misionero del Espíritu Santo, pero con anterioridad del clero diocesano de Guadalajara y monseñor Salvador Aguirre, en la misión de la Tarahumara, encomendada a los jesuitas, a cuya orden pertenecía.

Posteriormente se han nombrado a religiosos para prelados de misiones con carácter episcopal, siendo actualmente obispos de órdenes religiosas y sólo dos de ellos obispos residentes: monseñor Felipe de J. Cueto, franciscano de Tlalnepantla, desde 1964 y monseñor Rafael Gallardo, obispo de Linares desde 1974. Los demás son: un jesuita, en la misión de la Tarahumara, un carmelita en la prelatura de El Salto, un salesiano en la prelatura de Los Mixes, un josefino en la de Huautla, un franciscano en la prelatura de El Nayar, un legionario de Cristo en la prelatura de Chetumal, un agustino recoleto, español —el único extranjero en el episcopado mexicano—, en la prelatura de Ciudad Madera.

En cuanto a su acción y líneas de trabajo o campos de apostolado se podría señalar de una manera general lo siguiente:

Los jesuitas, concentrados mayoritariamente en la educación media y superior, con algunas obras sociales de diversa significación, sobre todo en el medio estudiantil y obrero y misiones en Chihuahua y Chiapas. Orden religiosa considerada culta, compacta y de una sola línea, en la actualidad se halla saludablemente presente en la diversidad de corrientes de pensamiento y acción que caracterizan el actual pluralismo teológico, pastoral y social.

Los misioneros del Espíritu Santo, congregación mexicana dedicada y especializada en la «alta» espiritualidad de las clases medias y altas; más monolítica y unilineal que los jesuitas, constituyen actualmente uno de los principales soportes del pentecostalismo católico.

Los salesianos, dedicados, como en todas partes, a la educación en sectores populares. Por su origen y vinculación a las corrientes italianas de pastoral, teología y educación, difícilmente captan las modalidades autóctonas y originales del pensamiento teológico pastoral, pedagógico y social de América latina: los reducidos grupos, excepciones, se sienten solos y aislados en el entorno y atmósfera italiana propia de la congregación; más flexibilidad y versatilidad muestran sus colegas en América del sur. Semejante es el caso de los hermanos maristas y lasallistas.

Los franciscanos y josefinos, dedicados a sectores populares, con estilos predominantemente tradicionales, con escasos exponentes de una pastoral más dinámica y movilizadora de la conciencia crítica popular.

Los agustinos, crecientes gradualmente en número, continúan una pastoral predominantemente cultural, sin mayor relevancia ni cuestionamiento en ese momento conciliar.

Los dominicos, quienes comenzaron a reorganizarse durante los años cuarenta en base a masivos envíos de españoles de línea tradicional y de franceses de línea modernizante elitista; pero a fines de los años sesenta surge una nueva generación de dominicos mexicanos impulsores de corrientes teológicas, filosóficas y científicas de vanguardia.

Los legionarios de Cristo, congregación fundada por un mexicano (el padre Marcial Maciel) hacia 1950, comienza a principios de los sesenta a dar sus primeros sacerdotes y su presencia en el escenario social del país va emergiendo en los más altos medios sociales de las élites mexicanas (al igual que el Opus Dei)
en el momento en que las congregaciones y órdenes religiosas clásicas dedicadas a la atención de las élites comienzan a cuestionarse el sentido evangélico (o falta de él) de su presencia al lado de los poderosos, a quienes no han logrado mentalizar ni religiosa ni socialmente e inician experiencias al lado de los sectores populares, como los jesuitas y las damas del Sagrado Corazón, entre otros.

Una congregación religiosa, reducida en número, pero significativa por la original línea y compromiso popular movilizador es la de los padres maristas, quienes no llegan a 40 y ya se hacen sentir, favorable o desfavorablemente según la óptica y posición de quienes los observan. Otras congregaciones son menos significativas y a lo más repiten o continúan las líneas y mentalidades de origen, como los pasionistas, redentoristas, Maryknoll y otros.

El impacto del Concilio Vaticano II y posteriormente de Medellín, será muy diverso en las diferentes congregaciones religiosas, como ya se ha podido vislumbrar. En cuanto a las religiosas, México es uno de los países más fecundo, prolífico, en congregaciones femeninas nacionales; pero la mayor parte de ellas han encontrado suma dificultad para su evolución post-conciliar e integración o compaginación a las líneas renovadoras que la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) impulsa en todo el Continente. Singulares excepciones constituyen las hermanas del Servicio Social de Monterrey, las hermanas de San José de Lyon, las auxiliadoras del purgatorio, dominicas del Verbo Encarnado (franciscas), más bien vinculadas a corrientes externas de México, quienes a su vez encuentran suma dificultad de entendimiento y afinidad con las tradicionales congregaciones mexicanas.

Ya se ha señalado el panorama de las organizaciones de apostolado seglar, confederadas en la CON.

Los elementos descritos permitirán comprender los cuadros básicos constitutivos de la Iglesia en México al inicio del Concilio. Veamos ahora los acontecimientos más significativos durante el período conciliar y su repercusión en la marcha de la Iglesia.

He escogido algunos acontecimientos-procesos más densos de significado dinámico y acelerador de la y en la historia de la Iglesia y que lógicamente la han conflictuado, puesto en crisis. Puede haber otros y quizá más significativos, pero como ejemplo de procesos dinamizadores-cuestionantes-criticos, permitirán ilustrar lo que es una marcha historiada, en medio del tejido concreto de las relaciones sociales que a través del conflicto (originado en la pluralidad y heterogeneidad de componentes de la sociedad) va encontrando sus formas reales de inserción y dinamismo.

2. Marcha de la Iglesia en el periodo conciliar y principales acontecimientos

La contribución de la Iglesia mexicana al Concilio, al menos en proporción a su participación formal, puede considerarse modesta, por no decir pobre.

La repercusión de este en la Iglesia mexicana es mucho más significativa y decisiva. Aunque de muchas iglesias nacionales se pudiera emitir un juicio

3. En adelante, cuando se emplee el término «Iglesia mexicana» sin más, convencionalmente se tendrá en mente la oficialidad jerárquica (más como concepto socio-religioso, que teológico) que suele dar la imagen oficial de la Iglesia.
Hacia una iglesia latinoamericana

semejante, sólo para ilustrar mejor tal aserción, añadiría que el enclaustramien-
to y marginación de la Iglesia mexicana, resultado de las especiales condiciones jurídico-políticas que la han rodeado, explicaría su escasa presencia y participa-
ción en foros y esferas internacionales. El respiro de tolerancia de que disfruta a partir de 1940, la absorbe en tareas reorganizativas intra-eclesiales, sin permitir o propiciarle cuestionamientos y búsquedas más creativas y adecuadas a las nuevas situaciones del mundo moderno.

Se debe sin embargo reconocer que el aislamiento de la Iglesia (y su poca o nula conciencia de compartir una problemática latinoamericana) no les es exclusivo, pues en el orden político, hasta el final de los años sesenta, México vivió la «verdad oficial», de ser distinto al resto del Continente. Los «logros económicos» (el llamado desarrollo sostenido, antecesor «del milagro» econó-
mico brasileño) y su especial fisonomia, su «estabilidad política», le hicieron sentirse distinto, cuando no ajeno a los problemas y crisis que abiertamente se debatían en los países hermanos del sur. Justo es también reconocer que la Iglesia mexicana no ha tenido conciencia ni estilo de tradicionalismo militante y beligerante o apologético, como algunas iglesias importantes de América del sur, donde su condición de neo-cristiandad, reforzada por estatutos concorda-
torios, les hace presentarse como modelos de catolicidad o baluartes de la ortodoxia amenazada por «aventuras aperturistas». La Iglesia mexicana ha sido más bien modesta y tímida, que recién se asoma (con ocasión del Concilio) al mundo exterior, distinto al de su confinamiento histórico. Con las excepciones, quizá, de monseñor Miranda, obispo de Tulancingo y después Arzobispo de México, quien siempre tuvo una intensa participación en foros y actividades internacionales y de monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, siempre abierto y vinculado a las diversas corrientes de innovación teológica, litúrgica, pastoral y ecuménica, la imagen predominante era la señalada anteriormente.

Entre los sacerdotes destacaban ya por su presencia y acción internacionales (especialmente en América latina) los padres Pedro Velázquez y Rafael Vázquez Corona, a quienes ya desde los principios del CELAM se les encomendaron los sub-secretariados de Acción Social y de Apostolado Seglar respectivamente (entre 1957 y 1962 aproximadamente).

El contacto con obispos y expertos de otras partes, especialmente europeos, que eran los que destacaban en ese momento, comienza a despertar interés por conocer nuevas líneas y experiencias pastorales en algunos obispados mexicanos, para quienes la pastoral consistía, ante todo, en acciones concretas, sin mayores cuestionamientos de sus implicaciones o presupuestos teológicos, filosóficos y sociales. Algunos descubren experiencias de mayor profundidad teológica y se abren a dimensiones poco comunes en México, como en ecumenismo y la vida religiosa en sus vertientes de compromiso social. Una especial impresión provo-
ca, en este sentido, la experiencia de Taizé y deja honda huella en algunos obispados que perciben que, más allá del diálogo formal con los hermanos separados, se trataba del diálogo con los problemas reales y candentes de la actualidad (juventud, justicia, violencia, conflictos sociales, etc.).

Fue en el marco de estos contactos conciliares y de los iniciales planteamien-
tos sobre colegialidad episcopal, donde se origina una experiencia que tendrá profunda y positiva repercusión en la Iglesia de México, que al formalizarse y estructurarse tomará el nombre de Unión de Mutua Ayuda Episcopal (U-
MAE).
a) **Origen, desarrollo y significado de la UMAE**

Fueron en particular los contactos con el canónigo Boulard, de Francia, los que ayudaron a madurar la idea de una colaboración entre algunas diócesis modestas del país.

Inicialmente fueron siete los obispos mexicanos interesados en concretizar las formas de colaboración, siendo los principales impulsores de la idea monseñor Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla (1959-1970), prematuramente muerto en un accidente automovilístico y monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas.

A principios de 1964 se reúnen los siete obispos con miembros del Movimiento por un Mundo Mejor y el Secretariado Social Mexicano, para dar los primeros pasos en la organización y programación. Durante ese año asciende a 14 el número de obispos interesados en participar en un programa de colaboración inter-diocesana y de pastoral de conjunto que se inicia a partir de un estudio sociográfico de las 14 diócesis participantes y se formó el núcleo o equipo animador promotor de la pastoral de conjunto de esas diócesis.

El desarrollo de la experiencia, iniciada como una mera colaboración y puesta en común de personal especializado en distintas áreas de la pastoral, va haciendo tomar conciencia de aspectos más profundos y trascendentales: el cuestionamiento de la pastoral que se realizaba y la renovación consecuente en una planeación de conjunto, a partir de toda una nueva fundamentación teológica y sociológica del quehacer global de la Iglesia.

La experiencia logró en su climax (hacia 1967) incorporar a 25 diócesis y contar con el apoyo logístico de un equipo central de unos 10 sacerdotes y asesores de diversas especialidades.

Uno de los frutos de esa época de «pujanza» fue el propiciar un nuevo balance y presencia pluralista en el seno de la Conferencia Episcopal que hasta entonces, como ya se señaló con anterioridad, se mantenía en el binomio Garibi-Márquez y se inició, lo que en ese momento así se creyó, una etapa más dinámica y pluralista, con la elección de monseñor Ernesto Corripio, entonces obispo de Tampico y presidente de la UMAE, como vicepresidente y en 1968 como presidente de la Conferencia Episcopal.

Fue en este momento cuando el episcopado asume las líneas básicas de la experiencia de la UMAE y constituye la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto, con lo que la experiencia, iniciada como una mera colaboración y apoyo entre diócesis de escasos recursos, cumple una misión más amplia, deslizando la conciencia de una planificación de la pastoral a escala nacional. Pero como todo esfuerzo innovador, al ser asumida la experiencia por el conjunto, la heterogeneidad del mismo y la lógica ley parlamentaria de centristas equidistantes y obligados, diluyeron el espíritu de cuestionamiento y búsqueda de una pastoral creativa, ágil y adecuada a la realidad cambiante y como resultado de las naturales disparidades de tendencias heterogéneas, desaparece una experiencia significativa, que aunque originada en los años sesenta con las aún imprecisas y vagas intuiciones de una pastoral adaptada a las realidades sociales, iba perfilándose como posible conciencia crítica de la Iglesia para su permanente cuestionamiento y reactuarización y sin acta formal de defunción se extingue hacia 1971.
b) Creación y primeros pasos de CENAMI

La población indígena, uno de los elementos básicos de la historia, cultura y fisonomía nacionales, ha sido captada casi siempre por las diversas instituciones oficiales (Estado e Iglesia principalmente) como un «problema» y así se ha codificado su comprensión, como «el problema indígena». Prescindiendo por el momento de la carga etnocentrism a que implica tal captación, es innegable que, al menos por lo que a este siglo se refiere, ha existido una sincera preocupación por los indígenas de parte de la Iglesia en México, aun si las soluciones no hubieran tocado el fondo de la problemática, diríase mejor, de las características de los diversos grupos étnicos.

Señal, aun incompleta, de esta preocupación fue la creación de algunas diócesis, tratando de configurarlas de acuerdo a su fisonomía etno-cultural. Tal fue el caso de la diócesis de Huajuapan de León, originalmente pensada y llamada de las mixtecas (1902), grupo étnico al cual se destinaba dicha demarcación diocesana y la diócesis de Huejutla, originalmente delineada para las huastecas (1922), zona habitada por los huastecos y que abarca partes de los Estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Esta unidad geográfica y cultural, que la demarcación original quiso comprender y respetar, posteriormente (1936) y como resultado de la balcanización diocesana ya señalada con anterioridad, cuyo principal criterio era el ajuste entre límites civiles y eclesiásticos, fue deshecha en el momento en que se comenzaban a vislumbrar nuevos derroteros en la pastoral indígena.

Parecida (aun si no predominante) preocupación de comprender y darle fisonomía étnica correspondiente, fue la que inspiró la creación de la diócesis de Papantla (1922), donde es (o era antes del «boom petrolero») mayoritaria la población indígena (tonotecas y nahuatis). La iniciativa de un trabajo pastoral organizado y sistemático en este campo fue de monseñor Lucío Torreblanca, obispo de Chiapas, quien en 1959 logró la creación de una Comisión Episcopal para Indígenas (CEI).

En 1960 esta comisión, con el valioso apoyo de monseñor Luigi Raymondí, organizó el Congreso Nacional Indigenista, en el que se estudió la situación indígena a escala nacional y se sugirieron diversos programas que posteriormente cristalizarían en la creación de CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), de las escuelas radiofónicas y de las diversas escuelas de promotores indígenas.

A principios de 1961 monseñor Luigi Raymondí comenzaba a formar el CENAMI, que funcionó inicialmente independiente de la CEI. Pero ya ese mismo año la Comisión Episcopal para Indígenas pidió a CENAMI la ejecución de sus programas, constituyéndose así el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas como secretaría ejecutiva de la CEI.

La creación de CENAMI, en 1961, supuso, pues, el primer esfuerzo de planeación de la acción eclesial hacia los grupos indígenas a escala nacional. La orientación de sus programas en sus orígenes fueron en la línea predominante de los programas sociales de la Iglesia en esa época, línea paternalista y asistencialista; pero abiertos algunos de sus dirigentes a una revisión y confrontación seria con expertos de ciencias sociales (antropólogos y sociólogos especialmente) fueron descubriendo dimensiones más profundas y trascendentales en la acción con los indígenas y se promovió una seria reflexión teológica sobre
las culturas autóctonas que condujo a una auténtica y propia teología desde las culturas autóctonas, a través de un nuevo organismo paralelo a CENAMI, el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI), más orientado al estudio de las situaciones indígenas y a la promoción de una teología y pastoral encarnada en las culturas indígenas, que a programas y acciones directas, campo más propio de CENAMI.

Posteriormente se verá el papel que en esta evolución tuvo el I Encuentro de Pastoral de Misiones en América (Melgar, Colombia, abril de 1968) y en la creación de CENAPI. De cualquier manera, la experiencia de CENAMI, con sus preocupaciones y limitaciones, resultados y cuestionamientos, que condujeron a la creación de CENAPI, significó un avance y un estímulo hacia un estudio y reflexión más profundas de las implicaciones Iglesia-culturas indígenas, que a su vez cuestionaría y replantearía la pastoral toda de la Iglesia mexicana, urgiéndola a la búsqueda de una fisonomía e identidad propia como «Iglesia en México», país de hondas raíces indígenas.

Este caso, como otros, van descubriendo una dinámica de la historia, de la evolución de las acciones sociales que, pensadas en una dimensión más limitada, van enfrentando y confrontando en sus limitaciones y problemas aspectos no imaginados ni previstos y que van conduciendo a las entrañas mismas de una realidad, sólo superficialmente captada en los orígenes de esos programas. Esto confirma que en las acciones sociales y políticas es la praxis (es decir, la acción sometida a revisión constante) la partera de nuevas realidades y horizontes.

Al reflexionar en voz alta y escrita estas últimas reflexiones, justo es reconocer la honda y sincera preocupación y dedicación a la causa indígena de monseñor Luigi Raymondi, más allá del juicio técnico que se pueda emitir sobre su interpretación de la realidad indígena y de los métodos de acción empleados en su momento.

c) Origen y evolución de CENCOS

En el ambiente de apertura (a nuevas ideas, estilos de vida y sobre todo hacia las realidades sociales) del Concilio, el tema de la comunicación social comenzó a impactar de tal manera, que ya no sólo fue objeto de estudio y posiciones (o disposiciones) abiertas de la Iglesia ante este fenómeno de la sociedad moderna, sino que intentó institucionalizar, por así decir, el estudio y el diálogo con los medios de comunicación social, creándose en diversos países comisiones y centros de comunicación social. El motivo y objetivo de dichos organismos apareció inicialmente un tanto «inocente»: la información y comunicación de la Iglesia ante la opinión pública que comenzaba a interesarse, a raíz del Concilio, en los acontecimientos religiosos.

Pero la dinámica misma de la comunicación, no permitía encasillarse en un solo sentido y dirección (de la Iglesia hacia la opinión pública), sino que imponía la intercomunicación en ambos sentidos y sobre todo la franca y manifiesta (pública) exhibición de los escenarios completos donde se gestan los acontecimientos, sean éstos eclesiales, sociales o políticos. Se convierte así la comunicación social en develadora de realidades más profundas (mentalidades, intenciones, ideologías, debates, conflictos, etc.), de las instituciones, situaciones y acontecimientos que, sobre todo en el ámbito eclesiástico, solían quedarse en los entrelazones de los cuadros dirigentes. Este carácter revelador, a su vez,
genera un sentido crítico, que hace a los agentes de la comunicación social asumir un papel de conciencia crítica (en la y de la sociedad e Iglesia, según los casos) juzgada por las instituciones afectadas, como una auto-arrogancia de roles. De manera especial las instituciones más autocráticas y jerárquicas (conscientes, no sólo del papel directivo-normativo en sus respectivas instancias, sino de la respetabilidad incuestionable de sus acciones, decisiones y personajes) han rechazado siempre todo intento crítico-develador y difícilmente se adaptan a los estilos más democráticos, pluralistas y críticos de la sociedad moderna. Es por eso que en la Iglesia estos procesos de comunicación-develación-crítica, provocan resistencias y reacciones que al final parecen volver más férrea, desconfiada y enculastrada a la institución que efusiva e inocentemente se abriera, en el Concilio, al mundo de las comunicaciones sociales.

En este marco más o menos universal de referencia y evolución, cabe situar el itinerario seguido por CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social) creado por los obispos mexicanos durante el Concilio (montándose, con una ilógica desproporción al producto o mensaje, todo el aparato técnico más avanzado de la época, como telex propio y otros) y que gradualmente, a medida que se internaba en la esfera de la opinión pública, fue entrando al proceso de evolución ya señalado: a) de información y comunicación hacia auditórios; b) a la intercomunicación Iglesia-opinión pública (sobre todo Iglesia-agentes de opinión pública), con lo cual la Iglesia ya no sólo informa a la opinión pública lo que piensa, hace y decide (y lo que cree «comunicable») sino que es «requerida» a conocer la contrapartida del mundo y de la opinión pública, lo que éstos son, hacen, piensan y deciden; c) y la crítica ante las mutuas imágenes delavadas: las de la opinión pública y del mundo ante la Iglesia y la de ésta ante aquélla.

Los primeros años de actividades de CENCOS como organismo de Iglesia (llegó a ser o ser considerado como vocero oficial de la Iglesia en México), puesto que se realizaban en el nivel elemental de información ya descrito, no tuvo mayores problemas de diálogo hacia dentro y de representabilidad eclesial hacia fuera. Fue cuando, por la dinámica ya señalada, traspuso el umbral de la segunda y tercera fases (b y c) de la «intercomunicación» develadora-crítica, cuando surgió el conflicto, las desaprobaciones y enmiendas a declaraciones e informaciones, las desautorizaciones y, finalmente, hacia 1970, la ruptura, inicialmente presentada como la autonomía y no oficialidad de CENCOS y posteriormente la completa incomunicación.

Actor principal de todo este proceso-itinerario fue el ingeniero José Alvarez Ycaza (hombre de trayectoria «católica»: presidente nacional y latinoamericano del Movimiento Familiar Cristiano; observador, junto con su esposa, en el Concilio Vaticano II; miembro fundador del I Consejo de Laicos, etc.), fundador y director de CENCOS.

La corta historia de CENCOS, unos 10 años (sigue de lleno en la lucha de la comunicación social secular, develando criticamente las situaciones emergentes), ha sido densa en acontecimientos y aportaciones a la Iglesia: la aportación crítica, tan incómoda y necesaria en la marcha de cualquier institución humana, y más en las que manejan valores morales e ideales, para que no se estanquen, diluyan o corrompan en su peregrinar encarnado e insertado en la historia humana.
d)  **I Congreso sobre Desarrollo Integral**

Ya se mencionó anteriormente el origen y desarrollo inicial de la CON (Conferencia de Organizaciones Católicas Nacionales) nacida en y del «pecado original» del anti-comunismo del inicio de los años sesenta. Su bautismo y purificación le vendrán a través de una toma de conciencia de los problemas sociales reales y de la dimensión social del evangelio.

Antecedente inmediato fue la encíclica *Mater et magistra* del papa Juan XXIII (mayo de 1961) que condujo a la organización del I Congreso sobre Desarrollo Integral de México, sobre el tema: presencia de los cristianos. La evolución, desde la aglutinación católica frente al espectro del comunismo hacia la preocupación social, se manifiesta en la convocatoria del congreso, realizado en octubre de 1964:

En atención a que el subdesarrollo es quizá el más grave y más importante problema de nuestra época (Juan XXIII); a que afecta a las dos terceras partes de la humanidad; a que nuestro país ha entrado en un franco proceso de desarrollo; a que ningún proceso social es verdaderamente humano, si prescinde de valores y principios éticos; sostenemos: que los cristianos de México debemos participar activamente en el estudio y orientación necesarios para la formación de una conciencia nacional que unifique los esfuerzos de todos los mexicanos en las tareas que reclaman el desarrollo integral de México; que los cristianos somos capaces de realizar la tarea que nos corresponde, cualquiera que sea nuestra actividad dentro de los sectores público y privado; que fundados en la verdad e inspirados en la caridad debemos realizar el desarrollo como exigencia de la justicia social por los caminos de la libertad.4

El último párrafo, que alude casi textualmente a un texto de *Mater et magistra*, permite descubrir las huellas anti-comunistas de su origen, al añadir al texto pontificio «por los caminos de la libertad», en una clara alusión a la amenaza del comunismo, según eslóganes más explícitos del año 1961.

Aunque la perspectiva y enfoque de todo el congreso, analizado con los adelantos doctrinales y sociales de hoy día, se pudieran situar en el desarrollismo, debemos pensar que en su momento constituía la fase de avance sobre análisis, enfoques y perspectivas anteriores. Lo más significativo del congreso, además de la gradual superación de la psicosis anti-comunista anterior, fue el de hacer pública presencia de la voluntad y decisión de los católicos organizados de participar y contribuir a los procesos sociales del país. Esto, que en otros países pudiera suponer una frase retórica por todo el mundo aceptada, en México suponía una ruptura y un reto a un pasado y a un contexto político-jurídico, en el que no sólo se rechazaba toda presencia confesional en la vida pública, sino que se consideraba delictiva (prohibida) toda expresión confesional que dijera relación a las esferas sociales y políticas, considerándolas ingerencia o intromisión clerical en la política (identificaban clerical con confesional).

Las esferas oficiales y la opinión pública acogieron en general favorablemente las posiciones y declaraciones del congreso «católico», acogida nuevamente significativa, dado que en los últimos años del régimen del presidente López Mateos (1958-1964) se había recrudecido la tensión y conflictos entre las esferas oficiales y religiosas, con motivo de los programas educativos.

El problema educativo (como han dado en categorizar tal temática sectores confesionales y privados), supondría todo un capítulo aparte en la historia de

---

las relaciones Iglesia-Estado, pues aunque formalmente no se confrontaban ambos polos, sino la educación particular con la oficial, se aceptaba como presupuesto que en la primera se hallaba fuertemente implicada la Iglesia con más de un 90% de participación en las instituciones de educación privada.

Posteriormente situaremos la ulterior evolución de la CON en las siguientes etapas, viendo sus conflictos internos por la desigual evolución de sus componentes y su autonomía frente a la jerarquía.

Situaremos en este apartado la realización del XII Congreso Mundial de UNIAPAC (Unión Mundial de Empresarios Católicos) tanto por haberse realizado en el mismo mes y año (octubre de 1964) como por la temática social, «Hacia la solidaridad internacional», una cierta traducción mundial de «desarrollo integral nacional».

Este congreso fue significativo para México y para el catolicismo mexicano especialmente, porque comienza a situarlo en un marco internacional que le permite ir superando su enclaustramiento eclesial y político, propiciando una gradual toma de conciencia de la inserción del país en un mundo cada vez más unitario y afín en cuanto a problemática y repercusiones de la misma. Comienza asimismo a ser reconocido México como un lugar apto a las convergencias y foros internacionales, que posteriormente lo lanzarían a un «vedetismo internacionalista» con todas las ambigüedades (logros y encubrimientos) de tales realizaciones oficiales y privadas en el campo internacional.

En ambos congresos aún no se toma conciencia clara, en el ámbito de los católicos organizados, de la realidad de la conflictividad estructural, que demostrará ilusorios posteriormente todos los enfoques y soluciones interclasistas, característicos de los años sesenta y que se manifiestan más eufóricos y halagüeño con los triunfos de la Democracia Cristiana en Chile y Venezuela.

III. EL INMEDIATO POST-CONCILIO EN MÉXICO
APERTURA DE LA IGLESIA MEXICANA A CORRIENTES LATINOAMERICANAS
(1965-1971)

1. Marco latinoamericano de ese periodo

Si el Concilio significó oportunidad de apertura de sectores de la Iglesia de México a las nuevas ideas en los diversos campos por éste abordados, no originó aún el desarrollo de un pensamiento teológico y experiencias pastorales propias y originales.

Ya se vio cómo la UMAE, con toda la atmósfera de sensibilización y apertura que propició, significó básicamente la transferencia de preocupaciones y esquemas europeos, pioneros ciertamente del Concilio, pero ampliamente superados en el post-Concilio, tanto en Europa, como en América latina. Es el caso, entre otros, del canónigo Bouillard, exponente de los esquemas pastorales en boga en Europa, durante los años cincuenta, asesor de la UMAE, vanguardia pastoral en los sesenta en México y quien actualmente tiene su audiencia en las diócesis que en los sesenta mostraban sus desconfianzas aún a ese tipo de apertura moderada.

La atmósfera socio-política en América latina a mediados de la década de los sesenta era de un cierto optimismo aperturista por los triunfos de la
Democracia Cristiana en Chile (1964-1970) y en Venezuela posteriormente. En el ámbito interamericano se hallaban en pleno auge los programas de desarrollo con el sello de la ALPRO (Alianza para el Progreso) que posteriormente se manifestarían no sólo superficiales, sino encubridores de nuevas formas de dependencia y alineamiento político e ideológico. La dictadura militar brasileña, que sería el pre-annuncio de la América latina de los años setenta, todavía aparece aislada y no manifiesta su rostro neofascista. Todo esto crea una atmósfera, en América del sur sobre todo, que propicia un espíritu de búsqueda creativa de parte de algunas Iglesias de América del sur, que avanzan desde la teología y pastoral del desarrollo (visión optimista de la realidad y salidas de acción) hacia las perspectivas de la liberación (visión más crítica de la realidad y más voluntarista de sus salidas).

En México, el régimen del presidente Díaz Ordaz (1964-1970) significó, en sus relaciones con la Iglesia, un tránsito de la situación de tolerancia a la de convergencias y apoyos mutuos, en base a convergencias ideológicas, que engañaron fácilmente a mucha «gente de Iglesia» al interpretar como «conversión» o cambio del gobierno hacia la Iglesia lo que era básicamente convergencia ideológica anti-comunista. En este contexto socio-político ambiguo, se van a gestar y desarrollar acontecimientos eclesiales en México sumamente significativos para su evolución, en la que tiene su incidencia importante el contacto y relación de gente de Iglesia de México con la de América del sur.

Si el Concilio Vaticano II puso a algunos obispos mexicanos en contacto con diversas experiencias pioneras y precursoras del Concilio, a partir de 1964 el contacto más directo con América del sur permite ir descubriendo fisonomías y esfuerzos eclesiales más originales y adaptados a las realidades latinoamericanas.

En este sentido es muy significativo recordar un encuentro-seminario de 3 semanas promovido por el CELAM, inicialmente para un primer abordaje desde nuestra situación latinoamericana, del famoso esquema XIII del Concilio, que después se convertiría en la *Gaudium et spes*.

En ese encuentro, realizado en el seminario mayor de Porto Alegre (en Viamao), Brasil, en julio de 1964, participaron de México: monseñor Juan Navarro (posteriormente nombrado obispo de Ciudad Altamirano, 1965); el canónigo Salvador Castro Pallarés, profesor del seminario de México; los padres Pedro Velázquez y Jesús García del Secretariado Social Mexicano; el padre Rosendo Zavala, a la sazón residente en Perú, al servicio del Movimiento por un Mundo Mejor, y monseñor Rafael Vázquez Corona, quien sólo estuviera de paso. Otros participantes sudamericanos de ese encuentro, de relevancia actual, fueron: monseñor Lorscheider, el padre Carlos Camus, chileno, y el padre Ovidio Pérez, actualmente obispo; el padre Angel Acha, ahora obispo en Paraguay, y otros.

No obstante que la orientación temática se confió a europeos (el padre Jean Daniélou S. I., creado después cardenal, monseñor Carlo Colombo, teólogo personal del papa, y el padre Rouger O. P.), los debates post-conferencias fueron manifestando ya las divergencias de enfoque entre los europeos y los latinoamericanos y sin que aún apareciera un pensamiento propio latinoamericano, se captaba ya la inadecuación del discurso teológico, pastoral y social europeo a nuestras realidades latinoamericanas. Se puede afirmar que este encuentro significó propiamente el arranque de una búsqueda latinoamericana en los campos teológico y social que, como ya se señaló, se desarrolló más
temprana y consistentemente en América del sur, pero que permitió tener ya «testigos y mensajeros» iniciales de esas búsqueda e inquietudes, de México.

Papel importante en este encuentro y en esta evolución que conduciría a Medellín, cupo a monseñor Manuel Larrain, obispo de Talca, Chile, a monseñor Hélder Câmara y a monseñor Marcos McGrath, presidente, vicepresidente y secretario respectivamente del CELAM en esa época.

Cabe recordar aquí las tres grandes fases del CELAM: a) de 1955 a 1963, meramente organizativa, sin perspectivas de pensamiento teológico y pastoral propio y original; b) la época creativa y estimuladora de un pensamiento teológico y de una acción pastoral comprometida con las realidades, de 1963 —a partir de la presidencia de monseñor Larrain— hasta 1972 y c) la de cautelas, temores y revisiones a partir de Sucre, noviembre de 1972.

A partir de ahí, se suceden una serie de encuentros donde se va perfilando ya lo que sería una teología y pastoral latinoamericanas y su aplicación a diversos campos especializados del quehacer pastoral global de la Iglesia en América Latina.

Si el Vaticano II permitió a la Iglesia de México salir de su enclaustramiento (primero jurídico y después psicológico) estos encuentros latinoamericanos le permitieron aprender a situarse a sí misma frente a su realidad exterior para definir su identidad y misión específica, proceso que culminaría en México con la REP (Reflexión Episcopal Pastoral) para la aplicación de Medellín a México (agosto de 1969).

Algunos de los encuentros latinoamericanos más significativos en la evolución de la Iglesia latinoamericana, que la condujeron a Medellín y que tuvieron su respectiva repercusión en México, fueron (y son conocidos por el lugar donde se celebraron):

— El I Encuentro Episcopal Latinoamericano, en Baños, Ecuador (junio de 1966), que reunió a responsables de Comisiones Episcopales y Secretariados Nacionales de Educación, Apostolado Seglar, Acción Social y Pastoral de Conunto;

— X Asamblea Ordinaria del CELAM en Mar del Plata, Argentina (octubre de 1966) sobre El papel de la Iglesia en el desarrollo e integración en América Latina;

— Encuentro de Pastoral Universitaria, en Buga, Colombia (1967);

— Encuentro Latinoamericano de Vocaciones, Lima, Perú (1967);

— I Encuentro Latinoamericano de Pastoral de Misiones, en Melgar, Colombia, ya a las puertas de Medellín (abril de 1968), al igual que Itapoan, Brasil, encuentro de Pastoral Social (mayo de 1968), promovido por el departamento de Acción Social del CELAM, presidido entonces por el cardenal Eugenio de Araujo Sales, Arzobispo de Salvador de Bahia y en el que por primera vez, a nivel oficial latinoamericano, se asume el concepto de pastoral social, mejor indicativo del papel específico de la Iglesia en ese campo, que el generico de acción social. Esta fue la principal aportación de México a través de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y del padre Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano, organismo en que se acuñó el término y definición, válidas para ese momento de evolución del pensamiento social cristiano en nuestro continente.

En varias de estas reuniones tuvieron ya participación destacada mexicanos quienes, al mismo tiempo, regresaban portadores de las inquietudes, experiencias y niveles de madurez crecientes que iba adquiriendo el pensamiento
teológico, pastoral y social en América Latina. En particular, tuvieron participación destacada en varias de ellas el padre Pedro Velázquez (en Baños, en Mar del Plata, en Itapoan y en Medellín, su última participación en el escenario latinoamericano, pues moriría meses después, en diciembre de 1968). Monseñor Samuel Ruiz (Melgar, cuya participación le traería posteriormente la presidencia del Departamento de Misiones del CELAM, departamento que hiciera quizá las contribuciones más originales y propias a la pastoral de indígenas, contribución teológica, pastoral y antropológica de validez no sólo latinoamericana, sino universal; y en Medellín, donde tuvo una de las ponencias centrales sobre evangelización); monseñor Adalberto Almeida (en Itapoan y en Medellín). Diversos mexicanos participaron como "expertos" en varios de los encuentros citados y en otros de ese época. Otros obispos participaron como representantes del episcopado mexicano en diversas reuniones o encuentros del CELAM o de sus departamentos, sin especial relevancia o contribución, pero que sirvieron gradualmente de portadores de las ideas del sur... o alarmados y contagiando su desconfianza hacia ellos, en algunos casos.

En este marco latinoamericano de referencia situaremos algunos acontecimientos eclesiales de gran importancia en la evolución de la Iglesia en México, acontecimientos que, como veremos, significaron el máximo de apertura y de avance posible dentro de la atmósfera socio-religiosa actual de México y que, por lo mismo, provocarían las reacciones opuestas y las polarizaciones, características de la cuarta etapa aquí estudiada.

Se debe situar también en este periodo, como un acontecimiento socio-político de gran impacto en la conciencia social y eclesial, el movimiento estudiantil de 1968, que culminó en la tristemente célebre matanza de Tlatelolco (2 de octubre de 1968), en vísperas de la Olimpiada Mundial que se inauguraría el 12 de octubre siguiente. Ya se situará posteriormente este acontecimiento, tanto en su carácter polarizador, como en su fuerza movilizadora y politizadora, que propiciaría el «aperturismo democrático» del régimen del presidente Echeverría y la toma de conciencia y nueva visión de la realidad en algunos sectores de Iglesia.

2. **Principales acontecimientos de significado movilizador en la evolución de la Iglesia en este periodo**

   a) **Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre Desarrollo e integración del país**

Esta carta pastoral colectiva, que habría de romper el «silencio eclesiástico» desde 1948, fecha en que se publicó una carta pastoral colectiva sobre el problema campesino, será el fruto de varios años de trabajo e influencia del padre Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano y de un reducido grupo de obispos más afines y vinculados al Secretariado Social y al padre Velázquez.

Ya en su informe anual de 1963 al episcopado, el Secretariado Social (organismo en esa época consultivo y ejecutivo del episcopado en el campo social, doctrinal y promocional) le había pedido la elaboración y publicación de una «pastoral sobre el desarrollo». El propio secretario había venido ya trabajando en la promoción de la «acción social de inspiración cristiana» (terminolo-
cía de los años cincuenta) y celebró en 1962 la I Conferencia de Secretariados Sociales —el nacional y unos 25 diocesanos— creando las bases de una red efectivamente nacional de difusión y acción social, que fue preparando el campo a las preocupaciones pastorales por el desarrollo. En su II Conferencia Nacional, en noviembre de 1963, reunida bajo el lema «El desarrollo tarea de todos», asumió como su nueva base doctrinal y prioridad programática la pastoral del desarrollo (terminología predominante en los años sesenta hasta Medellín).

Estos lineamientos doctrinales fueron decisivos en la realización y orientación del I Congreso Nacional del Desarrollo Integral, organizado por la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) de la que el padre Velázquez era el asesor doctrinal (octubre de 1964).

A partir de entonces y en el clima de la Alianza para el Progreso, del interés de los países «desarrollados» por ayudar a los «subdesarrollados», interés que en el campo católico dio origen a las fundaciones de ayuda al desarrollo, como «Misereor» en Alemania, «Entraide et Fraternité» en Bélgica, «Vasteectj» en Holanda, «Comité Catholique contre la Faim (al que añadieron posteriormente) et pour le Developement», en Francia, etc., y jugando un gran papel incentivador en estos programas de «desarrollo» y «ayuda al desarrollo», el recelo anticomunista (el desarrollo, se decía, es el mejor antidoto contra el comunismo), se creó la atmósfera propicia para que el episcopado mexicano se sumara a estas preocupaciones.

En 1967 y a iniciativa e instancias del multicitado padre Velázquez y de monseñor Adalberto Almeida (entonces obispo de Zacatecas) fue constituida la Comisión Episcopal de Pastoral Social, primera con ese nombre en América latina y que después se «estandarizaría» dicho título, presidida por el mismo monseñor Almeida y monseñores Samuel Ruiz y Alfonso Sánchez Tinoco. Dicha comisión determinó que su primer trabajo fuera sentar las bases doctrinales de la acción social y, con la ayuda del equipo del Secretariado Social y de otros expertos teólogos, sociólogos, pastoralistas, educadores, etc., elaboraron en equipo el documento base de la carta colectiva, que exigió tres redacciones sucesivas para incorporar las enmiendas y aportaciones de obispos y equipos diocesanos, colaboradores de aquéllos.

Este documento fue concebido como la respuesta mexicana a la asamblea del CELAM de Mar de Plata y a la Populorum progressio de Pablo VI (del 26 de mayo de 1967) y se publicó en el I Aniversario de dicha encíclica.

Este documento, visto en una perspectiva histórica (y no del solo rigor analítico de hoy) de procesos movilizadores inacabados, representa y refleja el momento y estado de evolución de la conciencia y pensamiento social-eclesial del momento. El enfoque social prevaleciente en esa primera etapa de toma de conciencia y de visión global de la problemática social (no sectorializada como en los años cincuenta) alcanzó su máxima expresión en América latina en la ya mencionada asamblea de Mar del Plata: «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América latina», enfoque que sería «captado», «oficializado» y difundido, meses después, desde una óptica europea, en la encíclica Populorum progressio, traducida oficialmente al español como El desarrollo de los pueblos. Dicha encíclica representa la toma de conciencia y visión de la problemática desarrollo-subdesarrollo, desde el centro hacia la periferia.

El documento episcopal mexicano que nos ocupa, se sitúa (además de respuesta a Populorum progressio desde la situación mexicana) como una
transición analítico-doctrinal entre dicha encíclica y Medellín, sin penetrar aún en el análisis estructural de la realidad de Medellín, ni quedarse en el nivel general de la encíclica, propio de documentos doctrinales universales.

Ya el mismo papa Pablo VI mencionaría en su discurso de apertura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunida en la catedral de Bogotá la mañana del 24 de agosto de 1968, los documentos más recientes de algunos episcopados latinoamericanos que, a partir de Populorum progressio, preparaban ya el espíritu y líneas de Medellín.

Recordemos ante todo —decia el papa en su discurso inaugural— que la Iglesia ha elaborado en estos últimos años de su obra secular, animadora de la civilización, una doctrina social suya, expuesta en documentos memorables que haremos bien en estudiar y en divulgar. Las encíclicas sociales del Pontificado Romano y las enseñanzas del episcopado mundial no pueden ser olvidadas ni debe faltarse su aplicación práctica. No juzgues parcial nuestra indicación si os recordamos la más reciente de las encíclicas sociales, la Populorum progressio. Una mención particular merecen también muchos de vuestros documentos como la Declaración de la Iglesia boliviana de febrero último; como la del episcopado brasileño, de noviembre de 1967, titulada Misión de la iguazú en el mundo de hoy; como las conclusiones del Seminario Sacerdotal en Chile, de octubre a noviembre de 1967; como la carta pastoral del episcopado mexicano sobre Desarrollo e integración del país, publicada en el primer aniversario de la encíclica Populorum progressio; y recordaremos igualmente la amplia carta de los padres provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Rio de Janeiro en el mes de mayo de este año, y el documento de los padres salesianos de América latina, reunidos recientemente en Caracas. Las testificaciones, por parte de la Iglesia, de las verdades en el terreno social, no faltan; procuremos que a las palabras sigan los hechos.

Ciertamente el enfoque de desarrollo-subdesarrollo (aún con sus matizes de «integral» que pretendía ampliar los horizontes del desarrollo económico) del documento mexicano sería afinado y expresado en un lenguaje más comprometido en Medellín. Pero en ese momento no afloraban aún el desencanto por un desarrollo que no captaba el impacto radical de la dependencia estructural de América latina y en México vivíamos bajo la atmósfera e imagen oficial-empresarial (alianza de la época) de un crecimiento económico que ya se atrevían a insinuar como «el milagro mexicano». Ese mismo año, 1968, habría de ser crucial para la toma de conciencia social en América latina y en México, que además se enfrentaría al drama de Tlatelolco, reverso de la medalla olímpica y de la imagen oficial acuñada de «desarrollo sostenido».

Es significativo este documento porque inaugura un nuevo estilo de elaboración del magisterio eclesiástico en base a equipos de expertos pluridisciplinarios, consultas a obispos y comisiones diocesanas, estudios y discusión episcopal, como pasos previos a la decisión de la Conferencia Episcopal.

Este estilo se habría de imponer en la preparación de subsiguientes documentos o reuniones episcopales (como en la preparación de la REP, aplicación de Medellín a México; la aportación de México al Sinodo 71 sobre Justicia en México; El compromiso social y político de los cristianos, Paternidad responsable y otros). Aun si, como se verá posteriormente, por las reacciones suscitadas a dichos documentos, se recurrirá a otro tipo de expertos más «centristas», es decir, más cercanos a la mentalidad y capacidad de aceptación episcopal que a la realidad y certeza de los problemas analizados.
b) **Tlatelolco y su significado movilizador y polarizador**

Hay acontecimientos en la vida e historia de los países que de tal manera impactan y afectan a la sociedad que suelen tomarse como puntos de referencia para cerrar e iniciar periodos de su historia. Así sucedió, por ejemplo, con la revolución cubana, no sólo respecto de Cuba, sino de todo el Continente, respecto de sus relaciones con los Estados Unidos y la especial atención que se le dio en esos momentos; se acuña entonces la frase, «antes y después de Castro», para indicar el impacto y repercusión que para las relaciones panamericanas tuvo el acontecimiento cubano.

Para México, que ya había consagrado momentos cumbres de su historia (la independencia, la reforma, la revolución) como acontecimientos que marcaban y caracterizaban etapas distintas de su existencia nacional, Tlatelolco habría de significar un nuevo momento histórico clausurador de una época (la del México autosuficiente y preocupado sólo de su desarrollo sostenido, sacrificando las exigencias sociales del mismo) e iniciador de otra de mayor preocupación y sensibilidad social, como también de polarizaciones sociales, políticas, ideológicas, que tendrían sus inevitables y necesarias repercusiones eclesiásticas. Se comienza a usar la expresión: «antes y después de Tlatelolco».

Tlatelolco era el nombre de un reino satélite del imperio azteca, confiado (como el Dauphiné francés) al hijo del emperador y que había señalado ya una fecha trágica en la historia antigua: la caída final del imperio azteca, el triunfo del conquistador y el sacrificio de Cuahutemoc. «Aquí, heroicamente defendida por Cuahutemoc, cayó Tlatelolco el 21 de agosto de 1519. No fue triunfo ni derrota. Fue el doloroso nacimiento del México mestizo de hoy», reza una inscripción en mármol en el corazón del actual conjunto habitacional NONOALCO-Tlatelolco, en la llamada Plaza de las Tres Culturas.

Ahi durmieron, olvidadas bajo el polvo y los rieles de la antigua estación de carga del ferrocarril, las ruinas del soberbio e imponente mercado indígena de Tlatelolco, orgullo del imperio azteca. Renovada la zona y removidos los escombros para la edificación del mayor conjunto habitacional urbano de México, se encontraron restos de ese mercado indígena, con sus sobrias y simétricas pirámides ceremoniales y judiciales, características de la urbanística azteca. Se respetaron y reconstruyeron las ruinas encontradas que, con la iglesia de Santiago Tlatelolco, primera iglesia y sede episcopal de México (residencia del primer obispo y arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, 1528-1548) y bordeadas por los modernos rascacielos- condominios, fue bautizada como Plaza de las Tres Culturas: la cultura indígena, expresada en las ruinas y pirámides del mercado indígena; la cultura hispánica, en la iglesia de Santiago y la cultura del México moderno, por el conjunto habitacional del entorno.

Ahi seria el escenario trágico-movilizador de la llamada matanza de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, en vísperas de las olimpiadas y en prevención de su salvaguardia y decoro; se haría tristemente célebre al culminar ahí el movimiento y acontecimiento político más importante de los últimos tiempos.

Antecedentes próximos: el banal pleito entre dos escuelas preparatorias cercanas y rivales de la colonia Juárez, en pleno centro de la capital, en el que la intervención brutal y desproporcionada de la policía para imponer el orden que la atmósfera pre-olímpica requería, desató una ola de protesta estudiantil por la muerte de un estudiante (julio de 1968). A las manifestaciones de protesta por la
La iglesia mexicana desde 1962

brutalidad policíaca respondió ésta con un mayor despliegue de fuerzas y fue el momento del ingreso de la Universidad Nacional al conflicto, a la que se sumaron el Politécnico Nacional, la Normal Superior y la Escuela Nacional Agropecuaria de Chapingo, todas las cuales, a partir de la brutalidad y despliegue de poder político, comenzaron a cuestionar y denunciar todo el sistema político y económico, del que el despliegue policíaco era sólo su manifestación exterior.

La política de «desarrollo sostenido», característica del régimen del presidente Díaz Ordaz, cuya preocupación máxima era el sostener los índices de crecimiento económico que justificaran el mito del «milagro mexicano», iba dejando cada vez más al descubierto la creciente brecha y distanciamiento entre ricos y pobres. La acumulación y concentración del poder económico se hacía cada vez más a expensas de los sectores populares. Tal proyecto de desarrollo (señalado después como desarrollismo) requería un régimen de orden y autoridad que propiciara y asegurara la atmósfera a las inversiones y a la estabilidad. Además, los compromisos internacionales adquiridos, la Olímpiada de 1968 y el Mundial de fútbol de 1970, ponían el prestigio de México (identificado al régimen) por encima de todo otro valor y preocupación.

Toda esta trama político-económica constituía el antecedente remoto a las manifestaciones de descontento y rechazo a tal proyecto de conducción social y política.

Signos del autoritarismo y represión a todo movimiento de disidencia que antecedió a Tlatelolco fueron: en 1965 el movimiento ferrocarrilero, sofocado y apresado sus líderes; en 1967 el movimiento médico, engañado y defraudado con promesas de diálogo para hacerles deponer su actitud contestataria y firme, siendo fichados y apresados o marginados sus líderes de toda posibilidad de trabajo profesional y el movimiento magisterial del mismo año 1967. Así pues, el recelo y desconfianza a promesas incumplidas de diálogo y respeto por parte del régimen, provocaron la espíral de endurecimiento entre movimiento estudiantil y régimen.

Inicialmente, como se dijo, se cuestionaba la brutalidad y desproporción represiva política: posteriormente era todo el sistema y política de desarrollo desigual, explotador y dependiente y el cínico justificante del prestigio del país para desviar los recursos limitados de un país en desarrollo, hacia la ostentación de la élite en el poder, lo que se rechazaba y denunciaba.

Diversas manifestaciones con más de 100,000 estudiantes, con el rector de la Universidad Nacional a la cabeza y una de ellas con los labios sellados con tela adhesiva para ratificar su rechazo a la violencia física y verbal que se les imputaba (y que era provocada por grupos para-oficiales) fueron exasperando a un régimen que no admitía disenso ni réplica.

Los medios de comunicación (radio, prensa, TV) deformaban bajo los dictados del régimen, los acontecimientos, presentándolos bajo la óptica e interpretación oficial de «conjura comunista internacional». Por otra parte, el régimen se mostró insistentemente activo y deferente en el acercamiento e información a la jerarquía católica (mediante contactos privados e individuales por supuesto) para obtener, si no su apoyo, al menos su no intervención, que en tal situación hubiera significado efectiva complicidad.

Durante el mes de agosto de ese año, 1968, diversas instituciones, movimientos y personalidades católicas formaron un grupo permanente de información y reflexión de los alcances sociales del movimiento estudiantil, que parecía reba-
sar las clásicas manifestaciones pasajeras de descontento estudiantil. Participaron, entre otros, el Secretariado Social Mexicano, CENCOS, algunos profesores de las Universidades Nacionales e Iberoamericana y de la escuela de periodismo Septién García, dirigentes de los movimientos de estudiantes y profesionistas que dirigía el padre Mayagoitia (quien fuera sumamente asiduo a las reuniones de reflexión y muriera en la tensión de esos aciagos días), monseñor Méndez Arceo y otros.

Toda la información y la consistencia de los argumentos y cuestionamientos y la participación del rector y autoridades superiores de la UNAM, Politécnico y sobre todo el rechazo a la violencia (a la que eran provocados e incitados por los grupos para-oficiales) hicieron ver que se trataba de algo más profundo y objetivo que la mera versión de complot del comunismo internacional. Fue entonces cuando comenzó a captarse, en los sectores del catolicismo de vanguardia, los graves problemas del capitalismo voraz, del consumismo alienante, de la violencia institucionalizada para mantener el statu quo, etc., temas atribuidos anteriormente en esos mismos ambientes católicos al repertorio comunista y no a la realidad objetiva. Eran los temas y móviles de los movimientos estudiantiles de Tokio, París, Berlín, Berkeley de ese mismo año; era el cuestionamiento, por los sectores más críticos e impacientes, de la civilización capitalista occidental.

Mientras se recrudecía en México el llamado conflicto estudiantil con todo su carácter denunciador, politizador y polarizador, se llevaba a cabo en Medellín la trascendental conferencia del episcopado latinoamericano que reflexionaba sobre parecida temática. Por eso, para la movilización y politización (en su sentido positivo de captación de todas las implicaciones de determinada forma de conducción de la sociedad) del catolicismo mexicano, ambos acontecimientos (Tlatelolco y Medellín, con su edición mexicana, la REP) habrían de ser trascendentales.

Como resultado de las reflexiones del referido grupo, se elaboró un documento de reflexión e información para ayudar a comprender a grupos de Iglesia el trasfondo estructural y las aspiraciones a la justicia y a los cambios para ella requeridos, como móviles del movimiento estudiantil.

Conforme se recrudecía el conflicto se multiplicaban los desplazados de diversos sectores afines al régimen y beneficiados por el tipo de desarrollo conducido, mostrando su solidaridad y apoyo a la línea de autoridad y de orden del presidente Díaz Ordaz y su condena a la confabulación del comunismo internacional, versión difundida por el régimen y fervorosamente creída por los que veían amenazados sus intereses ante cualquier cambio.

En esa atmósfera generalizada de alineamiento con el régimen (sobre todo los sectores empresariales, profesionales, políticos, sindicalismo oficialista, etc.) el 10 de septiembre (1968) un grupo de 37 sacerdotes publicaron en Excélsior, único diario que se atrevía a publicar discrepancias a lo oficial, un mensaje ofreciendo sus reflexiones sobre los acontecimientos en la línea del grupo de reflexión ya mencionado (cf. anexo 2).

Aunque la atmósfera general, sobre todo en los medios de comunicación, no era favorable a posiciones distintas a la oficial, varios diarios y editorialistas le dieron realce, como la actitud y orientación que faltaban en ese ambiente de satanización y enfrentamientos. El Universal del 13 de septiembre comparó las declaraciones de los 37 sacerdotes con las de 5 senadores que reducían el conflicto a un problema psicológico del que se aprovechaban profesores movi-
dos por frustraciones personales, complejos y prejuicios, concluyendo el editorialista: «En resumen, para los señores senadores todo está estupendamente bien y lo único que hay que cambiar es a la juventud. Nada hay valioso en el movimiento estudiantil, excepto su rebeldía, que debe ser encauzado por caminos de disciplina y estudio. Creemos que mientras se siga insistiendo en actitudes como la de los miembros del senado, a nuestro parecer demasiado simplista, pocas esperanzas hay de resolver razonablemente un conflicto que va haciéndose crónico» (El Universal, 13 de septiembre de 1968).

El editorialista de Excelsior, donde se publicó íntegro el texto, escribía: «Un grupo de sacerdotes católicos de México, en una equilibrada declaración que no toma partido por bando alguno del conflicto estudiantil, propugna el diálogo respetuoso en busca de una paz equitativa. Afirma que a pesar de los riesgos que entraña «ese despertar de la juventud» puede ser mucho más beneficioso que el conformismo amorfo que durante mucho tiempo han padecido nuestras sociedades» (Excelsior, 12 de septiembre de 1968). El Día escribió en términos semejantes en uno de sus editoriales del 11 de septiembre.

Como era lógico, pronto se desataron las discrepancias y desautorizaciones a dicha declaración sacerdotal.

La curia del arzobispo de México emitió una declaración minimizando la de los sacerdotes por el hecho de no ser publicadas las firmas y algunos periódicos encabezaron tal comunicado como desautorización: «Desautoriza la curia unas declaraciones», era el encabezado de una noticia de Novedades el 14 de septiembre de 1968.

La cadena de El Sol (más de 30 diarios en el país) alineada con la posición oficial y plataforma en esa época del integrismo católico a ultranza, escribía entre otras cosas, en un largo editorial de Antonio Rius Facius, el 12 de septiembre de 1968: «Que un partido político trate de sacar provecho de una situación como ésta, se explica. Desgraciadamente en política, como en la guerra, no se suelen medir los medios para vencer al adversario; pero que un grupo de sacerdotes recurran al oportunismo es inadmisible. Su declaración es ambigua y confusa, cual conviene a los discípulos de Marx...».

Sobre todo en provincia, menos informada, ésta fue la impresión predominante sobre la declaración de los sacerdotes (que no fue conocida) y de ahí se originaría el recelo y desconfianza de infiltración marxista en la Iglesia, quedando «caracterizados» como tales los principales firmantes de la declaración.

Posteriormente se adherieron públicamente a dicha declaración los sacerdotes de la UMAE (Excelsior, 12 de septiembre de 1968) y otros organismos populares de inspiración cristiana como JOC, JAC, ACO, y otros organismos comprometidos en el campo de la promoción social que a partir de ahí, y por su diferente captación de la problemática social, serían vistos con recelo y desconfianza, por su no alineamiento anti-comunista (en el maniqueísmo imperante no se daba sino anti-comunista y comunista) por sectores oficiales, empresariales, ciertos medios de comunicación social y amplios sectores de la Iglesia a quienes se les dificultó superar la óptica anticommunista tanto en los acontecimientos del 68, como en toda la captación de nuestra realidad social. Se iniciaría ahí el distanciamiento y polarización de muchos de estos organismos con algunos sectores predominantes de la Iglesia institucional que, como ya se indicó, caracterizarán la atmósfera eclesial de los años setenta.

Al producirse el 2 de octubre la matanza de Tlatelolco (con sólo 24 víctimas reconocidas por las autoridades, pero estimada por testigos en más de 400) con
gran impacto en la opinión pública general, aun en aquella que había creído la versión de la confabulación del comunismo internacional, la Iglesia, en sus más altos dirigentes, se vio urgida a pronunciarse ya que a esas alturas y con tan trágicos resultados, su silencio aparecería como complicidad.

Ardues y difíciles reuniones de información y consulta entre los miembros del Comité Episcopal que no pudieron reunirse simultáneamente, fueron promovidas por monseñor Adalberto Almeida, como presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y el padre Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano. Por fin, con sólo un voto en contra (por el solo hecho de que el proyecto de declaración episcopal contenía ideas semejantes a la declaración de los 37 sacerdotes) y un miembro no localizado, pudo emitirse un mensaje episcopal firmado por el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, monseñor Ernesto Corripio, publicado el 9 de octubre (cf. anexo 4) pero que pasó casi inadvertido por el acaparamiento de la atención pública en las noticias de las Olimpiadas que se inaugurarían el 12 de octubre siguiente.

Dicho mensaje comenzaba por expresar con suma claridad que no podían quedar callados e indiferentes ante los últimos acontecimientos (se referían a la matanza de Tlatelolco) y recordaba que «ya en nuestra carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país (26 de marzo de 1968), en cumplimiento de nuestra misión pastoral, señalamos lo mucho que nos queda por hacer para que la justicia social sea norma de vida para todos, en el afán de constituir una patria donde la igualdad, la libertad, la responsabilidad, la verdad y el derecho sean valores que permitan a todos construir solidariamente el desarrollo del país». En un tono sumamente conciliatorio, llaman a la razón y al diálogo en medio de los conflictos: «En toda sociedad democrática deberían existir mecanismos de diálogo. Muchas veces los conflictos son reveladores de su ausencia o de su mal funcionamiento». A continuación se condena la violencia de donde provenga y se enfatizan las condiciones tanto para un auténtico y eficaz diálogo como para la paz.

Visto en retrospectiva, el mensaje, tomando en cuenta la desigual información y mentalidad de los obispos y los esfuerzos que el régimen hizo durante todo el conflicto para darles la versión oficial, representa un gesto de valentía e independencia evangélica. Lástima que no tuvo la difusión requerida por la razón ya señalada, de acaparamiento de la atención pública por las Olimpiadas.

c) Reflexión Episcopal Pastoral (REP). Aplicación de Medellín a México

Si el Vaticano II significó a escala universal el acontecimiento eclesial más significativo en este siglo y Medellín, fuera su edición e interpretación latinoamericana, la REP (Reflexión Episcopal Pastoral) fue aún más significativa para México en cuanto estudio y aplicación de Medellín a México, pues fue el momento y signo efectivo de movilización y dialectización eclesial en México.

En efecto, a partir de ese acontecimiento (18-20 de agosto de 1969) la oficialidad eclesiástica se abre a su contorno mexicano, latinoamericano y mundial y al pluralismo teológico y pastoral que por su misma lógica y dinamismo habría de ser confrontador y cuestionador. De ahí el carácter

5. Ver anexo 3: Mensaje pastoral del Comité Episcopal sobre los sucesos de Tlatelolco.
La iglesia mexicana desde 1962

389
dialectizador (cuestionador y conflictuante), como lo fue Medellín y como lo fue Cristo (Mt 10, 34), al anteponer la verdad, la justicia y la fidelidad a otros valores institucionales.

A partir de Medellín, la Iglesia latinoamericana, que parecía monocolor (según la popular expresión política italiana) en su estilo y organización, va a experimentar una pluralidad (sana para quienes entiendan la historia como movilización hacia la utopía, peligrosa para los inmovilistas) de corrientes teológicas, pastorales, estilos de vida sacerdotal y religiosa nuevos y diversos, etc. Pero el peso plurisecular de una experiencia y estilos monocromos pesarían mucho y provocarían las reacciones, polarizaciones y endurecimientos eclesiásticos, característicos del momento actual (como se verá más ampliamente en la IV parte).

En México, que pasaba y pasa por ser una de las Iglesias más sólidamente constituidas en el estilo monocolor ya señalado, la apertura sería por tanto más significativa, pero también más dolorosa y conflictiva. De ahí la importancia de la REP en la historia de la Iglesia mexicana.

Realizada la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (24 de agosto-7 de septiembre de 1968) con los representantes de todos los episcopados de América latina sobre el tema Presencia de la Iglesia en la transformación de la América latina, rápidamente cundió la idea de realizar los Medellines nacionales, pioneros de los cuales fueron: Perú, Brasil, Argentina y México.

Por México habían participado como delegados del episcopado: monseñor Miguel Darío Miranda, arzobispo de México y monseñor Manuel Pérez Gil, obispo de Mexicali, delegado y sub-delegado permanentes ante el CELAM; monseñor Ernesto Corripio, arzobispo de Oaxaca y presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Octaviano Márquez, arzobispo de Puebla (quien tuviera el discurso de clausura de Medellín en un estilo y tono tan distante y lejano del reinante en toda la conferencia, pero que fue considerado por algunos obispos presentes como sedante y terapéutico, después de las tensiones de dos semanas de arduos y difíciles temas, diálogos y trabajos) y monseñor Adalberto Almeida, entonces obispo de Zacatecas y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Monseñor Samuel Ruiz participó en calidad de ponente —sólo hubo siete— con el tema Evangelización adaptada a América latina.

De regreso a México y con las nuevas perspectivas abiertas en Medellín a la reflexión teológica y a diversos campos especializados del quehacer pastoral de la Iglesia, los delegados mexicanos interesaron a sus colegas para la edición mexicana de Medellín, más formalmente expresado como el estudio y aplicación de Medellín a México. Principales animadores de la idea fueron los miembros de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, dos de los cuales habían participado en Medellín (monseñores Almeida y Samuel Ruiz) y el tercer miembro, monseñor Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjointo, pondría toda la experiencia y aporte de su comisión y secretariado al servicio de la idea. Fueron pues los

6. Sólo hubo siete ponentes o conferencistas en la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín. Monseñores: Eugenio de Araujo Sales, arzobispo de Bahía, Brasil; Luis E. Heriéquez, obispo auxiliar de Caracas; Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata y que en esa conferencia asumiera la secretaría general del CELAM; Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito; Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas y Marcos McGrath, arzobispo de Panamá.
mismos obispos quienes hicieron posible la carta pastoral colectiva sobre el desarrollo e integración del país. De hecho fueron ambas comisiones (la de Pastoral Social y la de Pastoral de Conjunto) los pilares de la realización de la REP.

Llevada la idea a la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Mexicana de enero de 1969, «por unanimidad se tomó el acuerdo de celebrar en el próximo mes de agosto una asamblea extraordinaria para estudiar los documentos emanados de la II Conferencia Plenaria del Episcopado Latinoamericano celebrada el pasado año en la ciudad de Medellín», informaba en circular del 22 de abril de 1969 el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, monseñor Corripio, a todos los obispos del país 7. El comité organizador quedó integrado como sigue:

![Diagrama de la estructura del comité organizador]

El Comité de Estudios estaba compuesto por los 13 responsables de comisiones especiales para la elaboración de otros tantos documentos de base, que sintetizaban los respectivos documentos de Medellín, ofreciendo ya algunas

pistas de reflexión y aplicación a México, como preparación de los obispos a la REP.


Siguiendo la estructura de estudio de Medellín se dividieron los diversos temas y comisiones en 3 áreas: A) Promoción Humana 1-4; B) Evangelización Adaptada 5-7; C) Estructuras Adaptadas 8-13.

La Comisión de Pastoral de masas y élites se dividió posteriormente en dos comisiones, dada no sólo la heterogeneidad temática, sino la real distancia entre ambos sectores.

En la preparación y realización participaron más de 150 asesores o expertos en las diversas especialidades que suponían los temas abordados, representando a su vez los diversos sectores de la Iglesia y de la sociedad (sacerdotes, religiosos, religiosas, dirigentes hombres y mujeres de movimientos apostólicos; dirigentes de obreros, campesinos, indígenas, profesionistas, intelectuales, empresarios, etc.).

La realización misma de las asambleas tuvo como nota especial y nueva, por primera (y quizá única) vez en la historia de la Conferencia Episcopal, la participación activa de sacerdotes, religiosas y laicos.

Dada la competencia y muchas veces avanzada posición de muchos expertos, inevitablemente surgieron las discrepancias y diferencias en la manera de analizar y enfocar las doctrinas, problemas y pistas de solución con algunos obispos, poco habituados al estudio en equipo y en plan de igualdad analítica, basados en la racionalidad o consistencia de las propias aportaciones y no en la mera autoridad y ya desde la primera sesión hubo intentos de suspender la asamblea abierta, de parte de algunos obispos que más distantes se sentían, en estilo y pensamiento, de los expertos. No se logró suspender el desarrollo de la asamblea como estaba planeada; pero las reacciones posteriores demostraron cuán lejos se está de reflexionar en igualdad de condiciones y en base a la consistencia y racionalidad de lo expuesto, entre algunos elementos de la jerarquía con cierto estilo y los sectores más dinámicos del pueblo de Dios.

En un determinado momento uno de los obispos que se sentía más incluido con el proceso y estilo de reflexión colectiva indicó que no se le debía llamar reflexión episcopal sino eclesial, con una pretendida minimización del término eclesial frente al episcopal, a lo que el obispo responsable respondió, aceptando el reto, para reivindicar el sentido más amplio y positivo de lo eclesial, diciendo que en verdad el acontecimiento había desbordado positivamente los límites episcopales para alcanzar la dimensión eclesial con la efectiva participación de los diversos sectores del pueblo de Dios.

No obstante estas inevitables tensiones, surgió ahí un pequeño pero lentamente creciente número de obispos que han ido descubriendo y comprendiendo el penoso y necesario proceso de crecimiento de una nueva Iglesia dialogal y comprometida que no rehuye el conflicto (permanente y estructural en el tejido de la vida social) y que trata de afrontarlo desde una posición de fe dinámica y comprometida.
Habría que subrayar la discreta y positiva presencia del delegado apostólico, monseñor Del Mestrí, quien cambió por completo el estilo vigente en esas funciones (de cierto fausto y acaparamiento del escenario) por una presencia discreta y modesta (en traje de clergyman entre algunos prelados «en tecnicolor») y haciendo sentir con idéntica discreción su apoyo al espíritu y estilo de reflexión y búsqueda nueva, que se pretendían. Ya se tendría ocasión de remarcar el paso fugaz (sólo dos años y medio), pero trascendente para algunos cambios básicos en la Iglesia de México, de monseñor Guido Del Mestrí.

Como Medellín, la REP había de significar penosas rupturas con un historial y estilo autocrático y monolítico y se captarian mejor, al interior de la Iglesia, los conflictos y tensiones normales de la vida social y cotidiana de los hombres, originados por la diferente captación de las realidades humanas (especialmente sociales y políticas) ante las cuales la fe, el mensaje cristiano, la pastoral, deben dar respuestas actualizadas y concretas. O mejor dicho, conflictos y diferencias al interior de la Iglesia siempre han existido, pero no siempre se habían afrontado en sus causas estructurales (pues todo se solía atribuir al solo pecado y egoísmo humano, visión intimista y privatista de los problemas sociales), que son en definitiva los mismos de la familia humana en permanente conflicto, fruto de la diversidad y heterogeneidad social.

En el pasado, el juicio de autoridad constituida decía lo que debía abordarse, cómo abordarlo y qué respuestas dar. Y esto acontecía en todas las instituciones humanas. El progreso en diversos campos del saber humano y la especialización del mismo van relativizando la decisión meramente autoritaria no fundada en la racionalidad. Por otra parte, la creciente conciencia de igualdad, libertad y dignidad, va suscitando paralelamente las legítimas aspiraciones de participación en las responsabilidades y decisiones que les conciernen y afectan, como lo reconoce la Populorum progressio (n. 6); pero tales aspiraciones se ven frecuentemente frustradas frente a estilos y hábitos multiseculares de gobierno y relaciones eclesiales, hechos de los que los actores presentes son más herederos que creadores y que rebasan la esfera de la mera intencionalidad o bondad individuales.

La REP, pues, inició un nuevo proceso y estilo de reflexión colectiva, comunitaria y de relaciones entre los diversos sectores del pueblo de Dios y sobre todo una nueva forma y método, siguiendo a Medellín, de situar la fe y el mensaje cristiano frente a las realidades sociales en constante y rápido cambio. Y no es que salga divida la Iglesia de Medellín y de la REP (y de los diversos encuentros nacionales en otros países para la respectiva aplicación de Medellín) como algunos pretenden. Es que hay diversidad de captación y los distintos sectores sociales y de las divisiones y conflictos en la sociedad y son interpretados diferentemente. En cierta manera, las diferencias de enfoque teológico y pastoral en el seno de la Iglesia son en gran parte resultado de las diferentes captaciones e interpretaciones de la realidad social y éstas, a su vez, se hallan condicionadas por la situación, posición y medio en que se vive. Y todas estas diferencias, conflictos y tensiones, si bien han existido siempre, aparecen más claras y manifiestas en la actualidad debido al aporte de las ciencias humanas y a la atmósfera de mayor debate y discusión abierta de la sociedad moderna.

En síntesis se podrá afirmar que Medellín y la REP no dividen a la Iglesia, sino que le permiten descubrir, analizar y afrontar más clara y cabalmente las divisiones existentes en la sociedad y en ella la Iglesia, como componente de esa sociedad y a partir de ahí se originarán o agudizarán las polarizaciones entre los
sectores con captaciones distintas de la realidad social y con estilos diversos de relaciones eclesiales y de vivencia y proyección de la fe. En todo caso, aun con el penoso convivir heterogéneo en la Iglesia actual, tan distinto a la anterior y aparente unidad (más bien uniformidad), la REP cumplió ampliamente el objetivo, metas, métodos previstos en el plan general propuesto y aprobado por el Comité Episcopal el 11 de abril de 1969:

I. Objetivo general

Lograr en los obispos un sentido de colegialidad auténtica y efectiva y una actitud de diálogo sincero y leal a todos los niveles, en función de una pastoral de conjunto que responda al momento histórico de México.

II. Metas

2.1 Estudio y reflexión a fondo sobre los documentos de Medellín con su debida proyección a nuestra realidad nacional.
2.2 En todo el estudio hacer hincapié en aquellos puntos que favorecen más el objetivo que se busca.
2.3 Que el trabajo encaminado a este estudio tenga en todas sus etapas el carácter y amplitud de un verdadero diálogo a todos los niveles, o sea, en su planeación, elaboración y realización.

III. Criterios

3.1 Se intenta lograr.

a) una mejor toma de conciencia de la realidad mexicana y de la calidad de nuestra pastoral actual (ver);
b) una evaluación de nuestras actitudes pastorales (juzgar);
c) nuestro compromiso en las líneas básicas de una pastoral renovada en el marco de la pastoral de conjunto.

3.2 Por lo tanto, se destacarán en el estudio y conclusiones aquellos puntos:
— que sean más urgentes;
— que sean de mayor interés nacional;
— que requieran la acción colegial episcopal;
— que renueven la pastoral de acuerdo con «los signos de los tiempos»;
— que ayuden a economizar fuerzas y hagan más eficaz la acción pastoral;
— que ayuden a dar un testimonio más vital de Cristo ante los hombres, por ejemplo: autoridad como servicio, pobreza, etc.

IV. Método de trabajo

4.1 Que tomen parte activa en la preparación de la reflexión pastoral episcopal:

a) el Comité Episcopal,
b) las Comisiones Episcopales,
c) todos los prelados.

4.2 Que en la preparación y realización de este reflexión pastoral y episcopal se busque la ayuda y participación de sacerdotes, religiosos y seglares expertos y de aquellas instituciones eclesiales o civiles que sean útiles.

4.3 Que se busque un contacto vital con quienes viven los problemas y no solamente con los peritos, con objetivo de discutir realidades hasta donde sea posible vividas.

4.4 Que se sitúe esta reflexión pastoral episcopal en una línea de proyección o continuidad:

a) con los documentos previos mexicanos (carta pastoral colectiva) y conciliares;
b) con los trabajos de preparación del congreso teológico.
c) con el deseado Directorio Nacional de Pastoral.
No previéndose propiamente conclusiones o decisiones jurídico-normativas (de ahí la minimización que de la REP han hecho muchos) los resultados de todo el proceso de la REP (preparación y realización a lo largo de ocho meses) fueron publicados por la Comisión Episcopal de Pastoral Social en tres tomos bajo el título *La Iglesia en la transformación de México (1969-1970).*

d) **I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo**

Ya se vio cómo la REP, a nivel jerárquico, significó la movilización y dialectización de la Iglesia a ese y desde ese nivel. Igualmente significativo y paralelo a la REP (y coincidente en enfoque y perspectivas) fue el I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo, celebrado en la ciudad de México del 24 al 28 de noviembre de 1969, a sólo tres meses de distancia de la REP y se podría afirmar, como un eslabón y paso más en la marcha de la Iglesia mexicana hacia su perfil mexicano, de aproximación a su identificación con la historia y realidad mexicanas. Sorprendentemente, este calificador de mexicanidad que buscaba la Iglesia y su teología, serían para monseñor Martini, delegado apostólico de 1970 a 1973, uno de los elementos básicos de peligro y desvío doctrinal.

Como muchos acontecimientos y encuentros importantes, este congreso lo fue, no sólo por los resultados y contenidos de él surgidos, sino por el proceso que propició antes y después del congreso, de un nuevo reflexionar teológico en México, no meramente repetitivo e imitativo de las elaboraciones teológicas de otros.

Su origen remoto, a grandes rasgos, se remonta hasta abril de 1964, al Congreso Nacional de Teología y Sagrada Escritura, del que nació el proyecto de la Sociedad Teológica Mexicana. En dicho congreso se comisionó al canónigo Salvador Castro Pallarés, profesor de teología en el seminario de la arquidiócesis de México y al padre Luciano Rivas Picorelli SJ, profesor de teología en Montezuma, N. México, para la preparación del proyecto. En agosto de 1966 se constituyó formalmente la Sociedad Teológica Mexicana (STM) en Querétaro, siendo elegido presidente el canónigo doctor Ramón de Erzte Garamendi, vasco radicado en la arquidiócesis de México desde el triunfo franquista.

En agosto de 1967, en reunión de la STM celebrada en León, en vista de la renuncia del doctor Erzte Garamendi, el presidente de la Comisión Episcopal de la Doctrina de la Fe, monseñor Salvador Quesada, obispo de Aguascalientes, designó al padre Luciano Rivas Picorelli, como nuevo presidente de la STM, quien con monseñor Francisco Aguilera y el padre Javier Lozano Barragán procedieron a la organización efectiva de la STM. En reunión efectuada en diciembre de 1967 en Guadalajara, nació la idea de que la STM hiciera su presentación pública a través de un congreso nacional de teología y se propuso como objetivo general, de acuerdo con el proyecto de estatutos de la STM, iniciar la búsqueda de una teología mexicana, encomendando a monseñor Aguilera la organización del primer congreso de la STM.

Diversas reuniones de preparación precedieron a la realización del Congreso, entre ellas, la celebración en Querétaro en agosto de 1968, donde participó el padre René Laurentin con la ponencia *Fe y desarrollo*.

La fase preparatoria del Congreso contenía los estudios previos referentes a la teología, confrontada a la realidad mexicana. Los principales estudios teológ-
gicos preparatorios fueron, además del ya citado Laurentín, el del padre Enrique Núñez Notas de una teología del desarrollo y el del padre Zoltan Alszeghy, profesor de la Universidad Gregoriana, Reflexiones metodológicas para una teología del desarrollo. Los estudios básicos para conocer la realidad de México consistieron en breves estudios especializados en diversos aspectos de la realidad mexicana, estudios preparados por el CIAS de los jesuitas.

Lo más valioso y que sería definitivo para el desarrollo de la reflexión teológica en México, fue el método de reflexión teológica consistente en los 3 pasos ya experimentados en Medellín y aplicado en México con una nomenclatura propia: Percepción de la realidad nacional: acontecimiento; interpretación de la misma a la luz de los criterios teológicos: profecía; respuesta cristiana: conversión. Este método promueve una nueva conciencia de inserción cristiana en la historia, una conciencia de avance y marcha hacia el horizonte ilimitado e inacabado del reino; conciencia de una teología siempre provisional e inacabada que permite a la comunidad de creyentes superar toda tentación de establecimiento y de sociedad perfecta. Como dijera Luis G. del Valle, del comité organizador, en la sesión de apertura:

Siendo el punto de partida de la teología del acontecimiento, la palabra de Dios siempre nueva en cada nuevo suceso, nunca podría dicha teología tener pretensiones de estar acabada. Tiene la misma apertura al cambio que la historia; no un cambio debido a un azar voluble e irracional, sino un cambio promovido por el centro motor de toda nuestra historia: Jesucristo. La angustia de lo inacabado queda así superado por la esperanza escatológica que es Jesús. Teología no acabada. Teología sin pretensiones de totalidad. Teología no acabada y por eso teología de la esperanza. Teología sin pretensiones de totalidad porque sabe que Dios le queda grande.

Este método inauguraría no sólo una forma nueva de pensar (inteligencia de la fe) sino de vivir la fe y de ser Iglesia. En este sentido el Congreso no fue simplemente un acontecimiento, sino un momento cumbre de un proceso anterior y continuado de entender y vivir la fe en la historia de los hombres. Al respecto escribía monseñor Aguilera en la Memoria del Congreso:

En realidad un Congreso de esta naturaleza no puede explicarse sino dentro de un proceso de revisión que no se limita al campo de la teología, sino que abarca el campo entero de las realidades que son el objeto de la revelación... El proceso de reforma de la Iglesia tiene por objeto, no sólo el mejorar los modos de organización, de acción y de pensamiento que han regido la vida de la Iglesia durante los siglos en que se ha configurado fuertemente como Iglesia latina, sino que precisamente se hace de una manera crítica la confrontación de estos modos con la revelación, contemplada ella misma en sus elementos esenciales, como palabra que se encarnó en una cultura determinada, pero que de ninguna manera se identifica con esa cultura, porque es palabra de Dios para el hombre de todas las culturas, palabra de Dios para dar sentido verdaderamente humano a todas las culturas creadas por el hombre y convertidas así en mediaciones salvadoras... Este Congreso deja ver que existe ya un nuevo estado de ánimo, una nueva situación en la Iglesia mexicana. Ella también está ya, como otras y con otras Iglesias particulares, en actitud de éxodo. Ante los signos de los tiempos está buscando purificarse de todo lo que es peso muerto en sus modos de organización, de acción, de pensamiento y de expresión.

La temática e itinerario del Congreso son ya un tránsito, un paso adelante en la reflexión teológica que, pensada en torno al desarrollo, se desveló en
torno a la liberación: es, en México, el tránsito de la teología del desarrollo a la teología de la liberación, prueba de que el método de reflexionar a partir del (o de los) acontecimiento(s) hace avanzar al ritmo de ellos. En las conclusiones de evaluación que la comisión organizadora hiciera en Guadalajara en marzo de 1970, expresaba:

Preparamos un Congreso sobre fe y desarrollo y encontramos que, casi unánimemente, se habló de fe y liberación. La liberación es, de hecho, condición constante del desarrollo; pero la convergencia nos indica como los cristianos de México, reunidos en el Congreso, perciben el desarrollo hoy: lo perciben a través de la liberación.

De esta manera penetró en la conciencia y expectativas de la Iglesia mexicana, la temática de la liberación, iniciada en Medellín y difundida por todo el Continente como expresión teológica de la conciencia latinoamericana, y se incorporó al menos un sector de la Iglesia mexicana, a esa conciencia y expectativa latinoamericana, superando su aislamiento y enclaustramiento, frutos de la conciencia de «somos diferentes».

La REP y este Congreso Teológico iniciaron, pues, no sólo un nuevo tipo de reflexionar y pensar teológico, sino de ser Iglesia; inicio de un difícil y penoso proceso gestado en la esperanza y la ilusión y seguido en nuestros días bajo el recelo y desconfianza de unos, que generan la desilusión y el descontento en algunos pero que a otros les da un sentido más profundo de lo que es llegar a la pascua liberadora a través del cautiverio.

En todo caso la atmósfera de este I Congreso Nacional teológico era de esperanza, de ilusión de parte de unos (teólogos, clero, religiosos, laicos) y de aliento, estímulo y apoyo de parte de la jerarquía. La homilía de monseñor Del Mestri, delegado apostólico, se sitúa en esa atmósfera de esperanza, de búsqueda, de aliento:

Los pasajes de la profecía de Isaías mencionados por Lucas, fiel discípulo de Pablo, nos remontaron, con su particular acentuación del tiempo mesiánico como tiempo de liberación, a la catequesis del apóstol de los gentiles, para el cual el misterio de la salvación en Cristo es misterio de liberación del pecado, de la muerte, de la ley. Libertad que es el primer fruto de la penetración, en nosotros, del amor del Padre revelado por Cristo, su palabra hecha carne. Cristo, hombre de su tiempo, atado a su cultura, identificado con los problemas de su gente, está en su ciudad, donde se crió, en el día santo del sábado y entra en su sinagoga, entre su gente. Y anuncia que para los pobres, los oprimidos, los cautivos, los ciegos, ha llegado el tiempo de la visita del Señor: es el hijo del hombre e hijo de Dios, el gran esperado de Israel, el hermano, el compañero de camino, el libertador de todo hombre.

Y en la clausura, el presidente de la Comisión Episcopal de la Fe, monseñor Alfonso Toriz, en esa misma atmósfera añadió:

Nunca como hoy he sentido o creído que estamos puestos (por Dios) a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres (1 Cor 4, 9)... Creo que los obispos estamos en la mejor disposición de oír y de entablar el diálogo... Lo importante es que hemos entrado en una comunión de amor y de fe en que Dios quiere la actuación de todas las fuerzas de su Iglesia... Espero que todos los congresistas hayan quedado satisfechos y que salgan de aquí con alegría, con optimismo, seguros de que hemos comulgado, porque hemos dialogado. No faltará quien diga que hubo «mucho congreso y poca teología», que fue una reunión más popular que científica. Dejemos que juzguen los participantes. Por mi parte considero que
hubo algo más valioso que todas las teorías científicas: una intercomunicación vital de anhelos, de inquietudes y de propósitos que, tarde o temprano, producirán su fruto de renovación de la Iglesia de México 13.

La resonancia en la opinión pública secular se podrá medir por los juicios que mereció el Congreso en los principales diarios del país. Así lo juzgó *Excelsior*: «Primer congreso teológico en América latina que incita a tomar decisiones, frente a los graves problemas económicos y sociales de nuestras comunidades» (27 de noviembre de 1969); y *El Universal*: «Un congreso que pone a la Iglesia en actitud profética para anunciar la palabra de Dios descubierta en el acontecimiento» (29 de noviembre de 1969).

Y para la Sociedad Teológica Mexicana se inició de repente su época de oro, de búsqueda y creatividad; atmósfera efímera, pues pronto, hacia 1972, comienza para la Iglesia latinoamericana y de México la etapa de recelo, desconfianza y descalificación a las líneas de pensamiento teológico y pastoral no asumidas por la mayoría oficial. La desconfianza y recelo se concretizaron en acusaciones que el delegado apostólico de la época, monseñor Carlo Martini, hizo de los peligros de una teología mexicana, como amenaza a la universalidad por los particularismos, acusaciones que llegaron a diversas instancias del Vaticano, pero que por su inconsistencia no siguieron adelante y, cambiado el delegado apostólico, el nuevo, monseñor Mario Pío Gaspari (a partir de julio de 1973), ha seguido más de cerca con inicial simpatía y asiduidad los trabajos de la Sociedad Teológica Mexicana; pero el estigma del recelo y desconfianza siempre quedará en la atmósfera, afectando y calificando penosamente a los involucrados en las nuevas corrientes de pensamiento y búsqueda pastoral.

e) *Evolución de CENAMI y creación de CENAPI*

La evolución en el campo de la pastoral indígena se inició con monseñor Jesús Sahagún, presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas de 1965 a 1967, que impulsó estudios más serios para la orientación de la pastoral indígena.

En abril de 1968 se realizó en Melgar (Colombia) el I Encuentro Latinoamericano de Pastoral de Indígenas, promovido por el Departamento de Misiones del CELAM, que habría de marcar nuevos derroteros, no sólo a la acción ante indígenas, sino a la reflexión teológica y pastoral toda, al cuestionar el ser y quehacer de la Iglesia en zonas indígenas, a partir de la realidad y cultura autóctonas. Hasta entonces el concepto de misión entrañaba, si no explícitamente, pero sí en los estilos y formas de acción, una aculturación (occidentalización) más que una transmisión de un mensaje promotor y liberador de los indígenas.

Se invitaba a dicho encuentro a las llamadas circunscripciones misionales de América latina (vicariatos y prefecturas apostólicas, prelaturas, etc.) donde se suponía no suficientemente implantada la Iglesia. El criterio básico para discernir dicha implantación eran las estructuras e instituciones visibles propias de la Iglesia latina-occidental: parroquias con práctica sacramental y administración eficiente, seminarios, vocaciones, organizaciones diocesanas, etc. En dicho encuentro se partió más bien, para discernir y echar las bases sólidas de la
implantación eclesial, de la capacidad y validez del evangelio para descubrir, respetar y promover los valores y culturas indígenas y la capacidad creativa de imaginar nuevas y originales formas visibles de comunidad eclesial.

Se inició ahí una original, específica y seria corriente teológica que habría de irradiar, más allá de las fronteras indígenas, a toda la Iglesia latinoamericana y haría del Departamento de Misiones del CELAM uno de los más dinámicos, creativos y originales. Cupo un gran papel inspirador y promotor de estas líneas de pensamiento y acción encarnada y comprometida, a monseñor Valencia Cano, vicario apostólico de Buenaventura (Colombia), muerto en 1971 en un accidente aéreo en el corazón de la selva en la que trabajó ejemplarmente.

En dicho encuentro participaron por México monseñor Samuel Ruiz, presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas, el doctor Luis González, antropólogo, y el padre Jesús García, sociólogo, asesores de la CEI. Las inquietudes y nuevas perspectivas abiertas para una acción pastoral encarnada en las culturas indígenas a partir del encuentro de Melgar, estimularon a la realización del Encuentro de Pastoral Indígena de Xicotepec, Puebla, en 1970. De él nació el CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indígena) que fungiría como el departamento de pastoral de CENAMI y se preocuparía, no tanto de la ayuda a los indígenas (obietivo de CENAMI), sino de las exigencias que planteaba una auténtica y adaptada pastoral entre indígenas. El CENAPI conservó el personal de la secretaría ejecutiva de la CEI y CENAMI seguiría funcionando paralelamente con la colaboración de los misioneros de Guadalup. Posteriormente, a partir de junio de 1974, se fundirán nuevamente CENAMI-CENAPI en un solo organismo de pastoral con secciones especializadas, que respondiera más orgánicamente a la situación global de los indígenas.

En la primera etapa de CENAMI (hasta 1968) los objetivos y los pasos, aunque claros, no estaban formulados. Las acciones eran de tipo asistencial e indígenista (hacia o sobre los indígenas), con especial énfasis en lo catequético y sin ninguna referencia aún a los contenidos y valores de la cultura indígena. Esta etapa fue avanzando gradualmente por las líneas de acción que en esa época eran sugeridas por el tipo predominante de promoción social.

En cuanto a la salud se enseñaba y fomentaba la higiene, al mismo tiempo se promovía vivienda más decorosa. En este período CENAMI construyó 25 dispensarios médicos en zonas estratégicas. Lo educativo se explicitaba con la alfabetización y la escuela primaria. Las acciones socioeconómicas consistían en inculcar el ahorro, luchar contra la embriaguez, cooperar con obras de caminos y colaborar con las autoridades e instituciones públicas que trabajaban en zonas indígenas. La catequesis se dispensaba en forma tradicional, aunque con métodos modernizados (en cuanto al instrumental audiovisual); se daba instrucción religiosa y moralizadora. Con otras iglesias se tenía una actitud de reserva, cuando no adversa.

Ya desde 1968, la pastoral indígena empezaba a tener otras preocupaciones. Los documentos del Vaticano II, como Ad gentes, Lumen gentium, Gaudium et spes y Nostra aetate, principalmente, habían clarificado inquietudes fuertemente sentidas. El objetivo de CENAPI decía: «Promover por todos los medios una pastoral de encarnación y de liberación en las culturas indígenas, en orden a propiciar el surgimiento de sus propias iglesias».

En este sentido, el Encuentro de Xicotepec marca decisivamente esta nueva etapa porque tal objetivo arrancó al encontrarse los «indígenas en polémica sobre la Iglesia». Estos diálogos impulsaron a la pastoral, indígena todavía, a
servirse de otros análisis respecto de la problemática indígena, a utilizar los aportes de la sociología, la antropología, la pedagogía y las nuevas pistas de promoción.

CENAPI organizó cursos nacionales por año y varios encuentros regionales con el propósito de preparar agentes que pudieran acometer el objetivo fijado. Las tareas asistenciales, con las que no se podía romper bruscamente, continuaron atendiéndose de alguna manera en CENAMI, mientras CENAPI diversificaba sus acciones a niveles de promoción (encuentros), investigación (cursos y metodologías) y divulgación (publicación de experiencias, documentos y estudios). Al final se contó también con un equipo de lingüistas.

En esta segunda fase (1969-1973) o etapa, el énfasis se ha puesto en el aspecto étnico como el condicionante y determinante básico de la vida indígena y del quehacer pastoral y social a emprender. El avance de este momento se puede sintetizar en la clarificación y paso de lo asistencial a lo promocional y del indigenismo (estudiar al indígena y ayudarlo) a la acción del y con el indígena, a partir de su cultura.

Estas líneas se continuarían hasta principios de 1974 que marca un ulterior avance y nueva etapa en la vida CENAMI-CENAPI y en la captación más profunda y global (político-económica y no meramente étnica) de los condicionamientos de la vida de los grupos indígenas.

f) Cambio de régimen (1970) y repercusiones eclesiales

El régimen de Díaz Ordaz, que se caracterizó por su autoritarismo en orden a garantizar el «desarrollo sostenido», por su intransigencia frente a la disidencia y por su convergencia ideológica con amplios sectores eclesiásticos, condujo a acercamientos Iglesia-Estado en base a dichas convergencias.

La Iglesia mexicana, entendida y expresada sociológica y primordialmente en sus dirigentes jerárquicos, en relación al régimen en turno, había pasado sucesivamente de una situación de perseguida (1920-1930), marginada (1930-1940), tolerada (1950-1960) a buscada y solicitada, a partir de Díaz Ordaz, para aportar, a cambio de la amistad y obsequiosidad ofrecida, la parte de justificación (aun si implícita y simbólica) que el régimen requería frente al desequilibrio del sistema hasta entonces imperante. Las muestras de consideración y obsequiosidad del régimen fueron consideradas por algunos eclesiásticos como señales de conversión, cuando en realidad se trataba de acercamientos calculados e interesados para reforzar posiciones políticas cada vez menos sostenibles.

El régimen de Díaz Ordaz expiraría en diciembre de 1970, de manera que el ajetreo pre-electoral (el acostumbrado espectáculo del «tapadismo») cobró especial interés para ver si habría continuidad o cambio en las posiciones oficiales.

«Destapado» Echeverría y oficialmente declarado candidato del partido en el poder en octubre de 1969, todo parecía indicar continuidad o continuismo, por venir de la secretaría de Gobernación, paso considerado seguro hacia la presidencia y por ser dicha secretaría la responsable de la política y orden internos.

Se enfrentaba Echeverría, ya como presidente, a dos básicas alternativas: la de continuar la línea dura y autoritaria en lo político y el desarrollo —«desarrollo sostenido» para unos cuantos— en lo económico y con ello
recrudecer la oposición y el radicalismo de izquierdas (ya aparecían los brotes de guerrillas, fruto del descontento y de la intransigencia oficial) o la de una liberalización y cambio de ruta, por lo que se decidió y lo que le atraería las deconfianzas, recelos y presiones de las derechas, deseos de la continuidad.

Por lo que a la Iglesia respecta, su presencia en el escenario político electoral y de inicio del nuevo régimen, ofreció nuevas modalidades, distintas a las clásicas declaraciones magisteriales del episcopado que invitaba a ejercer las responsabilidades y deberes políticos a través del voto y a reafirmar la neutralidad de la Iglesia. En esta ocasión aparecieron un conjunto de declaraciones, cartas y mensajes de sacerdotes, laicos y del obispo de Cuernavaca con su clero y laicado organizado, que expresan sus juicios y opiniones sobre la realidad política y social del país. En particular haría impacto en la opinión pública y resultaría histórica por plantear abiertamente la necesidad de dilucidar y abordar abiertamente el problema de relaciones Iglesia-Estado, la carta del obispo de Cuernavaca, Méndez Arceo, con su Consejo Presbiteral y los organismos laicos de la diócesis.

Cuatro documentos gestados en círculos eclesiásticos fueron los más significativos de las nuevas preocupaciones y actitudes de algunos sectores de la Iglesia frente a la realidad política del país. Los cuatro documentos, aunque hayan nacido en diversas circunstancias y presenten posiciones bastante diferentes, tienen el mérito común de haber aparecido como afloración espontánea y sincera aportación a la promoción de una conciencia política y social en el país y señalan un precedente en el contexto de las imprecisas relaciones Iglesia-Estado.

Los dos primeros documentos, ambos surgidos en Cuernavaca, se muestran más críticos de la situación política del país y plantean la necesidad de abordar abiertamente y con madurez, el problema de las relaciones Iglesia-Estado y el estatuto cívico del clero.

El primero de ellos consistió en una declaración de un grupo de sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca con ocasión de los cuarenta años del PRI.

Pensamos que ya debe existir suficiente madurez política para superar el lugar común clero político... Reconocemos que la actual marginación política del sacerdote es en efecto, un cúmulo de errores comunes y falta de diálogo entre el Estado y la Iglesia. Pero juzgamos que ya es tiempo de revisar esta situación.

A continuación expresan su deseo de que hubiera mayor debate y opinión sobre la vida política de México, sobre todo en este clima pre-electoral. Abordado de lleno el tema que motivó su declaración (el partido oficial en sus cuarenta años de vida) lo analizan en lo que llaman Logros de la revolución, cuestionando el término mismo de revolución: «La falta de imaginación política de muchos militantes del partido oficial ha hecho de la palabra revolución un término mágico». Reconocen algunos «logros revolucionarios», pero dan más atención al precio de dichos logros y a los valores sacrificados en aras del progreso revolucionario:

a) Los ideales socialistas de la revolución. Un partido que empezó con un ideal socialista, ha caído en la peor de las aristocracias. Ya no es aristocracia de sangre sino de dinero; b) muerte de la conciencia cívica y política... c) sacrificio de la seriedad política... d) triunfo de la corrupción: los compadrazgos, las influencias, las mordidas, la cacería de huesos, etc. e) el culto a la personalidad...
Al final ofrecen una serie de proposiciones encaminadas a promover con seriedad la madurez cívica y política, cambios y prioridades de tipo económico y social y en el sistema jurídico. El documento está fechado el 4 de marzo de 1969 y lo firman 12 sacerdotes 14.

El segundo documento, conocido como Carta de Anenecuilco, por el lugar desde donde fue dirigida por monseñor Méndez Arceo y suscrita por el presbitero y laicado de la diócesis de Cuernavaca, a los dos candidatos a la presidencia de la República, aborda más directamente el tema de las relaciones Iglesia-Estado que se conducen en una situación de violación a las leyes:

El hecho evidente de la continua y multifaceta violación de la Constitución y demás leyes que nos rigen, crea un ambiente de inconformidad y frustración, por cuanto parece que se le exige a la ciudadanía vivir en un régimen de ficción e inmadurez cívica.

De estas violaciones nos sentimos corresponsables, porque afectan directamente a las decisiones que se deben tomar en el ámbito de la conciencia, valor supremo moral del hombre y conforme a la doctrina cristiana estamos obligados a la observancia de las leyes emanadas por las autoridades legítimas, si son justas, o bien tratar de reformarlas por los medios que estén a nuestro alcance, si en conciencia las consideramos injustas.

Caracteriza posteriormente tal situación de «régimen de excepción» y de «abuso-tolerancia», señalando sus trágicas consecuencias:

Las consecuencias de este régimen de excepción se extienden a la convivencia diaria: al disímulo de la religión y de su práctica entre políticos y arribistas, a la discriminación de hecho, en puestos políticos y aún administrativos gubernamentales, de católicos activos o pertenecientes a organizaciones católicas, a una tendencia a la polarización de ideologías y el enfrentamiento de los ciudadanos por razones religiosas.

Consideramos que, dada la profunda, extrovertida, poco evangelizada religiosidad del pueblo mexicano, no pocas de esas leyes han aparecido exigencias indispensables que han apresurado el caminar de los tiempos. Pero creemos que no han penetrado en la formación de la conciencia ciudadana saludablemente por lo que tienen de injustas, inadecuadas y unilaterales. En segundo lugar, las exigencias de autenticidad en el hombre moderno y la valoración creciente de los derechos humanos, personales y sociales, así como la interdependencia de todos los sectores de la nación originada por los medios de comunicación y de transporte, exigen en nuestra nación soluciones menos simplistas y más acordes con la evolución del pensamiento y de las actitudes de los conciudadanos, a fin de lograr una mejor concordia y la máxima colaboración en el desarrollo.

Termina el documento asegurando, si se acepta el diálogo (insinuación a responder a la carta), ofrecer las sugerencias y proposiciones en torno al asunto planteado y reconociendo no pretender ser la voz de toda la Iglesia mexicana, ni siquiera contar con la unanimidad de la feligresía de la diócesis, honesto reconocimiento que vuelve al pastor de la diócesis, no voz única y autoritaria de la diócesis, sino reconocedor del pluralismo conveniente y necesario en la convivencia social 15.

Aunque esta carta nunca tuvo respuesta directa, vista al expirar el régimen de Echeverría (1976), se puede asegurar que con ciertos actos y gestos históricos dio, más que respuesta a la carta, pautas y pasos iniciales de solución a los problemas ahí planteados. Así, la visita de Echeverría al Vaticano, las actitudes y respuestas del presidente a posiciones y declaraciones de obispos y religiosos

15. Carta de una porción de la Iglesia de Cuernavaca encabezada por su obispo al C. Luis Echeverría, candidato a la presidencia de la República, 9 de junio de 1970.
en materia social y política, consideradas violatorias de las leyes por los jacobinos a ultranza y finalmente, su discurso del 3 de mayo de 1976, en la X Asamblea del Instituto Italo-Latinoamericano celebrada en la Ciudad de México, en el que no sólo aborda el tema religioso, sino hace ver la necesidad de que los hechos y problemas religiosos sean abiertamente analizados:

De esos días, cuando se expidió la Constitución liberal del siglo pasado hasta ahora, han habido distintos episodios, en que a veces las pasiones se han exacerbado y otras en que ha predominado una civilización de convivencia entre Estado e Iglesia en México. De esto no se acostumbra a hablar públicamente; pero yo creo que debemos ver las cosas con toda rectitud, con una honrada veracidad.  

Los otros dos documentos, el del clero de Zacatecas y el de un grupo de sacerdotes de Poza Rica, Ver., se presentan más obsequiosos que críticos, más deseosos de ofrecer colaboración, que de analizar situaciones.

El documento de los sacerdotes de la diócesis de Zacatecas «en unión de nuestro obispo» parte del análisis del discurso del presidente Echeverría en su toma de posesión. A diferencia de los documentos de Cuernavaca que parten de un análisis de hechos, éste parte del análisis teórico del discurso del presidente al que se adhiere: «Estamos de acuerdo con el contenido y con el plan de acción sustentado en dicho documento», expresan en su mensaje al presidente. En el conjunto, el documento de los sacerdotes resulta ingenuo, sincero y sin oportunismo; su intención es atraer la atención sobre los problemas de Zacatecas, ofrecer colaboración y solicitar servicios e intervenciones para el Estado.

Como usted puede observar, señor presidente, anotamos sólo aquello que juzgamos más urgente, sin que por ello queramos que todo se realice conforme a nuestros deseos. Reiteramos de nuevo nuestra actitud de servicio y colaboración. No estamos en tiempos de exigir privilegios. Ofrecemos servicios y en lo que nos corresponde colaborar, tocará a usted, señor presidente, indicarnoslo. De esta manera queremos hacernos presentes en el desarrollo de nuestra entidad. Sin politiquerías ni dobleces, sin ambiciones personales y sin deseos de acaparamiento. Sólo queremos servir al hombre...

Acepte nuestro compromiso. Nuestra actitud sincera la apoyamos en la admirable conclusión de su mensaje: «Llegó sin resentimientos ni ambiciones ilegítimas o deseos de satisfacer intereses personales o de grupos». Aceptémonos de buena voluntad. Hagamos a un lado lo que nos separa y recogamos en el momento presente todos los valores que bien nos pueden ayudar a construir un México más humano y más digno de los mexicanos.

Estos últimos párrafos denotan la sencillez, la disponibilidad, la buena fe, pero también una candidez política explicable en los primeros intentos y pasos de abordar campos complejos pero imprescindibles en la acción pastoral.

Finalmente, el cuarto documento, carta de un grupo de sacerdotes de Poza Rica, Ver., resulta demasiado halagadora al presidente, poco crítico y analista de situaciones reales y globales. El motivo de la carta es manifestarle las reflexiones sobre las palabras que el presidente dijo en TV sobre el problema azucarero:

Queremos darle nuestro completo apoyo a sus palabras. Ellas han sido motivo de alegría para nosotros porque hemos visto el deseo de servicio y también porque comprendemos que esas líneas, trazadas para edificar un México mejor, con más justicia en la distribución de las

ríquezas, coincide perfectamente con el mensaje de Cristo, que es un mensaje de liberación de todas las servidumbres humanas. 

Siendo un signo de la presencia del reino de Dios en el que los pobres sean liberados, nos ha parecido que usted es un profeta (sic!): el que habla en lugar de... o en nombre de...

Pues nos ha parecido que usted es la voz de los pobres, de los campesinos, de los que padecen injusticias... Vemos con agrado el giro que va tomando la presente administración gubernamental...18...

Estos cuatro documentos revelan un nuevo giro y una nueva actitud en algunos sectores de la Iglesia de México frente a la esfera política, pero descubren al mismo tiempo la heterogénea captación de la problemática nacional. Reflejan así mismo los condicionamientos de nuestra peculiar realidad mexicana en la que, el divorcio y distancia entre lo teórico-jurídico y la realidad de mecanismos y procedimientos, hace captar de desigual manera la realidad total, según que se refiera a uno u otro nivel. En todo caso, todos estos esfuerzos de diálogo, comunicación y reflexión sobre la compleja y difícil esfera de lo político, reflejan compromisos que intentan superar el antagonismo estéril de otros tiempos o el indiferentismo sepulcrual —paz de cementerio— diría el maestro José Vasconcelos.

g) Otros acontecimientos de esta etapa

Hay que mencionar y situar en esta etapa otros hechos o acontecimientos importantes en la vida de la Iglesia mexicana, como son la fundación del Colegio Mexicano en Roma, la clausura del Seminario de Montezuma, Nuevo México (EE.UU.) y la creación del Centro de Estudios Ecuménicos.

El Colegio Mexicano de Roma. El Colegio Mexicano de Roma se comenzó a proyectar a principios de los años sesenta, entre otras razones, quizá por el creciente número de mexicanos que iban al Colegio Pío Latinoamericano y que hasta 1960 representaban el 50%, y algunos años más, de los alumnos de ese Colegio. Otra razón más era el hecho de que el episcopado mexicano, aun teniendo la mitad de los alumnos del Colegio, no tenía la intervención y control en el Colegio en esa proporción, ya que jurídicamente dependía de los episcopados de toda América latina española (pues Brasil ya se había separado en 1934) con mentalidades, estilos y necesidades pastorales distintas o diversa forma de abordar esas necesidades.

Así pues, a mediados de 1963 el episcopado mexicano adquirió un terreno, propiedad del Colegio Lombardo, cuya autoridad principal era el cardenal arzobispo de Milán, J. B. Montini. Se colocó la primera piedra, bendecida por el recientemente elegido Papa Pablo VI, el 12 de octubre de 1962. La construcción se encomendó inicialmente a monseñor Francisco de Aguinaga, del clero de Guadalajara, y después al padre Arturo Moreno, de la misma arquidiócesis, y fue inaugurado el 12 de octubre de 1967, con la asistencia de un importante grupo de obispos mexicanos encabezados por el cardenal Garibi Ribera, arzobispo de Guadalajara y principal promotor del proyecto, y monseñor Miguel Dario Miranda, arzobispo de México.

La fundación del Colegio Mexicano fue considerada por muchos una inconveniente separación del conjunto latinoamericano que reforzaría más la

imagen nacionalista y separatista que como Iglesia tenia México y, al menos, la convivencia con gentes de otras nacionalidades latinoamericanas, les permitia a los estudiantes ampliar sus horizontes eclesiasticos.

Fundada o no la apreciacion, el caso es que la mayoria de los egresados del Colegio Mexicano tiene escaso conocimiento de las perspectivas teologicas, pastorales y sociales que se impulsan en America latina y son mas propias para Mexico que las europeas que poco se identifican o abren a ellas; ademas, como normalmente llegan a puestos de importancia en sus diocesis, no propician la apertura mexicana a una dimision latinoamericana, con contadas excepciones.


La clausura o traslado a Mexico del seminario de Montezuma, se basa en la constatacion de que ya no existian las condiciones y motivos que habian justificado su fundacion y mas bien, la nueva atmósfera post-conciliar, que inspiraba nuevos estilos de formacion mas en contacto con la realidad y con experiencias pastorales, no propiciaba ese tipo de formacion fuera del pais.

Muchas diocesis de Mexico que por sus carencias y limitaciones habian tenido en Montezuma la solucion a la formacion de su clero, necesitaban seguir contando con ese servicio y se creó el Seminario Regional de Tula, como continuacion de Montezuma.

El Centro de Estudios Ecumenicos. Mexico, como muchos otros paises hispanoamericanos, no ha tenido un especial historial en el campo del ecumenismo. La influencia española, fuertemente anti-protestante, mas bien habia dejado bloqueos ideologicos, culturales y politicos para el desarrollo del ecumenismo. Se necesitaba alguna oportunidad favorable para un inicio sin mutuos prejuicios para el entendimiento y colaboracion ecumenica.

Las diversas experiencias desarrolladas en Cuernavaca tenian una efectiva dimision ecuménica, pero no podian considerarse como un desarrollo con raices propias, pues se debia a la afluencia de personajes con trayectoria y experiencias ecumenicas desarrolladas en otros contextos. De cualquier forma, Cuernavaca fue durante mucho tiempo el principal espacio y atmósfera propicia para el ecumenismo.

La inminencia de las Olimpiadas fue la oportunidad propicia para iniciar una experiencia pastoral ecuménica de atencion al personal internacional participante en las olimpiadas y el arzobispo de Mexico propicio un equipo pastoral ecuménico con ministros catolicos y de las diversas denominaciones cristianas, judios y posteriormente se añadio un musulman.

El tiempo que precedio a la Olimpiada y su realizacion misma ofrecieron una oportunidad de trato, convivencia e intercambio entre los ministros participantes en el equipo pastoral y al final de las Olimpiadas, el grupo cristiano considero conveniente seguirse reuniendo para estudiar las posibilidades de un instrumento permanente de dialogo, estudio y colaboracion ecuménica y asi nacio el Centro de Estudios Ecumenicos, cuyos animadores principales fueron el padre Ignacio de Leon M.Sp.S., primer presidente y el reverendo Rolf
Lahusen, pastor de la comunidad luterana en México y primer secretario y director ejecutivo del Centro. El doctor Gonzalo Báez Camargo, metodista, fue el primer presidente del Centro ya constituido en asociación civil. El segundo y actual presidente es el padre Luis del Valle S.J.

Al principio el Centro se dedicó al estudio del ecumenismo en su acepción clásica, que veía acercamientos y diálogos sobre temas intra-eclesiales. La evolución que se gestaba por esos momentos en el seno mismo del Consejo Mundial de las Iglesias a raíz de la asamblea sobre Iglesia y Sociedad realizada en Ginebra en 1968 y que tuviera su influencia y realización regional en la creación del ISAL (Iglesias y Sociedad de América Latina); la creación de SODEPAX (Sociedad, Desarrollo y Paz), secretariado conjunto entre el Vaticano y el Consejo Muncial de las Iglesias para estudiar y colaborar en el campo del desarrollo de la justicia y de la paz, fueron proyectando esa evolución y preocupaciones al Centro de México que se abocó de lleno a esta temática, provocando, con ello, el temor primero y la separación después, de los que consideraban una desviación del espíritu y naturaleza del ecumenismo la acentuada atención a los problemas y temas sociales, políticos y económicos.

Ha sido precisamente el impulso a esta dimensión social del ecumenismo lo que ha provocado la separación de algunos connotados impulsores del ecumenismo en México, pero cuya perspectiva ecuménica estrictamente intra-eclesial y su fundamentalismo bíblico y teológico, les hace ver como desviación teológica y ecuménica e infiltración marxista en las Iglesias, el interés en la temática socio-política.

Este fenómeno, no exclusivo de México, está originando dos vertientes distanciadas de ecumenismo: el ecumenismo intra-eclesial e intra-eclesiástico, que hace converger a conservadores católicos y protestantes; y el ecumenismo amplio, con honda preocupación por la problemática del mundo (violencia, hambre, subdesarrollo, dependencia, colonialismo, militarismo, derechos humanos, justicia, paz, liberación, etc.) que hace converger a católicos y protestantes progresistas, se diría en la terminología convencional periodística, católicos y protestantes que en Latinoamérica convergen en la liberación como perspectiva teológica y sociopolítica.

Todo esto hace que católicos y protestantes de la liberación muchas veces estén más cerca entre ellos en base a su percepción sociopolítica de la realidad y a la reflexión teológica que sobre ella hacen, que frente a teóricos esquemas y temas teológicos. A su vez, los católicos conservadores se sienten más cercanos en su percepción religiosa (biblica, teológica, espiritualidad, disciplina eclesiástica, etc.) con protestantes conservadores que con católicos de la liberación. Igual acontece en el campo protestante.

En la medida en que la atención y preocupación eclesial y ecuménica se vuelve al mundo real, al escenario de los problemas socio-políticos, se van descubriendo las implicaciones ideológicas subyacentes en las diversas posiciones, haciendo que al término de la evolución, el distanciamiento inicialmente originario, en la polarización intra-extra-eclesial, sea más y más de carácter ideológico.
h) Juicio global sobre este período

Este período que va del inmediato post-Concilio al inmediato post-Medellín, 1966-1971 aproximadamente, es quizá el de mayor apertura de la Iglesia mexicana en diversos campos: teológico, pastoral, social, ecuménico, etc. y de presencia en el ámbito internacional.

Algunos de sus obispos presiden diversos departamente del CELAM: monseñor Miranda, el de Vocaciones; Monseñor Samuel Ruiz, el de Misiones por dos períodos; monseñor Carlos Quintero comienza a participar activamente en el departamento de Educación, que le valdría posteriormente la presidencia del mismo; otros obispos son miembros de diversos departamentos del CELAM; un laico mexicano es nombrado miembro del recién creado Consejo de Laicos del Vaticano (sólo 3 latinoamericanos) y un sacerdote es nombrado responsable para América latina en la Comisión Pontificia Justicia y Paz.

Es la etapa en que la Conferencia Episcopal se renueva, se reestructura y se hacen más dinámicos y eficaces sus organismos especializados a los que son llamados elementos considerados avanzados.

En la presidencia de la Conferencia Episcopal el es cambio de las figuras permanentes y consagradas que se alternaban desde su origen (monseñores Garibi y Márquez) por nuevas personalidades que emergen. Monseñor Corripio llega a la presidencia en 1967 como exponente de la línea pastoral avanzada de la época, representada por la UMAE y en su primer período (1967-1970) se alentarán ilusiones y expectativas de cambio y rumbo que se creían ya definitivos e irreversibles, pero que se verían frustrados en su siguiente período (1970-1973), ya en pleno período de polarizaciones y conflictos intra y extra eclesiales.

Es en este período cuando surgen las comisiones episcopales de Pastoral Social, de Pastoral de Concierto, que promoverán interesantes y originales líneas de pensamiento y acción con repercusión supranacional. Otras comisiones ya existentes se hacen más dinámicas en base a ejecutivos y expertos especialistas en diversos campos, especialmente en el Indígena y de Educación. Se promueven reuniones de información y enlace entre los secretarios de esas comisiones (animadores y ejecutivos de las mismas) que van propiciando las convergencias necesarias a una auténtica pastoral de conjunto.

Paralelamente a los cuadros episcopales, se consolida y dinamiza la CIRM (Conferencia de Institutos Religiosos Mexicanos), con sus activas secciones regionales (en Guadalajara, Monterrey, Morelia, etc.) y con audaces programas de formación y renovación pastoral y social para las diversas congregaciones religiosas.

La CON (Conferencia de Organizaciones Nacionales) realiza su II Congreso sobre el Desarrollo Integral y al menos en sus cuadros dirigentes tiene laicos de gran capacidad y visión eclesial y social renovadas. Al padre Pedro Velázquez, fundador y asesor de la CON (muerto en diciembre de 1968), sucede, por petición de los laicos, monseñor Adalberto Almeida y aunque algunas organizaciones comienzan a separarse de la CON al sentir difícil seguir nuevos estilos y métodos de apostolado seglar, se mantiene la cohesión del conjunto hasta 1972, en que se crea el Consejo Nacional de Laicos, que viene a desplazar gradualmente a la CON.

En toda esta evolución y apertura de la Iglesia, modesta si se ve lo que faltaba por lograr, significativa si se reconoce desde dónde (desde qué posicio-
nes y mentalidades) tuvo que iniciar su proceso de renovación, tuvo un papel importante, aun si poco visible, el delegado apostólico que sucedió a monseñor Raimondi, monseñor Guido Del Mestri (diciembre de 1967-junio de 1970). En mentalidad y estilo diferían ambos delegados, pues mientras el primero representaba a los prinicipes eclesiásticos del pre-Concilio, con su fausto ceremonial, su autoridad incuestionable y mentalidad de seguridad en lo adquirido, monseñor Del Mestri representaba la figura modesta, discreta y poco visible; más apoyaba que señalaba o imponía directrices; y su apoyo fue definitivo en ese período de búsquedas y aperturas.

Igualmente significativa fue la influencia de CICOP (Conferencia Intermérica de Cooperación), conferencia que se venía realizando en Estados Unidos desde 1962 hasta 1975, como foro de información y discusión de los problemas sociales, económicos y políticos entre Estados Unidos y América latina, en vista a situar la misión de las Iglesias frente a esos problemas. La participación de mexicanos en esas conferencias permitió ir descubriendo tanto la apertura del catolicismo latinoamericano como la del norteamericano para sincronizarse en dicho proceso.

Toda esa atmósfera de optimismo, apertura, euforia en la renovación, habrá que reconocerlo tardiamente, no respondía al conjunto ni al total la catolicidad mexicana.

Por una circunstancial o providencial coyuntura, en los cuadros dirigentes del episcopado de esa época, en la CIRM, en la CON y en otros sectores especializados, se formó una élite de avanzada pastoral, pero que quizá no previó su distanciamiento del conjunto, al no ser seguida a su ritmo y paso de búsqueda creativa, Insensible e inconscientemente quizá, muchos de estos elementos de avanzada teológica, pastoral y social (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos) fueron evolucionando a un ritmo no seguido por el grueso del catolicismo mexicano y que provocaría la consiguiente reacción que se fue manifestando primero en recelos y desconfianzas a lo que consideraban «teorías» y «recetas importadas» de fuera, «que no respondían a la idiosincracia mexicana», etc. y finalmente, en franca reacción a todo lo que supusiera cambio, renovación o novedad. Se preparó así la última etapa que se vive en la actualidad (fines de 1971 al momento actual, 1976) de polarizaciones y radicalizaciones de las partes implicadas en ese lento y penoso proceso de transformación; por una parte, la minoría de vanguardia teológica, pastoral y social; y de otra, el grueso de la Iglesia. En ambas, presentes todos los sectores del pueblo de Dios.

En el siguiente apartado se analizará todo lo implicado en la expresión «el caso Cuernavaca», al final de esta tercera parte, pues lo más importante cae en este período. Aparecerá una cierta contradicción entre lo afirmado anteriormente: «este período que ya del inmediato post-Concilio al inmediato post-Medellín es quizá el de mayor apertura de la Iglesia Mexicana en diversos campos» y los conflictos y tensión en todo lo referente al «caso Cuernavaca». El hecho es que éste rebasó los límites nacionales y suponía una acumulación problemática que estalló en este período. Por tal motivo, he creído conveniente analizarlo separadamente.
El caso Cuernavaca

Bajo este calificativo se reunían en la década de los sesenta un conjunto de experiencias y actividades que tenían en común sólo el realizarse en el ámbito de la diócesis de Cuernavaca y en la línea periodísticamente llamada del progresismo católico.

Ya se mencionaron en la primera parte algunas de ellas por la influencia que tuvieron en el inmediato pre-Concilio, promoviendo algunas de las líneas que más interesaban o se debatían, sobre todo en Europa y Estados Unidos, como reforma litúrgica, vida religiosa, ecumenismo, etc.

En realidad se trataba de tres actividades distintas entre sí y que sólo la opinión pública vinculaba bajo el denominador común del progresismo católico. Eran: 1) los programas o iniciativas pastorales de la diócesis de Cuernavaca; 2) las actividades y experiencias en torno al monasterio benedictino; 3) el CIFCIDOC (Center for Intercultural Formation y Centro Intercultural de Documentación).

En el primer caso el promotor y responsable directo era y es el obispo diocesano, monseñor Sergio Méndez Arceo (en esa sede desde 1952). En los otros dos sólo había, de parte de monseñor Méndez Arceo, la aprobación inicial para que operaran en su diócesis, el apoyo pastoral e intervenciones en las situaciones conocidas de difíciles relaciones de ambos centros con las diversas instancias de la Curia Romana. El hecho del apoyo pastoral y los servicios de mediación del obispo al Monasterio Benedictino y al CIDOC y su indudable convergencia que en diversas líneas de pensamiento y acción se daba, ofreció la base para hacerlos aparecer, no sólo como partes de un programa, sino como confabulación concertada del progresismo católico.

Muestra de esta opinión es la carta que el comité pro-reivindicación de la Iglesia Católica en Cuernavaca envió al papa, presentando ese conjunto como «sede de uno de los puntos neurálgicos del neo-modernismo».

Monseñor Méndez Arceo y la diócesis de Cuernavaca. Por lo que al primer caso se refiere, la acción de monseñor Méndez Arceo y de su diócesis, vale la pena mencionar, por su significado irradiaador y/o polarizador: la restauración de la catedral y las experiencias de reforma litúrgica iniciada ya desde antes del Concilio especialmente las celebraciones litúrgicas dominicales, tan alabadas y discutidas según la diversidad de mentalidades en el campo del arte sacro y de la liturgia. En todo caso nadie quedaba indiferente ante el escenario y las liturgias que ahí se desarrollan, participando en la famosa misa panamericana visitantes de diversas partes del país y del mundo. No obstante una primera impresión de audiencia curiosa o de paso, se ha formado un quorum o audiencia, constante, tanto de Cuernavaca como de México, interesados en las reflexiones dominicales del obispo, que suele tratar los temas y acontecimientos del momento desde la óptica del evangelio. Pero no sólo se ha reducido a la reflexión sobre los acontecimientos, sino a participación y apoyo a los esfuerzos populares, campesinos, obreros, de colonos, estudiantes, que luchan por la justicia de su causa, provocando, como es de esperar, las reacciones de quienes no aceptan o no están acostumbrados a ver en estos escenarios al clero. La acostumbrada calificación de clero político ha sido el fácil recurso de respuesta.

Igualmente significativa es la conformación del presbiterio de la diócesis que cada vez más va emergiendo como voz crítico-profética autónoma, mas no independiente del obispo. Los sacerdotes, individualmente o en grupo, tratan de hacer sentir su voz y mensaje sobre acontecimientos y situaciones locales y nacionales, con personalidad e iniciativa propias, fruto de la pedagógica actitud pastoral del obispo que no absorve o concentra en su persona y ministerio episcopal toda la expresión diocesana; clero que, una vez promovido y concientizado (al menos una parte importante de él), es impulsado y respetado en las expresiones de su ministerio profético social. El documento de un grupo de sacerdotes, publicado con ocasión del 40 aniversario del PRI, ya analizado, es una muestra de tales iniciativas del clero de Cuernavaca. De esta manera resultan infundadas las críticas que se le han dirigido al obispo en sentido contrario.

Existen naturalmente otras obras y actividades que le confieren a la pastoral diocesana una fisonomía dinámica y original, discutida por lo mismo, si bien no con la repercusión nacional e internacional de las ya mencionadas.

Naturalmente todas estas experiencias renovadoras, llevadas más allá del común denominador de la catolicidad mexicana, han provocado las reacciones más radicales y variadas de nuestra época y han dado ocasión de un constante martillo editorial en determinados periódicos y revistas de expresión tradicional.

Como muestra de las polémicas que las diversas actividades de la diócesis han provocado, recojo algunas de las más características: la del Comité pro Reivindicación de la Iglesia Católica en Cuernavaca —ya mencionado— que, en carta dirigida al papa, hacen su análisis de «la penosa revolución religiosa que se ha realizado en la pequeña diócesis de Cuernavaca, sede de uno de los puntos neurálgicos del neo-modernismo» y se refieren a los casos de Lemercier, Illich y el obispo como un conjunto, en estos términos: «El escándalo del exconvento Benedictino de Santa María de la Resurrección con las vergonzosas lacras que en él se ocultaban y disfrutaban bajo el velo del psicoanálisis freudiano; las inauditas pretensiones del enigmático monseñor Iván Illich, que heréticamente pretende mudar la constitución misma de la Iglesia de Cristo y las peligrosísimas excentricidades que fuera y dentro de nuestro país ha propagado el patrocinador de los anteriores adversarios de nuestra fe católica, el mundialmente conocido obispo Sergio Méndez Arceo». Piden en su carta al papa «poner un punto final a este drama espantoso en el que tan grave peligro corre la fe de muchísimas almas y en el que tanto ha sufrido el prestigio de la Iglesia»

El 3 de noviembre, en Excelsior y en respuesta al grupo anterior, un grupo de seglares expresan su opinión relativa al obispo y a los cambios pastorales de la diócesis:

... Todavía recordamos que hace años, cuando nos dimos cuenta de los cambios que inició usted en la santa iglesia catedral, mosvramos nuestra inconfundibilidad nuestra censura, porque no entendíamos las razones que le asistían en el reacondicionamiento. Pero bastó que nos ilustrara y así nos enteramos que la catedral es el espacio adecuado de la asamblea cristiana organizada como un cuerpo, el cuerpo místico de Cristo, para el servicio de la palabra de Dios, para el sacrificio y para los sacramentos, según la forma de la liturgia de las basílicas. Al entender las bases de los cambios hemos aprendido a amar a nuestra catedral, en donde sentimos más real la presencia de Dios.

20. Ibid., 347. Fue publicado en Excelsior, mediante inserción pagada, el 6 de octubre de 1967.
El empeño puesto por usted para que las sagradas Escrituras fueran conocidas por todos los católicos de su diócesis, nos ha permitido conocer la palabra de Dios siempre tan actual y tan clara. Hemos aprendido también a reflexionar sobre nuestros problemas cotidianos a la luz del evangelio en donde hemos encontrado a un Cristo antes desconocido para la mayoría de nosotros: un Cristo que es amor y que es comprensión, un Cristo que nos impulsa a perdonar, a pesar de nosotros mismos, a quienes no piensan como nosotros ni nos comprenden...

Es usted, señor obispo, quien nos ha hecho respirar un ambiente de libertad y de respeto hacia la persona. En nuestra diócesis han tenido cabida todos los que buscan la autenticidad, la purificación en la verdad y la renovación acorde a las necesidades y exigencias del mundo de hoy, tal como lo ha pedido el Concilio Vaticano II... En esta búsqueda en la que participamos con usted, tanto sacerdotes como seglares, podemos quizá tener que rectificar algunas actitudes, pero bajo su dirección y con la ayuda del Espíritu santo encontramos el verdadero camino. Además, el amor y obediencia de usted al Santo Padre, robustecerá nuestra comprensión y amor al prójimo, así como nuestra fe. Cuando coronó a la Virgen de Tlaltenango proclamándola patrona de nuestra diócesis, nos enseñó usted a respetar, amar y venerar en su justo valor a la Virgen María, madre de Cristo y madre nuestra y ha ido esclareciéndonos cada día la importante posición que ocupa en la obra redentora de Dios.

Quizá una de las acusaciones más graves que se hayan hecho a monseñor Méndez ArCEO y a CIDOC, sea la aparecida en la revista Gente, considerada expresión del Opus Dei en México, bajo el título de: Conspiración en Cuernavaca.

En ese largo artículo, no sólo se les atribuye al obispo y a Iván Illich su vinculación al comunismo y a las guerrillas, sino que se les atribuye participación en el secuestro del arzobispo de Guatemala, monseñor Casariego y se pide al episcopado mexicano «una definición clara que frene el movimiento disolvente que se gesta en Cuernavaca. Ha sobrado prudencia —añade Gente— o mejor dicho, precaución, porque la prudencia pide a gritos que los obispos mexicanos hablen claro. La Conferencia Episcopal tiene en sus manos la solución y en consecuencia son muchos los obispos que piensan de esta manera» (Gente, 16 de abril de 1968).

Las presiones sobre el episcopado mexicano siempre existieron, pero parecieron intensificarse en esos días. Monseñor Ernesto Corriep, presidente de la Conferencia Episcopal, según declaraciones aparecidas en Excelsior y comentadas en casi todos los periódicos de México, decía:

Lamento profundamente que un obispo mexicano sea atacado de nuevo en un artículo carente de toda objetividad y precisión. Al manifestar mi pena y asombro, expreso no sólo mi personal punto de vista, sino también el de los señores arzobispos y obispo que, en la pasada asamblea plenaria del Episcopado Mexicano efectuada en el mes de febrero, expresaban su pesar por ciertas campañas tendenciosas que en algunos órganos de prensa se han organizado en contra de monseñor Méndez ArCEO, a quien en la misma asamblea se designó como miembro de la Comisión Episcopal de la Fe (Excelsior, 9 de abril de 1968).

Estas declaraciones fueron positivamente comentadas por editorialistas de diversos diarios como un gesto de solidaridad episcopal tanto más meritorio cuanto que eran conocidas las divergencias de ideas con monseñor Méndez ArCEO.

El monasterio benedictino y el psicoanálisis. En 1950 fue fundado el monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Resurrección en Cuernavaca por el

21. Ibid., 350.
22. Ibid., 393.
padre Gregorio Lemercier, belga, quien con anterioridad a Cuernavaca había intentado la experiencia benedictina en Sonora.

Pronto se convirtió en foco de renovación e irradiación litúrgica y ecuménica, así como en centro de espiritualidad adonde concurrían sacerdotes y seglares a estadías o retiros. El conocido trappense Thomas Merton escribía por aquella época inicial: «Los monjes de Cuernavaca están quizá más cerca de san Benito que todos los demás de este lado del Atlántico».

Fue uno de los monjes de ese monasterio, fray Gabriel Chávez de la Mora, arquitecto, el principal artífice de la restauración de la catedral de Cuernavaca e inicialmente diócesis y monasterio se hallaban muy vinculados en las comunes preocupaciones litúrgicas y ecuménicas.

A principios de la década de los sesenta se iniciaron, bajo la dirección del conocido psicólogo mexicano doctor Quevedo (muerto en 1968), las experiencias por las que se haría más conocido el monasterio y su prior, el padre Lemercier.

Durante el Concilio Vaticano II fue llevado a sus debates, por monseñor Méndez Arceo y el padre Lemercier que le acompañaba como experto, el tema del psicoanálisis y su posible utilización para el normal desenvolvimiento vocacional religioso. Tal tema fue tratado personalmente con el cardenal Ottaviani, respecto al cual escribía monseñor Méndez Arceo: «Puedo decir que el señor cardenal Alfredo Ottaviani, secretario del Santo Oficio, ha sido extraordinariamente fraternal con el padre Gregorio y también conmigo cuando he querido tratarle el asunto». (Correo del Sur, de Cuernavaca, 12 de diciembre de 1965).

Había una gran expectación sobre el desarrollo de esta experiencia y sobre el juicio de las autoridades del Vaticano (que hicieron una visita al monasterio) y se esperaba que dicho juicio se hiciera dentro del espíritu de apertura y comprensión del Concilio. De ahí la sorpresa al conocerse el fallo final del Vaticano prohibiendo la continuación de la experiencia, aun sí eso no implicaba un juicio definitivo y general sobre el psicoanálisis y su empleo en la vida religiosa. Esta decisión de las autoridades romanas condujo al padre Lemercier y a la mayoría de monjes a pedir la dispensa de los votos religiosos y sacerdotes y la consecuente reducción al estado laical para proseguir la experiencia como comunidad laical secular bajo el nombre de Comunidad de Emaús.

Esta decisión del prior y de la mayoría de los monjes (sólo tres continuaron en otros conventos de la orden en México) pesaría grandemente sobre el ánimo del obispo local por todo lo que implicó para él, el comprometerse hasta lo último y dio ocasión a una de las páginas más evangélicas y pastorales de su ministerio episcopal. En un amplio documento dirigido a su comunidad diocesana, iniciaba sus reflexiones: «Hermanos míos: quiero hacer con vosotros una meditación en voz alta, aunque la tengamos que hacer ante el mundo, debido al camino de la publicidad escogido por algunos hermanos nuestros». A continuación señalaba los caminos y esfuerzos de renovación emprendidos en la diócesis, las actitudes requeridas para una auténtica renovación, la tarea de discernimiento del obispo para ver donde actúa el Espíritu. Todo esto para que se entendiera la óptica desde la cual apoyó diversas iniciativas, entre ellas, la del monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección y continuaba el obispo:

23. Th. Merton, La vida silenciosa, 106.
Incluso al saber que habían emprendido la experiencia del psicoanálisis, apoyé con lealtad de pastor sus iniciativas, ya que, mientras no hubiera ulterior decisión de la Iglesia, la encontré ser una experiencia válida de significación para la vida religiosa y para la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy.
Acompañé y sufrí en carne propia las vicisitudes del monasterio y su prior, sin poder evitar las incomprensiones, que hay que saber aceptar en la fidelidad a la Iglesia.
En las semanas pasadas la santa sede dio término a un largo proceso precedido de una visita apostólica, con una decisión que hacía imposible la continuación de la experiencia, aun cuando no prohibiese directamente la práctica del psicoanálisis. Hemos de saber acatar y respetar este decisión que no nos corresponde discutir.
Como saben todos, hace pocos días, sin que pudiera impedirlo, enderezarlo o diferirlo yo, los monjes todos, con excepción de tres, han considerado fidelidad a su vocación personal renunciar a su vida religiosa bendecida, pidiendo a la legítima autoridad la dispensa de sus votos.
Tal vez nunca como ahora he sentido tan pesada la carga que impone el servicio y la responsabilidad profética del obispo que el Concilio ha delineado, no sólo al reflexionar los padres conciliares sobre sí mismos, sino principalmente al meditar la naturaleza de la Iglesia y de sus miembros, los hombres reunidos, y al esbozar apenas la multiforme acción del Espíritu, que lo dirige, gobierna y unifica con sus carismas.
La responsabilidad de educador de vuestra fe y ministro del discernimiento común de los carismas, quisierra que tomara toda su dimensión ante esta decisión de un grupo de monjes, que más bien que contribuir a vuestra desedificación, debería ampliar nuestros horizontes sobre las posibilidades del dinamismo cristiano en el mundo de hoy, haciendo así nuestro corazón más católico, más universal.
Ellos continuán como hermanos nuestros, grandemente necesitados de comprensión, de apoyo, de oración ante su decisión, en la que debemos descubrir lo que tiene de válido y de expresión de un espíritu que no debemos apagar, aun cuando la presentación, las circunstancias, la modalidad y la oportunidad de los hechos pueden ser discutibles y aun erradas.
Hermanos: estoy concretamente preocupado por el peligro de que el psicoanálisis haya engendrado una confianza excesiva y llegara a constituir una nueva Panacea, sustituto de la religión, con lo cual, el mismo psicoanálisis, dentro de cualquier esfera religiosa, saldría perjudicado.
No me preocupa en cambio el enjuiciamiento y búsqueda de nuevas formas de vida monástica, pues la progresiva secularización de la vida religiosa para adaptarse a la marcha de los tiempos hizo dejar los claustros, abandonar la oración en común, pasar a los institutos seculares, intentar la comunidad entre cristianos de diferentes iglesias. Experimento, eso sí, el vacío purificador de la pobreza al vernos despojados de la positiva riqueza que poseíamos, el dolor de la ruptura con el pasado y la incertidumbre del mar sin ribera y sin carta de navegar.
Hermanos: ante lo que está aconteciendo me podría venir la tentación, como obispo, de tomar el atajo más breve, más fácil y aparentemente más recto, de recordar fríamente las prescripciones canónicas que superficialmente consideradas podrían parecer violadas, para cerciorarnos de las penas incurridas.
Pero me aterra el hecho de que, si bien la falta de caridad paciente y humilde en el carisma lo hace sospechoso, la falta de caridad paciente y humilde en la probación, hace a esta aún más sospechosa porque engendra la desconfianza e impide el diálogo y provoca el rompimiento.
Hermanos más queridos: en estos días como nunca nos hemos convertido en espectáculo para todos los hombres. El mundo que hay en cada uno de nosotros nos ha enjuiciado, como al Señor, sin misericordia; pero muchos corazones nos acompañan, esperan y piden al Padre de las misericordias, para que la multiforme obra de Dios entre nosotros no se vea comprometida y la luz de Cristo, cuyo sacramento hemos de ser, brille mejor después de la tribulación para evangelización de los que están lejos y santificación de los que están cerca.

El CIDOC y monseñor Iván Illich. Mayor repercusión y trascendencia ha tenido todo lo referente al CIDOC y al doctor Illich, tanto por la irradiación misma del o de los institutos fundados por él, como por la cantidad de personajes del mundo entero que han tenido relación con el CIDOC y la consecuente publicidad del caso.

24. CIDOC-Dossier n. 31, t. 1, 74.75.
En realidad se trata de un conjunto de institutos con diversas finalidades. Inicialmente, hacia 1960, las primeras actividades del doctor Iván Illich en Cuernavaca se centran en torno al CIF (Centro Intercultural de Formación) que, juntamente con su homólogo en Petrópolis, Brasil, se dedicaba a la formación y preparación del personal misionero que venía a América latina como respuesta al llamado especial de Juan XXIII. El centro de Cuernavaca servía a los misioneros destinados a los países de habla española y el de Petrópolis para los destinados a Brasil.

¿Quién era ese monseñor Iván Illich que durante la década de los sesenta atraería la atención no sólo eclesiástica, sino de amplios sectores de la opinión pública mundial, preocuparía a gobiernos y daría ocasión a las derechas políticas y a los tradicionalistas religiosos de México de presionar constantemente al episcopado y al gobierno para hacerlo salir del país?

Nació en Viena, Austria, el 24 de septiembre de 1926. Hizo sus estudios superiores de ciencias naturales en Florencia. Se doctoró en Salzburgo, Austria, con una tesis sobre Filosofía de la historia en el siglo XIX. De 1945 a 1951 vivió en el colegio Capránica de Roma, durante el tiempo que frecuentaba la Universidad Gregoriana, donde obtuvo la licenciatura en filosofía y teología. Se ordenó de sacerdote en 1951 y desde ese año trabajó en Nueva York, en donde se incardinó.

De 1951 a 1955 trabajó en un barrio de inmigrantes portorriqueños, de donde nacían sus preocupaciones y vínculos con los problemas de América latina. Ese año fue llamado a Puerto Rico como vice-rector de la Universidad Católica de Ponce, de la que era cónsul y rector el obispo local, de donde salió para México en abierto conflicto con la jerarquía local a la que consideró más vinculada a los Estados Unidos que al evangelio.

Desde 1960 en que se fundó el CIF, con sedes en Cuernavaca y Petrópolis, pasó por los distintos cursos que ofrecen los citados centros a los misioneros (cursos iniciales de 4 meses para los que van por primera vez a América latina y cursos de actualización de dos meses, para misioneros con experiencia mínima de 5 años en América latina), más de un tercio del personal eclesiástico extranjero que trabajaba por esos años en América latina. Con excepción de españoles e italianos, la mayor parte de los extranjeros, canadienses, norteamericanos, franceses, holandeses, belgas, pasaban por el CIF, incluyendo personal eclesiástico protestante.

Posteriormente se fundó el CIDOC (Centro inter-cultural de Documentación) con el siguiente objetivo: la documentación y el análisis de la influencia de las ideologías sobre el cambio socioeconómico en América latina y para 1967, ya en plena época de conflicto con diversas instancias eclesiásticas, realizaba siete programas:

1. **Cidoc-Dossier**: una colección de fuentes para el estudio de las ideologías en el campo social en América latina, publicando anualmente unos quince volúmenes, cada uno de 200 a 500 páginas.

2. **Sondeos**: consistía en una publicación por la cual CIDOC promovía ulteriores investigaciones sobre el fenómeno religioso en América latina y la influencia de las creencias en la evolución de la sociedad, publicando anualmente unos 30 volúmenes que se distribuían principalmente a universidades y centros de investigación.

3. **Archivos CIDOC**: colección de materiales para el estudio de las iglesias y de las creencias en América latina desde 1930, particularmente las colecciones
de catecismos, devocionarios, revistas eclesiásticas y piadosas, descripciones de costumbres religiosas, decisiones sinodales, cartas pastorales y estudios socio-religiosos y de psicología religiosa.

4. **CIDOC-Informa**: servicio de circulación limitada que reproducía documentos para el estudio de la opinión pública sobre la Iglesia y otras instituciones religiosas en América latina.

5. El Instituto para el Estudio de la Transformación Contemporánea de América latina ofrecía cursos diferentes altamente especializados, reconocidos, dentro de sus programas, como cursos facultativos para sus estudiantes, por parte de las mejores universidades norteamericanas.

6. Ciclo de orientación sobre América latina. Una serie de 180 conferencias, películas y exhibiciones que se repetían cada año. Se destinaban principalmente a universitarios, misioneros y asistentes, deseosos de integrarse profesionalmente en algún país de América latina. Se daban sesenta conferencias en cada uno de los siguientes campos: la transformación sociocultural de América latina; el papel de los religiosos en este proceso; los instrumentos de investigación en ambos casos.

7. La Escuela de Idiomas, especializada en la enseñanza intensiva del español hablado e idiomático, con un mínimo de 100 clases por mes. En sus años cumbres (1963-1968) participaban hasta 250 alumnos en cada curso, venidos de USA, Canadá y Europa, un 50% de los cuales participaban en otros programas del CIDOC.

8. Coloquios CIDOC: a los asociados permanentes del equipo de CIDOC y a ciertos convidados o colaboradores se les daba la posibilidad de organizar coloquios, seminarios y sesiones de estudios en el campo de su especialización o de interés.

En diversos momentos de la vida de CIDOC estuvieron vinculados o alojados en su centro algunas instituciones como el CIDAL, que tenía por objeto en aquella época la administración fiduciaria de fondos, becas o donativos destinados a los alumnos del CIDOC. Actualmente el CIDAL, completamente desligado del CIDOC, se ha dedicado a la promoción de la mujer, religiosa o seglar, en la vida social y religiosa. El ISPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano), que después se trasladaría a Quito, tuvo en CIDOC su sede hasta 1966, al igual que el CIP (Centro de Investigaciones Pastorales), ambos dirigidos inicialmente por el padre Segundo Galilea y posteriormente, el CIP, por el padre Baltasar López, de la diócesis de Cuernavaca. Estuvieron alojados en las instalaciones del CIDOC para aprovechar el conjunto de servicios, dejando el CIDOC a principios de 1967, por petición del mismo monseñor Illich, para evitar cualquier impresión de que se quisieran tocar en CIDOC temas teológicos y pastorales.

Cuando fueron disminuyendo los participantes religiosos en los diversos programas de CIDOC, debido a las presiones crecientes desde 1966, los episcopados francés y canadiense, a través de sus Comisiones Episcopales para América latina (CEFAL y CECAL, respectivamente) fundaron en 1967 un centro común en Cuernavaca, El Ciruelo, donde residían y tenían la orientación propiamente teológica y pastoral, aprovechando sólo los servicios de lenguas e información económica y social de América latina que ofrecía el CIDOC.

Ya para esta época (1967) la proporción de personal eclesiástico o religioso que frecuentaba el CIDOC era de sólo un 15%.
Finalmente cabe mencionar el carácter jurídico civil que tuvo desde su fundación el CIDOC y que sería también fuente de conflictos por considerar las jerarquías religiosas que tal carácter era sólo un pretexto para evitar toda injerencia o intervención eclesiástica en un instituto que implicaba profundamente a la Iglesia a través del personal eclesiástico y religioso que ahí acudía.

Ya es fácil imaginar cómo desde el principio CIDOC y sobre todo la figura de Iván Illich provocaría recelos, desconfianza, temores y reacciones. La cantidad de misioneros que pasaban por sus aulas y que después irían a los diversos países, aparecerían, ante diversas jerarquías y gobiernos, como gente peligrosa, independiente de la jerarquía, crítica de ella y de sus sociedades nacionales, etc. Las diversas tomas de posición, conferencias, publicaciones, entrevistas de prensa, etc., de monseñor Illich sobre temas delicados y sus juicios críticos a posiciones de Iglesia, sumamente sensibles, como la ayuda externa, la caridad católica y el envío de personal misionero como nuevas formas de colonialismo religioso; la crítica a los sistemas escolares, al sistema y estatuto clerical (el famoso tema de vanishing clergyman, clero en extinción), sus críticas y disputas frontales con figuras claves de la Iglesia, como el caso del cardenal Cushing de Boston, etc.; todo esto fue creando la atmósfera de reacción y presiones al CIDOC y a Illich que fueron concretizándose en esfuerzos por alejarlo de México.

Naturalmente los conductos considerados más apropiados eran el episcopado mexicano y el Vaticano, únicos con posibles jurisdicciones.

En México, no obstante que no se dirigían programas para el país o misioneros hacía él, sin embargo los grupos tradicionalistas que vinculaban en un todo el caso Cuernavaca, como ya se anotó, presionarían a la jerarquía y al gobierno para alejar a Illich. Por parte del gobierno jamás hubo posiciones o acciones frente al centro, ya que en su directorio figuraban personalidades del mundo intelectual, universitario y oficial (como el señor Manuel Alcalá, embajador de México ante la UNESCO en los momentos de mayores embates al CIDOC).

De parte de la Iglesia vendría el primer paso concreto de presión al dirigirse el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, monseñor Octaviano Márquez, el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, diócesis a donde pertenecía Illich, con carta del 31 de octubre de 1967, pidiendo que llamara a su arquidiócesis a monseñor Illich. En carta del 10 de noviembre de 1967 el cardenal Spellman respondía a monseñor Márquez, expresándole que no veía razones serias para llamarle a Nueva York. Decía el texto de la carta:

Su Excelencia:
He recibido su carta del 31 de octubre por la que en nombre de la Conferencia Episcopal de México pide que monseñor Iván Illich sea llamado a esta arquidiócesis.
Como usted sabe, el Centro de Formación Intercultural (CIF) es un instituto educativo y de formación establecido en cooperación con la universidad de Fordham y está dirigido por un directorio del cual es presidente el rector de la universidad. El primer centro fue establecido en Cuernavaca en 1961 y monseñor Illich fue pedido por el directorio para asumir el cargo de director ejecutivo del CIF por un periodo de cinco años y se le dio permiso para ello. En 1965 el director le pidió aceptar un segundo periodo de cinco años, volviéndosele a renovar el permiso.
Puedo suponer que razones de gran importancia intervinieron para definir en el contrato sus responsabilidades y obligaciones. Debo también suponer que el llamado de monseñor debe

analízarse dentro de lo previsto en tal contrato, pero tengo mis dudas en llamarlo mientras no quede aclarado todo y aparezcan razones sustanciales para ello.

Mas aún, monseñor Méndez Arceo me informó hace tiempo que había encomendado a monseñor Illich algunas tareas pastorales en la diócesis de Cuernavaca. ¿Podría preguntarle si su Excelencia le ha retirado ya tales encargos?

Agradecería mayor información sobre las razones que fundamentan su petición y que exigirían su regreso, ya que tendría serias consecuencias para el CIF y su centro en Cuernavaca. Me preocupa también el evitar cualquier daño a monseñor o a la diócesis de Cuernavaca. Mas aún, sería necesario, estoy seguro, dejar muy claro a monseñor y a los demás, las graves razones que exigirían su regreso y retiro de los trabajos a los que él está entregado y de los que monseñor Méndez se expresa con gran aprecio.


Mientras el Episcopado Mexicano hacia las diligencias anteriores, el CELAM, presidido entonces por monseñor Avelar Brandao Vilela, arzobispo de Teresina (Brasil), se preocupaba más bien por lograr un acercamiento y colaboración CELAM-CIDOC y durante 1967, acompañado por monseñor Marcos McGrath, visitó el centro en Cuernavaca para forjarse un juicio directo y personal y, al mismo tiempo, ofrecer canales de diálogo, comprensión y colaboración.

Posteriormente enviarían a Cuernavaca a monseñor Cándido Padín, obispo de Lorena (actualmente de Baurú), en Brasil y presidente del Departamento de Educación del CELAM y al padre Lucio Gera, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, miembro del equipo de expertos del CELAM y de la Pontificia Comisión Internacional de Teología, a fin de «iniciar un diálogo cristiano con monseñor Iván Illich y el equipo directivo de CIDOC», según el informe del padre Gera a monseñor Avelar Brandao Vilela.

Durante cuatro días de permanencia en el CIDOC, del 21 al 24 de septiembre de 1967, pudieron dialogar con el equipo en pleno y con cada uno de ellos en particular.

Como resultado de esa visita, el padre Lucio Gera envió un informe a monseñor Brandao Vilela, el cual debía servir para orientar las informaciones y decisiones ulteriores del Vaticano. Este informe fue enviado al Vaticano, a través de la CAL (Pontificia Comisión para América Latina). En dicho informe el padre Gera se expresaba así de monseñor Iván Illich, de sus artículos e ideas:

a) Monseñor Padín y el que suscribe, han manifestado su acuerdo en que los problemas (teológicos, pastorales, etc.) han de ser planteados y abordados.

Pero hemos hecho dos objeciones fundamentales a los artículos de Iván Illich, objetivos que se refieren a la forma como han sido presentados los problemas y a su publicidad. Hemos manifestado que los problemas han sido presentados en forma que huyen la sensibilidad y llegan a ofender a las personas interesadas en esos mismos asuntos, imposibilitando que realmente afronten los problemas y, en este sentido, siendo contraproducentes los artículos; que una forma de presentación más objetiva, aún más científica y serena, sería más eficaz. Con respecto a la publicidad hemos indicado que nos parecía excesiva y algo sensacionalista.

b) Monseñor Iván Illich manifestó su disposición de fidelidad a la Iglesia. Admitió también nuestras objeciones sobre la forma y la publicidad dada a los mencionados artículos. Manifestó cuáles eran sus intenciones en la publicación de esos artículos, a saber: informar a la opinión pública y además urgir a una revisión de los problemas del aporte norteamericano a Latinoamérica y de la estructura del estado clerical.

26. Ibid., 29.
c) No puede garantizar un resultado a nuestras conversaciones sobre este punto. Monseñor Iván Illich está convencido de que es su tarea expresar y plantear ciertos problemas. Actualmente está preparando un escrito sobre los «votos religiosos».

Espero no obstante que las conversaciones tengan algún fruto en lo referente a una presentación más serena y menos hiriente de los problemas. Los restantes miembros del comité ejecutivo están también interesados en ello.

**Algunas conclusiones y sugerencias**

1. Ha sido logrado, a mi juicio, el objetivo propuesto de establecer un diálogo entre CELAM y CIDOC. A ello ha contribuido, fundamentalmente, la visita que monseñor A. Brandao Vilela y monseñor M. McGrath han hecho a Iván Illich. Piense que la estadía de monseñor C. Padín y del que suscribe en Cuernavaca, han proseguido y mantenido ese clima de diálogo, que no debería interrumpirse sino continuarse en alguna forma.

2. Una de las formas de mantener contactos podría consistir en la designación, por parte del CELAM, de un pequeño grupo de teólogos que se traslade y permanezca un tiempo en Cuernavaca con el fin de estudiar allí y reflexionar juntos con Iván Illich y otros miembros del CIDOC, algunos problemas de interés común. La idea ha sido propuesta por el mismo Iván Illich.

3. Un punto que el CELAM ha de tener claro, es decir, en el cual tendrá que optar con claridad, es, a mi juicio, el siguiente: si acepta o no la presencia del CIDOC, como institución civil e independiente de la jerarquía eclesiástica.

4. No me parecería prudente que, sea por parte de la jerarquía romana, sea por parte de la jerarquía mexicana, se tomaran medidas con CIDOC o con la persona de Iván Illich. En este momento tales medidas no dejarían de ser apresuradas. Juzgo que ha de intervenir un tiempo de diálogo, de contactos, en que se vayan aclarando con madurez diversos aspectos y tomando, por ambas partes, opciones que necesitan reflexión. Pienso que Iván Illich no es un peligro para la Iglesia latinoamericana y que si podría ser más peligrosa una medida apresurada. El CELAM dará una prueba no de debilidad, sino de madurez, prosiguiendo por el camino del diálogo, aun cuando no podamos saber con claridad cuál será su conclusión.

5. Monseñor Cándido Padín ha sugerido a Iván Illich que escriba una carta personal al Santo Padre. Piense que es un medio muy apto, sea para comprometerlo, a Iván, en el camino del diálogo y la comunicación, sea para aportar algo de serenidad al Santo Padre en este asunto.

6. Sugiero que monseñor Avelar Brandao Vilela, quien goza de una indudable autoridad moral, hable con monseñor Miguel D. Miranda, arzobispo de México, buscando que también la jerarquía mexicana se oriente hacia el camino del diálogo y de la serenidad, para encarar el problema que puede plantear la presencia de CIDOC o de Iván Illich en México.

Tal informe parece no haber sido tomado en cuenta por las autoridades romanas, pues a partir de finales de 1967 se aceleraron los acontecimientos de formas cada vez más desfavorables a monseñor Illich.

Más aún, por el cuestionario escrito, al que debía responder Illich ante la Congregación para la Doctrina de la Fe y que fuera publicado a principios de 1969 en diversos periódicos de todo el mundo, había una pregunta relativa a la visita de Padín-Gera cuya formulación dejaba ver ya recelos a dicha visita y, consecuentemente, al informe de ella derivado. Decía en efecto la cuestión 10 de la primera parte del interrogatorio, de acuerdo a la versión publicada por *Excelsior* el 3 de febrero de 1969: «¿Cómo y por qué y con cuáles resultados se decidió y concluyó la visita a Cuernava de Padín-Gera?».

El *National Catholic Reporter* escribía al respecto en su edición del 12 de febrero de 1969, p. 6: «Cuestión 10. Esta es una aparente referencia a: estudio del CIDOC pedido por monseñor Avelar Brandao Vilela, obispo de Teresina, Brasil, presidente del CELAM. El estudio fue llevado a cabo por el obispo de Lorena, Brasil, Cándido Padín y el padre Lucio Gera, decano de la Facultad de

27. Ibid., 33-34.
Teología en Buenos Aires, Argentina, del 18 al 25 de septiembre de 1967. La opinión de CIDOC era de que tal informe les había sido favorable, pero que fue rechazado por Roma y desde entonces desapareció. Parecía que ni el obispo Méndez Arceo de Cuernavaca ni el delegado apostólico en México, monseñor Guido del Mestri, habían visto copia alguna» 28.

Con la muerte del cardenal Spellman en diciembre de 1967 el vicario caputitular de la arquidiócesis de Nueva York, monseñor Maguire, llamaba a monseñor Illich a la arquidiócesis por directivas de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe: «Le insisto en que usted debe cumplir el decreto de la Sagrada Congregación y regresar inmediatamente a la arquidiócesis», terminaba su carta a monseñor Illich, monseñor Maguire (3 de enero de 1968) 29.

A esta carta respondió Illich que desde ese momento y por propia voluntad ya no reclamaría ningún privilegio clerical y mientras tanto ya no ejercería sus funciones públicas ministeriales. «He tomado esta decisión, escribía Illich a monseñor Maguire, para minimizar el daño del escándalo que podría dar al parecer desobediente» 30.

Posteriormente, a través de monseñor Del Mestri, fue llamado a comparecer ante la Congregación para la Doctrina de la Fe. El 17 de junio de 1968 compareció ante los monseñores De Magistris y Casoria para el interrogatorio, pidiéndoles que le permitieran tenerlo por escrito para estudiar las respuestas, lo que se le concedió. Previamente se le había exigido un doble juramento: el decir la verdad y el de guardar secreto. Accedió al primero y se negó al segundo, lo que también le concedió el cardenal prefecto, Seper.

Estudiadas las 85 preguntas de un largo y complejo interrogatorio, envió una carta al cardenal Seper comunicándole por qué no podía aceptar la base inquisitorial del 17 de junio, diciendo entre otras cosas: «De frente a tal documento no me queda otra cosa que dejarme quitar la túnica y el manto y a repetir cuanto escribía el 27 de enero de 1968: que estaba y estoy dispuesto a hacer todas las retractaciones necesarias cuando se pruebe con mis escritos auténticos, con mis gestos y actos (y no con las informaciones de tercera mano y deformadas) que he faltado en el algo contra la fe o la moral o que de alguna manera mi conducta haya podido ser causa para otros de extravío o de error». En otro párrafo añade: «Muchas de las preguntas que se me han propuesto se refieren exclusivamente a otras personas, sacerdotes, laicos y aún obispos, de los cuales creo como principio fundamental no deber hablar. No toca al interrogado dar noticias o formular juicios sobre otras personas, sino que toca a los organismos inquisitoriales procurarse de otra manera más correcta las informaciones necesarias y asumir la responsabilidad de los juicios consecuentes».

En las conclusiones de esa carta reitera: 1) no poder aceptar la base inquisitorial propuesta; 2) «mientras renuevo mi plena e incondicional profesión de fe» recuerda a la Sagrada Congregación el informe del CELAM que en tono y espíritu más pastoral le habían hecho preguntas y se había sometido espontáneamente al examen de sus posiciones doctrinales y a su comportamiento. «El examen conducido por esa comisión cubría casi todos los puntos de relieve del actual cuestionario. El informe de esa comisión, según informes del presidente de CELAM, fue transmitido a través de la CAL al Santo Padre».

28. Ibid., 91: texto original en inglés; traducción de Jesús García.
29. Ibid., 45: texto original en inglés; traducción de Jesús García.
30. Ibid., 58: texto original en inglés; traducción de Jesús García.
3) reiterando su plena disponibilidad para toda retractación que tuviera una fundada y probada razón, confirmaba lo que ya había escrito al delegado apostólico de México, monseñor Del Mestri, de haber suspendido desde entonces (25 de marzo de 1968, fecha de la carta) la celebración pública de la misa, la publicación de artículos en materia teológica, conferencias públicas siempre de artículos en la misma materia, predicaciones de retiros etc. 31.

Posteriormente, en carta del 24 de junio de 1968, pidió al obispo de Cuernavaca que le retirara formalmente la jurisdicción y licencias que le concediera desde 1961 32. Y en carta al nuevo arzobispo de Nueva York del 2 de julio de 1968, pide permiso de ausencia de la arquidiócesis y de que le retiren las facultades ministeriales para poderse dedicar, sobre una base completamente secular (como laico), a sus compromisos y trabajos 33. Con carta del 26 de septiembre, monseñor Terence Cooke, arzobispo de Nueva York, le concedió autorización para vivir como laico por un año, pero expresándole su deseo de que retornara pronto al ministerio activo en la arquidiócesis de Nueva York 34.

Finalmente, cuando se publicó la prohibición de diversas instancias romanas a sacerdotes y religiosos para asistir a CIDOC. Illich renunció irrevocablemente al ministerio eclesiástico en carta dirigida al arzobispo de Nueva York, agregando que no haría petición a la Congregación de la Fe para que lo desligase de sus obligaciones del celibato y del rezo eclesiástico, los que deseaba mantener 35.

La prohibición de la Sagrada Congregación fue divulgada por el New York Times el 23 de enero de 1959 antes de que fuera conocida por los implicados. Sólo antecedía un aviso de que vendría tal prohibición en carta del cardenal Seper a monseñor Méndez Arceo, del 8 de enero de 1969, y cartas de diversas Congregaciones a superiores religiosos, comunicando la prohibición de asistir al CIDOC a sacerdotes, clérigos, religiosos o religiosas. El CIDOC Dossier 37 publica en la página 157 copia de la carta circular del 30 de enero de 1969 a superiores religiosos, dirigida ésta al padre Pedro Arrupe, comunicando dicha prohibición y las razones: «Debido a graves preocupaciones expresadas de diversas partes sobre la influencia negativa de los centros CIDOC y CIF de Cuernavaca, una comisión especial se ha reunido para examinar el conjunto de la organización y los diversos aspectos de la actividad desarrollada. Habiendo resultado que la actividad del CIDOC y el CIF han tenido dolorosas repercusiones y consecuencias en la disciplina eclesiástica, la comisión ha formulado el parecer unánime de que se prohíbe la ulterior participación de sacerdotes, clérigos, religiosos y religiosas a dichos centros» 36.

Pocos días después el mismo New York Times y, a continuación, diversos órganos de prensa de varios países publicaron íntegro el texto interrogatorio de la Congregación de la Doctrina de la Fe a Illich, proliferando las reacciones de sorpresa y estupor por tales procedimientos que se consideraban ya superados por el espíritu conciliar. Por fin el Vaticano expidió un comunicado el 22 de febrero de 1969 en que decía:

31. Ibid., 99-105: texto original en italiano; traducción de Jesús García.
32. Ibid., 106.
33. Ibid., 111.
34. Ibid., 121.
35. Ibid., 228.
36. Ibid., 157.
En relación a las noticias de la prensa internacional sobre los recientes procedimientos eclesiásticos al Centro Internacional de Documentación (CIDOC) fundado en Cuernavaca, México, por monseñor Illich, sacerdote incardinado en la arquidiócesis de Nueva York, los organismos competentes de la Santa Sede precisan que algunas relaciones e interpretaciones periódicas no responden a la verdad. Las disposiciones tomadas por la autoridad eclesiástica contemplan sólo la prohibición para el clero, religiosos y religiosas de frecuentar dicho centro. Quien tiene la responsabilidad en la Iglesia de la tutela doctrinal y de la guía espiritual de cuantos fielmente la reconocen, tiene también, por lo mismo, el derecho y el deber de declarar si un instituto responde o no a las exigencias de la formación eclesiástica o religiosa (L’Osservatore Romano, 22 de febrero de 1969).

Este comunicado venía a responder a noticias según las cuales el Vaticano clausuraba el CIDOC.

Diversos comentarios sucedieron a dicha prohibición. Un grupo de sacerdotes de Cuernavaca declaraba en una circular:

Un grupo de sacerdotes y seglares de esta iglesia local estamos sorprendidos y entristecidos por la decisión que prohíbe a clérigos y religiosos frecuentar y participar en las actividades del CIDOC.

Tal prohibición nos admira porque durante los siete años de actividad el Centro de Investigaciones Culturales se ha desarrollado como una institución académica independiente, pero nunca en oposición con la iglesia local. Más bien su presencia ha sido benéfica para nuestra diócesis en muchos aspectos.

Así mismo ha llamado la atención que el decreto sólo afecte a clérigos y religiosos en quienes, por su estudios, se presumiría una mayor capacitación para juzgar corrientes ideológicas relacionadas con la fe o con las costumbres.

Nos admira también que a un veto de estas proporciones no haya, al parecer, precedido un previo diálogo con todos los miembros del CIDOC; sobre todo, que en un contexto pontificio, en que se encuentra históricamente la Iglesia católica, no se hayan dado a conocer explícitamente los motivos a todas las personas interesadas... (Novedades, 27 de enero de 1969).


Por lo que respecta a nosotros, los laicos, en hora buena la noticia que por fin parece va a definir esta situación que hacía mucho tiempo anhelamos se pusiera en claro, porque ahora sabemos quienes son fieles y quienes no lo son a la santa sede. Y es nuestro deseo que el padre Illich realice lo que dice en su reciente declaración: que «desea transmitir integrales a las nuevas generaciones las grandes tradiciones de la Iglesia en las que él maduró... Él caso de CIDOC ha venido a poner una vez más de relieve la crisis de autoridad que padecemos dentro de la Iglesia; el espíritu de rebelión que anima a no pocos y lo que es peor, con color de bien, dentro de la Iglesia (El Sol de México, 13 de febrero de 1969).

Diversas publicaciones, sobre todo en Europa, difundieron la versión de que todo el affair Illich-CIDOC había sido conducido por funcionarios menores del Vaticano. Así lo comentaba René Laurentin en Le Figaro del 1 de abril de 1969, en el que hace notar que los principales funcionarios de la Congregación de la Doctrina de la Fe implicados en el caso habían sido «honorablemente cambiados» (reclassés honorablement). Se trataba de los monseñores Luigi De Magistris y Sebastiano Marsala, promotor de justicia, transferidos a principios de 1969 a la Rota Romana y a la Secretaría de Estado respectivamente. En cuanto a monseñor Giuseppe Casoria fue promovido a secretario de la Congregación de los Sacramentos.
En relación a las noticias de la prensa internacional sobre los recientes procedimientos eclesiásticos al Centro Internacional de Documentación (CIDOC) fundado en Cuernavaca, México, por monseñor Illich, sacerdote incarminado en la arquidiócesis de Nueva York, los organismos competentes de la Santa Sede precisan que algunas relaciones e interpretaciones periódicas no responden a la verdad. Las disposiciones tomadas por la autoridad eclesiástica contemplan sólo la prohibición para el clero, religiosos y religiosas de frecuentar dicho centro. Quien tiene la responsabilidad en la Iglesia de la tutela doctrinal y de la guía espiritual de cuantos fielmente la reconocen, tiene también, por lo mismo, el derecho y el deber de declarar si un instituto responde o no a las exigencias de la formación eclesiástica o religiosa (L’Osservatore Romano, 22 de febrero de 1969).

Este comunicado venía a responder a noticias según las cuales el Vaticano clausuraba el CIDOC.

Diversos comentarios sucedieron a dicha prohibición. Un grupo de sacerdotes de Cuernavaca declaraba en una circular:

Un grupo de sacerdotes y seglares de esta iglesia local estamos sorprendidos y entristecidos por la decisión que prohíbe a clérigos y religiosos frecuentar y participar en las actividades del CIDOC.

Tal prohibición nos admira porque durante los siete años de actividad el Centro de Investigaciones Culturales se ha desarrollado como una institución académica independiente, pero nunca en oposición con la iglesia local. Más bien su presencia ha sido benéfica para nuestra diócesis en muchos aspectos.

Así mismo, ha llamado la atención que el decreto sólo afecte a clérigos y religiosos en quienes, por sus estudios, se presumiera una mejor capacitación para juzgar corrientes ideológicas relacionadas con la fe o con las costumbres.

Nos admira también que a un veto de estas proporciones no haya, al parecer, precedido un previo diálogo con todos los miembros del CIDOC; sobre todo, que en un contexto postconciliar, en que se encuentra históricamente la Iglesia católica, no se hayan dado a conocer explícitamente los motivos a todas las personas interesadas... (Novedades, 27 de enero de 1969).

Abundaron comentarios públicos de equipos sacerdotales en términos parecidos al anterior, pero también los grupos tradicionalistas comentaban desde su óptica, todos estos acontecimientos. Así Gloria Riestra, conocida dirigente seglar del grupo tradicionalista mexicano, escribía en El Sol de México el 13 de febrero de 1969:

Por lo que respecta a nosotros, los laicos, en hora buena la noticia que por fin parece va a definir esta situación que hacía mucho tiempo anhelamos se pusiera en claro, porque ahora sabemos quienes son fieles y quienes no lo son a la santa sede. Y es nuestro deseo que el padre Illich realice lo que dice en su reciente declaración: que «desea transmitir integrales a las nuevas generaciones las grandes tradiciones de la Iglesia en las que él maduró... El caso de CIDOC ha venido a poner una vez más de relieve la crisis de autoridad que padecemos dentro de la Iglesia; el espíritu de rebelión que anima a no pocos y lo que es peor, con color de bien, dentro de la Iglesia (El Sol de México, 13 de febrero de 1969).

Diversas publicaciones, sobre todo en Europa, difundieron la versión de que todo el affaire Illich-CIDOC había sido conducido por funcionarios menores del Vaticano. Así lo comentaba René Laurentin en Le Figaro del 1 de abril de 1969, en el que hace notar que los principales funcionarios de la Congregación de la Doctrina de la Fe implicados en el caso habían sido «honorables cambiados» (reclassés honorablement). Se trataba de los monseñores Luigi De Magistris y Sebastiano Marsala, promotor de justicia, transferidos a principios de 1969 a la Rota Romana y a la Secretaría de Estado respectivamente. En cuanto a monseñor Giuseppe Casoria fue promovido a secretario de la Congregación de los Sacramentos.
En todo caso, las oportunas intervenciones de monseñor Guy-Marie Riobé, obispo de Orleans y presidente de CEFAL (Comisión Episcopal Francesa para América Latina); de monseñor Albert Sanschagrin, obispo de Saint-Hyacinthe Canadá, y presidente de CECAL (Comisión Episcopal Canadiense para América Latina) y de monseñor Méndez Arceo, quienes trataron directamente con el Santo Padre y con el cardenal Seper, lograron un acuerdo de retiro de la prohibición para sacerdotes, religiosos y religiosas de asistir al CIDOC. Le Monde daba la noticia así, el 14 de junio de 1969:

1) La santa sede, tomando en consideración la intervención de monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, y el informe de los Excmos. Sres. Guy-Marie Riobé, obispo de Orleans, y Albert Sanschagrin, obispo de Saint-Hyacinthe, no se opone a que los sacerdotes y religiosos puedan frecuentar los cursos organizados por el CIDOC ad-experimentum, a condición:
   a) que la enseñanza sea dada bajo la vigilancia de la Conferencia Episcopal Mexicana, del CELAM y del ordinario de Cuernavaca;
   b) que el mencionado centro retorne al espíritu y finalidad que presidieron su fundación. La santa sede permite que la residencia franco-canadiense. «El ciruelo», de Cuernavaca, quede abierta, ad experimentum, con la facultad de poder recibir nuevas inscripciones, quedando bajo la responsabilidad de los Excmos. Sres. Riobé y Sanschagrin y de sus respectivas Conferencias Episcopales.

2) Recordando las declaraciones de lealtad y de sumisión al Santo Padre reiteradas por monseñor Illich, habrá que exhortarlo a que continúe fiel a la Iglesia y a su compromiso sacerdotal e invitarlo a dejar el CIDOC en un plazo razonable y poner el centro bajo la autoridad del CELAM. Monseñor Illich deberá indicar dónde se propone residir en el futuro.

3) La santa sede toma nota igualmente de las declaraciones y seguridades dadas por monseñor Méndez Arceo y desea vivamente que las presentes disposiciones contribuyan a restablecer la tranquilidad deseada.

A estas publicaciones respondió monseñor Méndez Arceo el 21 de junio con una carta pastoral para puntualizar y aclarar, los términos del acuerdo, no negando la información, sino el carácter del acuerdo: «Por desgracia, inesperadamente el documento de trabajo, esbozo de decisiones que puso a mi consideración el papa, haciéndome notar que se habían tenido en cuenta mis observaciones y que había reflexionado con humildad lo que en este caso convenía hacer para el servicio de Dios y de su pueblo, fue publicado con todas sus incongruencias y no por Roma. Más aún, ha sido mal interpretado». Se refería a comentarios o titulares de la prensa tales como «Reabre el Vaticano el CIDOC», «Reapertura del CIDOC», etc. y continuaba la carta de monseñor Méndez:

Los tres puntos sustanciales son:
1. La voluntad del papa de deshacer la prohibición precipitada, hecha en su nombre, a los eclesiásticos y religiosos de frecuentar el CIDOC y participar en sus actividades.
2. Un segundo punto es la preocupación pastoral del papa por el sacerdote Iván Illich, a quien ya no se conminaría a salir inmediatamente de Cuernavaca, sino que se reconociera al obispo su tarea pastoral de procurar su fidelidad y su vocación sacerdotal.
3. El tercer punto apenas esbozado, sería hacer un signo urgente de confianza colegial del papa con el obispo de Cuernavaca. La expresión, las condiciones, tendrían que ser afinadas y corregidas pues manifiestan la mentalidad y la interpretación llenas de equivocos que han prevalecido en la Curia sobre este asunto.

En esa misma carta monseñor Méndez Arceo explica el alcance y motivos de su intervención ante Roma:

37. Ibid., 261: texto original en francés; traducción de Jesús García.
En medio de esta esperanza os quiero hablar de mi reciente visita al papa; en los últimos años he ido a Roma a ver al papa cada año, no por gusto, aunque con grande satisfacción al encontrarlos con él, sino por la urgencia interna de la comunicación eclesial, como Pablo iba a ver a Pedro.

Nunca como en esta vez tuve la experiencia de la corresponsabilidad del obispo en el gobierno de la Iglesia universal, al ir a ofrecer mis servicios para la resolución de una situación artificial creada por la incomprehensión de quienes mal interpretan y confunden.

Más adelante, en su homilía en la catedral del 21 de junio de 1969, se refiere a «Iván Illich, nuestro hermano en Cristo; respetemos su decisión de no ejercer su ministerio para seguir lo que él cree es su vocación, y además su testimonio de la falta de un vínculo permanente entre la ordenación sacerdotal y el ejercicio obligatorio del ministerio; ayudémonos con nuestras oraciones en su fidelidad, en la oración y la virtud; hagámosle alegre y esperanzada su inserción en la comunidad cristiana de Cuernavaca y hagamos nuestras las riquezas de su extraordinaria personalidad. Al mismo tiempo empeñémonos en esta comunidad diocesana en hacerle sentir que aprovecharíamos mucho de su ministerio y que habremos de lograr que las circunstancias que lo han llevado a esa decisión, por ahora irrevocable, desaparezcan».

De esta manera concluía oficialmente el caso CIDOC-ILLICH.

En la realidad el Centro siguió su vida normal, pues como dijera la señorita Carmen Pérez Bello, presidente del CIDOC, a Excelsior (17 de junio de 1969): «Cómo nos ordena el Vaticano reabrir, cuando en realidad CIDOC nunca ha dejado de trabajar, porque había razón para ello. Aunque no se nos hubiera autorizado a reabrir, CIDOC hubiese seguido laborando, porque siempre fue es y seguirá siendo una asociación civil, constituida según las leyes mexicanas y apegada a las mismas». Agregó «que el doctor Illich actúa, no como director del CIDOC, sino como cualquier profesor universitario».

«El Ciruelo» siguió funcionando sólo por un corto período, pues ya para entonces y después de una década de experiencias de misioneros extranjeros en América latina y sobre todo, después de Medellín, se cuestionaban seriamente extranjeros y locales sobre el sentido de su trabajo.

CIDOC siguió sus actividades de investigación, de documentación y de lenguas en una línea secular como cualquier otra institución académica. Ya para el momento de la crisis con el Vaticano sólo el 15% de personal eclesiástico lo frecuentaba, proporción mínima para un control eclesiástico. Finalmente en 1976 CIDOC desapareció como tal, quedando sólo la escuela de lenguas. El doctor Illich siguió en Cuernavaca residiendo en un pequeño lugar distante del CIDOC y manteniendo relaciones estrictamente académicas con el mismo. Muchos de sus cuestionamientos a la Iglesia y a la sociedad, hechos en los años sesenta, son ahora abierta y serenamente abordados y discutidos.

IV EL POST-MEDELLÍN Y LA REACCIÓN CONSERVADORA

Toda esta evolución iniciada en el Concilio y continuada por Medellín y su respectiva aplicación a México (REP) no fue seguida, como se ha visto, al mismo nivel de conciencia y captación de su significado histórico, ni al mismo ritmo provocando una creciente diferenciación de posiciones eclesiales. Ade-

38. Ibid., 267.
más, esta desigual y aun opuesta evolución no se verificó como un fenómeno exclusivo de México: se inserta en un marco mundial y latinoamericano de polarizaciones crecientes políticas, ideológicas y eclesiales.

En el ámbito político, a la eufloria del desarrollismo, marca «Alianza para el Progreso», siguió a finales de la década de los sesenta, lanzada en 1960 como la década del desarrollo, la desilusión, desencanto y frustración por la brecha creciente entre el socio norteamericano, cada vez más rico y poderoso, y los socios latinoamericanos, cada vez más distantes, empobrecidos y dependentes.

La revolución militar brasileña de 1964 marcó el inicio de un nueva época latinoamericana en la que gradualmente fueron emergiendo regímenes militares que se proclamaban restauradores de la respectivas nacionalidades destruidas por las corruptas democracias civiles, tolerantes o impotentes frente a la amenaza comunista. Al principio aparecerían estos regímenes militares como los clásicos y ya rutinarios golpes militares de caudillos o clanes en disputa. Sin embargo, poco a poco fueron revelando su filosofía e ideología neo-fascista, de estados policíacos, que hacían de la seguridad nacional y de la guerra al marxismo, desde una posición de «occidente cristiano», los objetivos, valores y criterios máximos de las «reconstrucciones nacionales».

Así se han sumado a este esquema, acuñado en los Estados Unidos y experimentado inicialmente en Brasil desde 1964, Argentina, 1976; Bolivia, 1970; Uruguay 1971; Chile 1975; Perú, que hasta 1976 apareciera como una revolución militar social no fascista promoviendo significativos cambios, viró hacia el esquema preponderante en junio de 1976, y Ecuador, que con lo acontecido en Riobamba —agosto de 1976— reveló y explicó su verdadero rostro neo-fascista. Paraguay, América central y el Caribe se debatan entre regímenes militares arcaicos y caudillistas, ofreciendo la atmósfera y plataforma propicias a su sincronización ideológica y política con los esquemas de los regímenes fundados en la doctrina e ideología de la seguridad nacional y del occidente cristiano.

Los pocos países de regímenes civiles, no por ello democráticos, van quedando aislados y presionados por las oligarquías autóctonas locales, el entorno latinoamericano militar y fascista y el control y peso imperiales de los Estados Unidos.

En lo ideológico, reaparece con nuevo vigor y beligerancia la lucha antimarxista, después de unos años en que se creía superada la psicosis anticomunista por la objetiva captación de los problemas sociales existentes. El anti-marxismo, base y fundamento de los nuevos regímenes inspirados en la seguridad nacional e identidad occidental cristiana, hace renacer en la Iglesia sus posiciones anti-comunistas y encuentra en amplios sectores eclesiales su perfecta sincronía.

Esto constituirá el entorno político-ideológico de la Iglesia del post-Medellín, que explicará la frontal oposición y cruzada contra ella de diversos sectores oficiales. No es pues de extrañar que los primeros embates vinieran de esferas seculares y políticas, especialmente norteamericanas, del Departamento de Estado Norteamericano, al enjuiciar, a principios de 1969 en su revista interna, a Medellín como la prueba de que la infiltración marxista había llegado hasta la Iglesia. A continuación, aquellos regímenes más afectados (auto-aludidos) por los análisis y denuncias de Medellín, cuestionaron su autoridad por tocar temas que no son (no solían ser) de la competencia eclesiástica, posición explícita que asumió, por ejemplo, Brasil. Y por supuesto, las aludidas clases dominantes se
incorporaron a los embates a Medellín desde la concepción liberal sectorializa-
dora de funciones que arrincona lo religioso a la sacristía o a lo estrictamente
piadoso. Todo esto creó un entorno de presiones en las diversas jerarquías en
todos los niveles —vaticano, latinoamericano, nacional— que, unido a las ya
preexistentes reservas a Medellín y a sus líneas matrices de pensamiento en el
seno de la Iglesia, condujo a la situación actual que ya no es de sola
minimización y recelo, sino de franco revisionismo, pretextando rescatar a
Medellín de distorsionadas interpretaciones y aplicaciones radicales ilegítimas.

Por tanto, las reacciones eclesiales a Medellín tuvieron sus raíces profundas en
las estructuras políticas e ideológicas dominantes, cuestionadas y afectadas por
Medellín, a las que hay que sumar algunas características propias de índole
eclesiástica. Es necesario subrayar esta observación para superar los análisis
meramente psicologizantes que se suelen hacer sobre la reacción conservadora
del post-Medellín. Esta dimensión psico-social e intraeclesial ha de tomarse en
cuenta como un elemento más en el conjunto de fuerzas y elementos explicativos
de este fenómeno eclesial.

Entre estas características más propiamente intra-eclesiales se podría señalar
el hecho de la desigual captación del Concilio y de Medellín. Más aún, se podría
afirmar que ambos acontecimientos fueron protagonizados por minorías lúci-
das y aceptadas con una cierta receptividad y pasividad, que después se volvería
inoperancia o rechazo práctico, por las mayorías eclesiales.

La REP y el I Congreso Teológico en México reflejaron el mismo cuadro: de
sectores minoritarios dinámicos que llevaban la iniciativa del pensamiento y
reflexión innovadoras de los campos teológico, pastoral y social y mayorías
pasivas y silenciosas que posteriormente se vuelven increíblemente activas y
beligerantes para minimizar, relativizar y obstruir los avances conciliares, de
Medellín, de la REP, etc.

El cuadro eclesial mexicano resulta más paradójico e incomprensible para
los hermanos del sur, pues mientras la situación política del régimen Echeverría
(1970-1976) propició un espacio y atmósfera aptas a un pensamiento progresis-
ta en lo social y político, aun con todas las ambigüedades y contradicciones
prácticas del mismo régimen, en lo eclesial se creó un espacio y atmósfera de
intransigencia a todo lo innovador y más si tal pensamiento tuviera alguna
referencia a la temática de la liberación, a la que siguen vinculando al marxismo.
Un tenue sentido reformista permitió a la oficialidad eclesiástica mexicana
predominante mostrarse centrista y equidistante de los extremos y peligros,
desde una pretendida neutralidad ideológica y política.

Se origina así en el post-Medellín y en la REP una atmósfera de polarización
eclesial y una tensión de fidelidades a las respectivas posiciones: fidelidad a lo
recibido y heredado, como norma de relativización y rechazo de lo innovador;
fidelidad a una nueva conciencia histórica del peregrinar eclesial, en actitud de
permanente búsqueda y renovación, relativizando lo adquirido y heredado, lo
que no resta sinceridad y lealtad a sus respectivas posiciones a las partes
implicadas en la polarización, pero sí ha generado penosas tensiones y sufrimien-
tos en ambas partes. Sin embargo, la desigual posición de autoridad y
poder entre los que tienen posiciones teológicas y pastorales distintas, hace
infectiva la posibilidad de un sano pluralismo en el mutuo respeto, ya que los
de una determinada posición doctrinal usan con frecuencia la autoridad para
descalificar, desautorizar, marginar o condenar a los de posición diferente. El
autoritarismo e intransigencia aparecen pues de nuevo en el escenario eclesial
(cuando se crean superados) para obstaculizar el difícil camino hacia formas nuevas y legítimas de entender, expresar y vivir la fe en un sano pluralismo teológico, pastoral y social.

Además, la experiencia de la historia nos debe hacer conscientes de que los cambios en la Iglesia siempre se han verificado con bastante distancia respecto a los acontecimientos que los inspiraban. El padre Congar en un reciente artículo aparecido en el Boletín del secretariado de la Conferencia Episcopal Francesa bajo el título Los post-concilios, se vuelve a la historia de los concilios para analizar sus inmediatos resultados y hace ver cómo una constante en ellos, las resistencias y polarizaciones inmediatas y la posterior vigencia, a veces desmasia
do prolongada, de los mismos: «Es un hecho. Un gran número de concilios se ha visto seguido de un largo periodo, o bien de discusión y desórdenes a propósito del mismo punto de doctrina sobre el que habían dirimido, o bien, de su no aplicación o una aplicación vacilante y larga».

El hecho mismo de suscitar discusiones y polarizaciones (y en el caso de América latina más sorpendente aún en el ámbito socio-político) es signo de que el Concilio Vaticano II y Medellín calaron hondo y que su dinamismo sigue en marcha, aun si las inmediatas manifestaciones sean de rechazo o recelo. Al respecto añade Congar: «Queda el dinamismo del Concilio. Rechazado por unos, invocado por otros y para todos, el hecho es que existe verdaderamente. Todos los concilios han tenido un futuro y ha actuado largo tiempo, aunque haya sido lentamente, sobre los espíritus y sobre la vida de la Iglesia... Es pues seguro, o al menos bastante probable, que el Vaticano II condicionará la vida de la Iglesia durante largo tiempo. Y esto porque un concilio incorpora una gran densidad de fidelidad y de sabiduría provenientes de toda la Iglesia. Es un acontecimiento de tipo pentecostal. Una visita del Espíritu santo» 39.

Semejante perspectiva podríamos atribuirle a Medellín, no obstante su juridicidad diferente. De hecho por ahí empezaron las reacciones a Medellín: por la minimización de sus resultados desde posiciones juridizadoras por aquellos a quienes sus contenidos inquietaban y cuestionaban en su seguridad o instalación psicológica y doctrinal.

En todo caso, todo esto es fruto de una Iglesia que se mueve y al moverse sacude y cuestiona y las reacciones actuales son pruebas del dinamismo latente que llevan tantos esfuerzos renovadores, aun si todavía no compartidos.

Con esta perspectiva histórica ya señalada anteriormente como dialéctica (marcha a través de tensiones y conflictos) y de resultantes a largo plazo, situaremos un conjunto de acontecimientos en la Iglesia Mexicana que sólo en esta perspectiva dinámica, dialéctica, estructural y no personalizante, pueden cobrar su dimensión positiva y no angustiante, ni alarmista.

1. Documentos Episcopales de este periodo
   y su carácter polarizador

   A partir de la carta pastoral colectiva sobre el Desarrollo e Integración del país y bajo la atmósfera de estimulo a una presencia activa de la Iglesia en los acontecimientos, propiciada por Medellín, la REP y el I Congreso Nacional de

Teología, el episcopado de México desarrolló una intensa actividad de comunicación y orientación pastoral y social. Surgieron así documentos de gran repercusión por los temas tratados y que causarían impactos y reacciones diversas en la opinión pública.

a) **Documento Justicia en México**

El sinodo episcopal de 1971, al que originalmente se le había asignado sólo el tema «Ministerio sacerdotal», cobró un inusitado interés al anunciar el papa Pablo VI a fines de 1970 el tema de «Justicia en el mundo» para ser estudiado en ese sinodo.

Ese año de 1970 fue un año de especial preocupación e interés por parte de la santa sede en el campo de la justicia social. La Comisión Pontificia Justicia y Paz realizó en ese año importantes encuentros regionales en diversas partes del mundo e impulsó la creación de comisiones nacionales. México participó en el encuentro regional para el área centroamericana en Antigua, Guatemala, en noviembre de 1970.

Ese mismo mes el cardenal Roy, presidente de la Comisión Pontificia Justicia y Paz, a nombre de la santa sede, dirigió a la asamblea general de la ONU un mensaje con motivo del anuncio de la segunda década del desarrollo, en el que hizo un análisis de las crisis de los años sesenta que agudizaron y ahondaron la brecha entre los países ricos y pobres y expusieron los valores, exigencias y condiciones requeridas para lograr las metas de justicia y desarrollo propuestas.

En mayo de 1971, en el 80 aniversario de la *Rerum novarum*, el papa dirigió la célebre carta *Octogesima adveniens* al cardenal Roy, que representaba la actualización del magisterio social para los años setenta.

Bajo toda esta atmósfera de intensa preocupación, estudio y acción en el campo de la justicia y en respuesta al llamado de la secretaría general del Sínodo solicitando las aportaciones de los episcopados del mundo a este tema, el episcopado mexicano, a través de su Comisión de Pastoral Social, preparó sus aportaciones.

Dicha comisión episcopal, presidida por monseñor Alfredo Torres formó un equipo de estudio que elaborara un documento de trabajo para el episcopado. El equipo quedó compuesto por las siguientes personas: monseñores Francisco Aguilera y Carlos Talavera; padres Esteban Medina, Jesús Torres, Manuel Velázquez, Enrique Núñez S. I. y Manuel Laza Macías S. I.; señores Oscar Zapata, ingeniero Bernardo Pacheco y Pablo Gurza, dirigentes de la CON; hermana Imelda Tijerina y hermano Eleazar Alfarro. Este equipo elaboró un documento de base que sirvió de guión de reflexión a las diócesis, instituciones y organizaciones a las que se envió para obtener aportaciones y preparar los ánimos de la Iglesia mexicana al tema de la justicia.

Con las aportaciones recibidas hasta los diversos plazos ampliados (de 12 diócesis y de algunas organizaciones nacionales) el equipo de estudio procedió a organizar y redactar el documento definitivo que se entregó al presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, para que éste, a su vez, lo pusiera a la

---

consideración de la Conferencia Episcopal. El documento así elaborado y presentado tuvo un carácter de documento de trabajo para la Conferencia Episcopal, la que, estudiado y discutido (sin el suficiente tiempo requerido por la amplitud y complejidad del tema) sugirió una serie de correcciones.

A fines de septiembre fue publicado en la prensa nacional como si fuera documento oficial del episcopado. Las reacciones fueron diversas: desde los elogios más amplios por la franqueza, claridad de análisis y por la perspectiva cristiana de juicios y compromisos, hasta las acusaciones de intromisión política del clero o de infiltración comunista en la Iglesia. Fueron, probablemente, las reacciones y presiones de los medios oficiales (por lo que se consideraban críticas al estado y a la intocable revolución) y de los diversos grupos de derecha, lo que obligó a los obispos a reafirmar el carácter no oficial ni episcopal del documento, lo que en la atmósfera de expectativas de la opinión pública acarreó desilusión y mengua de la credibilidad eclesial por lo que se creaba una posición episcopal nueva, positiva, seria y a la altura de los tiempos y problemas.

Al ser publicado en diversos órganos de difusión en Europa como documento oficial del episcopado mexicano, fue considerado, junto con el de Perú (ciertamente oficial) como las más completas, profundas y serias contribuciones al Sinodo.

A reafirmar en la opinión pública el carácter oficial del documento coadyuvó el hecho de que la delegación episcopal al Sinodo entregara al cardenal Roy, presidente de la Comisión Pontificia Justicia y Paz y presidente del Consejo Permanente del Sinodo en esa época, el documento como la contribución de México al Sinodo.

Por todas las imprecisiones señaladas y las reacciones y presiones oficiales, se aceleró a partir de ahí en México el período de polarizaciones intra y extraeclesiales. Intraeclesiales: por el constante cambio de juicios y posiciones frente al documento, de parte de algunos obispos, sobre todo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, cambios de posición en cuanto al contenido y en cuanto a su oficialidad; extraeclesiales, al incidir en la esfera pública y con los antecedentes históricos en las relaciones Iglesia-Estado, se agravaron éstas al tocar aquélla, con sus juicios y análisis, esferas consideradas vedadas en la tradición laica mexicana.

El temor y el recelo a las repercusiones en el extranjero de los juicios sobre la situación política que contenía el documento y que en México habían provocado tensiones y malentendidos, sumados a las declaraciones que desde Roma hiciera un sacerdote mexicano sobre la inoperancia y caducidad de la revolución mexicana, condujeron a presiones directas del régimen, aun si comedidas, sobre los delegados episcopales al Sinodo. Como resultado de estas presiones fue suspendida a última hora la transmisión televisada de una mesa redonda en la que participarían varios obispos latinoamericanos, entre ellos un mexicano, sobre el tema sinodal de la justicia. Dicha transmisión, suspendida en México, se transmitió a otros países latinoamericanos sin la participación del previsto obispo mexicano.

La atmósfera de fines de 1971 en las relaciones Iglesia-Estado parecían agravarse por las presiones que sobre el régimen hacían grupos de diversa índole, sólo coincidentes en exigir la aplicación de las leyes a los clérigos que se inmiscuían en la esfera política: así, grupos religiosos integristas, grupos de derecha laica-liberal y jacobina anti-clericales de corte obsoleto.
En enero de 1972 fueron publicadas las declaraciones de los obispos de Chihuahua y Cd. Juárez, monseñores Adalberto Almedia y Manuel Talamás y la del provincial de los jesuitas, sobre la violencia, situando, como origen de toda esa espiral de violencia, la violencia institucional, con lo que arreciaron las denuncias y presiones sobre el régimen para que pusiera término a lo que consideraban violaciones a las leyes y emergencia del poder clerical.

Fue la ocasión propicia para la manifestación de la posición del presidente Echeverría frente a este problema, al declarar, primero ante corresponsales extranjeros y después en un desayuno con los altos mandos militares, que una prueba de las libertades en que estaba empeñado su régimen en propiciar y respetar eran la libertad de opinión política del clero, siempre que no pasaran de expresión y opinión.

En síntesis, el documento de justicia en México, al margen de las discusiones sobre su oficialidad, provocó un útil debate sobre temas que se rehúsan abordar públicamente, pero al mismo tiempo dejó una cierta sensación de falta de firmeza y consistencia en las posiciones sociales de la Iglesia, cuando éstas son cuestionadas o discutidas. La credibilidad de la Iglesia fue puesta a prueba y seguiría a prueba en los subsiguientes documentos y declaraciones.

b) Documento sobre Paternidad Responsable

El problema demográfico es, sin duda alguna, uno de los más difíciles de abordar por la complejidad de aspectos, factores y valores que implica. Por otra parte, constituye un tema insoslayable para las Iglesias del tercer mundo, que se debate entre la presión demográfica sobre su precaria existencia y las campañas de inspiración liberal-capitalista que, sin ninguna preocupación por los valores éticos y morales que implica el problema demográfico, sólo están por limitar a los pobres.

El Episcopado mexicano no podía relegar por más tiempo la necesaria orientación pastoral sobre el tema, tanto más que se intensificaban las campañas públicas y privadas de planeación familiar y el pueblo no contaba con orientación y defensas frente a la exuberante publicidad y campañas indicadas.

Así, pues, se encargó desde 1971 a la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar, presidida por monseñor Adalberto Fernández, entonces obispo de Zamora, la elaboración del documento que se llevó más de un año en estudios, discusiones y enmiendas hasta obtener la mayoría estatutaria para ser aprobado como documento de la Conferencia Episcopal.

Fue publicado en enero de 1973 bajo el título de Mensaje del episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable y fue positivamente recibido por la opinión pública y organismos más interiorizados en dicha problemática y fue considerado como una posición de serena y profunda comprensión pastoral frente a problema tan complejo.

Fuera de México tuvo una favorable resonancia, al grado que algunos profesores de la Gregoriana ponían tal documento sobre paternidad responsable como ejemplo de comprensión pastoral y responsabilidad consistente de una Iglesia particular. ¿Cuánto se avanzó desde 1968 en que al aparecer la encíclica Humanae vitae, la responsabilidad y colegialidad episcopal creyeron realizarse y cumplirse mediante un telegrama de adhesión al papa!
Sin embargo, algunos obispos que no habían aprobado el texto, comenzaron a publicar (se creyó que estimulados o apoyados por el delegado apostólico, monseñor Martini) declaraciones de no aceptación y vigencia para sus respectivas diócesis del mensaje pastoral sobre paternidad responsable, indicando seguir en vigor la *Humanae vitae*. La no unanimidad episcopal en la aprobación del mensaje sirvió de pretexto para desafortunadas intervenciones de monseñor Martini en diversas instancias del Vaticano que culminaron en la solicitud de enmiendas al texto, pequeñas si se quiere, pero que, al ser nuevamente anunciadas a la opinión pública, volvieron a ceder el paso a los juicios sobre la inconsistencia de las posiciones episcopales, significando una nueva prueba a la credibilidad del magisterio episcopal.

iba así experimentando la Iglesia mexicana, en sus cuadros directivos, la dura experiencia del marchar colegial en nuevas formas de pluralismo, tan distantes y distintas a la uniformidad anterior. Son las duras exigencias del crecimiento y madurez de una Iglesia peregrina que marcha, a través de situaciones y posiciones siempre provisionales y contingentes, hacia el reino, inacabado acá, y sólo acabado y realizado en la pascua de Cristo.

c) *Documento sobre opciones políticas y sociales*

Este documento, aunque fechado el 18 de octubre de 1973, durante la Asamblea Episcopal que lo aprobó, fue dado a conocer al público a principios de 1974, tras largo proceso (como se estaba ya haciendo común, visto el incipiente pluralismo que se gestaba en el episcopado) para obtener la mayoría necesaria de votos que permitiera su lanzamiento como documento colectivo. Las penosas y públicas divergencias surgidas a raíz del documento sobre paternidad responsable, originó un nuevo procedimiento en la publicación de documentos colectivos de la Conferencia Episcopal, en los que ya no aparece la enumeración de todos los obispos en riguroso orden protocolar de precedencia, sino la firma de los responsables de la presidencia y secretaría general y de la comisión episcopal correspondiente. En este caso firmaban monseñores Ernesto Corripio, presidente saliente, arzobispo de Oaxaca, Alfredo Torres, auxiliar de México y presidente de a Comisión Episcopal de Pastoral Social, también saliente, y Genaro Alamilla, secretario del episcopado, aún no nombrado obispo.

Para comprender los alcances, límites y condicionamientos de este documento, hay que situarlo en el clima de las polarizaciones intra y extraeclesiales, que obligan a una posición centrista.

Intraeclesialmente se hallaban en su climax las manifestaciones antagónicas de movimientos que en la jerga convencional periodística eran situados en el progresismo o en el tradicionalismo o integristmo: en el primero se ubicaba a Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo y en el segundo, tanto a los grupos de ultra derecha, aglutinados en torno a las figuras del padre Joaquín Sáenz Arriaga y el licenciado René Capistrán Garza, como al grupo sacerdotal San Pío X, creado como reacción y rechazo a Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo. Ya se verá más detenidamente esta particular polarización.

Extraeclesialmente la polarización ideológico-política había llegado a su climax con los asesinatos de las más destacadas figuras de la iniciativa privada
de Monterrey y Guadalajara (señores Garza Sada y Aranguren respectivamen-
te) centros principales del antagonismo gobierno-iniciativa privada. Estos asesi-
natos, atribuidos a grupos guerrilleros urbanos de ambas ciudades, dieron la
ocasión para el enfrentamiento más álgido entre el gobierno federal y los grupos
privados de gran poder económico, pues al asistir personalmente al presidente
Echeverría al sepelio de Garza Sada en Monterrey (19 de septiembre de 1973), el
secretario de la confederación patronal de Monterrey pronunció el discurso
fúnebre atribuyendo el asesinato a los autores morales e ideológicos que van
sembrando ideas de violencia y división, en clara alusión al presidente Echeve-
rría.

Si bien estos dos asesinatos fueron los más clamorosos, no fueron aislados y
se vivió desde entonces un clima de mayor violencia, secuestros, asesinatos,
asaltos, etc., que ponían en jaque a las autoridades desde las posiciones
extremas de izquierdas guerrilleras y derechas ultra reaccionarias.

Evidentemente los obispos se sentían obligados a hacer sentir su voz y sus
orientaciones en tal clima, nada favorable a la escucha serena y responsable de
su magisterio moral.

Urgidos, pues, los obispos para hablar y considerando deber hacerlo desde
una postura centrista, la Comisión Episcopal de Pastoral Social, responsable de
elaborar el documento de base, recurrió a expertos de reputación centrista, lo
que ya de antemano expondría al documento a los cuestionamientos desde la
diversidad de posiciones que sentían al documento encasillado en una determi-
nada línea teológica, social y política y más, al trascender los nombres de los
principales expertos a quienes se confió la elaboración del documento base:
monseñores Carlos Talavera, conocido promotor del pentecostalismo en Méxi-
coco, el padre Enrique Núñez, director del CIAS de los jesuitas, el licenciado
Efrain González Morfín, excandidato del PAN a la presidencia de la República
en las elecciones de 1970 y el conocido editorialista de Excelsior profesor
Alejandro Avilés, estos dos últimos conocidos en el ambiente social y político
como exponentes del pensamiento demócrata cristiano.

Comparado con la carta pastoral sobre el Desarrollo e Integración del país
de 1968, este documento, elaborado en una época en que ya habían avanzado
y madurado suficientemente los diagnósticos socio-económicos y políticos, resul-
tó más débil y reservado frente a análisis que en el mundo oficial e internacional
(organismos mundiales especializados) ya se aceptaban como evidentes e in-
cuestionables (como la dependencia y dominación, causas estructurales del
subdesarrollo). El análisis resultó demasiado casuístico, moralista y privatista,
reduciendo todos los males políticos, sociales y económicos a la sola interioridad
de la persona. Además, significó un retroceso respecto a Octogesima adveniens
en la forma de abordar el socialismo y el marxismo, cerrando perspectivas
abiertas en ese documento pontificio a una comprensión más cabal y serena de
los mismos.

En efecto, mientras OA más bien llama a un atento discernimiento de la
diversidad de niveles que suponen tanto el socialismo como el marxismo y a la
estrecha vinculación que hay entre ellos, en vista «a considerar el grado posible
de compromiso en estos caminos», el documento mexicano esgrime el clásico
argumento del materialismo y ateísmo que vinculan inexorablemente socialismo
y marxismo, para concluir categoricamente en que «el marxismo es incompati-
ble con la fe cristiana», no reconociendo a los cristianos la capacidad de
discernimiento para el grado de compromiso posible de que habla OA.
A fin de que el lector saque sus propias conclusiones, presentamos los textos paralelos de ambos documentos referentes al socialismo, al marxismo y al capitalismo:

**Octigesima adventiens**

Respecto al socialismo, OA se centra en dos ideas: la diversidad de niveles de expresión del mismo, llamando la atención sobre la relación estrecha entre los mismos y el discernimiento para el compromiso posible en esos caminos. «La vinculación concreta que, según las circunstancias, existe entre ellos (los diversos niveles) debe ser claramente señalada y esta perspicacia permitirá a los cristianos considerar el grado de compromiso posible en estos caminos, quedando a salvo los valores, en particular de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual, que garantizan el desarrollo integral del hombre» (n. 31).

Respecto al marxismo, OA, después de expresar la posibilidad que se plantean algunos cristianos sobre una evolución histórica del marxismo, que permite acercamientos concretos y de señalar en el n. 33 la diversidad de niveles que implica el marxismo, concluye en el 34: «Sí a través del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos que ellos plantean a los cristianos para la reflexión y para la acción, sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso».

**Documento mexicano**

El documento mexicano no distingue suficientemente los diversos niveles de expresión; a lo más distingue las realizaciones históricas del socialismo de las filosofías que las inspiran; no abre posibilidades prácticas de compromiso concreto de los cristianos y habla genéricamente del discernimiento posible para hacer sus opciones que quedarán claramente delimitadas al enfatizar sistemáticamente, en el n. 81, la incompatibilidad radical del marxismo con la fe cristiana.

«El cristiano, se dice en n. 76, debe poner en juego un atento discernimiento para hacer sus opciones. Por lo que toca a los socialismos, si bien deben distinguirse las realizaciones históricas, de las filosofías que las inspiran, se impone reconocer la inspiración que de hecho se asignan formas de socialismo en ideologías incompatibles con la fe y estar atentos para apreciar las presiones de los movimientos históricos socialistas que siguen condicionados por su ideología de origen» (lo subrayado es cita de OA en el documento mexicano). El documento mexicano, en el n. 81 es donde se muestra más categorico que OA y llama absurda la división de aspectos reconocida por OA: «Respecto al marxismo conviene señalar que en medio de la diversidad de interpretaciones a que está sujeto, conserva su carácter materialista de concepción total de la realidad y de explicación última de la existencia humana. Por esta pretensión y por sus características de negación de la trascendencia y de otros valores fundamentales, el marxismo es incompatible con la fe cristiana, como lo reconocen incluso quienes intentan adaptar parcialmente el marxismo dentro del tronco cristiano. Con frecuencia se proponen aceptar sólo el análisis marxista de la realidad y rechazar los demás elementos del marxismo. Tal división es absurda y manifiesta el desconocimiento del marxismo y del cristianismo».

Respecto al capitalismo OA expone las nuevas modalidades que presenta la renovación de la ideología liberal para expresar que «en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Es decir, la ideología liberal, requiere por su parte, un atento discernimiento» (OA n. 35).

Y describe a continuación con más amplitud los sistemas en que de hecho se halla atrapada...
la humanidad: «socialismo burocrático, capitalismo tecnocrático, democracia autoritaria, manifiestan la dificultad de resolver el gran problema humano de vivir todos juntos en la justicia y la igualdad» (OA n. 37).

estructural del capitalismo): «La propiedad privada de los medios de producción, si se viven conforme a los valores del evangelio, es un posible camino para lograr una sociedad más justa. Pero para vivir la fe dentro de tal régimen se requieren cambios profundos». Y los cambios que señala sólo serían posibles modificando substancialmente la propiedad privada de los medios de producción. Además, ¿no hubiera sido pastoral, también avisar la posibilidad de vivir la fe bajo el otro régimen, el socialista, indicando por supuesto las exigencias y condiciones para ello?

La mayor dureza o intransigencia de juicio que suele mostrar la jerarquía frente al socialismo y el marxismo, ¿no resulta desproporcionada y fuera de contexto y realidad, teniendo en cuenta que se vive insertado plenamente en el mundo capitalista, con todo su materialismo práctico, el consumismo, ambición, alienación efectiva del sentido de la vida, etc., y, sobre todo, teniendo en cuenta que una mayoría abrumadora encontrará siempre en las condenas al socialismo y al marxismo pretextos para justificar y reforzar el sistema capitalista y perseguir despiadadamente a los que intentan su cambio?

Se exponen aquí algunos de los interrogantes que se hacen, no grupos radicales a quienes no interese la Iglesia ni su magisterio, sino cristianos que maneján con seriedad el instrumental científico social y cristianos sinceros en luchar por una sociedad más justa, y que quisieran ver a sus pastores con la capacidad de discernimiento y conocimiento más sereno y cabal del real juego de fuerzas ideológico-político y de quienes sacarán siempre provecho de determinadas condenas, a fin de hacer contribuciones más escuchables y efectivas para un auténtico cambio cualitativo del país.

En fin, entre el riesgo de no hablar y por ello aparecer cómplices pasivos de los problemas de nuestra época y el riesgo de un hablar y orientar limitado y condicionado, como toda la existencia humana, nuestros obispos eligieron este segundo riesgo, más honesto y cristiano.

Una nota si le fue reconocida a este documento, aun por sus más rigurosos críticos: la nueva actitud y lenguaje de modestia y reconocimiento de sus límites y posibilidades y deseo sincero de contribuir a la paz y a la justicia en nuestro país y el querer estar activamente presentes en sus procesos cotidianos, actitud que dejaba atrás lo que algunos veían como autosuficiencia, dogmatismo y seguridad de la jerarquía en tiempos no muy remotos.

d) **La Iglesia y el problema educativo**

El tema de la educación en México —el problema educativo, como se ha dado en codificar temas de interés y de conflicto— ha constituido un punto de fricciones y tensiones permanentes en las relaciones (dentro del modus vivendi ya conocido) Iglesia-Estado, especialmente a partir del régimen cardenista que estableció la educación laica y socialista, consideradas o interpretadas en el mundo religioso como atea y comunicante.

Es quizá en este campo, como en ningún otro, donde más evidente se muestra el divorcio que vive y fomenta el estado mexicano entre formalidad y realidad, pues mientras legalmente se atribuye el control total de la educación,
en la realidad debe aceptar sus limitaciones para responder y cubrir las tareas educativas. Pero esta situación de divorcio y ficción le ha permitido siempre tener un instrumento de presión sobre la Iglesia, según los intereses o posiciones del momento.

Ya en el régimen de López Mateos (1958-1964) se agudizaron las tensiones cuando apareció en el escenario educativo mexicano el tema de los textos gratuitos y obligatorios y fue cuando proliferaron las manifestaciones de apoyo o rechazo de las posiciones educativas oficiales, coincidiendo con las campañas de la época de «cristianismo, sí; comunismo, no».

En el panorama de las tensiones frente al tema-problema educativo en México, ha cabido papel importante a la Unión Nacional de Padres de Familia que en su ya larga existencia —nació en 1917— ha tenido diversos grados de vinculación con la Iglesia, lo que se ha prestado a desfavorables identificaciones.

Aunque nacida en 1917, la UNPF adoptó la forma de asociación civil en 1940 y desde entonces desplegó sus actividades con mayor intensidad librando la batalla por llevar a cabo los incisos II y III del artículo 2 de sus estatutos: «Defender y fortalecer los derechos inalienables de los padres y de la familia en la educación de los hijos y pugnar porque el Estado consagre y garantice eficazmente la libertad de enseñanza».

Desde esa fecha, 1940, y sobre todo en la década de los cincuenta, la UNPF desplegó sus actividades por medio de reuniones, cursos, telegramas y cursos a las autoridades educativas, con objeto de reformar las leyes según sus propósitos.

Aunque contaba con una membrancia formal importante, la acción era llevada a cabo por un núcleo de dirigentes de línea dura y aunque contaban con la simpatía de amplios sectores de la Iglesia, se quejaban de lo contrario. Así lo expresaba en 1953 su presidente Agustín Navarro Flores: «La UNPF nunca ha podido desarrollar con amplitud sus labores, pues que siempre nos han faltado los elementos naturales y económicos, así como la plena autorización y ayuda de las autoridades eclesiásticas».

Esta desigual percepción que tenían respecto de la posición de la Iglesia la UNPF y el Estado, configuraría el marco de las limitaciones y tensiones que ha enfrentado la Iglesia, pues mientras el Estado identificaba UNPF-Iglesia, la UNPF se quejaba de la falta de apoyo de ésta.

Es indudable e incuestionable la buena fe, el celo y la valentía con que la UNPF ha luchado en el campo de la educación, pero la forma y estilo duros de sus dirigentes, sus aparentes o reales vinculaciones con grupos de intereses económicos (los que en todo caso manipularían la buena fe de aquéllos) y su no evolución doctrinal e ideológica, los ha hecho aislarse y aparecer como grupos de opositinismo a ultranza. La posición y oposición actual de la UNPF se base en el temor al comunismo y un cierto integrismo católico, lo que ha decidido su aislamiento y distanciamiento aún de la jerarquía católica.

En la actualidad la UNPF no solamente se encuentra sin ayuda de las autoridades eclesiásticas, sino aun sin contacto y en oposición con las posiciones de la Conferencia Episcopal, aun si guardan alguna relación a nivel regional o local.

En todo caso, la jerarquía mexicana se vería siempre presionada, desde diversos ángulos y posiciones internas y externas a la Iglesia, a explicitar sus posiciones doctrinales, siempre expuesta a las distorsiones e interpretaciones de
una atmósfera polarizada. Durante esta última etapa han vuelto al escenario público las tensiones en torno a la educación, sobre todo a raíz de la aparición de los textos sobre educación sexual y educación social, temas de por sí álgidos y conflictivos.

Publicados a fines de 1974 ambos textos, aparecieron las primera reacciones a principios de febrero de 1975 de parte de la UNPF que, en diversos periódicos del país, declaraba «el más peligroso y tendencioso» el libro de ciencias sociales del texto del sexto año, por socializante. Afirman: «Estamos viendo la transformación o el tránsito de un gobierno liberal mexicano a un claro socialismo de Estado, que a su vez tiende a desembocar en un comunismo ateo» (El Heraldo, El sol de México y otros periódicos los días 3 y 4 de febrero de 1975).

Al libro sobre educación sexual lo juzgaban como corruptor. Sin embargo fueron desproporcionados los juicios y ataques dirigidos al libro de ciencias sociales, lo que sugirió intereses económicos de fondo moviendo la oposición y capitalizando el temor anticomunista.

Inmediatamente comenzaron las suposiciones de implicación de la Iglesia en esas posiciones, como la del licenciado Francisco Javier Alejo, secretario del Patrimonio Nacional, quien comentó: «Las sotanitas no somos a muchas leguas de distancia en los ataques contra los libros de texto gratuitos; pero se les va aparecer el diablo» (El Día, 9 de febrero de 1975).

Abundaron más bien las críticas y denuncias «de las fuerzas oscurantistas, retrógradas y medievales», en la usual retórica oficialista. Así el líder del PRI en el D.F., quien amenazó con una campaña del PRI para «desenmascarar a las fuerzas oscurantistas, de mentalidad medieval, que pretenden sembrar la confusión en la población» (Excelsior, 7 de febrero de 1975); y el presidente nacional del PRI: «Entre los enemigos del libro de texto hay apologistas de la ignorancia, sembradores del odio e industriales de la conciencia» (Excelsior, 10 de febrero de 1975).

En diversas partes de la República se distribuyeron volantes en los que se reproducían las resoluciones emitidas por la Conferencia del Episcopado Mexicano a propósito de los nuevos libros de texto, con el siguiente encabezado: «Los obispos rechazan los aspectos corruptores y materialistas de los textos obligatorios». Esta noticia fue dada el 18 de febrero. El 21 apareció la prohibición del cardenal José Salazar, arzobispo de Guadalajara y presidente de la Conferencia Episcopal, de que se repartieran esos volantes, pues tergiversaban el pensamiento episcopal.

¿Cuál fue el pensamiento e interpretación del episcopado en esta materia y conflicto?

Hubo declaraciones y posiciones personales de obispos y diversas declaraciones de la Conferencia Episcopal que, aparecidas unas como ulterior precisión a las anteriores, reflejaban la pluralidad de posiciones en el episcopado.

Entre las declaraciones de obispos destacaban las de monseñor López Aviña, arzobispo de Durango y de monseñor Luis Munive Escobar, obispo de Tlaxcala.

Monseñor López Aviña, en una extensa carta pastoral ya a fines de 1974, se ocupó del tema de educación y destacó el tema de la educación sexual afirmando que ni el libro de texto de sexto ni el libro del maestro «es instrumento de una educación sexual, ni prudente, ni gradual, pues da sólo una información mecánica y biológica del proceso engendrador de los hijos,..., contiene, además,
afirmaciones que no se pueden aceptar por la moral cristiana ni acepta la recta conciencia y ciencia médica, ni el sentido común de los mismos educandos» 41. Monsenor Munive, a su vez, en una circular advertía a su clero la naturaleza «prácticamente socializante y comunicizante» de los textos, para que el clero oriente a los padres de familia 42. Durante la Asamblea Episcopal de febrero de 1975 los voceros de esa asamblea, monseñor Francisco Orozco y Lomelín y monseñor Alfonso Toriz, declararon en rueda de prensa: «No nos corresponde hacer críticas sino orientar a los padres de familia para que la educación que reciben sus hijos sea más provechosa», añadiendo que la Iglesia admite la teoría de la evolución como una hipótesis científica (Excelsior, 5 de febrero de 1975).

El viernes 7 de febrero, al concluir la Asamblea Episcopal, los obispos emitieron un escueto boletín de prensa que, en su parte medular, decía: «Nuestra condición de pastores nos obliga a señalar que los textos en cuestión contienen afirmaciones y manifiestan ideologías inaceptables para la conciencia cristiana y aun para la moral humana sin dejar de reconocer por ello que dichos textos contienen también aciertos considerables en otros aspectos».

El editorialista de Excelsior, Abelardo Villegas, ya preveía la utilización por las derechas de esta declaración episcopal al escribir: «Cuando los Obispos afirman que los textos contienen ideologías inaceptables y no dicen cuáles son esas ideologías y por qué son inaceptables, dejan entrever que se trata de una expresión formulada para que pueda ser interpretada y usada a gusto por la derecha» (Excelsior, 8 de febrero de 1975).

Y efectivamente la declaración, en sus palabras subrayadas, fueron usadas tendenciosamente por algunos grupos de derecha —se atribuía en especial a la UNPF— y por los medios de comunicación, desatando una ola de comentarios desfavorables. El comentario más desfavorable y serio vino de la máxima autoridad educativa en el país, ingeniero Víctor Bravo Ahuja, secretario de Educación Pública, quien en conferencia de prensa y televisión declaró: «Me parece desafortunado que la declaración de la jerarquía eclesiástica, relativa a los libros de texto gratuitos, coincida con el pronunciamiento y las campañas de rumores y falsa información que llevan a cabo sectores oscurantistas y retrógrados en contra de las instituciones nacionales» (13 de febrero de 1975).

Todo esto condujo al episcopado a repensar mejor el asunto. Entrevistado el cardenal José Salazar, presidente de la Conferencia, por reporteros de Excelsior, declaró que «se está forjando una nueva reunión de obispos para poder emitir una nueva opinión acerca de los libros de texto» (Excelsior, 14 de febrero de 1975).

Esa nueva opinión fue emitida en un mensaje más amplio, elaborado y serio, publicado el 27 de febrero de 1975 y firmado, de acuerdo al nuevo procedimiento iniciado con el documento de opciones sociales y políticas, no por todos los obispos, sino por el presidente, vicepresidente y secretario de la Conferencia Episcopal y por el presidente de la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, cardenal José Salazar, y monseñor es Adulfo Suárez, Genaro Alamilla y Manuel Pérez Gil respectivamente.

La prensa lo presentó como «nuevo mensaje del episcopado sobre la reforma educativa», sugiriendo los cambios de opinión que ya parecía hacerse costumbre en los obispos (28 de febrero de 1975). Se referían, sin duda alguna, a los documentos de Justicia en México y Paternidad Responsable.

42. Ibid. II/5, 29.
Es un documento sereno, profundo y abierto al diálogo. Con respeto y firmeza presentan los valores que creen en conciencia deber proclamar y defender. «No intentamos otra cosa que cumplir nuestra misión de pastores, que no es la de técnicos en educación, en economía o en ciencias sociales, sino la de anunciar el evangelio de Cristo y la de velar por la integridad de la fe que ilumina y garantiza la dignidad y libertad de la persona, motiva su fraternidad y solidaridad humana y da pleno sentido a su vida y esfuerzos sobre la tierra». Recuerdan a continuación el reconocimiento que hicieron en 1969 y 1972 a la necesidad y esfuerzos en la reforma educativa: «Conscientes de que la reforma educativa exigirá cambios profundos en nuestras instituciones, ya desde entonces, siguiendo a la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, invitamos a todos nuestros conciudadanos a no asumir una actitud de prevención que llevara a defender sistemas educativos orientados al mantenimiento de estructuras sociales y económicas injustas, sino a su transformación». Invitan a participar activa y creativamente en esa reforma, pidiéndoles hacer sus aportaciones y sugerencias «ya que en repetidas ocasiones las autoridades educativas han declarado que los textos escolares son perfectibles en su contenido y metodología». Recuerdan el necessário respeto y fidelidad a las peculiaridades e idiosincrasia mexicanas y a la dignidad humana, a la libertad de conciencia y a otros valores básicos que la educación debe permanentemente respetar, promover y cultivar. Aclaran la independencia y autonomía de la UNPF y fijan su posición frente a los duros opositoristas de los textos: «Desautorizamos y censuramos el procedimiento de quienes han recurrido a la violencia para manifestar su desacuerdo con los libros de texto. Declaramos con firmeza que los obispos no somos instigadores de protestas o manifiestos de combate» y terminan comprometiéndose «a actualizar y perfeccionar la evangelización, la catequesis y la pastoral de ambientes como medios educativos que a la Iglesia le son propios».

Nuevamente, el itinerario que condujo a este valioso documento manifiesta las serias dificultades que lleva el ejercicio de un magisterio colegiado, que deseando estar activamente presente en los acontecimientos decisivos de la historia nacional, debe hacerlo a partir de la nueva atmósfera de pluralismo episcopal, a riesgo de aparecer versátil y cambiante, pero que propicia y respeta las legítimas expresiones surgidas de experiencias y convicciones distintas.

Difícil papel supone, por supuesto, la conducción de un organismo colegiado como lo es la Conferencia Episcopal, en las nuevas circunstancias de críticismo interno y externo a la Iglesia, críticismo por otra parte característico de las generaciones nuevas que aspiran a la participación y a la corresponsabilidad; críticismo necesario, aunque incómodo, si se quieren superar estilos autoritarios y rígidos del pasado; difícil conducción, así mismo, por el contexto nacional, latinoamericano y mundial, de polarizaciones intra y extraeclesiales, frente a las cuales el autoritarismo y las intransigencias sólo las aceleran y agravan; difícil conducción, igualmente, por el incipiente y necesario pluralismo eclesial que en nuestra patria se enfrenta a bloqueos históricos, sociales, políticos y religiosos no fáciles de superar; difícil, finalmente, por la imagen heredada y presente en la opinión pública, de cambios de posición en sus documentos, anteriormente analizados.

Bajo estos condicionamientos ha tenido que desempeñar sus funciones de presidente de la Conferencia Episcopal el cardenal José Salazar, arzobispo de Guadalajara, elegido presidente en octubre de 1973, pocos meses después de su
nombramiento cardenalicio, nombramiento que pasó casi inadvertido en la
opinión pública, en parte por los cambios operados en las expectativas eclesiales
post-sinodales, en que se creía y esperaba la trasferencia, al sinodo episcopal, de
las atribuciones cardenalicias y en parte, sobre todo, por la sencillez y modestia
del nombrado, que rehuye toda publicidad y boato.

2. Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo

Estos dos movimientos, de origen y finalidad distintas, se han encontrado
muy vinculados en los últimos años, en base a convergencias ideológicas y
sociales. El hecho de que en las directivas de ambos movimientos aparecieran
nombres comunes, los hizo aparecer como un solo movimiento con dos frentes
distintos ante diversos sectores de la opinión pública y sobre todo, ante los
grupos tradicionalistas. En particular para la asociación de sacerdotes y religio-
sos «San Pío X», fundado como reacción a los anteriores movimientos, se
trataba de «grupos contestatarios, aparentemente independientes entre sí, estre-
chamente ligados interiormente ya que los dirigentes de uno aparecen en
contubernio con los del otro».

a) Sacerdotes para el Pueblo

Este movimiento se originó como réplica a otros movimientos similares
surgidos en América del sur a raíz de la encíclica Populorum Progressio y de
Medellín y como respuesta e instrumentos a un compromiso sacerdotal y
evangélico con el pueblo latinoamericano. Así, Sacerdotes para el Tercer
Mundo, en Argentina, ONIS (Oficina Nacional de Información Social), en
Perú; Asociación Nacional de Sacerdotes, en Ecuador, por citar a los movi-
mientos de inspiración más pastoral. Otros fueron considerados por sus críticos
como más reivindicativos que pastorales, como el grupo de Golconda, en
Colombia, y el COSDEGUÁ (Confederación de Sacerdotes Diocesanos de
Guatemala) ya desaparecidos.

El movimiento en México se inició hacia 1970 y se costituyó en 1971 con una
declaración fundamentadora de su existencia y finalidades. Esta declaración,
resultado de su primera convención, fue considerada como la más profunda y
sería de las declaraciones de principios de grupos similares en América por la
revista Vida Nueva de España. Partían, en ese primer documento, del análisis de
la situación socio-económica y política y socio-religiosa de México, que califica-
ban de dependiente y dominada en lo interno y externo; proclamaban su
compromiso sacerdotal con el pueblo y su liberación. Ya desde ese primer
documento inquietaron a la jerarquía por el análisis extensivo a la estructura de
la Iglesia, consecuente a la situación social y política y por las líneas teológicas y
pastorales inspiradas en la teología de la liberación, que ya comenzaba a
provocar recelos y desconfianza en diversas partes, sin que aún se organizara la
reacción sistemática opositora de la actualidad.

Forman parte de este movimiento sacerdotal un fuerte contingente de
religiosos jesuitas, dominicos y maristas especialmente y diocesanos. Las presio-
nes de diversos obispos sobre sus sacerdotes diocesanos hicieron desistir a

varios de ellos de seguir en el movimiento y quedaron sólo religiosos y sacerdo-
tes de las diócesis con obispos más afines a las líneas teológicas y pastorales del
movimiento o al menos respetuosos del compromiso sacerdotal en el campo
social.

En la medida en que el movimiento fue desarrollando y aplicando su análisis
de la sociedad a la Iglesia, las preocupaciones y recelos en la jerarquía fueron
mayores. La explicitación de su opción socialista y el sentido de esta opción (que
no la identificaban con las experiencias socialistas históricas existentes sino con
un socialismo humanista, popular, democrático, nacionalista y por tanto, utópico y por crear) y el aparecer vinculados a Cristianos por el Socialismo,
fueron conduciendo y aglutinando gradualmente a quienes en la Iglesia los
consideraban un peligro y amenaza a la fe y a la unidad eclesial.

b) Cristianos por el Socialismo

Al igual que el grupo anterior, éste se originó en un contexto exterior a
México. La ascensión de Allende al poder en Chile y la fuerte oposición y
utilización religiosa contra él, motivó la formación de un grupo de sacerdotes,
originalmente llamado «los 80», cuya finalidad era buscar una nueva forma de
ministerio y compromiso sacerdotal bajo el socialismo que se iniciaba en Chile,
desbloquear las mentalidades que consideraban incompatibles la fe cristiana y
la colaboración con el socialismo y el hacer ver que no todos los sectores de la
Iglesia formaban parte de la estructura capitalista de la sociedad que se trataba
de transformar.

Paralelo a este grupo sacerdotal y con el apoyo y participación del mismo
surgió hacia 1971 el movimiento Cristianos por el Socialismo, con finalidades
parecidas al anterior, sobre todo el desbloqueo de las mentalidades que conside-
rraban incompatibles la fe cristiana y la construcción del socialismo y la
desideologización del cristianismo, su depuración de los sustratos capitalistas
para que no fuera más instrumento legitimador del capitalismo, descubriendo al
mismo tiempo la fuerza transformadora del cristianismo, capaz de inspirar y
colaborar en la realización de la utopía socialista, de un nuevo tipo de socialis-
mo no existente, con las características ya señaladas de humanista, popular,
democrático y nacionalista.

Aunque el amplio grupo chileno de Cristianos por el Socialismo incluía al
grupo de «los ochenta», éste siguió manteniendo su identidad original sacer-
dotal.

En abril de 1972 y aprovechando la coyuntura de audiencia y proyección
internacional que daba a Santiago de Chile la celebración de la III UNCTAD
(Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo) invitaron
grupos de otros países con semejantes inquietudes para realizar el I Encuentro
Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo (23-30 de abril de 1972).

Contra toda previsión y expectativas, la delegación foránea más numerosa
fue la mexicana, incluyendo el único obispo participante en el encuentro,
monseñor Méndez Arceo, participación que le valdría, además, de la imagine-
ble ola de comentarios favorables y desfavorables según las ópticas ideológicas,
el baño de tinta roja con que lo recibiera un grupo de jóvenes ultra derechistas,
supuestamente de MURO, a su regreso a México en el aeropuerto.
Cabe recordar la postura de monseñor Méndez Arceo en el encuentro sintetizada en su ponencia donde, en la parte medular de ella, recordó que el término de cristiano frente al socialismo no debe considerarse un adjetivo instrumental, pues se relativizaría el cristianismo y se absolutizaría el socialismo, cuando el cristianismo puede inspirar y debe trascender todo sistema.

Al regresar a México la delegación mexicana hizo pública su opción socialista y su constitución como grupo mexicano de Cristianos por el Socialismo. La prensa indudablemente infló el hecho y el modo como se proclamó la opción y la constitución del grupo produjo, entre otras, dos reacciones extremas: por un lado, una actitud intransigente de quienes no creían posible ninguna revisión de posturas frente al socialismo; por otro lado, una especie de adhesión irreflexiva y romántica, de nueva moda y de onda, como se da por decir, de parte de algunos que sin suficiente reflexión no daban importancia a los tradicionales reparos, ni a un compromiso serio y efectivo con el pueblo por encima de posturas meramente verbalistas.

En todo caso, las declaraciones retóricas y voluntaristas (más fundadas en el deseo de cambios que en la posibilidad de ellos) y la publicidad por lo novedoso de la situación, no correspondían a la real fuerza e influencia intra y extraclectual del grupo, pero sí provocó una reacción, sobre todo en la Iglesia, ciertamente desproporcionada al supuesto peligro que representaban.

Las reacciones, por otra parte, fueron diversas y de diversa índole. Las más violentas vinieron de los grupos tradicionalistas que anteriormente habían enfoque sus baterías contra Cuernavaca. De parte del clero surgió la Asociación Nacional de Sacerdotes San Pio X y de parte de la jerarquía fue gestándose gradualmente la idea de un documento que definiera y recordara la fidelidad a la Iglesia, con la contrapartida de la condenación de la crítica y del disenso.

La ASYR San Pio, en su III Convención Nacional efectuada los días 7 y 8 de febrero de 1975 en Tepatitlán, Jal., en la nueva diócesis de San Juan de los Lagos y con la participación del obispo diocesano, monseñor F. Javier Nuño y de monseñor Salvador Quezada, obispo de Aguascalientes, reafirmó los propósitos fundamentales de la asociación y en su II inciso (2.º objetivo o propósito de la asociación) declaraba:

Fieles a lo expuesto en nuestro manifiesto de fundación de la Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Pio X, aprobado y bendecido primeramente por el Excmo. Sr. D. Felipe de Jesús Cueto, obispo de Tlaquepaque y posteriormente por el Sr. cardenal Joseph J. Wright y los Excmos. y Revmos. Sres. arzobispo y obispos monseñor Antonio López Aviña (Durango), monseñor Miguel García Franco (Mazatlán), monseñor José Trinidad Sepúlveda (Tuxtla G.), monseñor Francisco Javier Nuño (San Juan de los Lagos), monseñor Munive Escobar (Tlaxcala) y otros; manifiesto en el cual nos obligamos a no permitir ambigüedades ni juego de palabras, usando la sinceridad y lealtad en la expresión profunda y tomando en cuenta la gravedad de la hora en que vivimos; en esta tercera convención hemos acordado denunciar y combatir vigorosamente aquellas corrientes pseudo-cristianas que esperecen el error en nuestro pueblo y arrastran a sacerdotes ingenuos, ávidos de novedades o bien para hacer a un lado sus compromisos sacerdotales.

Nos referimos especialmente a dos grupos que han aflorado públicamente en los últimos tiempos y que, como atinadamente dice el Excmo. Sr. cardenal Wright, prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero, en su carta al obispo mexicano: «son peligros surgidos contra la presencia y aumento de la [le]. Nos referimos concretamente a los grupos Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo.

Ambos grupos contestatarios, aparentemente independientes entre sí, están estrechamente ligados interiormente ya que los dirigentes de uno aparecen en contubernio con los del otro. Ambos grupos, rebeldes a las autoridades religiosas y civiles (a menos que unas y otras comulguen con sus ideas), hacen su trabajo de zapa, destructor de las estructuras caprichosas y
obsoletas, para usar el anglicismo de moda y con ello se refieren primordialmente a la destrucción de la estructura multisecular de la Santa Iglesia, fundada por el mismo Cristo y por lo tanto inmutable en sus principios, sus dogmas, su verdad que es la verdad de Dios.

Como se puede ver, esta Asociación Sacerdotal, aunque pretendía definir su identidad y finalidad en base a genéricas declaraciones (fidelidad a la Iglesia, al papa, a los obispos; devoción a la Virgen María, en especial bajo la advocación de Guadalupe; afirmación de la ortodoxia doctrinal; fomento de las vocaciones sacerdotales; santidad sacerdotal) estas declaraciones quedaban tan generales y universales que no ofrecían nada específico y propio sino la lucha contra los dos movimientos señalados. No partiendo de un análisis, aunque fuera elemental, de la situación frente a la cual han de anunciar la fe y realizar su ministerio, la evangelización y el ministerio quedan intemporales y abstractos. No ofrecen nada específico y adaptado al momento histórico que vive el país, ni al pueblo que, bajo cualquier diagnóstico radical o moderado que se haga, se halla deshumanizado.

Así mismo esta asociación invoca textos de Pablo VI condenatorios de la teología de la revolución, para —asimilándola a la teología de la liberación— presentar ésta como condenada también, con un manifiesto desconocimiento de las vertientes tan distintas de ambas teologías: la de la revolución, originada en Europa y con escasa repercusión en América latina y más considerada como teología desde situaciones de dominación; y la de la liberación, latinoamericana (y ya desarrollándose en África y Asia), que ha sido substancialmente incorpolarad al magisterio oficial en el Sínodo Episcopal de 1971, documento Justicia en el mundo, y últimamente en Evangelii nuntiandi, de Pablo VI. Por supuesto en este último documento del papa previene contra interpretaciones simplistas o reduccionismos teológicos simplistas en la comprensión de la liberación cristiana, no reducida a la sola esfera temporal socio-política.

En el momento actual (1976) el estado actual de los dos movimientos y de la Asociación Sacerdotal es distinto al de los momentos de mayor polarización entre ellos.

Cristianos por el Socialismo ha desaparecido prácticamente como grupo específico mexicano. Sacerdotes para el Pueblo evolucionó hacia una identidad y comprensión más amplia y eclesial, constituyendo el nuevo grupo, Iglesia Solidaria, en la que participan sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos en acciones concretas de promoción popular con sentido liberador. Esta nota prevalece sobre la línea u opción socialista, que perciben utópica y lejana en las actuales circunstancias. La Asociación Sacerdotal San Pío X ha quedado prácticamente en el mombrete, pues, por una parte, sus propósitos y objetivos tan poco específicos (los mismos generales de la Iglesia) y la escasa manifestación pública actual de los movimientos contra los que surgió, le han restado razón de ser.

De parte de la jerarquía se concretizó la idea de un documento sobre fidelidad cuya elaboración, discusión y aprobación llevó casi dos años.

Un primer proyecto de documento, más jerarcocéntrico que cristocéntrico (en que se enfatizaba de hecho más la fidelidad a la jerarquía que a la palabra del Señor y a los compromisos que inspiraba) y que presentaba una Iglesia incuestionable e intocable, no logró la aprobación y el documento corregido y aprobado en la pascua de 1976, presenta una Iglesia más real, limitada y

44. Ibid.
modesta. «Esta Iglesia, a la que Cristo amó y se entregó por ella y quiso verla limpia de toda mancha, unida a sí y sujeta por el amor y la fidelidad, se realiza siempre en una comunidad humana concreta, limitada, deficiente y pecadora», dice en su número 46.

Este documento, Exhortación pastoral «Fidelidad a la Iglesia», motivado de hecho por la situación de polarizaciones intraeclesiales, en el texto aparece motivada por el X aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II y como un análisis del decenio post-conciliar especialmente enfocado al análisis de «particulares situaciones que difícilmente se compaginan con una genuina fidelidad a la Iglesia» 45. Estas situaciones particulares se refieren a las dos críticas u oposiciones extremistas de tradicionalistas y progresistas.

Se caracterizan en los números 11 y 12 las actitudes objeto del análisis y, en cierta manera, de la condenación:

Nos referimos a la actitud abstencionista y de aislamiento que, originada por diversos motivos y unida generalmente a la apreciación de que la Iglesia post-vaticana no es ya la Iglesia de antes, lleva a mantener la vida y prácticas cristianas a la antigua, al margen de todo esfuerzo y actividad renovadora de la comunidad eclesial. Nos referimos también a las actitudes extremistas a que se pueden llegar o por favorecer sólo el cambio radical o por oponerse a todo cambio y llevan: bien a una crítica amarga y destructora de lo que no está conforme a los personales criterios progresistas y a una desatención sistemática de las normas de la autoridad eclesiástica, bien a la condenación de los pastores y aún al desconocimiento de la Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo 46.

Estos párrafos sugerirían una situación realmente grave y de necesaria y urgente intervención del magisterio. Pero ¿corresponderán realmente a los grupos tenidos en mente, aun si no nombrados en el texto? Lamentablemente, en la conferencia de prensa en la que el obispo responsable de la Comisión Episcopal de la Fe dio a conocer el documento, citó ejemplos de instituciones o grupos que consideraba hallarse en esas situaciones extremas, juicio no compartido por otros obispos.

De parte de los grupos tradicionalistas, se creía que con la muerte de dos de sus más connotados líderes, el padre Sáenz Arriaga y el licenciado René Capistrán Garza, perderían beligerancia. Sin embargo, la eclosión del caso Lefèvre volvió a darles la ocasión de beligerancia a estos grupos, algunos de los cuales se declaraban claramente de parte de monseñor Lefèvre y en contra del papa, del Concilio Vaticano II y de la Iglesia post-conciliar y en general, a quienes consideraban espíritus y traidores. Proliferaron por esos días grupos como Asociación de Católicos Nacionalistas, Unión Juvenil Guadalupana, Fraternidad Sacerdotal San Pío X —de Lefèvre— Rama Laical, Trento, etc., éstas dos últimas en disputa sobre la representatividad de Lefèvre en México, según manifiestos y contra manifiestos aparecidos en los diarios de Guadalajara a mediados de septiembre de 1976. Debe mencionarse, al menos, en este grupo a MURO, movimiento estudiantil de ultra derecha, fundado a principios de los años sesenta y cuya óptica y lucha anti-comunista la ha dirigido frecuentemente contra «la Iglesia progresista» 47.

46. Ibid., 9, n. 10 y 11.
47. Como ejemplo de la tónica de los grupos tradicionalistas esparcidos por todo el mundo, cf. el anexo 8.
De parte de los grupos enmarcables en las actitudes extremistas progresistas, si se referían a Cristianos por el Socialismo, ya no existe como grupo y es difícil concluir de la opción socialista (por otra parte más proclamatoria que efectiva) el real peligro a la Iglesia o el desconocimiento de la Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo. Si se refieren a Iglesia solidaria (nueva identidad de sacerdotes para el Pueblo) ya se ha visto su evolución y mayor énfasis en su compromiso popular que en la retórica socialista.

La alusión, fuera del texto del documento, al Secretariado Social por parte del obispo en la mencionada conferencia de prensa, se debe explicar en el contexto de distanciamiento jerarquía-Secretariado Social, agravado últimamente por expresiones o artículos inoportunos o por acciones aisladas, de ninguna manera sistemáticas, que pudieran haber lastimado el prestigio episcopal, pero de ninguna manera cabría en la grave codificación de «desatención sistemática de las normas de la autoridad eclesiástica o condenación de los pastores y aun al desconocimiento de la Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo». En todo caso, como ya se observó, el parecer del obispo mencionando al Secretariado Social, no fue compartido por algunos de sus colegas en el episcopado.

A pesar del mejoramiento en el enfoque y el espíritu del documento definitivo sobre el proyecto anterior, quedaban algunos interrogantes sobre el sentido y significado de la autocrítica en la Iglesia, incómoda pero necesaria. Algunos comentaristas de la prensa repetidas veces han observado cómo la Iglesia estimula los análisis críticos de situaciones socio-económicas y políticas y difícilmente acepta y tolera las críticas a su estructura, estilo y procedimientos, sobre todo si surgen en su interior. Quedaba así mismo la sensación de escaso o nulo reconocimiento a los esfuerzos, sufrimientos y testimonios reales de pobreza y desapego de muchos que trabajan con el pueblo en frentes sociales difíciles, y que poco estimulo, apoyo, reconocimiento y comprensión suelen recibir de la jerarquía, más preocupada de vigilar la ortodoxia doctrinal, que de comprender la praxis de caridad y de justicia. La pasajera alusión a la buena fe de muchos de los que se comprometen en la causa de la justicia (tratando de ser fieles a tantos documentos del magisterio pontificio y episcopal), no parece compensar las desproporcionadas admoniciones y condenas de los posibles errores y equivocaciones, muchas veces más de orden prudencial que doctrinal.

En fin, todas estas situaciones, que se estaría tentado de considerar sólo como anormales y poco favorables al crecimiento y madurez de la fe, vistas desde otra óptica de la historia de la salvación, parecerían ser más bien las condiciones cotidianas históricas (siempre han existido en la Iglesia) a través de las cuales la Iglesia se revisa, se purifica y se renueva, siempre con conciencia de transitoriedad y marcha hacia la utopía del reino.

3. El Secretariado Social Mexicano
en la evolución de la Iglesia

El Secretariado Social Mexicano ha estado vinculado en la marcha y evolución de la Iglesia en el México moderno más que ningún otro organismo de Iglesia. Su misión y vocación de detector de problemas le ha conferido, a través de su larga historia de 54 años, un carácter problematizador e incómodo.

Creado en 1922 por el episcopado mexicano para el estudio de los problemas sociales del país, la difusión de la doctrina social de la Iglesia y para coordinar
las obras sociales católicas, según el documento de constitución, el SSM ha tratado de cumplir esas funciones de acuerdo a las situaciones cambiantes del país y de acuerdo a la evolución teológica, pastoral y social que va surgiendo e inspirando nuevos estilos y formas de presencia cristiana en el álgido campo socio-político.

Las viscidades de la persecución religiosa impidieron al SSM desde 1929 desarrollar programas en su campo específico social y se le encomendó la organización y asistencia de la incipiente Acción Católica Mexicana bajo la dirección del entonces padre Miguel Darío Miranda (Director del Secretariado Social Mexicano de 1924 a 1937).

En 1946, ya bajo la dirección del canónigo Rafael Dávila Vilchis, fueron separadas la Acción Católica y el Secretariado Social, quedando monseñor Dávila Vilchis al frente de la AC y el padre Pedro Velázquez como director del SSM. Desde entonces reinició actividades propias ya del campo social, concentrándose en la difusión de la doctrina social de la Iglesia, en la creación de centros sociales en barrios urbanos y algunas experiencias en el sector campesino.

En 1952 y contando ya con un equipo sacerdotal más amplio y especializado —además del padre Pedro Velázquez, los padres Jesús Navarro, Manuel Velázquez, Carlos Talavera y Rodolfo Escamilla—, impulsó especialmente el cooperativismo y la acción obrera. La década de los cincuenta vio el crecimiento del cooperativismo de inspiración cristiana, como se solía calificar, en diversas especialidades: ahorro y crédito (cajas populares), agropecuario y vivienda.

Al iniciarse la década de los sesenta se incorporaron nuevos sacerdotes especializados en ciencias sociales y posteriormente algunos laicos expertos en el campo social: padres Esteban Medina 1960, Jesús García 1961, Jesús Mª. Rodríguez 1965, Miguel Gavin 1965, arquitecto Luis López Llera, padres Domingo Desaubry y Alez Morelli, ambos dominicos franceses, para colaborar en los movimientos campesino y obrero especialmente, 1968. Los padres José Zaragoza y Carlos Salgado, de Tacámbaro y Morelia respectivamente, dirigían en sus diócesis los programas sociales y colaboraban con el llamado equipo nacional.

Así pues, con un equipo más amplio y especializado y en la atmósfera del desarrollo y el multiplicarse de agencias de ayuda al desarrollo, seculares, y eclesiales, el SSM pudo planificar y especializar mejor su acción, cubriendo diversos campos: investigación y estudios socio-económicos y socio-religiosos, difusión y publicaciones, promoción y asesoramiento a proyectos directos de desarrollo social y económico y se distribuyó entre los componentes del equipo la atención, el llamado «asesoramiento moral», a los diversos sectores sociales en una perspectiva interclásista: campesinos, obreros, empresarios, profesionistas, estudiantes, etc.

También en el campo de la Acción Católica especializada a sectores populares, el SSM promovió y asesoró en ese período de los sesenta la JOC, JAC y ACO.

Acompañó desde su nacimiento y posterior desarrollo y evolución a la UMAE, promoviendo la reflexión teológica y social de la pastoral de conjunto como marco de referencia necesario a la pastoral social. Igualmente a CENAMI y CENAPI los acompañó en su evolución hacia objetivos más específicos y precisos de su acción entre indígenas. Promovió la creación de la CON (Conferencia de Organizaciones Católicas Nacionales), asesorándola hasta su muerte.
el padre Pedro Velázquez y colaborando estrechamente después con el nuevo asesor, monseñor Almeida. Promovió diversos institutos especializados y autónomos en su acción específica, como el Instituto Mexicano de Estudios Sociales, el Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento, el Instituto para la Promoción del Desarrollo Popular, la Escuela de Trabajo Social Vasco de Quiroga, la Fundación Laubach y otras.

Varios de los miembros del SSM participaron intensamente, en la década de los sesenta, en los nacientes departamentos especializados del CELAM y en diversos encuentros y congresos que preparaban o siguieron las líneas de Medellín. Promovió o colaboró en la creación de Secretariados Sociales Diocesanos que hacia 1968 llegaron a ser más de 30 y se creó la Conferencia Nacional de Secretariados Sociales.

Las diversas fundaciones de ayuda externa tuvieron en el Secretariado Social su principal interlocutor nacional para estudiar y discutir los criterios y prioridades de ayuda externa, si bien directamente al SSM sólo una mínima parte de ayuda se atribuyó. Entre 1962 y 1968 fueron mayores los gastos que le ocasionaron al SSM la corresponsalía y asesoramientos a fundaciones externas que los subsidios recibidos. Sólo recibió para gastos directos e internos del SSM de 1970 a 1973, fecha en que, por la crisis de relaciones con la jerarquía, las ayudas se congelaron (es decir, ya aprobadas, no podían hacerse efectivas por no contar con la aprobación episcopal requerida).

Los años sesenta constituyeron pues la época de oro del SSM y de su máxima irradiación, influencia y oficialidad.

La crisis de relaciones SSM —episcopado se iniciaron en 1968 (en su forma más abierta, pues siempre las hubo desde su fundación por la naturaleza y misión propia, su carácter problematizador y por las inevitables incidencias en el delicado campo socio-político, por el peculiar modus vivendi Iglesia-Estado). Diversos factores contribuyeron a la crisis y distanciamiento SSM-jerarquía. Pensando más en un orden cronológico que de importancia, se podrían señalar:

1. El conflicto estudiantil de 1968, con las repercusiones eclesiales ya señaladas y la heterogénea captación e interpretación de la problemática entre SSM y obispos. El documento de los 37 sacerdotes, ofreciendo sus reflexiones sobre el conflicto estudiantil, ciertamente no oficial del SSM, podía sin embargo reflejar la posición del mismo, así como el mensaje pastoral del Comité Permanente Episcopal firmado por monseñor Corripio. No obstante ese mensaje pastoral, quedó en la mente de varios obispos la versión oficial de «conspiración del comunismo internacional» y consecuentemente la imagen proclive al comunismo del SSM.

2. La muerte del padre Pedro Velázquez (10 de diciembre de 1968), quien a pesar de periodos y pruebas duras en sus relaciones con la jerarquía, como el silencio y exilio (al menos del D.F.) impuestos a raíz del revuelo causado por su libro Iniciación a la vida política, logró un ascendiente y autoridad moral en la mayoría de obispos, no continuado o suplido después de su muerte.

3. La solidaridad y pasos dados en el conflicto entre el Secretariado Social de León y el obispo local, suscitaron el temor y recelo en los demás obispos de que también a ellos pudiera llegar presión parecida del SSM. Paradójicamente, la solidaridad del SSM con el Secretariado Social de León, provocó la solidaridad episcopal de manera más efectiva y firme a partir de entonces y con más recursos para hacer prevalecer la versión episcopal en los diversos conflictos. El hecho de León consistía básicamente en la acusación de apoyo a tendencias pro-
comunistas de parte del Secretariado Social Diocesano a diversos movimientos (JOC, JAC, Centros Obreros y otros) que habían mostrado solidaridad con el conflicto estudiantil de 1968.

La destitución de los sacerdotes del Secretariado Social Diocesano fue el motivo de intervención del SSM y del obispo presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social ante el obispo local. Cartas explicativas de los hechos a los demás obispos fueron interpretadas como presión, favoreciendo la solidaridad episcopal ya señalada.

4. Declaraciones de parte del padre Manuel Velázquez (director del SSM de diciembre de 1968 a septiembre de 1970) sobre el tema de la elección de obispos, fueron interpretadas en forma estrictamente jurídica y doctrinal y no en el sentido sociológico y cultural en que fueron hechas, ahondando la desconfianza y distanciamiento ya existente. Las declaraciones en cuestión decían que «ni diputados ni obispos representan al pueblo, pues se nombran entre ellos como compadres y amigos».

5. La autonomía del SSM, interpretada por muchos obispos como independencia y ruptura con la jerarquía, cuando ya desde 1970, de común acuerdo, el SSM y la Comisión Episcopal de Pastoral Social, comprendiendo la necesidad y conveniencia de distinguir responsabilidades a fin de no identificar ni comprometer a la jerarquía en pronunciamientos, declaraciones o acciones del SSM, promovieron ante la Conferencia Episcopal el reconocimiento a la autonomía del SSM, la que fue aceptada y reconocida hasta octubre de 1973, en plena atmósfera de crisis, desconfianza y distanciamiento acentuados con la nueva directiva de la Comisión Episcopal de Pastoral Social que sucedió a monseñor Adalberto Almeida, Samuel Ruiz y Alfonso Sánchez, iniciadores de la misma con el SSM.

6. La posición teológica del SSM cada vez más en la línea de la teología de la liberación, mal entendida en México, como ya se observó.

7. Su posición socio-política, critica del statu quo capitalista imperante en México, sin llegar ciertamente a opciones socialistas y menos marxistas, como un obispo, que fuera presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, lo informara en un memorándum dirigido a la Conferencia Episcopal.

8. La infundada asimilación que muchos obispos hicieron del SSM con Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo, por el solo hecho de que uno de los miembros del SSM pertenecía a esos movimientos.

9. Algunos desafortunados artículos y editoriales de Contacto, órgano de difusión del SSM, desafortunados porque las más de las veces eran reproducciones de estudios de personas ajenas al SSM y porque los análisis, sumamente críticos que hacían de la Iglesia (CELAM, Chile, México), llegaban en el momento menos favorable al diálogo y acercamiento que se buscaban SSM-jerarquía, agraviando más el distanciamiento y desconfianza.

Este itinerario, sumamente sucinto, de las relaciones SSM-jerarquía, que llegó a su punto más crítico el 27 de abril de 1976 al ser citado el SSM por el obispo responsable de la Comisión Episcopal de la Fe, al presentar a la prensa la exhortación pastoral Fidelidad a la Iglesia, no hace sino poner de manifiesto una vez más los difíciles condicionamientos internos y externos a la Iglesia para su evolución y renovación y cómo a veces deciden más los estilos y formas secundarias de ser y expresarse en el enjuiciamiento de personas y grupos, que sus contenidos razonados.
Cabe mencionar, en todo este itinerario, las meritorias cuanto ingratas mediaciones, en la búsqueda de diálogo SSM- jerarquía, de un grupo de obispos amigos del SSM que, por lo mismo, van compartiendo igual suerte de desconfianza y recelo de algunos de sus colegas. Igualmente significativa y meritoria ha sido la mediación desinteresada de algunos organismos internacionales, muchas veces más interiorizados de las líneas reales y afectivas de pensamiento y de acción del SSM que las Iglesias locales de México, lo que apunta ya un nuevo factor a reconocer en la crisis analizada: la escasa y a veces nula comunicación e información mutua al interior de la Iglesia y la tendencia a categorizar y definir a las personas con juicios e imágenes fijas y definitivas, a partir de hechos o pronunciamientos aislados.

Para principios de 1976 sólo quedaban del llamado equipo nacional de principios de los sesenta los padres Manuel Velázquez y Rodolfo Escamilla. El nuevo SSM fue tomando una configuración cada vez más eclesial y menos eclesiástica (menos clerical) con religiosos y laicos y regionalizando sus trabajos y responsabilidades.

4. **Encuentro Latinoamericano de Teología**

El V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas e «ininsign defensor de los indios», como se le reconoce oficialmente, dio ocasión a diversas celebraciones durante los años 1974 y 1975. Estas celebraciones se desarrollaron tanto en el ámbito eclesial, como en el académico y oficial.

Los dominicos de México, orden a la que perteneció Las Casas, deseando que no quedara en celebraciones pasajeras dicho centenario, consideraron necesario y conveniente el estudio y actualización del pensamiento y acción profética de Las Casas en el contexto actual latinoamericano en el que semejantes debates teológico-políticos ocupan la atención eclesial.

Dada la proyección continental de la figura y acción de Las Casas y de los problemas teológico-pastorales, los dominicos lanzaron la iniciativa de un encuentro latinoamericano de teología que permitiera un conocimiento, intercambio y evaluación de la reflexión teológica en América Latina e invitaron a varias instituciones para patrocinan dicho encuentro.

Se formó así un comité organizador con representantes de las siguientes instituciones: dominicos de México, Universidad Iberoamericana, Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES), Sociedad Teológica Mexicana, Centro Nacional para las Misiones Indígenas (CENAMI) Secretariado Social Mexicano y Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica.

La programación tuvo como criterio básico el tener representadas las principales corrientes teológicas que con mayor seriedad se cultivan en América Latina y el asegurar una efectiva confrontación entre ellas. Si predominó la corriente más vinculada a la teología de la liberación fue por considerarse ésta la única propiamente latinoamericana en su origen, enfoque y planteamientos y a la dispersión de las otras corrientes que no tenían otro común denominador que cultivarse en América Latina, pero como proyección del exterior europeo o norteamericano, sin que el lugar de cultivo les confiera una especificidad u originalidad.
La realización misma del encuentro (del 10 al 15 de agosto de 1975) dividido en dos sesiones, contó con una participación total de 700 personas. La sesión interna, originalmente planeada sólo para teólogos y especialistas de otras disciplinas auxiliares, contó al menos con 50 teólogos, pastoralistas y expertos de ciencias sociales de toda América latina y algunos de Estados Unidos y Europa. Entre los nombres más conocidos se hallaban José Comblin (Bélgica, con larga experiencia en Brasil y Chile), E. Dussel (Argentina), Juan Luis Segundo (Uruguay), Leonardo Boî (Brasil), Jon Sobrino (El Salvador), Edgar Beltrán (Colombia), Casiano Floristán (España), Juan Alafaro (Universidad Gregoriana), Franz Vanderhoff (Holanda), Vicente Cosmo (Francia), monseñores Cándido Padín y Luis Fernández (Brasil), monseñores Méndez Arceo y Samuel Ruiz (México), Gómez de Souza (Brasil), Gómez Canedo (España-Usa), J. Mª. Vargas (Ecuador), Luis del Valle, Javier Lozano, Miguel Concha, Francisco Soto, Raúl Videsales (México) y otros más que comienzan aemerger con aportaciones en el campo teológico y pastoral.

Las sesiones públicas por la noche reunían hasta 700 personas entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos interesados en la temática del encuentro: *Los métodos teológicos en América latina y sus implicaciones pastorales*.

La presencia del cardenal de México, monseñor Miguel Dario Miranda y el delegado apostólico en México, monseñor Mario Pio Gaspari, le dieron al evento una acercamiento como acontecimiento eclesial, además de la participación de otros 10 obispos de México, Centro y Sudamérica.

Para la Iglesia y la teología de México, este encuentro fue sumamente significativo, pues para todos fue manifiesta la distancia que separaba a México de los demás países latinoamericanos en lo referente a producción y enfoque teológico. Ya se ha podido observar, a través de este estudio, el aislamiento y distancia de México respecto a los problemas y debates latinoamericanos tanto en lo eclesial como en lo social y político. En lo social y político el régimen de Echeverría ha propiciado un viraje hacia las preocupaciones y conciencia latinoamericanas. En lo eclesial se ha visto cómo ese viraje hacia el pensamiento, planteos, enfoques y preocupaciones teológico-pastorales latinoamericanas en México, se daba en pocos elementos, culturalmente hablando, poco representativos del grueso de la catolicidad mexicana.

Significativo y trascendente sería para México, en particular —y para Latinoamérica— este encuentro, en un momento en que, debates teológico-políticos del género, se van viendo cada vez más imposibilitados por la atmósfera política que vive casi toda América latina. México, paradójicamente (por distante en el pensamiento teológico y por el aislamiento de su Iglesia), sirvió de plataforma y espacio de libertad para ventilar los graves problemas sociales y políticos desde una óptica de fe.

Es interesante observar cómo los países donde más se desarrolla actualmente una reflexión teológica propia frente a sus realidades, son aquéllos en que el espacio y atmósfera política le son adversos y opuestos. México, por su parte, con un espacio y atmósfera política actuales, no sólo de libertad de expresión y de opinión, sino de efectivo impulso oficial a la temática secularidad a la teología de liberación (problemas y temas de la dependencia, dominación, colonialismo, tercermundismo, etc.), se halla eclesialmente aislado y poco creativo y quienes están en líneas afines al pensamiento sudamericano son vistos con desconfianza y recelo y tienen escaso acceso a las instituciones oficiales de la Iglesia (comisiones episcopales, seminarios, etc.). En base a un simplismo que
vincula teología de la liberación-socialismo-marxismo, se procura desautorizar-
os, aislarlos y marginarlos.

Por todo esto, resultó tanto más significativo el Encuentro Latinoamericano de Teología en México y para México, pues se pudo conocer directamente de sus principales expositores la teología de la liberación en sus diferentes vertien-
tes. La confrontación de metodología provocó en muchos de los asistentes mexicanos un fuerte impacto y un cuestionamiento profundo; en otros, la necesidad de repensar las propias posiciones y actitudes teológicas y para otros, finalmente, fue la ocasión de enriquecer y fundamentar sus posiciones y opciones pastorales y sociales. El resultado más importante fue la conciencia de que a partir de ese momento México se hallaba más cercano a los demás pueblos hermanos de América latina. Sin duda alguna este encuentro mucho ayudará a superar la conciencia de que «somos diferentes», verdad parcial, pero encubridora de raíces y estructuras comunes que nos vinculan más al exterior domi-
dor de lo que comúnmente creemos.

El desarrollo de la temática teológica fue haciendo ver qué lejos se está de la liberación ansiada y proclamada; que ésta, la liberación, es una utopía que sólo la euforia e idealismo de los años de Medellín, en contextos sociales, políticos y eclesiásticos distintos, hacían imaginarla cercana y accesible. De ahí que ya desde el segundo día se reconoció ser más evidente la situación de cautiverio en que viven las mayorías populares, especialmente las más concientizadas y por ello reprimidas, cautiverio que comienzan a compartir las Iglesias que con ellos proclaman y luchan por la justicia y la liberación. La experiencia brasileña, de once años de Cautiverio y valentía profética de su Iglesia, llegó a través de Boff que decía:

Con el establecimiento de regímenes militares en muchos países de América latina y frente al totalitarismo de la ideología de la seguridad nacional, han cambiado profundamente las tareas de la teología de la liberación. Hay que vivir y pensar desde el cautiverio; hay que elaborar una verdadera teología; hay que elaborar una verdadera teología de la liberación; hay que vivir y pensar desde el cautiverio. Esto no significa una alternativa a la teología de la liberación; es su táctica nueva, impuesta por los regímenes represivos; el cautiverio constituye el horizonte mayor, al interior del cual hay que trabajar y reflexionar liberadoramente 48.

Y Juan Luis Segundo llamó a la autocrítica, a la humildad y a la modestia teológica para reflexionar y vivir liberadoramente, línea comprendida y seguida especialmente en las reflexiones finales de evaluación, pues no se prevéan conclusiones. Decía Juan Luis Segundo:

Para esta posición la teología debe ser humilde y reconocer que ella misma es una interpretación histórica y relativa que acompaña los momentos históricos en los dos momentos necesarios de su dialéctica 49.

Igualmente se insistió en el papel del pobre, no sólo en su liberación, sino en la identidad de la Iglesia latinoamericana, como decía en la clausura monseñor Luís Fernández, obispo de Victoria, Brasil:

Al final de este encuentro ha resultado para mí muy confortadora la certeza evangélica en la Iglesia latinoamericana: no hay otra opción para esta Iglesia, si quiere ser fiel al evangelio de

49. Ibid., 563.
Jesús, que optar por los pobres y marginados. Esta opción está ya muy clara aquí, como que expresa muy bien el resumen de todo lo que hemos visto y oído aquí. Ha sido para mí un fuerte impacto esta experiencia: a partir de esta opción por el pobre, que la misma realidad evangélica nos impone, me parece que es necesario subrayar, como hombre de Iglesia, que las estructuras de la institución eclesial tendrán que integrar en esas mismas formas el profetismo, como condición de su fidelidad al evangelio, o en otras palabras, si la Iglesia renuncia a su profetismo se confunde por ese mismo hecho, con las estructuras del mundo 50.

Y sobre el sentido integral de la liberación, en esta teología, aspecto tercamente encubierto por los críticos de la teología de la liberación para centrar sus embates en el reduccionismo temporal o en el empobrecimiento y vaciamiento teológico, Boff precisó lo que fue consenso de los principales teólogos de la liberación ahí presente:

Todo el sentido del reflexionar teológico debe desembarcar en una efectiva liberación integral del hombre. Esta liberación integral pasa por un proceso, donde cada etapa lograda está abierta para un plus, hasta la plenitud escatológica 51.

Toda esta lucha por la liberación en y desde el cautiverio exigirá una nueva y profunda espiritualidad, sin la cual los esfuerzos perderán su horizonte y motivación escatológicos o el desaliento y el derrotismo apagará los impulsos. Por lo tanto, si la euforia y optimismo idealista de los años sesenta impedían ver y medurar los reales condicionamientos y obstáculos al advenimiento de la liberación o de sus signos efectivos, en el momento y situación actuales no se debe ceder a la tentación del pesimismo y derrotismo. De ahí que cautiverio y liberación son los nuevos términos que expresan la experiencia de fe, de esperanza, de compromiso transformadores de los cristianos latinoamericanos que se inspiran en esta nueva reflexión teológica. De ahí el título de la memoria que recogió las ponencias, paneles, mesas redondas y discusiones del encuentro: Liberación y cautiverio, términos que «sitúan a la Iglesia latinoamericana ante un proyecto de enorme complejidad que ha de realizarse en una situación concreta y difícil, en una situación de cautiverio», expresa en la presentación de la memoria el comité redactor de la misma.

Ante esta situación no se afrontó solamente el problema de una liberación como proyecto en el plano socio-político; esto hubiera sido un empobrecimiento lamentable del mensaje liberador del evangelio. Se trata de una liberación de dimensiones escatológicas, cuyo proceso ha sido arrojado por la violencia y la injusticia del presente orden de cosas; pero dicho proceso no ha de comprenderse sino como liberación total del pecado y de sus consecuencias 52.

Frente a los prejuicios que circulan contra la teología de la liberación de reduccionismo temporal, de poco crítica de sí misma, de dependencia de ideologías y de planteos socio-políticos discutibles y no científicos, de penetración ideológica marxista, etc., la trayectoria del encuentro, fielmente presentada en la Memoria, demuestra la serenidad y madurez con que abordó dichos aspectos, precisó y aclaró las perspectivas globales, integrales y escatológicas de la liberación.

50. Ibid., 575.
51. Ibid., 145.
52. Ibid., 12.
En este contexto de reflexión y de comunicación de experiencias pudo constatarse una evolución importante en el pensamiento teológico latinoamericano en los últimos tres años: ha superado ya una primera etapa de euforia, propia de un proceso de maduración sistemática y de comprensión global del mensaje bíblico, en la que no se veía claramente la necesidad de numerosas mediaciones, tanto de la tradición como de la institución en su desarrollo. La teología latinoamericana se ve ahora a sí misma más objetiva, más eclesial y, en consecuencia, con una nueva vitalidad manifestada, sobre todo, en la producción de los jóvenes teólogos latinoamericanos que están surgiendo en muchos de nuestros países.

La presencia y la participación del delegado apostólico, monseñor Mario Pio Gaspari, fue significativa y extraña al mismo tiempo. Significativa, pues el encuentro se realizaba bajo enormes presiones y prejuicios en contra y la presencia del delegado, en esas condiciones, no dejaba de ser un gesto positivo de su parte. Significativa así mismo, pues no se redujo a una presencia protocolaria, sino a una asidua participación en todo el programa, en sus diferentes fases de sesiones plenarias, públicas y grupos de trabajo. Extraña por su discurso de clausura, pues en términos y tonos de severa condenación a posiciones que no aparecieron en el encuentro, se refirió a «ideologías legitimantes de posiciones injustas, a veces dictatoriales, que bajo la máscara religiosa pretenden erigir la economía como el principio salvífico de la humanidad. Siempre han existido ideologías farisaicas, entre más complicadas y sutiles, más peligrosas, pues, en último término, presentan una explicación y ofrecen un método de interpretar la palabra de Dios que desvirtúa dicha palabra y en lugar de liberar fincan una nueva y fanática opresión».

Fuerza del texto escrito (publicado en la Memoria) se refirió a teologías que «se basan en una radicalización empobrecedora» y a que «la singularización excluyente y la afirmación de pre-eminencia son señales de debilidad».

Tales afirmaciones y con el tono condenatorio y vehemente con que fueron hechas hacían pensar que en el encuentro hubieran sido expuestas las ideas teológicas aludidas. Parecieron pues desproporcionadas las afirmaciones y alusiones a las reales expresiones y formulaciones teológicas hechas durante el encuentro. Más bien quedaba en la mente y espíritu de los participantes las repetidas reflexiones de los más comentados teólogos de la liberación sobre una actitud teológica humilde y modesta, acorde a la condición del pobre, con quien y por el cual se opta. Que las afirmaciones y desviaciones teológicas señaladas por el delegado existen y se den en algunos teólogos y escritos del continente, nadie lo duda; pero no fueron la nota predominante en el encuentro.

Así, pues, extrañaba tal posición y actitud del delegado, a quien había precedido a su llegada a México (a mediados de 1973) un prestigio de apertura y comprensión del pensamiento actual y de las complejas situaciones de nuestro continente y sus primeras manifestaciones en México así lo corroboraban, sobre todo limando las asperezas y distanciamientos provocados por el anterior delegado, monseñor Martini. ¿Qué supondría la actitud asumida en la clausura del encuentro? Sin duda alguna el peso de las presiones que la situación compleja de nuestro país y de América latina concentra en los máximos puestos de responsabilidad eclesiá.

La existencia de tales presiones se hizo manifiesta en la celebración del coloquio de Roma sobre La expansión mundial de la teología de la liberación, desde la perspectiva contraria, promovido por el Secretariado General del CELAM y financiado por Adveniat, fundación alemana de ayuda a América.
latex, desde una óptica preponderantemente anti-comunista. En dicha reunión enjuiciaron al Congreso Latinoamericano de Teología de México quienes no habían participado y el conocido jesuita Roger Vekemans, a quien sus propios colegas jesuitas de Estados Unidos habían denunciado como canalizador de fondos de la CIA para actividades encaminadas a detener el comunismo en Chile, enjuició la participación de monseñor Gaspari de esta manera: «Así también no podemos considerar sino como sumamente tímidas las reservas expuestas por el Delegado Apostólico monseñor Mario Pío Gaspari en la sesión de clausura de dicho encuentro». El mismo Vekemans se refería al encuentro de México en estos términos: «En el encuentro de México la falta de representatividad se debía evidentemente a una invitación voluntariamente selectiva». ¿No es más apropiado tal juicio al mismo coloquio anti-liberación de Roma, cuya lista de participantes demuestra claramente la selección anti-comunista y antiliberación de los participantes, así como el carácter cuasi secreto y confidencial de la reunión y de los documentos? Estos fueron dados a conocer por DIAL de Paris en traducción francesa 55.

En todo caso, qué lejos y distantes se sentían los tiempos y las palabras de estímulo y de apoyo que en el congreso teológico de 1969 dirigiera monseñor Del Mestri. Por otra parte, tomadas como advertencia, las palabras de monseñor Gaspari pueden ser valiosas para el avance teológico en América latina con las actitudes de modestía y sobriedad necesarias en las situaciones actuales definidas en el encuentro como de cautiverio.

5. La nueva basílica de Guadalupe

El 9 de diciembre de 1974, un anuncio inesperado sorprendió a la opinión pública y eclesial: el abad de la basílica de Guadalupe, monseñor Guillermo Schulerburg, comunicaba en rueda de prensa que el siguiente 12 de diciembre sería colocada la primera piedra de la nueva basílica.

Hacía años que se hablaba y discutía sobre la necesidad de construir una nueva basílica por el evidente deterioro y peligro de la actual. Pero el hecho de que sólo a tres días de la colocación de la primera piedra se informara, hacía pensar en el sigilo con que fueron conduciéndose las deliberaciones y elaboración de los planos. Aun para los obispos, al decir de algunos de ellos, fue una sorpresa, lo que sugirió que las decisiones fueron tomadas en el ámbito arquidiocesano, para lo que siempre se ha tenido y ostentado como índole nacional; más aún, el hecho de programar la campaña de recolección de fondos a escala nacional hacía pensar en un procedimiento poco cortés y coherente entre la toma de decisiones a nivel arquidiocesano y el apelo a toda la nación para llevar a cabo tales decisiones.

El sigilo y rapidez de decisiones hicieron pensar a muchos que las decisiones no se tomaron en el ámbito estrictamente eclesiástico. Por los personajes laicos que han tomado cartas en el asunto, especialmente del que ha venido fungiendo como contacto oficioso Iglesia-Estado desde el régimen anterior de Díaz Ordaz 56, se podía deducir el interés y empeño del régimen en el asunto. La fecha misma anunciada para la consagración del nuevo templo —12 de octubre de

55. DIAL, 304, 10/10.
56. Por razones obvias se omite el nombre de este personaje.
1976— a velocidad increíble, sólo justificable por ciertas urgencias, hacían pensar que tales urgencias consistían en situar dicho acontecimiento bajo los mandatos de dos personajes: el del presidente Echeverría, cuyo mandato expiraría el 1 de diciembre de 1976 y el del cardenal Miranda, cuyo mandato se ha prolongado discrecionalmente desde el 19 de diciembre de 1970, fecha de su renuncia por haber llegado a la edad de los 75 años, edad recomendada por el Concilio Vaticano II, para el retiro del gobierno diocesano. En ese momento el papa Pablo VI no le aceptó la renuncia.

La organización financiera confiada a connotadas figuras nacionales de la banca, industria, comercio, le confirieron una imagen completamente empresarial y financiera a todo el plan, en el que no aparecía la dimensión pastoral y evangelica y una vez más hacía aparecer a la jerarquía católica con los sectores poderosos de la sociedad. El consejo directivo estaba formado, además del cardenal Miranda y del abad de la basílica, Guillermo Schulenburg, por los señores Agustín Legorreta, José Barroso Chávez, Eugenio Garza Laguera, Eloy S. Ballina, Alberto Bailleres, Manuel González Guerrero y Cecilio Salas. Esta imagen financiera empresarial fue reconocida y alabada por la revista Gente del Opus Dei en su número 202 de junio de 1975: «Cuánta seguridad nos dio ver que este proyecto y todo el aparato económico se está llevando de forma empresarial y muy bien. Las empresas y proyectos, cuando se hacen de forma profesional, por los profesionales en la materia, no tienen por qué salir mal».

Y no ha sido sólo la imagen de eficiencia empresarial, sino métodos de administración y recaudación de fondos ambiguos y poco claros, lo que también empañaría todo el plan. Consta que a las sucursales de las instituciones bancarias, a las que se otorgó la concesión de recaudar y administrar los fondos, se les asignaron cantidades tope mínimas de recaudación por plaza y tiempo (tanto por semana-mes), así como a los empleados de esas sucursales con quienes se recabaron los informes para este estudio, quienes sentían un profundo malestar porque se mezclaran sus obligaciones profesionales con lo religioso.

Las razones aducidas para justificar la construcción de la nueva basílica, además del evidente peligro que representaba la antigua y la necesidad de un recinto más apto a las funciones pastorales que implica el máximo centro nacional de peregrinaciones y de la expresión religiosa mexicana, se referían a un acuerdo del episcopado mexicano de 1959, pasando por alto el hecho de que en ese período ha habido cambios sustanciales en la manera de abordar los problemas pastorales: en ese lapso, entre el aducido acuerdo y su ejecución, se han realizado el Vaticano II y Medellín, que han abordado los problemas pastorales desde una óptica que superaba el triunfalismo y la suntuosidad, que subordinaba lo ceremonial y lo ritual a la evangelización, que enfatizaba la promoción humana y la opción prioritaria por el pobre y abogaban por un retorno a la pobreza y austeridad de vida personal e institucional en la Iglesia. Estas nuevas maneras de entender y expresar la fe y de ser Iglesia propiciadas por el Vaticano II y Medellín no parecen haber inspirado suficientemente la concepción arquitectónica y los procedimientos de información y toma de decisiones.

Desde el solo ángulo jurídico no parece suficientemente sostenible un acuerdo de 15 años atrás y sobre todo mediando los cambios ya señalados, además de los cuales, ha habido cambio sustancial en el sujeto colegiado del acuerdo, el episcopado: de los obispos que pudieron estar presentes en la aprobación y acuerdo de 1959 sólo quedarían en funciones para fines de 1974, fecha del anuncio, unos 15 obispos, entre más de 75 con derecho pleno en la
Conferencia Episcopal. Tocaría aquí a los juristas determinar la posible prescripción de un acuerdo después de un largo periodo de inoperancia o no ejecución.

Más cercano estaba el mensaje de Pablo VI del 12 de octubre de 1970 con ocasión del 75 aniversario de la coronación pontificia de la Virgen de Guadalupe, mensaje extrañamente congelado, desconocido para la mayoría de la catolicidad mexicana, desconocimiento tanto más sorprendente cuanto conocido y sobresaliente ha sido siempre el celo e interés tradicional de nuestra jerarquía por difundir todo lo que viene del papa, más si es dirigido a México. En dicho mensaje el papa Pablo VI señalaba:

La devoción a la Virgen Santísima de Guadalupe, tan profundamente enraizada en el alma de vuestra historia patria, sigue conservando entre vosotros su vitalidad y su valor y debe ser para todos una constante y particular exigencia de auténtica renovación cristiana. En fecha tan señalada, la corona que la madre de Dios espera de todos los mexicanos, no es tanto una corona material, sino una precios corona espiritual, formada por un profundo amor a Cristo y al mismo tiempo por un sincero amor a todos los hombres: los dos mandamientos que resumen el mensaje evangélico... Por eso, amados mexicanos, queremos hoy hacernos eco ante vosotros de tantas tristezas y ansias que agobiaban al mundo, las cuales no nos pueden dejar indiferentes si queremos de verdad ser fieles al mensaje evangélico. Un cristiano no puede sentirse tranquilo mientras haya un hombre que sufre, que es tratado injustamente, que no tiene lo necesario para vivir. Un cristiano no puede menos de demostrar su solidaridad, y dar lo mejor de sí mismo para solucionar la situación de aquellos a quienes aún no ha llegado el pan de la cultura o la oportunidad de un trabajo honorable y justamente remunerado; no puede quedar insensible mientras las nuevas generaciones no encuentren el cauce para hacer realidad sus legítimas aspiraciones y mientras una parte de la humanidad siga estando marginada de las ventajas de la civilización y del progreso.

Por ese motivo, en esta fecha tan señalada, os exhortamos de corazón a dar a vuestra vida cristiana un marcado sentido social, como pide el Concilio, que os haga estar siempre en primera línea en todos los esfuerzos para el progreso y en todas las iniciativas, para mejorar la situación de los que sufren necesidad. Esta es la corona que hoy les pide la Virgen de Guadalupe. Esta es la fidelidad al evangelio de la que supo ser ejemplo eminente.

El mensaje papal es muy claro: evangelización, promoción humana y acción por la justicia son las formas concretas de comprender y orientar el mensaje y devoción guadalupanas y deberían constituir las prioridades de la pastoral mexicana. Toda otra expresión material de devoción guadalupana (corona y templos) deberían subordinarse a esas prioridades pastorales y sólo en ellas las iniciativas y empresas materiales tendrían sentido y autenticidad pastoral.

Debido a la escasa información, a la falta de una clara conciencia pastoral y social en amplios sectores de la catolicidad mexicana y sobre todo el no estar

57. Cf. Monsenor Méndez Arceo, La nueva Basílica. Estado actual de la cuestión Guadalupana: Servir XII/62 (1976) 225: «3.5 Dijo el abad que la bendición de la primera piedra sería al día siguiente, que “la aprobación para la nueva basílica se obtuvo por unanimidad en la Conferencia Episcopal Mexicana en 1959” pues “desde esa fecha los obispos mexicanos decidieron que el arzobispo de México y el cabildo de la basílica decidieran la última palabra”».

5.3... Explicitamente había declarado el abad el día 29 que la Conferencia por unanimidad había abdicado en el arzobispado y en el cabildo la última decisión».

7.5 Como no habíamos sido consultados los obispos, según nos lo reconoció el abad en su carta citada del 16 de diciembre y lo justificó en su primera entrevista de prensa (3.5), promovió ante el presidente de la Conferencia Episcopal que el tema fuera tratado por nosotros los obispos. No creo que los obispos, de los cuales sobrevivimos (con ejercicio del ministerio episcopal sólo 15), al declinar una decisión, porque ya se había prolongado mucho la discusión... habían abdicado (5.3).».

educados y entrenados para la participación en responsabilidades y decisiones eclesiales, los cuestionamientos a todo este complejo asunto de la nueva basílica, más bien han venido de minorías, hecho que es utilizado para minimizar el significado de los mensajes, reflexiones y cuestionamientos hechos en torno al asunto.

Por estas razones y la abrumadora publicidad (que no información) motiva-
dora a la cooperación económica, con impropias utilizaciones religiosas en radio y televisión, las pocas manifestaciones y reflexiones críticas no han tenido
la trascendencia e impacto debidos, como las reflexiones del grupo de 54
sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca, quienes cuestionaban, no el hecho de
un nuevo templo, necesidad material, funcional y pastoralmente reconocida,
sino todo el procedimiento de decisiones, ejecución, implicación real o supuesta
del régimen (que en todo caso no deshace la imagen de mezcla de intereses políti-co-religiosos), estructura y procedimientos empresariales, bancarios y
comerciales en la motivación y recaudación de fondos, etc. Era todo este
conjunto de ambigüedades e imagen poco evangélica y pastoral, lo que cuestio-
naban los sacerdotes de Cuernavaca:

La sorpresiva revelación del proyecto arquitectónico puntualmente aprobado por las autori-
dades civiles (10 de diciembre de 1974), la inesperada ceremonia de colocación de la primera
piedra, el plazo fijado para terminar el templo (tres meses antes de expirar el sexenio) el
equipo constructor, los rumores generalizados de un sustancioso apoyo económico guberna-
mental hacen aparecer a los poderes de nuestra Iglesia unidos con los mecanismos del poder
político... Hubo oposiciones coherentes sobre el costo del proyecto desde que se hizo patente
la necesidad de un nuevo templo. Pero las autoridades eclesiásticas competentes no han sido
sensibles para constatar la situación socio-económica de la mayoría de los mexicanos, los
indígenas especialmente y renunciar a una edificación triunfalista extemporánea y no
solidaria con ellos. Hoy, tanto el mensaje del evangelio, como el guadalupano, nos interpen-
tran para cambiar de lugar (a la periferia de los pobres), para convertirnos; María está en el lugar
de los pobres. Si se pierde este símbolo llevamos el riesgo de utilizar el Tepeyac como
instrumento religioso de poder contra el mismo pueblo cristiano.

No hay en la reflexión de este grupo sacerdotal una oposición guadalupana,
sino una revalorización evangélica y liberadora del mensaje guadalupano. En
sus conclusiones decían:

Nos parece necesaria la construcción de una nueva basílica; pero la deseamos, signo más
lucido y auténtico de su Señor, por su sobriedad, por la austeridad de sus formas, por su
inspiración en la cultura popular y por acogida evangelizadora a los pobres de la periferia
local y nacional.

Urge por tanto, hacer del Tepeyac un nítido ejemplo de la renovación litúrgica, modelo para
los demás santuarios marianos y centro de actividades evangélicas 59.

En todo caso, los obispos, aceptando el hecho anunciado (consumado,
dirían algunos de ellos) han colaborado en la realización de la obra, sobre todo
en la recaudación de fondos, exhortando a sus respectivos diocesanos a contribui-
bir generosamente. El monto inicialmente anunciado de 150 millones de pesos
(12 millones de dólares) y después constantemente aumentado por la inflación,
hizo reflexionar a algunos sobre la desproporción entre la obra material y la
acción pastoral y promocional hacia el pueblo.

59. Declaración de los sacerdotes de Cuernavaca sobre la construcción de la nueva basílica de
Guadalupe, en Excélsior, 21 de junio de 1975: cf. anexo 11.
Finalmente, en el contexto de noticias sorpresivas, ya que se iban haciendo costumbre en el tema de la nueva basílica, la televisión informó, a principios de abril de 1976, de la visita de los dos cardenales mexicanos al papa Pablo VI para invitarlo a la consagración de la nueva basílica:

El objeto de la visita según escribiera monseñor Alamilla, que acompañara al igual que monseñor Adolfo Suárez y el abad de la basílica a los dos cardenales, fue presentar a Su Santidad la calida invitación para que honrrara a México, yendo a la inauguración de la nueva basílica el día 12 de octubre del presente año. Tal invitación pateizita el sentir del pueblo católico de México y de sus pastores. En esta forma, los prelados mencionados han cumplido con la comisión que les encomendara el comité de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Tuvo Su Santidad grandes expresiones de aprecio y amor para México. Manifestó el alto conocimiento que tiene de su historia, cultura y desarrollo. Ponderó en forma relevante el sentido de la fidelidad que siempre ha logrado salvaguardar a través de todas las vicisitudes de su vida nacional. No dejó de poner de relieve el gran esfuerzo que supone el haber emprendido la construcción de la nueva basílica.

Ciertamente que después de escuchar la invitación, el Santo Padre dijo que la recibía, que la pensaba y que después de estudiar todas las circunstancias y los normales condicionamientos de asunto tan grave y tan serio, decidiría, manifestando al mismo tiempo que su disposición y vivísimo deseo de visitar México lo lleva siempre en su corazón, pero que naturalmente el asunto requiere mucha reflexión y mucha oración.

Por esta relación, se ven manifiestas las disposiciones, intención y espíritu estrictamente pastorales de Su Santidad y de los obispos en torno a la deseada visita. Pero como el mismo papa lo expresara, existen condicionamientos y el asunto requiere mucha reflexión.

Sin duda alguna, entre esos condicionamientos está el no solucionado estatuto jurídico de la Iglesia y una visita de la autoridad suprema de la Iglesia en tales circunstancias, a no ser que ayudara a la solución y se tuvieran ciertas garantías para ello, aparecería como aceptación implícita de un penosa situación o como ineficacia de los esfuerzos de acercamiento de parte de la santa sede, la cual ya había dado pruebas reiteradas de consideración y acercamiento al régimen de Echeverría, especialmente a través del apoyo completo a la Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados. Quizá otro tipo de condicionamiento a que se vería expuesto el papa en la posible visita a México, sería el verse atrapado, absorbido por los grupos de poder e influencia, imposibilitado de conocer y comprender la real situación eclesial y social del país; todo esto, por supuesto, reconociendo la intención y espíritu estrictamente pastoral de Su Santidad.

L'Osservatore Romano, a través de su director, Federico Alessandri, cerró el asunto al declarar que definitivamente el papa no vendría a México, cortándoase así la diversidad de comentarios e interpretaciones de la posible visita del papa.

Finalmente, el papa Pablo VI envió una carta al cardenal José Salazar, presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, en la que agradece «profundamente la cordial invitación que interpretamos como una prueba particular de fraterno afecto por parte de ese episcopado», pero manifiesta: «Con hondo sentimiento nos vemos obligados a comunicarles que, no obstante toda nuestra mejor voluntad, no nos es posible en ningún modo realizarlo (el viaje)».

Sobresalen en este mensaje de Su Santidad el carácter espiritual que hubiera dado a su visita al «acudir como peregrino al santuario de Guadalupe», para

60. DIC, año IV, n. 18 y 19, 190.
recordar quizá el significado fundamental de los santuarios; la esperanza de que se oriente la pastoral de la nueva basílica a una auténtica y profunda evangelización: «Y no menos nos alegra pensar que el nuevo santuario, levantado con la generosa aportación y el sacrificio de todos, será centro de piedad, de evangelización y de vida espiritual para tantos peregrinos que buscan un poco de espacio sagrado para su existencia»; y como lo recalcará ya en su mensaje de 1970, reitera su preocupación y sensibilidad para los «campesinos y pobres, a los enfermos y a todos aquellos que más necesitan de su materna ayuda».

Finalmente, en el mensaje del mismo papa transmitido durante la ceremonia de inauguración de la nueva basílica el 12 de octubre, el papa volvió a insistir en la evangelización, y dimensión social de la pastoral guadalupana, «inculcando en el pueblo una delicada atención a los aspectos religiosos y sociales de su vida» y especialmente recaló la justicia, relativizando la obra material que quedaría subordinada a la efectiva acción por la justicia: «A todos finalmente invitamos a pensar que mientras exista injusticia, el templo ahora construido no estará terminado».

¿No será una invitación del papa a reflexionar en la necesidad de una seria y efectiva pastoral social y actuarla con el mismo entusiasmo y eficiencia con que se condujo la obra material? Ante el hecho de la nueva Basílica cabe esperar, al menos, que se realicen esfuerzos para una evangelización más profunda e integral, como lo señala el papa Pablo VI en su último documento *Evangelii nuntiandi* y en sus tres mensajes guadalupanos y para una pastoral que celebre y anuncie la liberación del pueblo en Cristo.

6. **Iglesia y México 76**

Al término de estas aportaciones el estado actual (1976) de lo que componen los cuadros y situaciones de la Iglesia institucional en México, podría sintetizarse en los siguientes elementos:

La Conferencia Episcopal Mexicana continúa bajo la presidencia del cardenal arzobispo de Guadalajara, José Salazar, desde octubre de 1973.

Las diversas comisiones episcopales desarrollan sus tareas con mayor o menor eficiencia y dinamismo unas que otras según las necesidades, urgencias y temáticas del momento, pero sin ninguna especial creatividad u originalidad, tratando de fundarse en una teología segura y general, más que de búsqueda y de identidad propia y de desarrollar programas que obtengan la aprobación de posiciones centristas.

A través de este estudio ha ido apareciendo en diversos momentos de la vida de la Iglesia, la actuación de algunas de esas comisiones episcopales, como la de Educación y Cultura, Pastoral Social, Pastoral de conjunto, Doctrina de Fe, por citar a las que con más frecuencia se abocan a situaciones especiales o emergentes. Ultimamente han estado muy activas la de Evangelización y Catequesis, por la conciencia e importancia que se está tomando de esta misión fundamental de la Iglesia. La última Asamblea Episcopal (abril de 1976) se dedicó al estudio de este tema, con la participación de grupos sacerdotes que en este campo tienen experiencias significativas y para la cual ayudó mucho el último documento.

---

62. Mensaje de S.S. Pablo VI en la inauguración de la nueva Basílica, 12 de octubre de 1976.
pontificio, *Evangelii nuntiandi*. Igualmente las comisiones de Migración y Turismo, por la importancia y urgencia que implican sus respectivos campos de especialidad.

En todo este cuadro oficial cabe hacer destacar la continuidad y madurez de líneas de pensamiento y acción de CENAMI, que hoy por hoy constituye una de las pocas instancias oficiales de Iglesia donde se prosigue con atmósfera de comprensión, serenidad y apoyo eclesial, la búsqueda creativa y eficaz de una pastoral encarnada y comprometida con el mundo indígena, en el espíritu auténtico de Medellín. A partir de 1974 inició una nueva etapa (su III etapa), que, sin renunciar a las líneas anteriores, descubre y cubre nuevas dimensiones en la lucha por la auténtica dignificación y liberación indígena.

Las líneas de promoción del período anterior continuaron durante el primer semestre de 1974, con la nueva Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, con monseñor Arturo Lona, obispo de Tehuantepec, como presidente.

Los planteamientos del Encuentro de Xicotepec (1970) habían conducido de la acción hacia indígenas a la acción con indígenas y sobre todo, a las acciones indígenas. La participación directa de los promotores indígenas llegó a ser un requisito para que la pastoral resultara eficaz, correspondiente y coherente a los análisis, los objetivos y la metodología. CENAMI ya no se consideraba sólo la secretaría ejecutiva; se habló de un CENAMI extenso, en el que participaban promotores y misioneros comprometidos con el indígena en todo México. Así, en 1975, el objetivo formulado era: «oir, asumir y potenciar la voz del indígena que es Iglesia». Esto llevó a CENAMI a promover encuentros y ofrecer asesorías continuas con los grupos indígenas y sus promotores.

Se descubrieron movimientos autónomos con acciones significativas para la solución del problema indígena. La problemática que había enfatizado anteriormente el factor antropológico y la importancia del conocimiento, respeto y promoción de las culturas autóctonas, quizá de una manera casi exclusiva y restrictiva, se fue situando más y más en el ámbito socio-económico-político e ideológico-religioso, con acento marcado en los tres primeros planos, ya que los indígenas casi no veían como inmediata la problemática religiosa; más aún, no la sentían problemática; es su esfera natural de vida colectiva. Además, se concluía en 1975, es ahí, en la esfera de lo socio-político-económico, donde se da la lucha por la efectiva promoción constatable y definible y donde se hace posible una auténtica evangelización encarnada en situaciones y esfuerzos concretos.

El objetivo actual, 1976, es: «Oír, asumir y potenciar a los indígenas en su proceso de liberación como pueblo y como Iglesia». El indígena está insertado en la conflictividad nacional y eclesial y el potenciamiento actuado por la promoción global, dentro de las estructuras mexicanas, es a través de las coyunturas que permite. La implementación se situó más por los caminos de la organización, la problemática de fondo subyacente a la tenencia de la tierra, la conflictividad agraria y las situaciones socio-políticas-ideológicas que de todos son conocidas. Sobre ello se trabaja para plantear y caminar por alternativas de acción que la coyuntura económico-política permite. Se tiene así el marco que limita y, al mismo tiempo, abre las perpectivas de una teología y de una evangelización encarnadas en la historia actual de los indígenas.

La evolución de CENAMI, iniciada por monseñor Jesus Sahagún, fuertemente impulsada hacia su fisonomía actual por monseñor Ruiz y efectivamente continuada por monseñor Arturo Lona (todos ellos presidentes de la Comisión
Episcopal de Pastoral Indígena y obispos de diócesis de honda fisonomía indígena y con positivas experiencias y realizaciones), constituye un caso especial en la Iglesia de México, que ha podido avanzar y librarse de las tensiones, recelos, desconfianza y retrocesos evidentes en otros campos; quizás sea en reconocimiento y justicia al abandono y marginación en que vivieron quienes constituyen las raíces ético-culturales de nuestra identidad mexicana.

Han tenido un papel destacado en esta evolución, además de los obispos señalados, Leonor Aída Concha, hermana del Servicio Social de Monterrey, en CENAMI desde 1963 y actualmente su co-directora; el padre Clodomiro Siller, director, el doctor Luis González, asesor antropólogo de CENAMI durante casi un decenio; los misioneros de Guadalupe, en la parte administrativa y otros muchos colaboradores internos y externos a la secretaría ejecutiva, que es difícil enumerar sin cometer injustas omisiones.

La conferencia de Institutos Religiosos (CIRM) está presidida por el padre Juan Manuel Mata, SJ, presidente, y la madre María de los Ángeles Ramos, de las hermanas de San José de Lyon, como vicepresidente y secretaria ejecutiva. Su vinculación con la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) y los servicios de ésta le permiten recibir los benéficos influjos y estímulos de uno de los pocos organismos oficiales de Iglesia en América Latina que siguen efectivamente en la línea y espíritu de Medellín.

Dentro de los cuadros religiosos, conviene destacar la creación de la Unión Benedictina Mexicana, tantas veces intentada y por fin lograda hacia 1969, gracias al esfuerzo y ascendiente moral del padre Plácido Reitmeier, benedictino norteamericano que ha dedicado a México sus 25 años de sacerdocio (llegó en 1951), destacado además en el ámbito educativo, siendo director del Colegio Tepeyac, presidente del Intercambio Internacional de Estudiantes. La comunidad benedictina a la que pertenece el padre Reitmeier, fue fundada por la abadía norteamericana de St. John’s, en Minnesota y obtuvo su autonomía primero como priorato y después como abadía en 1971.

La Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) que, como se vio anteriormente, había sido fundada (1961) y asesorada por el padre Pedro Velázquez hasta su muerte (1968), pidió a monseñor Adalberto Almeida como su nuevo asesor y después del II Congreso sobre el Desarrollo Integral, celebrado en octubre de 1968, comenzó a resentir la crisis que afecta a todo organismo que se adentra en las nuevas perspectivas teológicas, pastorales y sociales a ritmo y nivel desigual de captación y compromiso de acción temporal entre sus miembros. A partir de ese congreso, cuyo tema «cambio de estructuras necesario para el desarrollo integral de México», por la diversa forma de comprender los cambios de estructuras, sobre todo aplicadas a la Iglesia y a las propias organizaciones componentes de la CON, algunas organizaciones se separaron de ella, como la Acción Católica, los Caballeros de Colón y otras.

La creación del Consejo de Laicos por el Vaticano inspiró la idea de crear el correspondiente organismo nacional; pero tal idea fue entendida en México como una sustitución de la CON, mediante un organismo más oficial y dependiente de la jerarquía, olvidando que a nivel mundial existían dos organismos laicales con origen, naturaleza y finalidad distinta, en perfecta colaboración y respeto mutuo de sus identidades y características propias: las OIC (Organizaciones Internacionales Católicas) con sede en París, nacidas hace más de 25 años de la propia iniciativa y deseo de las organizaciones laicales, con sus procedimientos propios y cuadros dirigentes emanados de sus bases (aprobados
La iglesia mexicana desde 1962

por la Santa Sede); y el Consejo de Laicos, creado en 1967, junto con la Comisión Pontificia Justicia y Paz, por la Santa Sede y nombrados sus miembros por ella para aconsejarle en todo lo relativo al laicado en la Iglesia.

La creación en México del Consejo Nacional de Laicos se llevó a cabo sin mayor preocupación por asegurar la efectiva continuidad de la CON. Ciertamente, el hecho de que varios dirigentes de la CON hayan sido nombrados para el nuevo Consejo de Laicos, podría suponer un reconocimiento tanto a la capacidad y méritos de las personas nombradas como a la trayectoria de la CON; pero se debieron prever medidas efectivas encaminadas a la continuidad de la CON, pues desmantelada de varios de sus dirigentes llamados al nuevo Consejo, retiradas algunas organizaciones de su seno y sin ningún respaldo efectivo de la jerarquía, exceptuando el de su asesor, monseñor Almeida, quien por la distancia (en Chihuahua) se veía imposibilitado de la necesaria y constante presencia y, sobre todo, la no ocultada preferencia al tipo de organismos más dependientes de la jerarquía, la han dejado prácticamente inoperante.

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar, presidida por monseñor Rafael Muñoz, obispo de Zacatecas y con monseñor Vázquez Corona como secretario, ambos antiguos asistentes eclesiásticos nacionales de la Acción Católica, es el organismo episcopal al cual se halla vinculado el Consejo Nacional de Laicos que, por diversas razones, mantiene aún una marcada presencia y estilo eclesiástico.

La Sociedad Teológica Mexicana, después de su exitoso arranque con el Congreso Teológico de 1969, vivió años de intensa actividad y de crecimiento en sus miembros, hasta organizarse en secciones especializadas (Escritura, teología dogmática, moral, ciencias sociales, etc.). A continuación de su I Congreso celebró los siguientes: el II en Acapulco en 1970; el III en Oaxaca, 1971, sobre el tema «el ministerio sacerdotal», tema del Sínodo Episcopal de ese año; IV en Fortín de las Flores, arquidiócesis de Jalapa en 1972, sobre el tema «Iglesia y mundo en México»; V en Guadalajara, con el tema de «Religiosidad popular». Fue este el que mayor concurrencia episcopal tuvo (más de 10 obispos), quizá por la seguridad y confianza que dicho lugar inspiraba a los obispos. El VI celebrado en Cuernavaca, con el tema «Evangelización adaptada», tema del Sínodo Episcopal de ese año; el VII se celebró en Toluca con el tema «Los métodos teológicos», tema abordado poco antes por el Encuentro Teológico Latinoamericano.

En Toluca se reflejó la distancia de la teología mexicana con la latinoamericana y a partir de ahí se comienza a sentir la desconfianza a la vinculación con la teología (y teólogos) latinoamericanos y la preferencia episcopal por dirigentes más seguros. En esa asamblea debían renovarse los cuadros directivos de la STM hasta entonces donucida por el padre Javier Lozano (Zamora) como presidente y los padres Miguel Concha O.P. y Soltero S.J. como vocales. En las elecciones, los candidatos con mayores votos, de los cuales la Comisión Episcopal de la Fe debía nombrar al presidente, fueron en este orden: padre Miguel Concha, monseñor Salvador Castro Pallares y padre Rivas Picorelli S.J., siendo nombrado monseñor Salvador Castro Pallares y quedando los otros dos como vocales. El siguiente congreso o asamblea de la STM será en noviembre de 1976 con el tema «compromiso cristiano en el México de hoy», en Saltillo.

Se ha constituido en los últimos años la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, rama del CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina), una de cuyas obras es precisamente esta historia de la
Iglesia en México, cuyos diferentes periodos han sido confiados a diversos miembros.

En estos últimos años se han desarrollado iniciativas eclesiales de distinto significado que, aunque no se consideren oficiales, dan muestra de la vitalidad y pluralismo de la Iglesia en sus bases: las comunidades de base inspiradas en sus homólogas de Brasil y América del sur, se han incrementado en todo el país con distintas modalidades y orientación, pero siempre enmarcadas en la tensión que viven los cristianos en América latina entre espiritualismo y politización. Algunas tienden más a lo primero, otras comprenden e integran lo segundo, muy pocas, para ser objetivos, se hallarían en la sola vertiente de politización.

Cabe mencionar, por el número y organización que tiene, el movimiento de comunidades de base inspiradas en las experiencias de San Bartolo, Gto., actual diócesis de Celaya, que actualmente, con unas 50 comunidades, se han organizado en regiones, con equipos regionales y nacionales de animación y coordinación. Los padres Rogelio Segundo (párroco de San Bartolo, Gto.) y Arnaldo Zenteno S.J., son de los principales animadores de esta experiencia que podría situarse entre las que buscan, a partir de una acción explicitamente eclesial, comprender, integrar y proyectar la dimensión social y política de la fe y de la pastoral.

Otras experiencias no organizadas a escala supra local, pero de gran significado movilizador popular, se realizan en barrios populares de diversas ciudades y en comunidades rurales e indígenas, promovidas por los jesuitas, maristas, dominicos y otras comunidades religiosas, por citar las más conocidas.

Gran impulso están tomando las Escuelas de la Cruz, promovidas inicialmente por los misioneros del Espíritu Santo en el sur del país y ahora esparcidas en gran parte del país, contando con el entusiasta apoyo de muchos obispos. Muchos ven en ellas un instrumento de evangelización y promoción iniciales de los campesinos. Otros temen que se conviertan en una edición campesina de cursos de cristiandad, que vuelvan a encasillar al campesino en formas modernizadas de piedad y con escasa o nula captación y proyección a las reales complejidades socio-políticas y económicas del agro mexicano. El tiempo y la experiencia revelarán la real capacidad de evolución y conciencia crítica o el estancamiento en niveles intrascendentales al cambio social y político que requiere el país.

Por el desarrollo que va teniendo, es necesario mencionar el movimiento pentecostal (carismático) católico que, sobre todo en las clases medias y altas, va encontrando mayor eco. Algunos se entusiasman por los aspectos halagadores de renovación espiritual en medio de un mundo materialista y consumista; otros denuncian su carácter despoliticizador, tanto más peligroso cuanto que la dimensión social y política ha sido la más descuidada en la formación y vivencia del catolicismo mexicano.

No podría pasarse por alto en la historia de la Iglesia en México el significado y relación con la «diáspora mexicana» en los Estados Unidos, católicos la mayoría de ellos, resultado de diversas situaciones históricas: los que quedaron en los territorios perdidos en 1847, los inmigrantes a raíz de la revolución y primera guerra mundial y los inmigrantes de los diversos programas de braceros ilegales.

Se calculan unos 14 millones de ascendencia mexicana en los Estados Unidos, en su mayoría católicos, lo que significa más de un 20% del catolicismo norteamericano. Salta a la vista la importancia numérica y la conciencia
creciente que van teniendo de su papel histórico-transformador en la sociedad y en la Iglesia norteamericana. Por la importancia de este hecho para la historia de la Iglesia latinoamericana, se le ha dedicado un volumen a esta realidad, al que remitimos para su más cabal y profunda comprensión. Basta señalar en este estudio, más específico de la Iglesia en México, que si bien han existido relaciones de colaboración entre las Iglesias mexicana y norteamericana para la atención de los mexicanos en Estados Unidos, la colaboración de aquella fue siempre escasa (por sus propias limitaciones) y sin mayor profundidad y captación de la situación global y de adecuada respuesta pastoral.

La irradación de Medellín y del IRLA. (Instituto Pastoral Latinoamericano), en Quito, Ecuador, a donde fueron a estudiar sacerdotes, religiosos y laicos hispanos de Estados Unidos, propició un insustituto despertar eclesial y social, que le confiere al catolicismo hispano —en gran parte mexicano— una gran fuerza renovadora en el seno de la Iglesia norteamericana.

La fundación del MACC (Mexican American Cultural Center), en San Antonio, Texas, ha constituido la réplica del IRLA en los Estados Unidos y la plataforma de estudio, difusión y promoción de una teología y pastoral adecuada al mundo hispano. Similares centros pastorales están surgiendo en diversas regiones de los Estados Unidos donde la presencia hispana es más fuerte (Nuevo México, California, Medio Oeste, Gran N. York, Florida, etc.).

El nombramiento de los primeros cinco obispos de habla hispana, cuatro de ellos de ascendencia mexicana, ha venido no sólo a impulsar este despertar y crecimiento eclesial hispano, sino a darle plena carta de ciudadanía y de participación en la orientación del catolicismo norteamericano todo.

La organización sacerdotal PADRES (Pastores Asociados para los Derechos Religiosos, Económicos y Sociales de los Hispánes) agrupa a los obispos y sacerdotes de origen hispano, inicialmente a los de ascendencia mexicana, junto con HERMANAS, el paralelo movimiento de religiosas de origen hispano, son los principales soportes, junto con diversos movimientos laicales, de toda esta emergencia eclesial hispana.

Es interesante observar, cómo a nivel oficial eclesial, el mejor interés e iniciativa de la mutua colaboración entre las Iglesias de México y de Estados Unidos, viene de esta última, a través, sobre todo, de los grupos ya señalados.

La constante colaboración de sacerdotes, religiosos y otros expertos mexicanos y latinoamericanos, en este despertar hispano, es más bien hecho a título de interés y competencia personal que oficial. Así colaboran en todas estas actividades en Estados Unidos Gustavo Gutiérrez (Perú), Enrique Dussel (Argentina), Juan Luis Segundo (Uruguay), Edgar Beltrán (Colombia), Carmen Aurora Gómez, Jesús García, Luis Meza (México), y otros muchos que sería prolijo enumerar.

En la delegación apostólica, como ya se ha señalado, se halla monseñor M. Pío Gaspari, quien fuera subsecretario del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, especie de secretaría de Relaciones Exteriores de la santa sede. El puesto tan importante que desempeñaba en el Vaticano y el prestigio que gozaba de hombre de pensamiento actual y de gran capacidad de captación de situaciones nuevas y complejas que requieren nuevos tratamientos (como lo son las situaciones de los países del este Europeo, campo anterior de su competencia), hicieron abrigar grandes esperanzas para el impulso a la actualización pastoral y renovación eclesial en México; pero la difícil situación heredada de su antecesor, el peso y condicionamientos de una Iglesia que se halla en lenta
transición hacia la modernidad y el pluralismo, pero con el peso preponderante tradicional y las polarizaciones intra-eclesiales a nivel nacional, latinoamericano y central, no le hacen expedito y fácil su cometido.

Difícil tarea la del presidente de la Conferencia Episcopal y la del delegado apostólico que han heredado complejas situaciones de sus respectivos antecesores, en un contexto eclesial latinoamericano y mundial de radicalizaciones y santanizaciones políticas y eclesiales y quienes inicialmente suscitaran expectativas positivas para la evolución de la Iglesia en México.

En este marco eclesial conviene situar la acción de las fundaciones católicas de ayuda al desarrollo y a la acción pastoral, por la ayuda prestada y el significado de esa ayuda.

Ya se mencionó cómo muchas de esas fundaciones nacieron al inicio de los años sesenta, en la atmósfera del impulso al desarrollo y temor anticomunista. La mayor parte de esas fundaciones, ya señaladas anteriormente, se sitúan en el campo del llamado desarrollo socio-económico y de la promoción social y popular, excepto «Adveniat», alemana, fundada específicamente para ayudar a la acción pastoral de América Latina. Las primeras, sobre todo «Misereor», ayudaron a la creación e impulso del cooperativismo, centros agropecuarios, técnico-industriales, vivienda popular, centros de estudios sociales, etc., con especial preferencia a programas indígenas, campesinos, obreros y estudiantiles. «Adveniat» se abocó preferentemente a la construcción de seminarios (vacíos ya muchos de ellos), becas para los mismos, subsidio a sacerdotes y ancianos y otros proyectos pastorales.

Después de casi 15 años de operaciones y gracias a diversos encuentros conjuntos (fundaciones y responsables o expertos locales), han aparecido juicios como los siguientes:

Si bien estas fundaciones impulsaron acciones en el campo social, crearon dependencias financieras e ideológicas difíciles de superar. Con la inconsciente, quizá, pretensión, propia del primer mundo, de considerarse la avanzada de la historia y del desarrollo, estas fundaciones imponían condiciones, criterios, normas, etc. que trasladaban al tercer mundo métodos y modelos propios del primero y no adecuadas a las realidades autóctonas. Muchas de estas fundaciones surgieron o han estado implícitamente movidas por un temor anti-comunista, viendo en sus operaciones formas indirectas de freno al espectro comunista y con ello dificultando la creatividad social y la independencia ideológica requerida para impulsar proyectos históricos en el tercer mundo que superen las polarizaciones político-ideológicas este-oeste, comunismo-anticomunismo.

Justo es reconocer el esfuerzo que en muchas de esas fundaciones se habían por comprender y respetar las peculiaridades y responsabilidades autóctonas. Esto se verificaba sobre todo en funcionarios intermedios de estas fundaciones que más contacto directo han tenido con las relaciones y experiencias latinoamericanas, mexicanas en nuestro caso, y que han podido comprender estas realidades y apoyar proyectos más audaces y originales, liberadores, como «Misereor», «Entraide et Fraternité», «Développement et Paix», etc. Pero debido a las presiones que en los diversos niveles de la Iglesia se han venido ejerciendo contra todo lo que implique liberación, a la que asocian o vinculan al marxismo, en la práctica estas fundaciones se ven obligadas a cortar, detener o negar su ayuda a proyectos y programas de sentido liberador y de cambio social, orientando el grueso de la ayuda a acciones intrascendentes a un efectivo y auténtico cambio social.
Ultimamente algunas pequeñas fundaciones, comprendiendo esta problemática nueva y, sobre todo, la subordinación a criterios eclesiásticos de lo que es específico del campo socio-económico, vienen analizando con grupos locales formas nuevas de corresponsabilidad mutua en la orientación de las ayudas, que superen las dependencias, los condicionamientos y bloqueos ideológicos y culturales y las trabas burocráticas. Se tiende así a una nueva concepción de cooperación e intercambio que refleje las mutuas influencias para la concientización y transformación de las respectivas sociedades, tanto del primer como del tercer mundo. Queda aún como baluarte de anticommunismo «Adveniat», con gran poder financiero y eclesial, cuyo apoyo se dirige prioritariamente a la lucha contra la teología de la liberación, a la que vinculan al marxismo gracias a los esfuerzos que en este sentido hacen algunos personajes anti-liberacionistas en América latina, aglutinados sobre todo en torno a la revista colombiana Tierra Nueva.

Una última observación sobre el estado actual de las relaciones Iglesia-Estado, como pueden deducirse de manifestaciones exteriores, pues no hay bases explícitas y jurídicas para un juicio pleno y definitivo.

El régimen de Echeverría ha sido sumamente complejo de desenfilar y discernir frente a la esfera religiosa y eclesial. Por una parte, se continúa la situación de desconocimiento e ignorancia oficial de la Iglesia, al mismo tiempo que se mantienen permanentes contactos y relaciones informales y discretas (nicodémicas se les han llamado) para los diversos asuntos de interés común. Por otra parte, Echeverría ha roto una serie de tabúes (asuntos y gestos que no se tocaban o no se querían hacer), como son: sus declaraciones públicas de respeto a las opiniones de los eclesiásticos en materia política cuando se le presionaba contra «el clero político y progresista» (casos de Chihuahua, Cd. Juárez y Cuernavaca, principalmente); la histórica visita al papa en febrero de 1974 y sobre todo su discurso del 3 de mayo de 1976, con ocasión de la asamblea extraordinaria del Instituto Italo-Latinoamericano, celebrada en México, discurso sobre el que se volverá posteriormente; el innegable interés por la construcción de la nueva basílica, aunque las intenciones y motivaciones, poco claras, sean causa de perplejidad; y sus repetidas alusiones a convicciones religiosas vividas o tracionadas, cuando se ha referido a algunos temas sociales, inerpecando a los que se ostentan cristianos, pero no aplican a la justicia social su cristianismo, etc. En términos semejantes ha hablado repetidas veces también el candidato del PRI a la presidencia de la República, rompiendo una tradición de más de un siglo, de atacar o eludir la temática religiosa.

De parte de la Iglesia también resultan complejas sus actitudes, pues mientras se mantienen las relaciones y contactos en el estilo señalado y se acepta el interés y ayuda del régimen (como se cree) para la nueva basílica, frente a iniciativas, programas o planes considerados avanzados y de necesidad social, algunas veces la Iglesia, aun si por razones valorativas doctrinales, aparece coincidente con la oposición conservadora, como en el caso de la educación, libros de texto o en el asunto de la iniciativa de ley de asentamientos humanos, deformada por los grupos económicos de poder para estimular el temor anticommunist en el pueblo. En tales circunstancias, el silencio de la Iglesia aparecía como tácita convergencia con los opositores, aun cuando ya desde febrero la santa sede había publicado su contribución a la Conferencia Mundial sobre Asentamientos Humanos, celebrada en Vancouver, Canadá, a fines de mayo de 1976. DIC (Documentación e Información Católica) publicó en su número 18-
19 de 1976 ese documento pontificio. Sólo monseñor Méndez Arceo se refirió a ese tema en su homilía del domingo 24 de abril de 1976:

Cuán fácil sea mover el pueblo favoreciendo sus instintos de egoísmo apropiativo y sus tendencias religiosas, lo demuestran las frecuentes campañas contra el actual presidente de la República, caracterizado ciertamente por sus dimensiones contra muchos males nacionales y mundiales y por sus intentos de estructurar reformas legislativas.

Su último intento y la última campaña gira en torno a la ley de asentamientos humanos. Como cristiano, creo yo que debemos agradecer este intento... como cristianos debemos evitar que se nos acuse de cinicos, al reunirnos todos los domingos a celebrar al Dios del amor, de la justicia, de la paz y de la igualdad. Como cristianos debemos estar conscientes de lo que se gesta para el futuro y participar energéticamente en su creación, por la información, la palabra y la acción pública, buscando los mejores canales. No podemos, eso sí creo yo, obstruccionar semejante ley, aunque la deseemos más perfecta... La ley de asentamientos humanos debe ser un instrumento eficaz para impedir la multiplicación voraz de fraccionamientos y podrá canalizar los asentamientos de los pobres. Pero lo que nos asentamos aquí no demos ocasión al desorden por el cobro de cuentas pasadas de los lugares de origen.

Finalmente el discurso del presidente Echeverría del 3 de mayo de 1976, que consideramos respuesta inicial, indirecta y tardía a la carta de Anencuico de monseñor Méndez Arceo, abre nuevas perspectivas para el futuro de las relaciones Iglesia-Estado, en un contexto de mayor madurez y convivencia civilizada, superando tabúes y mutuas recriminaciones históricas. En sus aspectos sustanciales de este discurso, Echeverría decía:

Fuimos a Italia en febrero de 1964. Ese 9 de febrero es para nosotros inolvidable. Por la noche estuvimos en el Instituto Italo-Latinoamericano y sentimos la honda comprensión amistosa italiana y europea del senador Fanfani, que ha inspirado al Instituto con un amplio sentido humanístico por su experiencia y capacidad de previsión de auténtico político, de auténtico estadista.

Por la mañana habíamos visitado a Pablo VI en el Vaticano. Quiero aquí, hacer una reflexión importante: desde nuestra revolución liberal triunfante que luchó contra el predomimio medieval de la Iglesia en México, cuando había grandes privilegios que venían desde los días del poderío colonial español, Juárez y sus seguidores establecieron el gobierno laico y desde entonces el Estado Constitucional Mexicano ha sido un estado laico.

De esos días, cuando se expidió la Constitución liberal del siglo pasado hasta ahora, han habido distintos episodios, en que a veces las pasiones se han exacerbado y otras en que ha predominado una civilizada convivencia entre Estado e Iglesia en México. De esto no se acostumbra a hablar públicamente, pero yo creo que debemos ver las cosas con toda rectitud, con una honrada veracidad.

El Estado mexicano ha sido laico desde nuestro movimiento liberal; lo es en este momento, y creo que de acuerdo con nuestra Constitución y con las convicciones cívicas de los mexicanos, seguirá siendo laico a perpetuidad, pero respetuoso de todas las creencias religiosas...

La Carta se propuso en abril de 1972, en Santiago de Chile, en la III reunión de la UNCTAD. El papa Pablo VI envió delegados a las discusiones que se organizaron para examinar la proposición mexicana. Esos delegados la apoyaron fervientemente, porque es el papa Pablo VI otro hombre lleno de sabiduría, que conoce cuáles son las perspectivas de la historia, y por eso es, como son ahora los estudiosos, los pensadores, los filósofos verdaderos del mundo en todos los países: un hombre angustiado que quiere soluciones con justicia y libertad, mediante las que puedan vivir los grandes y pequeños, los poderosos y los débiles.

Fui, aquel 9 de febrero de 1974, a expresar a Pablo VI el agradecimiento del pueblo de México por su apoyo al proyecto de la Carta y encontré su más sólida comprensión, la misma del senador Fanfani.

Hay diferencias de pensamiento, evidentemente; hay, quizás, aspectos filosóficos que nunca logren conciliarse; pero hay también —en este mundo tan preocupado en que vivimos, con fenómenos tan peligrosos, en muchos frentes de batalla en que se encuentran grandes intereses y en donde la violencia no se disimula— un común denominador en hombres.

63. Homilía del domingo 4 de abril, publicada en Excelsior el 5 de abril de 1976.
La iglesia mexicana desde 1962

465

sabios, en hombres de gran experiencia: una sólida voluntad de hacer todo lo humanamente posible porque podamos crear mayores probabilidades de paz que nos alejen de los peligros, que a veces vemos inminentes, de la guerra total.

Estas palabras de Echeverría, al margen del juicio político sobre su régimen (con sus ambigüedades, cambios de posiciones, populismos y la retórica oficialista mistificante), en el estricto campo religioso eclesial, abren grandes perspectivas de esclarecimiento y justo reconocimiento de competencias civicas y eclesiásticas, a condición de que, de parte de la Iglesia haya una madura y sólida preparación y estudio para lograr un estatuto que supere, sea la nostalgia de cristiandad concordatoria (riesgo históricamente liminado por la parte oficial), sea el confinamiento cultural (un estatuto legal fundado en una noción meramente cultural de la Iglesia, riesgo posible de la parte oficial), sea la de favoritismo y oficialidad que puedan restarle independencia y libertad evangélicas para realizar su misión pastoral y profética en el México del futuro.

El futuro inmediato, con López Portillo de presidente, (además de la hegemonía partidista, por ser único candidato), es incierto, aunque se cree que la política exterior seguirá los lineamientos del actual régimen; en política interior quizá se mantenga la retórica oficialista revolucionaria, tercermundista, etc., suavizada con el estilo de mayor sobriedad del licenciado López Portillo y, por las presiones internas y externas (el creciente fascismo en América latina y la hegemonía americana), quizá se regrese a modelos y caminos de desarrollo capitalista. Se anexa al final (anexo 12) un artículo del Financial Times de Londres, del 10 de junio de 1976, reproducido por Excelsior el 11 de junio, que presenta un típico juicio del exterior sobre la actualidad mexicana. Una retórica oficialista, mistificante, no acompañada de reformas efectivas, sólo logra el vaciamiento del sentido movilizador de términos como revolución, liberación, tercermundismo, etc.

De esta realidad global mexicana la Iglesia tendrá que hacer su relectura crítico-profética-evangélica, sin evasionismos espiritualistas, ni compromisos nicodémicos, consciente de su misión de anunciar, celebrar y avanzar desde ya la liberación integral de Cristo.

Conclusión

Concluyen estas aportaciones-reflexiones que, como lo indicara al inicio, partían ya limitadas y delimitadas por la temática y la propia vivencia de muchas de esas situaciones. De ninguna manera he pretendido considerar lo expresado como juicio completo o definitivo sino como la personal evaluación que las circunstancias del tiempo, la peculiar óptica y las variadas experiencias vividas, me permiten hacer.

Han faltado ciertamente hechos, acontecimientos, personajes y otros inducibles temas de interés que queden a otras aportaciones, que, desde sus respectivas posiciones, ópticas y puntos de interés, deseen añadir, completar o disentir para lograr un cuadro y visión más completo y definitivo de este rico y complejo período de la Iglesia en México.

Quisiera rendir un especial tributo, quizá omiso en el estudio, al actor mayoritario y anónimo de la historia y marcha de la Iglesia en nuestro país: el pueblo sencillo y sufrido, sin lenguaje muchas veces para hacerse oír y participar (su lenguaje propio recién empieza a ser comprendido), con una fe, hasta el
momento, todavía firme y sincera, pero que para sostener, madurar, continuar y proyectar a la creación de condiciones estructurales dignas, reclama de sus pastores la palabra total y profética del Señor, sin matizaciones y suavizaciones hechas, muchas veces, para hacer aceptable el evangelio a quienes viven en situaciones de excepción y privilegio.
ANEXO 1
CREACION DE DIOCESIS A PARTIR DE 1957

Diócesis existentes hasta 1957: 34 diócesis y 2 vicariatos apostólicos.

*Dioce\sis nuevas*

<table>
<thead>
<tr>
<th>Diócesis</th>
<th>Fecha de erección de la diócesis</th>
<th>Fecha de consagración del primer obispo</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Cd. Juárez</td>
<td>10 abril 1957</td>
<td>8 septiembre 1957</td>
</tr>
<tr>
<td>Torréon</td>
<td>19 junio 1957</td>
<td>20 abril 1958</td>
</tr>
<tr>
<td>Tapachula</td>
<td>19 junio 1957</td>
<td>11 mayo 1958</td>
</tr>
<tr>
<td>Matamoros</td>
<td>16 febrero 1958</td>
<td>12 abril 1958</td>
</tr>
<tr>
<td>Acapulco</td>
<td>18 marzo 1958</td>
<td>25 enero 1959</td>
</tr>
<tr>
<td>Mazatlán</td>
<td>22 noviembre 1958</td>
<td>28 febrero 1959</td>
</tr>
<tr>
<td>San Andrés Tuxtla</td>
<td>23 mayo 1959</td>
<td>25 mayo 1959 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Tlaxcala</td>
<td>23 mayo 1959</td>
<td>12 noviembre 1959</td>
</tr>
<tr>
<td>Cd. Obregón</td>
<td>20 junio 1959</td>
<td>29 febrero 1960</td>
</tr>
<tr>
<td>Texcoco</td>
<td>30 abril 1960</td>
<td>1 agosto 1960 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Autlán</td>
<td>28 enero 1961</td>
<td>28 mayo 1961</td>
</tr>
<tr>
<td>Tula</td>
<td>27 febrero 1961</td>
<td>8 septiembre 1961</td>
</tr>
<tr>
<td>Tehuacán</td>
<td>13 febrero 1962</td>
<td>2 septiembre 1962</td>
</tr>
<tr>
<td>Apatzingán</td>
<td>30 abril 1962</td>
<td>25 julio 1962</td>
</tr>
<tr>
<td>Linares</td>
<td>30 abril 1962</td>
<td>22 agosto 1962</td>
</tr>
<tr>
<td>Veracruz</td>
<td>9 junio 1962</td>
<td>19 marzo 1963</td>
</tr>
<tr>
<td>Tuxpan</td>
<td>9 junio 1962</td>
<td>25 marzo 1963</td>
</tr>
<tr>
<td>Tijuana</td>
<td>13 junio 1963</td>
<td>4 septiembre 1963 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Tlalnepantla</td>
<td>13 enero 1964</td>
<td>1 abril 1964</td>
</tr>
<tr>
<td>Tuxtla Gutiérrez</td>
<td>27 octubre 1964</td>
<td>25 julio 1965</td>
</tr>
<tr>
<td>Cd. Altamirano</td>
<td>27 octubre 1964</td>
<td>17 agosto 1965</td>
</tr>
<tr>
<td>Cd. Victoria</td>
<td>21 diciembre 1964</td>
<td>1 abril 1965 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Mexicali</td>
<td>23 mayo 1966</td>
<td>18 octubre 1966</td>
</tr>
<tr>
<td>Cd. Guzmán</td>
<td>25 marzo 1972</td>
<td>28 mayo 1972 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>San Juan de los Lagos</td>
<td>25 marzo 1972</td>
<td>25 marzo 1972 ¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Celaya</td>
<td>octubre 1973</td>
<td>abril 1974 ¹</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Prelaturas

<table>
<thead>
<tr>
<th>Parroquia</th>
<th>Fecha Inicio</th>
<th>Fecha Fin</th>
<th>Año 1</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Jesús María</td>
<td>30 abril 1962</td>
<td>15 agosto 1962</td>
<td>1962</td>
</tr>
<tr>
<td>Mixes</td>
<td>21 diciembre 1964</td>
<td>1 mayo 1970</td>
<td>1970</td>
</tr>
<tr>
<td>El Salto</td>
<td>7 noviembre 1966</td>
<td>9 marzo 1974</td>
<td>1974</td>
</tr>
<tr>
<td>Huautla</td>
<td>3 octubre 1972</td>
<td>19 marzo 1975</td>
<td>1975</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Vicariatos apostólicos

<table>
<thead>
<tr>
<th>Parroquia</th>
<th>Fecha Inicio</th>
<th>Fecha Fin</th>
<th>Año 1</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Tarahumara</td>
<td>23 junio 1958</td>
<td>9 septiembre 1958</td>
<td>1958</td>
</tr>
<tr>
<td>La Paz, Baja California</td>
<td>1976</td>
<td>1976</td>
<td>1976</td>
</tr>
</tbody>
</table>

1. O del traslado a la nueva sede cuando ya era obispo.
2. Cuando la nueva diócesis haya sido constituida con territorios de varias diócesis se pone en primer término aquella a la que pertenecía la nueva sede episcopal.
4. Se llamaba anteriormente Tamaulipas.
5. Se llamaba anteriormente Sinaloa.
6. Se llamaba anteriormente Sonora.
7. Se llamaba anteriormente Veracruz.
8. En 1961, al crearse la nueva diócesis de San Andrés, el antiguo obispo de Tehuantepec (residente en San Andrés) fue nombrado obispo de esa nueva diócesis y se nombró obispo distinto para Tehuantepec, quien desde entonces volvió a residir allí.
9. La arquidiócesis de Monterrey, cuando fue creada diócesis en 1777, se llamaba de Linares.
10. Anteriormente vicariato apostólico de Baja California (creado en 1874). El vicariato apostólico, obispo Titular de Lipara, pasó a obispo diocesano de Tijuana.
11. Este prelado es el único obispo extranjero (español) del país desde la independencia de México.
12. Desde la creación de las prelaturas fueron nombrados administradores apostólicos, quienes después fueron consagrados obispos.
DIVISION ECLESIASTICA DE MEXICO HASTA 1957

1. Vicariato apostólico de Baja California

Provincias eclesiásticas*

I. DURANGO
   2. Sonora.
   3. Chihuahua.
   4. Sinaloa.
   5. Durango.

IV. MORELIA
   15. León.
   16. Querétaro.
   17. Morelia.
   18. Zamora.
   19. Tacambaro.

VII. PUEBLA
   27. Huejutla.
   28. Puebla.
   29. Huajuapan.

II. MONTERREY
   7. Monterrey.
   8. Tamaulipas.

V. MEXICO
   20. Tulancingo.
   22. Toluca.
   23. Cuernavaca.
   24. Chilapa.

VIII. OAXACA
   30. Oaxaca.
   31. Tehuantepec.
   32. Chiapas.

III. GUADALAJARA
   10. Tepic.
   12. Aguascalientes.

VI. VERACRUZ
   25. Papantla.

IX. YUCATÁN
   33. Tabasco.
   34. Campeche.
   35. Yucatán.

* Subrayadas las arquidiócesis.

DIVISION ECLESIASTICA DE MEXICO HASTA 1976
Y POBLACIÓN ESTIMADA

Provincias eclesiásticas

I. HERMOSILLO
   1. Tijuana........ 700,000
   2. Mexicali........ 750,000
   3. Hermosillo...... 700,000
   4. Cd. Obregón..... 650,000
   5. Vicariato Ap. de la Paz........ 120,000

IV. MONTERREY
   15. Saltillo.......... 900,000
   16. Monterrey......... 2,000,000
   17. Linares........... 240,000
   18. Matamoros......... 650,000
   19. Cd. Victoria...... 250,000
   20. Tampico........... 550,000
   21. San Luis Potosí... 1,000,000
   22. Cd. Valles........ 450,000

II. CHIHUAHUA
   6. Cd. Juárez....... 750,000
   7. Cd. Madero....... 100,000
   8. Chihuahua......... 750,000
   9. Vicariato Ap. de Tarahumara... 120,000

V. GUADALAJARA
   23. Zacatecas........ 950,000
   24. El Nayar Preg... 70,000
   25. Tepic.............. 700,000
   26. Guadalajara....... 3,000,000
   27. Aguascalientes.... 350,000
   28. San Juan de los Lagos........ 500,000
   29. Cd. Guzmán....... 300,000
   30. Autlán............ 250,000
   31. Colima............ 320,000

III. DURANGO
   10. Culiacán.......... 1,200,000
   11. El Salto Prel.... 80,000
   12. Durango........... 1,000,000
   13. Mazatlán.......... 350,000
   14. Torreón........... 550,000
VI. MORELIA
32. León................. 1.200.000
33. Celaya.............. 600.000
34. Querétaro.......... 650.000
35. Morelia............. 2.000.000
36. Zamora.............. 700.000
37. Apátzingán.......... 300.000
38. Tacámbaro.......... 190.000
39. Cd. Altamirano..... 400.000

IX. JALAPA
54. Tuxpan.............. 800.000
55. Papantla........... 900.000
56. Jalapa.............. 1.400.000
57. Veracruz........... 750.000
58. San Andrés.......... 750.000

VII. MÉXICO
40. Tula.................. 450.000
41. Toluca................ 1.200.000
42. Chilapa.............. 600.000
43. Acapulco............ 750.000
44. Tulancingo.......... 700.000
45. Tlalnepantla....... 2.500.000
46. Texcoco.............. 2.500.000
47. México.............. 9.000.000
48. Cuernavaca....... 650.000

X. OAXACA
59. Oaxaca............... 1.500.000
60. Huautla Prel....... 120.000
61. Mixes Prel......... 110.000
62. Tehuantepec........ 400.000
63. Tuxtlas G........... 500.000
64. San Cristóbal de las Casas..... 600.000
65. Tapachula.......... 500.000

VIII. PUEBLA
49. Huejutla........... 350.000
50. Puebla............... 2.200.000
51. Tlaxcala............ 400.000
52. Tehuacán.......... 300.000
53. Huajuapan......... 320.000

XI. YUCATÁN
66. Tabasco............ 750.000
67. Campeche........... 320.000
68. Yucatán-Mérida..... 800.000
69. Chetumal Prel.... 120.

ORGANIZACIONES NACIONALES INSCRITAS EN EL CONGRESO DESARROLLO INTEGRAL DE MEXICO, COMPONENTES DE LA UNO.

Acción Católica Mexicana.
Apostolado de la Cruz.
Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM).
Asociación Nacional de Sociedades de ex-Alumnas Católicas (ANSEC).
Asociación Nacional Guadalupana de Trabajadores Mexicanos.
Asociación de Maestras Católicas.
Centro Nacional de Comunicación Social.
Club «Dios y Montaña».
Club Serra de México.
Consejo Nacional de Cajas Populares.
Confederación Nacional de Congregaciones Marianas.
Confederación Nacional de Escuelas Particulares.
Corporación de Estudiantes Mexicanos.
Confederación Interamericana de Acción Social Católica.
Centro de Estudios Deontológicos.
Comisión Nacional para la Moralización del Ambiente, AC.
Damas de la Caridad de San Vicente de Paúl.
Escuela de Periodismo «Carlos Septién García».
Escuela de Trabajo Social «Vasco de Quiroga».
Frente Auténtico del Trabajo.
Hermanas del Servicio Social.
ICAS.
Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES).
Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM).
Legión de María.
Liga Nacional de Estudios Mexicanos.
Movimiento de Renovación.
Movimiento Familiar Cristiano (MFC).
Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC).
Movimiento por un Mundo Mejor.
Movimiento de Justicia Social.
Obra Nacional de la Buena Prensa.
Organización de Maestros y Estudiantes Normalistas.
Periódico Mundo Mejor, AC.
Periódico Unión, AC.
Protección a la Joven, AC.
Revista Itsmo.
Revista Señal.
Secretariado para Latinoamérica del MFC.
Secretariado Social Mexicano.
Secretariado Social de la Arquidiócesis de México.
Sociedad EVC.
Unión de Católicos Mexicanos (UCM).
Unión de Empresarios Católicos (UDEC).
Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM).
Unión Femenina de Estudiantes Católicos (UFEC).
Unión de Periódicos de los Estados.
Unión de Campesinos Cristianos.
Unión Internacional de Organismos Familiares.
Unión Nacional de Padres de Familia.
Unión Nacional de Profesionistas.
Unión Nacional de Estudiantes Politécnicos.
Unión Patronal Guadalupana.
Venerable Orden Tercera Franciscana.
VOT del Carmen.
ANEXO 2
AL PUEBLO MEXICANO
DECLARACION DE 37 SACERDOTES SOBRE EL
CONFLICTO ESTUDIANTIL DE 1968

Como sacerdotes tenemos por tarea de nuestra vida colaborar con los hombres en el pleno
desarrollo de su persona, dentro de sus actividades cotidianas, con la inspiración del espíritu de
Cristo y de su evangelio. Tenemos la responsabilidad de estar alerta a los signos de los tiempos y
comprometidos con el pueblo en su realización integral.

Después de examinar la evolución de los actuales sucesos, en su contexto nacional e internacio-
nal, creemos nuestro deber comunicar a todos nuestros compatriotas el fruto de nuestras reflexio-
nues.

Es nuestra convicción que en México, como en todo país en crecimiento, vivimos un proceso
sociopolítico que se expresa más vivamente en la juventud y hace crisis particularmente en la
juventud estudiantil. Creemos, por eso, que los últimos acontecimientos, iniciados el 23 de julio del
presente año en el medio estudiantil, han tomado características que importan a toda la comunidad
nacional y no afectan solamente a estudiantes y maestros.

El foco del conflicto se considera localizado en la educación superior, pero no podemos ver a
ésta aislada de la sociedad global. Las instituciones educativas involucradas están llamadas a ser
centros elaboradores y difusores de ciencia, técnica y auténica cultura y no solamente fábricas de
profesionistas. Por lo mismo, tienen derecho a realizar su misión asumiendo la responsabilidad de
su función en la comunidad nacional. Es sumamente importante que los maestros y alumnos de las
diversas instituciones educativas se integren en la tarea de ayudar a la liberación de las energías
creadoras de un pueblo que busca su desarrollo en una verdadera libertad.

El actual conflicto importa a todos, por los valores que en él entran en juego, personales y
comunitarios. La dignidad de las personas se está viendo lesionada por la calumnia, el insulto, la
represión violenta o el maniaco.

Los valores que sostienen nuestra vida comunitaria son amenazados por la división de los
ciudadanos, que se abonda cada vez más por razón del choque de mentalidad de generaciones,
agravando esta situación el deseo de imponer como interés general lo que no son sino puntos de
vista de grupos o facciones. La conducta de cada sector es vista de modo diverso por el sector
cortado. Unos ven «subversión» , «rebeldía», «desorden»; otros ven «represión» y «dictadura»;
mientras que unos intentan guardar el «orden» , otros creen luchar por «la liberación y la justicia».

El fenómeno social manifestado por el conflicto estudiantil nos hace reflexionar sobre nuestra
responsabilidad en el cambio y el desarrollo integral del país.

1. La juventud estudiantil, en esta coyuntura, está tomando conciencia tanto de ser un factor
importante de influencia en el pueblo para el cambio social, como de la responsabilidad que le
corresponde. Sin embargo, habrá que dar su lugar al pueblo en el proceso de su propia promoción.
2. México necesita de cambios para su desarrollo. El desarrollo es tarea de todos. Por
consiguiente:

Decimos:

— No al uso sistemático de la violencia y a la fuerza del atraco, de cualquier parte que venga.
— No al uso de medios de control sociológico que confundan y degraden, ya sean rumores,
abusos de símbolos y creencias, o publicidad masiva dirigida.
— No a los oportunistas y provocadores, a los indiferentes y apáticos.
— No a los que rechazan todo cambio por disfrutar de una situación privilegiada.
Decimos:

- Si al diálogo respetuoso y franco en busca de una paz equitativa.
- Si a la unidad del estudiatado, en el respeto mutuo de su pluralismo ideológico, y a su contacto y preocupación por los problemas del pueblo.
- Si a la necesaria reforma universitaria y educativa.
- Si a la necesidad de cambios para la promoción y el progreso de los hombres.
- Si a la creación de una sociedad nueva, basada en estructuras más justas, y al derecho a una información objetiva.
- Si a la toma de responsabilidades, a la voluntad de participar en los esfuerzos comunes, a la colaboración leal en un espíritu de comprensión y de interés.
- Si a la responsable participación política en orden al bien común.

3. Deseamos que en la discusión y en los enfrentamientos inevitables se ponga, por encima de todo, el respeto y la consideración a la persona de los otros.

Es inútil tratar de cambiar estructuras si no se transforma el hombre mismo.

Todos, poderes públicos, estudiantes, maestros, profesionistas, padres de familia, obreros, campesinos, sacerdotes, etc., tenemos responsabilidades en la evolución del conflicto actual. Todos debemos rehusar la división, rechazar el odio, dominar el temor y buscar la paz que se funda en la justicia.

Como sacerdotes y como mexicanos nos hacemos solidarios del actual despertar de la juventud, calculando que si son muchos sus riesgos son mayores sus posibilidades para el futuro de un México mejor.

México, D.F., 10 de septiembre de 1968

FIRMANTES

Manuel Velázquez H. (SSM), Rodolfo Escamilla (SSM), Esteban Medina V. (SSM), J. Jesús García G. (SSM), Jesús Mª.ª Rodríguez (SSM), Luis González H. (U1A), Jesús Torres (UMAE), Miguel Pérez (UMAE), Humberto Salinas (UMAE), Jesús de la Rosa (UMAE), Luis Alberto Peredo (UMAE), Mauro Rodríguez (UMAE), Guillermo García (UMAE), Luis Morales (UMAE), J. Jesús Gaillardo (SM), Benjamín Ferreyra (SM), Alejandro G. de Parada (SM), Pedro Herrasti (SM), Oscar Núñez (SM), Alejandro Ortiz (SM), Andrés Caires (SM), Manuel Robles (SM), Luis Barragán Valencia (SM), Salvador García (arquidiócesis de México), José S. Quintana (arquidiócesis de México), Jaime Rocha (arquidiócesis de Puebla), Germán Rojas (arquidiócesis de Puebla), Hugo Corona (arquidiócesis de Puebla), José Montoya (diócesis de Cuernavaca), Baltasar López (diócesis de Cuernavaca), Anastasio Serafin (diócesis de Cuernavaca), José Alvarez Zamora (diócesis de Zamora), José G. Cuara (diócesis de Zamora), J. Jesús García M. (diócesis de Zamora), Antonio Méndez (diócesis de Zamora), Teófilo Domínguez Jordán (diócesis de Huajuapan), René Reyes (diócesis de Toluca), Luciano Villanueva (diócesis de Toluca), Francisco Morales (diócesis de C. Altamirano), Felipe de J. Inda (diócesis de Tepic), José Gpe. Arias (diócesis de Tlapantla), Leopoldo Garduño (diócesis de Papantla), Mario Padilla (arquidiócesis de Morelia).
ANEXO 3

MENSAJE PASTORAL DEL COMITE EPISCOPAL
SOBRE LOS SUCESOS DE TLATELOLCO

1. Los últimos acontecimientos que han tenido lugar, principalmente en la capital de la República, nos plantean problemas humanos que, a la luz de la palabra divina no podemos soslayar ni pueden dejarnos indiferentes. Ya en nuestra carta pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País (26 de marzo de 1968), en cumplimiento de nuestra misión pastoral, señalamos lo mucho que nos queda por hacer para que la justicia social sea norma de vida para todos, en el afán de construir una patria donde la igualdad, la libertad, la responsabilidad, la verdad y el derecho sean valores que permitan a todos construir solidariamente el desarrollo del país.

Hablamos en nuestra carta pastoral de la necesidad del cambio de mentalidad, de actitudes y de estructuras y tratamos de hacer ver la urgencia de esos cambios, como condición indispensable de la unidad nacional, del desarrollo del país y de la paz.

2. Debemos ser conscientes de que vivimos en una sociedad que, como toda sociedad en desarrollo, muchas veces se ve afectada por estructuras injustas, de las cuales todos somos responsables. Cuando se habla de una sociedad más justa es necesario definir, como punto de partida, el contenido de esa sociedad que se desea construir como respuesta a la existente, sin que haya ruptura con todo lo bueno que hasta ahora hemos logrado con tanto sacrificio. Por eso no basta la emoción efervescente, la indignación agresiva que impele a destruir lo que parece símbolo de opresión. Se requiere el conocimiento, la previsión reflexiva, la planificación metódica de todas las dimensiones que deben conformar un orden justo.

Por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el impetu destructivo ni el criminal aprovechamiento, por quien quiera que sea, de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aún cuando fueran nobles las motivaciones.

3. Pensamos que en todos los conflictos humanos se debe imponer la fuerza de la razón que, en la vida de relación que necesariamente se vive en la sociedad, se traduce hoy por el diálogo. En toda sociedad democrática deberían existir mecanismos de diálogo. Muchas veces los conflictos son reveladores de su ausencia o de su mal funcionamiento. Pero aun cuando ya ha estallado el conflicto, todavía hay que creer en el diálogo, de lo contrario sólo queda la violencia. La violencia es contra algo o contra alguien, no es camino de progreso hacia algo. Por eso el único producto connatural de la violencia es el vacío, la frustración, el temor, el odio y la venganza, la destrucción de las condiciones indispensables para el diálogo.

4. El diálogo es mucho más que la simple información, es creer en el hombre y es amar al hombre. Es comprender, es buscar, aceptar y dar una comunicación que excluya la condenación apriorística; es querer el bien del interlocutor y una comunión mayor con él, de sentimientos y de convicciones. No creemos en un diálogo en sentido único, que es más bien monólogo, sino en un diálogo que obliga a reconocer en el otro una razón y una libertad y que acepta que, en el plano social, los dialogantes deben solidarizarse para construir algo mejor, por encima de sus ideas particulares.

5. Con esa luz enfocamos el problema estudiantil, que no es privativo de México. Es un hecho mundial y es problema que debe considerarse dentro del contexto social. Si se considera separado se corre el peligro de no entenderlo y de hacer un planteamiento falso. Los estudiantes, como toda la juventud, son considerados como un cuerpo social dentro de la sociedad global. Este hecho es nuevo
y apela a la buena voluntad y al sentido creador de todos para echar los puentes indispensables para el diálogo con la juventud. Hay que buscar ese diálogo con insistencia. El joven y el adulto, a medida que van progresando y participando de la conciencia histórica de la humanidad de hoy, quieren ser más libres y más responsables; quieren participar en todos los ámbitos, en todas las decisiones que les afectan. Si los sectores más responsables de la vida pública y social nos negamos a realizar la autocrítica, a revisar nuestros valores y procedimientos, se corre el inminente peligro de que la esperanza de los desesperados se refugie en la violencia negadora de la paz.

6. Todos somos solidarios del compromiso que tiene México para celebrar en nuestra Ciudad Capital la XIX Olimpiada. Este acontecimiento es expresión frente al mundo de un anhelo profundo de paz y de fraternidad de nuestro pueblo, como de todos los pueblos. Creemos en las ventajas de la paz para el desarrollo de los pueblos, como está escrito por todos los rumbos de la Ciudad, en las principales lenguas que hablan las naciones que participan en los Juegos Olímpicos: «Todo es posible en la paz».

7. La paz, de acuerdo con la enseñanza tradicional de la Iglesia, es ante todo «obra de justicia» (GS 78). Ella supone y exige la instauración de un orden justo (PT 167; PP 76) en el cual «los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz» (Mensaje de Pablo VI, 1 enero de 1968). «La paz en América latina, se dijo en Medellín, no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencias y derramamiento de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras» (Mensaje de Pablo VI, 1 de enero de 1968). La paz se obtiene creando un orden nuevo que «comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (PP 76). En este sentido el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nuevo nombre de la paz. La paz es, en segundo lugar, un quehacer permanente (GS 78). La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica constantes cambios de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones (Documento final, Comisión 1, subcomisión B: La Paz, Medellín, Colombia, 6 de septiembre de 1968).

8. «La tranquilidad en el orden, según la definición agustiniana de la paz no es, pues, pasividad ni conformismo, ni es algo que se adquiere de una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias, a las exigencias y desafíos de una historia cambiante. Una paz estática y aparente puede obtenerse con el empleo de la fuerza, una paz auténtica implica lucha, capacidad, conquista permanente». Pablo VI afirmó en Bogotá (23 de agosto de 1968) que «la violencia no es ni cristiana ni evangélica». «El cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir. Pero prefiere la paz a la guerra. Sabe que los cambios bruscos y violentos de las estructuras serán falaces, ineffectivos en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, que reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y la efectiva participación de todos, que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden hoy sea asegurada» (Documento de Medellín).

9. Hacemos una invitación apremiante a todos los católicos y a nuestros hermanos de otras Iglesias, para que oremos por la paz y la concordia de nuestro país. Todavía es tiempo de que todos los mexicanos rehagamos juntos, no el nombre de la paz, sino las condiciones de la paz, que son el amor a la verdad, la práctica de la justicia, bajo el dinamismo del amor fraternal, en un clima de libertad, indispensables para encontrar soluciones concretas a los enfrentamientos actuales de nuestra sociedad. Debemos demostrar que tenemos todos lucidez y valor para construir juntos, por encima de nuestras diferencias ideológicas, el desarrollo y el progreso de nuestro país, que todos anhelamos.

Por el Comité Episcopal,

ERNESTO CORRIPIO AHUMADA,
Arzobispo de Oaxaca,
Presidente.

México, DF., 9 de octubre de 1968.
ANEXO 4

DECLARACION DE UN GRUPO DE SACERDOTES
DE LA DIOCEISIS DE CUERNAVACA
EN LOS CUARENTA AÑOS DEL PRI

Como ciudadanos, que sienten la urgencia ineludible de participar en la común tarea de la construcción del país, aportamos algunas reflexiones con motivo del cuadragésimo aniversario del Partido Revolucionario Institucional.

Son reflexiones espontáneas presentadas a la opinión pública con la esperanza de encontrar respuesta serena y objetiva.

Los autores somos sacerdotes y cristianos comprometidos en la tarea renovadora de nuestra propia Iglesia. De ninguna manera pretendemos representar oficialmente a la Institución a la que pertenecemos. Manifestamos estas reflexiones en cuanto ciudadanos.

Pensamos que ya debe existir suficiente madurez política para superar el lugar común «clero político». Afiramos nuestra convicción de que el sacerdote deberá participar en cuanto ciudadano en la vida política del país. Recordemos a fray Bartolomé de las Casas, Vasco, Sahagún, Hidalgo, Morelos, el doctor Mora... Por otra parte, no comprendemos por qué se ha de discriminar políticamente a los sacerdotes y no por ejemplo a profesores o militares, ya que unos y otros tienen fuerza moral o física sobre el pueblo.

Reconocemos que la actual marginación política del sacerdote es en efecto un cúmulo de errores comunes y falta de diálogo entre el Estado y la Iglesia. Pero juzgamos que ya es tiempo de revisar esta situación. La Iglesia, por su parte, ha definido con claridad en el Concilio Vaticano II la renuncia a toda aspiración de poder o riqueza; sin embargo, no renuncia al servicio en la promoción de todo el progreso humano.

Ojalá otros grupos profesionales opinaran sobre la vida política en México, sobre todo en este clima pre-electoral.

1. Logros de la Revolución

La falta de imaginación política de muchos militantes del partido oficial ha hecho de la palabra «revolución» un término mágico. Reconocemos que la Revolución Institucionalizada en un partido ha logrado en cuarenta años innegables progresos.

a) estabilidad política: los golpes de estado, los levantamientos, los cuartelazos, los presidentes interinos, ya pasaron a la historia;

b) estabilidad económica: la moneda del país ha llegado a ser una de las más firmes de América latina; industrialización del país;

c) promoción social; campañas de alfabetización, institutos de protección a la infancia, seguro social, grandes centros deportivos, etc., etc.

2. El precio de estos «logros revolucionarios»

Son evidentes los éxitos de la Revolución; pero han sido sacrificados muchos valores humanos. Nos han venido a la memoria progresos semejantes obtenidos en otras circunstancias históricas: nos referimos al progreso de México bajo el régimen de Porfirio Díaz, al de Alemania bajo Hitler, al de
Italia bajo Mussolini, al de Argentina bajo Perón, al de Portugal bajo Salazar, al de España bajo el régimen del Caudillo Franco.

Valores sacrificados en aras del progreso revolucionario:

a) los ideales socialistas de la Revolución: un partido que empezó con un ideal socialista, ha caído en la peor de las aristocracias. Ya no es aristocracia de sangre sino la aristocracia del dinero;

b) muerte de la conciencia cívica y política: cuando de antemano se sabe quién es «el bueno» para qué votar; cuando se sabe que se burlarán del voto en las urnas o en las cámaras, para qué votar; cuando: se sabe que un gobernante, bueno o malo, continuará en el poder, para qué manifestar descontento; cuando se sabe que los sindicatos son instrumentos de presión gubernamental, para qué lanzarse a una huelga;

c) Sacrificio de la seriedad política: el hacer chungas de la política y de su juego «han enriquecido» el folclore de nuestro lenguaje: «el tapado», «el sobre lacrado», «el dedazo». Si tales son los procedimientos electorales, la consecuencia es que nadie se siente representante del pueblo. Recuérdese el último conflicto estudiantil: ninguno del Partido trató de representar, de manera seria y constructiva, a los estudiantes en las cámaras;

d) triunfo de la corrupción: «los compadrazgos», las influencias, «la mordida», «la cacería de huesos», etc... y su consecuencia: la continua violación de la Constitución;

e) el culto a la persona: «los acarreos», las grandes manifestaciones de apoyo al régimen, las despedidas, los recibimientos «monstruo» tributados al señor presidente y la acusación frecuente de antipatriota al que no piense como el primer mandatario del país.

3. **Análisis del progreso revolucionario**

El progreso de México durante los cuarenta años del PRI es innegable, pero ha creado una falsa imagen de la nación.

a) La Revolución ha favorecido solamente a unos cuantos, quienes, apoyados por capitales extranjeros buscan primero el provecho propio y en segundo término el de la Nación. Esto ha profundizado la distancia entre ricos y pobres. Cuernavaca es un ejemplo notable: al lado de las lujosas residencias de los políticos revolucionarios está el «Ensueño» y las «Cuevas de San Antón»; están los indígenas que venden sus artesanías a los turistas. Y en el Estado donde nació la Revolución Agraria, el capitalismo y la nueva burguesía han obtenido situación privilegiada de modo que al lado de la miseria de los sectores de la Revolución, tiran el dinero los que han aprovechado la Revolución.

b) La libertad tan pregonada, es también aparente: recordemos los casos más recientes: conflicto ferrocarrilero, conflicto médico, conflicto magisterial, conflicto estudiantil.

La demagogia y la violencia gubernamental fueron las respuestas apoyadas por las «cartas de respaldo» de la prensa y por presiones sindicales.

4. **Proposiciones**

Pensamos que es tarea de todos reflexionar sobre estos graves problemas; busquemos soluciones inmediatas. Porque la historia nos enseña que de una situación de violencia no se puede salir sino por la violencia.

Que el partido oficial no cruze los brazos contemplando un pasado glorioso, sino que revise su ideario y presente una nueva mística de partido, actual y constructiva.

Que el partido oficial, si pretende continuar de líder político proponga de manera clara sus ideales y metas teniendo en cuenta las realidades presentes: campo, inversiones extranjeras, reforma electoral.

Que depure sus reglamentos internos de manera que se eviten los oportunistas y se enriquezcan sus filas con profesionales deseosos de contribuir a la solución pacífica y efectiva de nuestros problemas nacionales.

Cuernavaca, Mor. 4 de marzo de 1969.

**Sacerdotes:**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Enrique Morfin</th>
<th>Javier Barrera</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Elías Pérez Aguilar</td>
<td>Máximo Aguilar</td>
</tr>
<tr>
<td>Julio Torres</td>
<td>Alberto Alamilla</td>
</tr>
<tr>
<td>Pedro Camacho</td>
<td>Baltasar López</td>
</tr>
<tr>
<td>Carlos Valentino</td>
<td>Sr. Cirilo Rios</td>
</tr>
<tr>
<td>Rubén Pérez Aguilar</td>
<td>Sr. Alberto Palma</td>
</tr>
</tbody>
</table>
ANEXO 5

CARTA DE ANENECUILCO

Sr. Lic. D. Luis Echevarría
Candidato a la Presidencia de la República:

Una porción de la Iglesia local de Cuernavaca (civilmente Estado de Morelos) unida en las convicciones del obispo respecto al viejo conflicto Iglesia-Estado y su posible solución legal, se dirige a Ud., Señor Lic. Luis Echevarría, en la oportunidad de su visita al Estado de Morelos, en calidad de candidato a la presidencia de la República por el Partido Revolucionario Institucional, para exponerle francamente nuestras reflexiones acerca de tan delicado problema.

Este mismo planteamiento será presentado al doctor Efraín González Morfin, candidato de Acción Nacional.

Buscamos en un momento propicio de tranquilidad religiosa el diálogo sereno con quienes aspiran a regir próximamente los destinos de la Nación.

Violación de las leyes

El hecho evidente de la continua y multiforme violación de la Constitución y demás leyes que nos rigen, crea un ambiente de inconformidad y frustración, por cuanto parece que se le exige a la ciudadanía vivir en un régimen de ficción e inmadurez cívica.

Tal hecho lo han palpado Ustedes constantemente y han tenido la franqueza de reconocerlo y ponderarlo públicamente.

Nosotros hacemos caso omiso por ahora de innumerables formas de inobservancia de las leyes, algunas de las cuales fueron enumeradas y analizadas por los obispos en la Carta del Desarrollo, para referirnos solamente a las violaciones de la legislación religiosa, de las cuales nos reconocemos y nos proclamamos corresponsables con los funcionarios públicos, como miembros que somos de una de las asociaciones religiosas llamadas Iglesias, la más extendida y numerosa, la Iglesia católica.

De estas violaciones nos sentimos corresponsables, porque afectan directamente a las decisiones que se deben tomar en el ámbito de la conciencia, valor supremo moral del hombre, y conforme a la doctrina cristiana estamos obligados a la observancia de las leyes emanadas por las autoridades legítimas, si son justas, o bien a tratar de reformarlas por los medios que estén a nuestro alcance, si en conciencia las consideramos injustas.

Motivos de confianza

Las como nunca minuciosas y laboriosas giras electorales, particularmente la de Ud., Lic. Luis Echeverría, dados los medios de que dispone, han producido en conjunción con las inconformidades sordas pero generalizadas y con los estallidos políticos, estudiantiles y populares, un aflorar de problemas antes nunca percibidos o ventilados públicamente, que a pesar de las reticencias voluntarias u obligadas de la prensa y demás medios de comunicación, han llegado al conocimiento de muchos ciudadanos y los han conmovido, logrando despertar un poco la de ordinario indiferente opinión pública.

Ustedes, los únicos candidatos presidenciales, han afrontado ejemplarmente situaciones espinosas, se han hecho blanco de candentes preguntas y cada uno ha respondido de acuerdo con el programa de su partido, con su ideología, con sus antecedentes y con su carácter personal.
Tal hecho público nos ha dado confianza para dirigirnos a Ustedes y plantearles nuestras reflexiones, junto a las inquietudes, peticiones, sugerencias y problemas que hayan sido presentados en el Estado de Morelos, símbolo de la auténtica revolución social por el cambio de la estructura de la tenencia de la tierra ejemplarmente propuesto y exigido por Zapata.

Antecedentes y cambios

Circunstancias históricas de luchas ya superadas, cuyas consecuencias todos sin culpa heredamos, nos tienen legalmente a muchos mexicanos, exclusivamente por motivos religiosos, en un régimen de excepción que está abiertamente en pugna con los derechos del hombre (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948).

Al presentar estas reflexiones, muchas personas pudieran pensar que queremos volver a gozar de viejos y obsoletos privilegios o recobrar nuevamente fuerza política. El pensamiento oficial de la Iglesia católica ha evolucionado mucho respecto a las relaciones Iglesia-Estado.

Con el Vaticano II afirmamos que «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre» (GS 76).

La experiencia propia y de otras naciones, así como la doctrina evangélica, nos han llevado a la convicción de que la Iglesia de Cristo no es una sociedad que haga número con las demás sociedades humanas, como un estado frente a otro estado, y por tanto no estamos vislumbrando en el término de nuestros esfuerzos un concordato al estilo de los vigentes hasta ahora en no pocas naciones.

Reconocimientos

Queremos, eso sí, una revisión profunda de la expresión jurídica de la situación socio-religiosa, realizada con la colaboración de todas las corrientes válidas y grupos de influencia.

Partimos de la aceptación del pluralismo religioso e ideológico que animaba a nuestros reformadores y es hoy realidad irreversible en el mundo y en México.

Afirmamos que la acción reformadora del siglo pasado en México fue un signo de los tiempos que debió ser mejor leído por la Iglesia mexicana para aceptar como voluntad de Dios el realizar al Cristo en una Iglesia despojada del poder económico, del poder político y del poder cultural.

Debemos reconocer, por ejemplo, a tiempo, para la Iglesia primero, y luego para la sociedad civil toda, en la reforma agraria, que las «riquezas» acumuladas en bienes, inmuebles, por más que propiciasen obras de beneficencia, constituían un escándalo y dieron pie a una legítima expropiación.

Admitimos como principio dinámico el derecho de la propiedad privada y al menos ahora afirmamos que «la propiedad privada no constituye para nadie» —tampoco para la Iglesia— «un derecho incondicional y absoluto» y que por tanto «el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común» (Populorum progressio, 23).

Admitimos consiguientemente que si se llegase al conflicto entre los derechos adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales, toca a los poderes públicos procurar una solución con la activa participación de las personas y de los grupos sociales (Ibid., 23).

El mal grave de nuestra Constitución como base positiva del orden jurídico es no atenerse al bien común y a los derechos inalienables de las personas.

Radicalismo legistativo

Para disminuir el poderio económico de la Iglesia se radicalizó la negación de la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas y consiguientemente se las privó aun de la capacidad de poseer, abriendo así paso a la arbitrariedad de la simple sospecha con base para despojarlas de la posesión de inmuebles, dando lugar a los presta-nombres.

De la misma manera se radicalizó la aversión a las congregaciones religiosas (que hoy buscan su identidad, la renovación de su vida común en la más estricta fidelidad al evangelio) en la falsa aplicación del principio de la libertad de conciencia.

Se radicalizó el rechazo de la participación de los eclesiásticos en la vida política, que el posible abuso del prestigio religioso hace a la verdad indeseable, al negárles la capacidad de votar o ser votados y prohibirles externar sus juicios en público y aun en privado sobre las leyes y en general sobre la cosa pública.

Se radicalizó el deseo inconsciente de disminuir el número de sacerdotes, pues mientras se autorizan los seminarios, sus edificios deberían ser utilizados por el Estado y los estudios no pueden ser reconocidos, castigándose con penas la violación de este mandato.
Hay otros mandatos vejatorios, como la prohibición de enseñar en determinadas escuelas a los sacerdotes, la denegación del derecho de amparo a los colegios particulares, la prohibición de actos de culto fuera de los templos y locales particulares.

**Abuso-tolerancia**

Este régimen de excepción, cuando y en la medida en que ha sido aplicado, ha provocado reacciones que han llegado hasta la violencia física y engendra de por sí una permanente desconfianza mutua, subsanada por las relaciones personales en un acuerdo tácito (a la mexicana: «una cosa es la ley y otra los profetas») de uno de los ilustres reconciliadores de la década de los treinta) de abuso-tolerancia de la mayor parte de las leyes, las que tocan directamente a un mayor número de ciudadanos, mientras que algunas permanecen vigentes en su radicalismo.

Las consecuencias de este régimen de excepción se extienden a la convivencia diaria, al disimulo de la religión y de su práctica entre políticos y arribistas, a la discriminación de hecho en puestos políticos y aun administrativos gubernamentales de católicos activos o pertenecientes a organizaciones católicas, a una tendencia a la polarización de ideologías y al enfrentamiento de los ciudadanos por razones religiosas.

Comprendemos que, dada la profunda, extrovertida, poco evangelizada religiosidad del pueblo mexicano no pocas de esas leyes han aparecido exigencias indispensables que han apresurado el caminar de los tiempos.

Pero creemos que no han penetrado en la formación de la conciencia ciudadana saludablemente, por lo que tienen de injustas, inadecuadas y unilaterales. En segundo lugar, las exigencias de autenticidad en el hombre moderno y la valoración creciente de los derechos humanos, personales y sociales, así como la interdependencia de todos los sectores de la Nación, originada por los medios de comunicación y de transporte, exigen que en nuestra nación soluciones menos simplistas y más concordes con la evolución del pensamiento y de las actitudes de los conciudadanos a fin de lograr una mejor concordia y la máxima colaboración en el desarrollo del país.

**Conclusión**

Señores candidatos:

No fue nuestro intento presentárles un texto de reforma constitucional en materia religiosa. Hemos pretendido iniciar un diálogo abierto que sin perturbar la tranquilidad pública, considereamos urgente y necesario. Deseamos conocer sus puntos de vista; reservándonos, si llegáramos a redactarlo, proponer al futuro Presidente de la República un proyecto que contienda con precisión los límites y el alcance de nuestro propósito.

Hemos decidido hacerles esta representación pública, como todos los ciudadanos han podido hacerlo durante sus campañas, no bajo cuerda y como a escondidas, por terceras personas, porque vemos que de una y otra parte hay signos de madurez para intentar un diálogo constructivo.

Aunque ha sido nuestra primera afirmación, reiteramos que somos sólo una porción de la Iglesia local que peregrina en el Estado de Morelos y no pretendemos ser voz de todas las Iglesias locales de México ni contar con la unanimidad de nuestros hermanos que en Morelos no conocen este escrito. Somos conscientes de la posibilidad y existencia de diferentes apreciaciones que en la confrontación abierta se eliminan, o se afirman, o llegan a coincidir.

Por ser un fenómeno mundial, ustedes no pueden ignorar los nuevos rumbos por los que a la luz del Evangelio un sector importante de la Iglesia Católica y de muchas otras Iglesias y denominaciones cristianas se ha encauzado.

La raíz de estos cambios es una garantía de la sinceridad de las renuncias a todo poder no evangélico que la Iglesia se está exigiendo, no como táctica o simple adaptación a los tiempos.

Les adjuntamos, en lugar de citarlos ampliamente, unos ejemplares del Concilio Vaticano II y de las conclusiones de la II Conferencia Latinoamericana de Medellín. Van también unas copias de las encíclicas Mater et magistra, Pacem in terris y Populorum progressio. Finalmente la Carta del Desarrollo y la Reflexión Episcopal de los obispos mexicanos completan la documentación.

No buscamos ni queremos privilegios. No queremos ni buscamos enmiendas superficiales a la Constitución. Lo que pretendemos es buscar juntos la manera de no seguir violando juntos los principios jurídicos positivos en materia religiosa de la vida ciudadana de todo mexicano.

† Sergio Méndez Arceo  
VII Obispo de Cuernavaca

José Espín V.  
Presidente del Consejo Presbiteral

Florencio Rodán Fuentes  
Representante de los laicos

9 de junio de 1970
Sr. Lic. D. Luis Echevarría Alvarez
Presidente de los Estados Unidos Mexicanos
México D.F.

Señor Presidente:

Los sacerdotes de la diócesis de Zacatecas, en unión de nuestro obispo, interesados sinceramente en el desarrollo de nuestra Patria y concretamente de nuestra entidad, detenidamente hemos estudiado el discurso que usted pronunció el 1 de diciembre pasado con ocasión de su toma de posesión como Presidente Constitucional de México.

Estamos de acuerdo con el contenido y con el plan de acción sustentado en dicho documento. Nos complace el que haya declarado sin ambages que ojalá «El poder nunca sea cómplice de la pasividad o de la explotación». Esta línea es la que sustentamos y en ella nos movemos. Nosotros entendemos también el poder y la autoridad como una suprema responsabilidad de servir sin cansancio a los demás. Por eso con toda lealtad nos ofrecemos a usted para ayudarlo a servir, comprometiéndonos seriamente a luchar por el desarrollo integral de nuestro pueblo.

Nos preocupa sobremanera la suerte de los humildes, de los desheredados, de aquellos que si estuvieron e hicieron posible la Revolución. Concordamos en que «Mientras los más humildes no encuentren niveles económicos decorosos de existencia, no le habremos hecho justicia a la Revolución ni la estaremos continuando con justicia». Es cierto que nosotros no tenemos ningún sistema económico que ofrecer, ni ninguna forma determinada de civilización; en cambio presentamos nuestra persona, nuestras ideas y conocimientos para impulsar el desarrollo integral de la persona humana.

En este sentido queremos ser también revolucionarios, pues por propia vocación hemos aceptado «Una responsabilidad permanente», y hacemos la lucha por «Anteponer a los afanes de lucro, las ambiciones de poder y los instintos destructivos».

Aplaudimos sin reserva su tesis que rechaza el control natal, sustentada en estos términos: «Los mexicanos no aceptamos intervenciones coercitivas en materias que pertenecen al ámbito de la libertad de la persona humana. Rechazamos falsas soluciones que sirvan para coherentar actitudes derrotistas o para encubrir indecisiones frente a graves problemas que en cualquier alternativa, tendríamos que encarar y resolver». Sería indigno de nuestro gobierno y de los mexicanos aceptar prestaciones de cualquier tipo, a condición de rebajar nuestra moral, tal como lo ha insinuado, por ejemplo, McNamara. De esta determinación suya nace también nuestro propósito de colaboración, pues creemos que en el seno de las familias está la riqueza moral que todos tenemos la obligación de acrecentar y de defender cuando sea necesario.

Nos hemos fijado detenidamente en su deseos de impulsar la capitalización del país, «A fin de alcanzar pronto una marcha autosostenida». Juzgamos esto como un proyecto de ambición extraordinaria ya que económicamente es la salvación del subdesarrollo, porque se trata de fincar un capital que al trabajarse sostenga el nivel económico nacional. Claro que para lograr esto, como usted lo indica, hay que explotar lo inexploitable y cuidar el equilibrio de importación y exportación.

Aunado a lo anterior está el pensamiento de lo que para el Gobierno Federal significa gobernar. En efecto, en dicha ocasión usted asentó que «para el ejecutivo federal, gobernar será distribuir equitativamente el fruto de redoblados esfuerzos, hacer que las regiones y los grupos más afortunados contribuyan al desenvolvimiento de los más atrasados. No pretendemos suplir la responsabili-
dad personal, ni menos aún, fomentar la indolencia. Realicemos la posibilidad de prosperar con su propio trabajo».

Esta definición de lo que para usted significa gobernar es un postulado magnífico que nos da confianza para suplantar su atención especial para algunas de las necesidades de nuestra entidad que, por haber sido el lugar donde se gestó el triunfo de la Revolución, creemos que debería merecer una atención especial.

Usted sabe perfectamente que dentro del territorio mexicano nuestra región es una de las más pobres y de las que necesitan un impulso más decidido para integrarse al progreso y al desarrollo nacional. Estamos conscientes de que sería una torpeza esperarle todo del Gobierno Federal, pero si creemos que recibiendo un fuerte impulso para la solución de nuestras carencias más urgentes, podremos más fácilmente despegar hacia un desarrollo más acelerado y efectivo.

Por consiguiente, apoyados en el lenguaje de sinceridad y lealtad con que usted se dirige al pueblo de México, ponemos a su consideración lo que se podría realizar en nuestra entidad para beneficio de los Zacatecanos.

**Educación**

Todos estamos trabajando por lograr esa forma educativa que es tan urgente en todo México.

Concretamente, en Zacatecas constatamos el hecho de que gran parte de nuestra juventud que termina sus estudios de Secundaria y de Bachillerato se ve obligada a interrumpirse porque no tiene la capacidad económica para continuarlos. Gran parte de esa juventud se ve obligada a trabajar en ambientes que poco favorecen el incremento de su cultura y de sus aspiraciones.

Nosotros pensamos que la creación de un Tecnológico en la ciudad de Fresnillo y de una Escuela Técnica Agropecuaria que entre otros lugares podría instalarse en Tlaltenango de Sánchez Román, darán a la juventud oportunidad de estudiar una carrera corta, sin grandes gastos y con un máximo aprovechamiento de los recursos naturales que poseemos en gran escala.

**Comunicaciones**

Desde hace ya varios años habitantes de la región sur de nuestro Estado han esperado comunicaciones más expeditas que les ayuden a su desarrollo económico. La carretera que comunicaría la capital de Estado con los pueblos del sur como Momax, Tlaltenango, Tepechitlán, Teul de González Ortega, Florencia, etc., se encuentra ya trazada. La pavimentación llega hasta la población de Tepetongo, Zac. Todo el tramo posterior es terracería que atraviesa los poblados de Huejucar, Santa María de los Ángeles, Colatlán, pertenecientes éstos al estado de Jalisco.

Nosotros consideramos como urgente la pavimentación de esta carretera, pues comprende una región de riqueza agrícola, ganadera y maderera. Es más, también se podría impulsar la piscicultura, ya que en dicha región existe la presa Excarne, una de las más grandes de la entidad que produce buena clase de pescado.

La pavimentación de esta carretera acortaría también las distancias a poblados importantes, aunque olvidados, del Estado de Jalisco. Nos referimos a Totatiche, Villa Guerrero y Temastian; este último, centro de convergencia de muchedumbres que realizan peregrinaciones para venerar una imagen muy conocida en la región. También serviría para dar un impulso definitivo a la minería en la región de Bolaños, Jal., la que actualmente se encuentra estancada entre otras razones por la falta de vías de comunicación. Dentro de este renglón de comunicaciones es urgente también la terminación de la carretera Zacatecas-Tepic por la oportunidad que proporciona a estas entidades de comunicarse y de llevar a cabo con mayor facilidad el magnífico plan «Huicot» que usted mismo ha puesto en marcha.

**Industrias**

Todo lo que se conoce como «El cañón de Tlaltenango» es una región de ricas tierras; su clima favorece el cultivo del cacahuate. Actualmente se cosecha en abundancia. Una promoción inteligente y un plan bien realizado traería como consecuencia una producción en alta escala. Esta producción exigiría inmediatamente la creación de una planta beneficiadora del cacahuate que redundaría en pro de los campesinos que actualmente tienen que vender muy barato el producto por falta de comunicaciones y por la voracidad de los intermediarios. Entre otro tipo de industria, esta beneficiaría grandemente a los campesinos de esta vasta región. También, tomando en cuenta la Empacadora de Carnes que ya funciona en Fresnillo y la que próximamente se pondrá en servicio en
Jerez de García Salinas sería altamente beneficiosa la instalación de una Tenería para aprovechar al máximo las pieles e impedir que salgan a otras entidades para ser industrializadas.

Señalamos sólo este tipo de industrias. La última palabra la dejaríamos a la decisión del Ejecutivo del Estado por conocer mejor que nosotros las verdaderas necesidades y los recursos con que se podría lograr la instalación de estas industrias.

**Incremento agrícola**

Nuestra agricultura es raquítica en su producción por la flaqueza de las tierras y por la crueldad de nuestro cielo.

Sin embargo, existen regiones que podrían beneficiar más a sus habitantes. Entre otras, nos referimos, en concreto, a Ojocaliente, Zac. Los agrónomos que han examinado la tierra de esa región, le han encontrado cualidades excelentes para el cultivo de la vid. Han afirmado categoricamente que las cualidades de esa tierra son mejores que las que existen en el área vitivinícola de Aguascalientes. La prueba está en que los agricultores que han empezado a cultivarla han obtenido resultados magníficos.

Se cuenta además en esa región con agua abundante. Creemos que un buen estudio de la región, una política de préstamos bien intencionada y una ayuda decidida a los campesinos de ese lugar podrá convertir esa región en una de las más productivas de México en el renglón de la vid.

Aprovechamos también la presente oportunidad para felicitarlo efusivamente por el ambicioso plan que ya se ha puesto en marcha para beneficio de todos los habitantes que viven en las zonas desérticas. Entre ellas se cuenta una porción de nuestro Estado. Este interés por los pobres y los desheredados ponen de manifiesto su altísima calidad humana y sus deseos sinceros de servir y llevar el bien a los mexicanos más urgidos.

Como usted puede observar, Señor Presidente, anotamos sólo aquello que juzgamos más urgente, sin que por ello queramos que todo se realice conforme a nuestros deseos. Reiteramos de nuevo nuestra actitud de servicio y colaboración. No estamos en tiempos de exigir privilegios. Ofrecemos servicios, y en lo que nos corresponda colaborar, tocará a usted, Señor Presidente, indicarnoslo.

De esta manera queremos hacernos presentes en el desarrollo de nuestra entidad. Sin politiquerías ni dobleces, sin ambiciones personales y sin deseos de acaparamiento, Sólo queremos servir al hombre. «Pero al hombre todo entero. Cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» (GS 3).

Acepte nuestro compromiso. Nuestra actitud sincera la apoyamos en la admirable conclusión de su mensaje: «Llegó sin resentimientos ni ambiciones ilegítimas o deseos de satisfacer intereses personales o de grupos». Aceptémonos de buena voluntad. Hagamos a un lado lo que nos separa y recojamos en el momento presente todos los valores que bien nos pueden ayudar a construir un México más humano y más digno de los mexicanos.

Zacatecas, Zac., 19 de diciembre de 1970.
ANEXO 7

CARTA DE UN GRUPO DE SACERDOTES AL PRESIDENTE SOBRE EL PROBLEMA AZUCARERO

C. Presidente de la República Mexicana
D. Luis Echeverría Álvarez
México, D.F.

Sr. Presidente, después de haber escuchado por TV las palabras que usted pronunció referente al problema azucarero, las hemos reflexionado profundamente y hemos querido manifestarle lo siguiente:

Queremos darle nuestro completo apoyo a sus palabras. Ellas han sido motivo de alegría para nosotros porque hemos visto el deseo de servicio.

Y también porque comprendemos que esas líneas trazadas para edificar un México mejor con más justicia en la distribución de las riquezas, coincide perfectamente con el mensaje de Cristo, que es un mensaje de liberación de todas las servidumbres humanas.

Siendo un signo de la presencia del reino de Dios el que los pobres sean liberados, nos ha parecido que usted es un profeta: «el que habla en lugar de...» o «en nombre de...».

Pues nos ha parecido que usted es la voz de los pobres, de los campesinos, de los que padecen injusticias.

Deseamos también comunicarle que nuestra labor como anunciantes del mensaje de liberación, tiende a concienciar a todos los hombres —ricos y pobres— de sus deberes y derechos como personas y por tanto, a convertirlos en personas más libres y conscientes, de suerte que se hagan capaces de ser factores de un México más justo y más digno de los hombres que lo habitamos.

Somos seis sacerdotes en Poza Rica de Hgo. Ver., que partitipamos de sus inquietudes y compartimos sus angustias al ver que la gente rica sigue enriqueciéndose y que la gente pobre es cada vez más pobre. Condividimos con Ud. la indignación al contemplar que el dinero del pobre va a engrasar las cuentas bancarias de los ricos; y desemos, con ustedes, que el rico comprenda la función social que tiene su riqueza y que el pobre tampoco se dé llevar de la intolerancia, frustrado a causa de los continuos atropellos de los que es víctima.

Vemos con mucho agrado el giro que va tomando la presente administración gubernamental y con toda sinceridad creemos que por su actitud redentora del pobre, puede iniciarse una etapa de confianza en la Revolución Mexicana, que nosotros pensamos, ser un reflejo de otra revolución iniciada hace 2.000 años por un tal Jesús, a quien confesamos Salvador.

Señor Presidente, antes nos sentíamos como extranjeros en nuestra propia nación; hoy comenzamos a sentirnos sumergidos y comprometidos hasta lo más hondo de nuestro ser, pues sentimos hablar un mismo lenguaje.

Confiamos y deseamos que, quienes actualmente tienen la aristocracia del dinero, no vayan a echar abajo sus valerosas y nobles aspiraciones.

Finalmente, queremos decirle que tiene el respaldo de nuestra oración comunitaria y de nuestra colaboración sincera en sus realistas aspiraciones para que siga siempre mirando hacia el futuro y siendo portavoz de quienes en nuestro México todavía no se sienten redimidos.

Muy atentamente:

Nicolás Lafarga Corona, Gilberto Topete, Rolando González, Eliseo Castillo, Sergio Sánchez Cortés, y Armando de J. Flores

P.D. No esperamos una respuesta a esta misiva sino que sus palabras: «La aristocracia es por el mérito al trabajo» se conviertan en una realidad en nuestro México.

c.c. Al ciudadano director del programa «24 horas»
Al ciudadano director del Heraldo de México
Al ciudadano director del diario local La Opinión
Al ciudadano director del diario local El Tiempo. 19 de enero de 1971.
ANEXO 8

DESPLEGADO DE LOS GRUPOS TRADICIONALISTAS A LA MUERTE DEL PADRE JOAQUIN SÁENZ ARRIAGA EN EXCELSIOR 4 DE MAYO DE 1976

MURIO EN EL SENO DE LA VERDADERA IGLESIA CATOLICA
EL PRESBITERO DOCTOR JOAQUIN SÁENZ Y ARRIAGA

Firme en la fe en Cristo Nuestro Señor, fiel devoto de la Santísima Virgen de Guadalupe, entregó su alma al Creador, el padre Joaquin Sáenz y Arriaga, inquebrantable en la lucha contra los traidores que usurpan el poder eclesiástico.

La vida del difunto sacerdote será un ejemplo para las futuras generaciones, en esta etapa tal vez preapocalíptica, por su entrega total a la causa más noble que el ser humano puede dedicarse: La defensa de la fe católica en momentos críticos cuando se apagan las luces de quienes deberían ser guías y faros del pueblo de Dios.

Habiendo practicado un sacerdocio ejemplar por décadas, el padre Sáenz y Arriaga supo demostrar que los hombres pueden envidecer las más altas investiduras eclesiásticas, y que primero está la fidelidad a Cristo Nuestro Señor, que a los seres humanos, susceptibles de error y corrupción.

El «testamento espiritual» del padre Sáenz y Arriaga, breve pero lleno de clara luz que ilumina la fe de las almas privilegiadas, es una página transparente de perdón para todos los que lo odian, persiguieron, calumniaron y colmaron de improperios. Perdón para los hombres, fidelidad a Cristo y su verdadera Iglesia hasta el último hálito de su existencia. Este san Bernardo del siglo XX, unió a su brillante inteligencia, una voluntad férrea probada en las lides intelectuales, dejando valioso tesoro en sus obras, movió las mentes y los corazones en todos los continentes, estableciendo un firme puente para el rescate de nuestra santa Madre la Iglesia Católica Apostólica Romana.

Quienes tenemos el honor de luchar hombro con hombro en la más grande batalla del siglo XX, la lucha contra quienes preparan el camino al Hijo de la Perdición, al Hombre del Pecado, quien llegará a sentarse en el templo de Dios y logrará que la mayor parte de la humanidad lo adore como tal, quienes aspiramos a ser inscritos en el libro de los elegidos por el Cordero, y no rendimos homenaje a las avanzadas de la Bestia Apocalíptica, podremos decir ante el Señor, como lo habrá hecho el padre Sáenz al presentarse ante el tribunal supremo: ¡Creemos en Cristo Jesús verdadero Dios y verdadero hombre como lo ha mandado la Iglesia Católica en todas sus definiciones dogmáticas, a través de sus papas legítimos y concilios dogmáticos. Perdón para nuestros pecados, perdón para los enemigos de Cristo!

Juventud Católica Romana (Roma, Italia)
Juventudes Católicas (Buenos Aires, Argentina)
Gentium Concordia per Ecclesia Catholica (Roma, Italia)
Juventudes Católicas Tradicionalistas (París, Francia)
Asociación San Pío V (Pittsburgh, U.S.A.)
Vigilia Romana» (Roma, Italia)
Católicos Tradicionalistas (Córdoba, Argentina)
Católicos pro Misa San Pío V (Hawthorne, Australia)

Continuaremos publicando los mensajes de pésame que seguimos recibiendo del extranjero y de México.
ANEXO 9

MENSAJE GUADALUPANO DE PABLO VI A LOS MEXICANOS

Venerables hermanos y amados hijos de México:

1. En el sententa y cinco aniversario de la coronación de Nuestra Señora de Guadalupe desearía unir nuestra voz a ese himno filial que el pueblo mexicano eleva hoy a la Madre de Dios.

2. La devoción a la Virgen Santísima de Guadalupe, tan profundamente enraizada en el alma de cada mexicano y tan íntimamente unida a más de cuatro siglos de nuestra historia patria, sigue conservando entre nosotros su vitalidad y su valor, y debe ser para todos una constante y particular exigencia de auténtica renovación cristiana.

3. En fecha tan señalada, la corona que la Madre de Dios espera de todos los mexicanos no es tanto una corona material sino una preciosa corona espiritual, formada por un profundo amor a Cristo; y al mismo tiempo por un sincero amor a todos los hombres: los dos mandamientos que resumen el mensaje evangélico.

4. Es la misma Virgen Santísima la que, con su ejemplo, nos guía en estos dos caminos. En primer lugar nos pide que hagamos de Cristo el centro y la cumbre de nuestra vida cristiana. Ella misma, la «llena de gracia», la «bendita entre las mujeres» consciente de su pequeñez ante el Salvador del mundo, ante Dios hecho hombre, se oculta y se oculta, con esa suprema humildad que la hizo agradable a los ojos del Altísimo, para que la suprema figura de su Hijo aparezca a los hombres con todo su inigualable fulgor. Por eso la misma devoción mariana alcanza su plenitud y su expresión más exacta cuando es un camino hacia el Señor y dirige hacia El el amor más grande, como Ella supo hacerlo entrelazando en un mismo impulso la ternura de madre y la piedad de criatura.

5. Pero, además y precisamente porque amaba tan entrañablemente a Cristo, nuestra Madre cumplió cabalmente ese segundo mandamiento que debe ser la norma de todas las relaciones humanas: el amor al prójimo.

6. ¿Qué bella y delicada intervención de María en las bodas de Caná cuando mueve a su hijo a realizar el primer milagro de convertir el agua en vino, sólo para ayudar a aquellos jóvenes esposos! Es todo un signo del constante amor de la Virgen Santísima por la humanidad necesitada, y debe ser un ejemplo para todos los que quieren considerarse verdaderamente hijos suyos.

7. Por eso, amados mexicanos, queremos hoy hacernos eco ante vosotros de tantas tristezas y ansias que agobian al mundo, las cuales no nos pueden dejar indiferentes si queremos de verdad ser fieles al mensage evangélico. Un cristiano no puede sentirse tranquilo mientras haya un hombre que sufre, que es tratado injustamente, que no tiene lo necesario para vivir. Un cristiano no puede menos de demostrar su solidaridad y dar lo mejor de sí mismo, para solucionar la situación de aquellos a quienes aún no ha llegado al pan de la cultura o la oportunidad de un trabajo honorable y justamente remunerado; no puede quedar insensible mientras las nuevas generaciones no encuentren el cauce para hacer realidad sus justas aspiraciones, y mientras una parte de la humanidad siga estando marginada de las ventajas de la civilización y del progreso.

8. Por ese motivo, en esta fiesta tan señalada os exhortamos de corazón a dar a vuestra vida cristiana un marcado sentido social, como pide el Concilio, que os haga estar siempre en primera línea en todos los esfuerzos para el progreso y en todas las iniciativas para mejorar la situación de los que sufren necesidad.

9. Ved en cada hombre a un hermano, y en cada hermano a Cristo de manera que el amor a Dios y a los hombres se unan en un mismo amor, vivo y operante, que es lo único que puede redimir las miserias del mundo, renovándolo en su raíz, más honda: el corazón del hombre.
10. El que tiene mucho, que sea consciente de su obligación de servir y de contribuir con generosidad para el bien de todos. El que tiene poco o no tiene nada, que mediante la ayuda de una sociedad justa se esfuerce en superarse y en elevarse a sí mismo, y aún en cooperar al progreso de los que sufren la misma situación. Y todos sentid el deber de uniros fraternalmente para ayudar a forjar ese mundo nuevo que la humanidad anhela.

11. Esta es la corona que hoy os pide la Virgen de Guadalupe, esta es la fidelidad al evangelio de la que ella supo ser el ejemplo eminente.

12. De esta manera los sentimientos cristianos, gloria y distintivo de vuestro pueblo, serán cada día más un impulso de elevación espiritual decisivo de promoción humana en todos los campos, de manera que cada individuo y cada grupo social pueda realizar plenamente su misión en el mundo.

13. A todos, pero de un modo especial a vosotros, amadísimos jóvenes mexicanos, os invitamos a meditar en la validez del mensaje de Cristo en el momento actual, y os pedimos que pongáis al servicio de estos grandes ideales vuestra generoso entusiasmo y vuestras esperanzadoras energías.

14. Sobre vosotros, venerables hermanos y queridísimos hijos, imploramos confiados la maternal benevolencia de la Madre de Dios y Madre de la Iglesia, para que siga protegiendo a vuestro país y lo dirija cada vez más por los caminos del progreso cristiano, del amor fraterno y de la pacífica convivencia.

En prueba de nuestro paternal afecto y en prenda de escogidas gracias celestiales, os impartimos de corazón una especial bendición.
ANEXO 10

DECLARACION DE LOS SACERDOTES DE CUERNAVACA
SOBRE LA CONSTRUCCION
DE LA NUEVA BASILICA DE GUADALUPE

Señor director: Cincuenta y un sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca hemos redactado reflexiones pastorales para nuestros fieles católicos del Estado de Morelos.

Al abordar el asunto de la construcción de la nueva basílica, juzgamos oportuno presentar nuestro pensamiento a la opinión pública.

El proyecto nos incumbe por el significado nacional de la basílica y porque se nos ha exhortado a colaborar en propaganda dirigida a cada uno de nosotros a través del Comité pro Construcción de la Nueva Basílica de Guadalajara, A.C.

La falta de pronunciamientos públicos de grupos, de iglesias locales, o del episcopado mismo, puede interpretarse, dada la trascendencia del acontecimiento, como tácita aprobación del modelo arquitectónico, de los mecanismos y métodos del financiamiento y también de la teología y del proyecto pastoral subyacentes.

Aunque grupos minoritarios de cristianos disienten acerca de los criterios objetivados en la futura basílica, su reflexión en círculos íntimos no tiene audiencia ni eficacia públicas.

Por esta razón queremos romper el silencio estéril y ambiguo para dar a conocer el pensamiento de un sector de la Iglesia, aunque nuestra voz no haya sido requerida en decisiones que atañen a todos los cristianos. No imaginamos que vayamos a obtener una revisión radical.

La Iglesia y los mecanismos de poder

La sorpresiva revelación del proyecto arquitectónico puntualmente aprobado por las autoridades civiles (10 de diciembre de 1974), la inesperada ceremonia de colocación de la primera piedra, el plazo fijado para terminar el templo (tres meses antes de expirar el sexenio), el equipo constructor, los rumores generalizados de un sustancioso apoyo económico gubernamental hacen aparecer a los poderes de nuestra Iglesia unidos con los mecanismos del poder político.

A menudo la Iglesia ha presentado la imagen de ser manipulada en la interrelación de fuerzas (económicas y políticas) y con ello ha perdido lucidez en su servicio al pueblo mexicano frente a quienes pretenden ganarlo para su causa o sojuzgarlo.

Hubo oposiciones coherentes sobre el costo del proyecto desde que se hizo patente la necesidad de un nuevo templo. Pero las autoridades eclesiásticas competentes no han sido sensibles para constatar la situación socioeconómica de la mayoría de los mexicanos, los indígenas especialmente, y renunciar a una edificación triunfalista extemporánea y no solidaria con ellos.

La campaña de los «Bonos Guadalupanos»

El 16 de abril se inició la campaña nacional de radio y televisión con el afán de recaudar fondos en el menor tiempo posible. Este sistema de propaganda usa los trucos de la mercadotecnia. Se dice que se necesita un templo nuevo y espacioso donde los mexicanos honremos a nuestra madre, porque todos «los mexicanos somos guadalupanos», y que «la Virgen tiene crédito» (sic) ¡María, la mujer del pueblo, cuyo hijo no tuvo casa en su nacimiento!
Los bancos del país están colaborando en la venta de los bonos de cooperación. Se les exige a los empleados colocar gran cantidad de esos bonos...

A los sacerdotes se nos han comenzado a enviar esquemas de homilías para justificar y promover la «cooperación de todos los mexicanos, a través de bonos que estarán a la venta en todas las sucursales bancarias del país y en las Iglesias locales» (carta del Comité pro Construcción).

Apoyos ideológicos para la propaganda

La motivación para otra basílica sería la exigencia contenida en la tradición guadalupana: construir templo. Pero esta voluntad de María debe interpretarse a la luz de la teología bíblica. La divinidad no se localiza en los templos materiales (Is 66, 1 s). El nuevo templo es el cuerpo resucitado de Cristo donde Dios se manifiesta (Col 2, 9; Jn 2, 19-22), y es asimismo la Iglesia como prolongación del cuerpo de Cristo (1 Cor 3, 10-17; 2 Cor 6, 16 s; Ef 2, 20 s) y sus miembros (1 Cor 6, 19; Rom 8, 11) individualmente.

Al no reconocer este sentido se pone el énfasis en la construcción material; sin embargo, esta no es la intención fundamental de Cristo y de María, aunque el templo se justifique como lugar de reunión de la comunidad cristiana.

La construcción del templo espiritual de la Iglesia por la unidad, la justicia y el amor es siempre decisiva para superar una presencia de Dios y de María en imágenes y lugares.

Y aun cuando se arguye también que la Virgen María pidió un templo en el Tepeyac, no tanto para ser honrada en ese lugar, sino para manifestarse allí «madre compasiva y bondadosa de todos los moradores de estas tierras» (Valeriano, Relatos de las apariciones), sin embargo nos parece que en la nueva basílica los pobres no se sentirán en su propia casa, ni con la admiración de la obra arquitectónica se consolarán de su pobreza, puesto que no se han investigado las condiciones bajo las cuales los pobres de México perciben la compasión y la bondad de María. Es decir, el anuncio liberador de la comunidad fraternal.

Maria, modelo de liberación cristiana

La tradición original indígena recogida y transmitida ordenadamente en el primitivo documento náhuatl atribuido a Valeriano, nos presenta una evangelización realizada a partir del indio dominado por los conquistadores (E. Hoornaert, La evangelización según la tradición guadalupana: Pastoral Popular n. 139, p. 11-24; S. Méndez Arceo, Homilía en la basílica de Guadalupe, 14 de mayo de 1975).

Esta tradición, reinterpretada, ha perdido su primitivo significado evangelizador. El guadalupanismo mexicano se ha capitalizado en favor de una religiosidad popular que legitima la organización de una sociedad mexicana clasista. En ella los indígenas y campesinos ocupan los niveles de mayor explotación.

En la narración guadalupana, la Virgen María se manifiesta al indio y no al español, en el Tepeyac que es la periferia y no en Tenochtitlan, centro de los conquistadores. Es la misma María del evangelio quien en la casa de Isabel anciana y pobre, lejos de la ciudad, proclama el Magnificat alabando al Dios de Israel que despojó a los poderosos de sus tronos y colmó de bienes a los pobres (Lc 1, 52-53).

El obispo Juan de Zumárraga fue interpelado por Juan Diego, para que comprendiera la «separación» del lugar establecido entre el obispo y los indios. El obispo se convierte no por venerar una imagen, ni por levantar un templo, sino por un cambio de actitud en la evangelización; esto es, salir de la ciudad Tenochtitlan-Tlatelolco para estar en el Tepeyac, en el lugar del indio, quien «gime entre lamentos, quejas y miserias que hay que escuchar y remediar» (Valeriano, o. c.).

Hoy, tanto el mensaje del evangelio como el guadalupano nos interpelan para cambiar de lugar, para convertirnos. María está en el lugar de los pobres. Si se pierde este símbolo llevamos el riesgo de utilizar el Tepeyac como instrumento religioso de poder contra el mismo pueblo cristiano.

Nuestras preocupaciones

¿Qué imagen proyecta de sí misma la Iglesia mexicana? ¿Qué es lo que se pretende: seguir fielmente el evangelio comprometiéndose con el pobre o seguir propiciando ciegamente una religiosidad cómplice de la explotación y opio para el pueblo?

Aante la nueva basílica, con un costo conservador de 150 millones de pesos, nos preguntamos si tal construcción no es un contra testimonio frente a la crisis y la recesión económica nacional y
Anexos

mundial, pero sobre todo si tenemos en cuenta el grado de pobreza de tantos mexicanos, quienes ya concientizados podrán descubrir en el futuro una consagración del status quo, y en el presente una respuesta conformista a su situación.

Nos preguntamos si la disponibilidad de los católicos, especialmente en el sector rico, para construir templos no es una forma de acallar su conciencia con acciones que no los comprometen con la justicia y el amor eficaz.

Nos preguntamos asimismo si la construcción de la nueva basílica no se inscribe en la tendencia mostrada por las dictaduras políticas del Caribe y Sudamérica, que han apoyado construcciones de templos suntuosos en Santo Domingo (Nuestra Señora de Alta Gracia), y últimamente en Chile (Santuario de Maipú).

Los obispos reunidos en Medellín (1968) no reconocerían en la nueva basílica de Guadalupe los signos proféticos latinoamericanos, ni del tercer mundo, mundo de bienaventurados conforme al evangelio. «La Iglesia de América latina, dadas las condiciones de pobreza y subdesarrollo del Continente, experimenta la urgencia de traducir este espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hacen un signo más lúcido y auténtico de su Señor» (Documento sobre la pobreza n. 6).

Conclusiones

Nos parece necesaria la construcción de una nueva basílica; pero la deseamos «signo más lúcido y auténtico de su Señor» por su sobriedad, por la austeridad de sus formas, por su inspiración en la cultura popular y por la acogida evangelizadora a los pobres de la periferia local y nacional.

Urge por tanto hacer del Tepeyac un nítido ejemplar de la renovación litúrgica, modelo para los demás santuarios marianos y centro de actividades evangélicas.

Nos oponemos a la orientación y métodos equivocos de la propaganda para recaudar fondos. No es adecuado encaminar el mensaje evangélico de las homilías a la compra de bonos en los bancos.

Alentamos al pueblo creyente mexicano para que tome conciencia sobre la significación popular liberadora del mensaje guadalupano y nos exija a los clérigos nuestro real compromiso con los débiles, los pobres y los oprimidos.

A los sacerdotes les pedimos que reciban con interés estas breves reflexiones y manifiesten su responsabilidad de ministros de la palabra en este gran acontecimiento. Esperamos en especial la contribución de los grupos de reflexión establecidos: casas de estudio, Sociedad Teológica Mexicana, Secretariado Social Mexicano, para que ayuden en la maduración de la opinión pública con investigaciones.

Del episcopado mexicano esperamos una orientación imprescindible.

Agradecemos a nuestro obispo sus intervenciones públicas y oportunas apenas conocido el proyecto (11 de diciembre de 1974), en el I Encuentro de Arte Sacro (23 de enero de 1975) y en la homilía del 14 de mayo en la basílica. Le pedimos planear con nosotros, clérigos y laicos, la contribución de la diócesis a la nueva basílica.

Máximo Aguilar, Fausto Vázquez,
Rivera Gonzalo, Agustín Ortiz,
Rogelio Orozco, Eloy Ocampo,
Antonio Albarrán, José I. Arizmendi,
Victoriano Aranda, Ramón Barajas,
Agustín Benítez, Gabriel Calderón,
José Luis Calvillo, Liborio Castrejón,
Onésimo Cepeda, Federico Contreras,
José M.° Farfán, Rafael Figueroa,
Rosendo Flores, Teófilo Gálindo,
Jesús García, Jesús Guerrero,
Pedro Guzmán, Humberto Limón,
Jesús Hernández, Baltasar López

Epifanio Mancera, Agustín Morales,
Enrique Monfín, Godofredo López,
Moisés Castillo, Francisco Cruz,
Isidro Ramírez, José Jaime Toledo,
Jesús Andrés, Julio Tinoco,
Conrado Pytlík, Luis Genoel,
Jesús García Dueñas, Gerardo Thyssen,
Manuel Barajas Espinosa, Villarreal Daniel,
Carlos Valentino, Raimundo Plankey,
Julio Torres, Anastasio Serafin,
Sabino Sardeneta, Diego Sánchez,
Angel Sánchez, Gregorio Ruiz.

(Excelsior, 21 de junio de 1975)
ANEXO 11

MENSAJE DE PABLO VI AL CARDENAL JOSE SALAZAR LOPEZ PRESIDENTE DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO

A nuestro venerable hermano cardenal José Salazar López presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano:

Hemos leído con particular interés y agradó la atenta carta que vuestra eminencia y los señores obispos de México, haciéndose eco del sentir de todo el pueblo católico, nos han dirigido, manifestando el deseo de que estemos presentes en la solemne inauguración de la nueva basílica de Nuestra Señora de Guadalupe.

Agradecemos profundamente la cordial invitación, que interpretamos como una prueba particular de fraterno afecto por parte de ese Episcopado. Asimismo, expresamos nuestro sincero reconocimiento a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles mexicanos deseosos de mostrar al Vicario de Cristo, en una circunstancia religiosa tan relevante, sus arraigados sentimientos de filial adhesión.

Vuestra eminencia y los señores obispos conocen muy bien la resonancia que encuentran en nuestro corazón tales muestras de comunión eclesial. Y también saben que a lo largo de nuestro ministerio apostólico no hemos ahorrado sacrificios con tal de estar entre nuestros hijos y compartir de cerca, lo más posible, todas sus esperanzas. Por ello queremos deciros que agradaríamos la íntima esperanza de corresponder al insistente y no menos atractivo ofrecimiento de acudir como peregrino al Santuario de Guadalupe. Con hondo sentimiento nos vemos obligados a comunicarles que, no obstante toda nuestra mejor voluntad, no nos es posible en ningún modo realizarlo. Nuestra pena es tanto mayor cuanto que ese viaje nos hubiera proporcionado la inmensa alegría de participar en la significativa manifestación de amor a la Virgen de Guadalupe.

Con verdadero gozo nos es dado comprobar, a través de su carta, que la histórica fidelidad a Nuestra Señora sigue viva en las conciencias y en los propósitos de los pastores y de los fieles mexicanos. Ella ha sido, desde hace siglos, faro y guía de la vida católica de ese país. Y no menos nos alegra pensar que el nuevo santuario, levantado con la generosa aportación y el sacrificio de todos, será centro de piedad, de evangélicas y de vida espiritual para tantos peregrinos que buscan un poco de espacio sagrado para su existencia.

Pueden estar seguros de que, como Padre y Pastor Universal, estaremos muy cerca de las iniciativas pastorales de vuestra eminencia y de los señores obispos de México, para alentarlas y confirmarlas. La Virgen de Guadalupe, cuya imagen nos es familiar en los jardines vaticanos, nos recordará siempre a nuestros hijos de México, especialmente a los campesinos, a los pobres, a los enfermos y a todos aquellos que más necesitan de su maternal ayuda. Que ella les aliente siempre a ser fieles a los compromisos de vida cristiana y les enseñe el camino de la verdadera salvación, Cristo.

Con nuestra bendición apostólica.
MENSAJE DE PABLO VI PARA LA INAUGURACION 
DE LA NUEVA BASILICA 
DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE

Martes 12 de octubre de 1976

Señor Cardenal Legado,
Venerables Hermanos y
Amadísimos hijos de México:

Os dirigimos nuestra palabra en una ocasión singularísima, tan llena para vosotros de profundo significado y que hace latir las fibras más íntimas de vuestros corazones: la dedicación del nuevo santuario en honor de Nuestra Señora de Guadalupe.

En este día, que quedará grabado en vuestras mentes y en vuestra historia religiosa y patria, queremos asociarnos a vosotros para compartir vuestra alegría, unir nuestra oración a la vuestra y tributar, junto con vosotros, nuestro homenaje de devoción a la madre del Señor y madre de la Iglesia.

Sabemos que, obedeciendo a la invitación de vuestros obispos, os habéis preparado para celebrar con particular intensidad espiritual esta fecha tan señalada. No podía ser de otra manera; porque si Nuestra Señora de Guadalupe ha guiado y alentado durante siglos la historia de vuestra nación, en los momentos alegres, y en los difíciles; si ella ha estado presente en vuestra vida, desde la primera predicación misional del evangelio hasta hoy; si ella ha sido el centro de vuestra unión e impulso vigoroso de fidelidad cristiana; si ella os acompaña desde el bautismo, preside vuestros hogares y recibe vuestras plegarias; en una palabra, si es parte tan entrañable de vuestra existencia, no podía quedar en la penumbra un acto que debe tener influjo decisivo para México.

Sí, amados hijos. La dedicación de la nueva basílica no es, no puede ser una meta de llegada, sino un punto de partida. En efecto, el templo inaugurado debe ser el símbolo de ese templo espiritual y visible que llamamos Iglesia (cf. 1 Cor 3, 16) y que, con Cristo como piedra angular, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él (Lumen gentium, 8) se construye cada día, se perfecciona y llega a plenitud en nosotros, en nuestra dignidad creciente de hijos de Dios que hacía él peregrinamos.

Las multitudes que hoy y en el futuro se encontrarán sobre las alturas del Tepeyac, y las que desde todos los ángulos de México miran hacia él, deberán descubrir allí su hermandad profunda como hijos del mismo Padre. Y al implorar juntos a la Madre de misericordia, de todos los que viven en esta tierra, habrán de reflexionar a fondo sobre las exigencias prácticas que ello implica.

Por ello, y puesto que no hay verdadera hermandad sin un amor operante y sin la previa implantación de una auténtica justicia para todos, la dedicación del nuevo templo debe constituir el punto de arranque de un esfuerzo permanente de mayor justicia social, de búsqueda de una creciente educación cultural que dignifique cada vez más a todas las personas, de una lucha sin tregua a la corrupción, de una eficaz ayuda —espiritual, moral, material— para todos los oprimidos y necesitados. Y no podríamos dejar de mencionar aquí, con especial énfasis y afecto, al más pobre, al campesino, que espera con justa impaciencia la realización de las promesas tantas veces hechas y a veces olvidadas. A él la Iglesia se siente particularmente cercana.

ANEXO 12
Para que estos objetivos puedan ser alcanzados, exhortamos a cuantos trabajan en el campo del apostolado, y en especial a cuantos han de cuidar la pastoral en el nuevo Santuario, a una diligente evangelización del pueblo, inculcando en él una delicada atención a los aspectos religiosos y sociales de su vida. A los seglares—y de modo particular a los jóvenes—encarecemos la maduración en la fe y responsabilidad cristianas, poniéndose a disposición de los más indigentes. A los ricos, a los intelectuales y profesionales pedimos un esfuerzo para crear un clima más justo, más humano y cristiano. A los empleados, obreros y campesinos sostenemos en la búsqueda de sus derechos, confiando que cumplirán a la vez sus responsabilidades de trabajo. A todos, finalmente, invitamos a pensar que mientras exista injusticia, el templo ahora construido no estará terminado.

Pedimos a la Virgen de Guadalupe que haga realidad estas esperanzas. Que ella os lleve a Jesús, centro y destino final de nuestra devoción y nuestra vida. Que ella proteja a vuestra nación, conserve unidas vuestras familias frente a los elementos disgregadores que las amenazan, y os haga vivir—sin demagogias ni odios estériles—en una serena justicia y una operante hermandad.

Os bendecimos a todos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.


*Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, México 1889-1913.


Alaman, L., *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI, de las Islas y Continentes Americanos hasta la Independencia*, México 1844-1849; *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México 1849-1852.


Arricivita, J. D., *Crónica seráfica y apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en la Nueva España*, México 1792.


Bibliografía

Beristain de Souza, J. M., Biblioteca Hispano Americana Septentrional, o catálogo y noticias de los literatos que, nacidos o educados, o florecientes en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito o lo han de dado preparado para la prensa, 1521-1821, México 1816-1821, 21947.

Bolaño e Isla, A., Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz, México 1947.


Borgia Steck, Fr., El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco, México 1944.


Buitron, J. B., Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia, México 1948.

Bulário de la Iglesia Mexicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc., de diócesis mejicanas, México 1951.


Butler, J. W., History of the methodist episcopal church in Mexico, New York 1918; Sketches of Mexico, New York 1894.

Butler, J., México coming into light, New York 1907.

Butler, W., México in transition, New York 1892.


Carrillo y Ancona, Cr., El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX. Seguida de las Constituciones Sinodales de la Diócesis y otros documentos, Mérida 1895-1897; Vida del padre Martínez... o estudio histórico sobre la extinción de la Orden Franciscana en Yucatán, Mérida 1883.

Casas, B. de las, Tratados, México 1965.

Catecismo para uso de los párrocos hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano, México 1772.

Cavo, A., Historia de México, México 1949.

Cedulario de los siglos XVI y XVII. El Obispo Don Juan de Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús, México 1947.

Cervantes de Salazar, Fr., México en 1554 y Túmulo imperial, México 1963.

Código Franciscano, México 21941.

Colección de documentos históricos inéditos o muy raros, referentes al arzobispado de Guadalajara, Guadalajara 1922-1927.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, Madrid 1864-1889.

Colección de documentos para la historia de México, México 1858-1866, México 1971.

Colección de leyes, decretos, reglamentos, circulares, ordenes y acuerdos relativos a la desamortización de los bienes de corporaciones civiles y religiosas y a la nacionalización de los que administraron las últimas. Estas disposiciones han sido ordenadas y aclaradas con los estudios e informes que alcanzaron la aprobación del gobierno por el Lic. Luis G. Labastida, México 1893.

Concilio Provincial Mexicano IV. Celebrado en la ciudad de México el año 1771, Querétaro 1898.

Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en... México, México 1769.

Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el Gobierno Español en diversas Reales Ordenes, ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga de la Compañía de J. y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a esta Iglesia que constan en el «Fasti Novi Orbis» y otros posteriores y algunos más documentos interesantes, con cuya adición forman un Código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana, publicado con la licencia necesaria por Mariano Galván Rivera, Barcelona 21870.

Constituciones de la Universidad de México, 21775.

Córdoba, P. de, Doctrina Christiana de Fray Pedro de Córdoba, México 1544, Santo Domingo 1945.

Cortés, H., Cartas y Documentos, México 1963.

Cruz, Fr. S., La piqueta de la Reforma, México 1958.

Cruz, J. I. de la, Obras Completas, México 1951-1957.
Bibliografía

Cruz y Moya, J. J., Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España, México 1954-1955.


Chastain, J. G., Thirty years in Mexico, El Paso 1927.


Chavez, E. A., Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de la estimación y el sentido de su obra y de su vida, Barcelona 1931.


Dávila y Arrillaga, J. M., Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, del P. Francisco Javier Alegre, Puebla 1888-1889.


Dávila Padilla, A., Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, Bruselas 1625, 1955.

Decorme, G., La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767, México 1941.


Diez de Sollano y Dávalos, J. M., Manifestación que hace el obispo de León a su venerable clero, fieles diocesanos y a todo el mundo católico contra el Proyecto de Ley Orgánica que se discute en el Congreso General, México 1875; Duodécima Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo de León y Maestro D. José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y Ven. Cabildo, Sres. Curas, Ven. Clero y Fieles diocesanos contra la Masonería, León 1872.

Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, México 1914.


Documentos sobre la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783), México 1949.

Durán, D. de, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, México 1967.

Eaton, J. D., Life under two flags, New York 1922.


El clero de México durante la dominación española según el archivo inédito arzobispal metropolitano, México 1974.

El cristianismo evangélico en México, su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales, México 1934.

El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Madrid 1785.


Espinosa, J. F. de, Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles san Pedro y san Pablo de Michoacán en la Nueva España, México 1899, 1945; Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España, Washington, 1964.

Fernández del Castillo, Fr., La Facultad de Medicina según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México, México 1953.


Fernández de Oviedo, G., Historia General y Natural de las Indias, Madrid 1959.

Fita, F., Primeros años del Episcopado en América: Boletín de la Real Academia de Historia (Madrid) 20 (1892) 261-300.

Florencea, F., Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, dividida en ocho libros, México 1964, 1955.

Franco, A., Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España, México 1900.

Fuentes Mares, J., Poinsett, Historia de una gran intriga, México 1975; Santa Ana. Aurora y ocaso de un comediante, México 1956.
Gante, P. de, Catecismo de la doctrina cristiana, Madrid 1970.
García, Fr. P., Código de la Reforma, México 1903.
García Cubas, A., El libro de mis recuerdos, México 1904.
García Gutierrez, J., Acción antiecatólica en México, México 21956; La Iglesia mexicana en el Segundo Imperio, México 1955.
García Icazbalceta, J., Bibliografía mexicana, México 1954; Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, México 1881, 21947.
Gaxiola, M., La serpiente y la paloma, Pasadena 1970.
Giménez Fernández, M., Política religiosa de Fernando V en Indias, Madrid 1944.
González de Eslava, H., Coloquios espirituales y sacramentales y canciones divinas, México 1610, 21877.
Gutiérrez de Luna, C., Bibliografía del Sr. Moya, escrita en Tlaxcala por..., México 1928.

Hale, Ch. A., El liberalismo mexicano, México 1977.
Hernández, Fr. J., Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, Bruselas 1879.
Icaza, Fr. de, Conquistadores y pobladores de la Nueva España. Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales, Madrid 1925.
Iguiniz, J. B., Breve historia de la Tercera Orden Franciscana en la provincia del Santo Evangelio de México, México 1951; La imprenta en Nueva España, México 1938; Calendario mexicano atribuido a fray Bernardino de Sahagún: Boletín de la Biblioteca Nacional (abril-septiembre 1920).
Instrucción Pastoral que los Ilmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles con ocasión de la Ley Orgánica expedida por el Soberano Congreso Nacional en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes, México 1875.

Jiménez Rueda, J., Las Constituciones de la antigua Universidad, México 1951; Historia jurídica de la Universidad de México, México 1951.

La Inquisición de México. Sus orígenes... Documentos tomados de su propio archivo, México 1906, 21974.
Lafrante, M., Historia general de España, Barcelona 1889.
La misión de la Iglesia en México, en la hora presente, México 1940.
Landa, D. de, Relación de las cosas de Yucatán, México 101973.
Lanning, J. T., Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551-1816, México 1946.
Legislación mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas desde la Independencia de la República, México 1876-1912.
Lemmens, L., Geschichte der Franziskanermissionen, Münster 1929.
Leturia, P., La Bula del Patronato de Indias españolas que faltan en el Archivo Vaticano, Città del Vaticano 1946.
Libro primero de Votos. 1573-1600, México 1949.
López de Gomara, Fr., Conquista de México, Madrid 1946.
Lorenzana, Fr. A. de, Carta Pastoral del Sr. Lorenzana, 18 de agosto 1770.
Macín, R., Jaramillo, un profeta olvidado. Montevideo 1970.
Mackay, J., That other America, New York 1935.
Mariana, J. de, Historia general de España, Madrid 1852.
Marroquín, J. M., La ciudad de México, México 1900.
Marroquin, H. T., La Bibliá en México, México 1953.
Medina, J. T., La imprenta en México (1539-1821), Santiago de Chile 1907-1912.
Medina Ascensio, L., Historia del seminario de Montezuma. Sus precedentes, fundación y consolidación 1910-1953, México 1962; México y el Vaticano I: La Santa Sede y la emancipación americana, México 21965.
Méndez Arceo, S., Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga. Nuevas aclaraciones y documentos: Abside 5 (1941) 59-68; La Real y Pontificia Universidad de México, México 1952.
Méndez Plancarte, A., Estudio línico a los Villancicos y letras Sacras de Sor Juana Inés de la Cruz, en Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz, México 1952; Poetas novohispanos (Primera parte del segundo siglo: 1621-1721), México 1943. Poetas novohispanos (Segunda parte del segundo siglo: 1621-1721), México 1945.
Menéndez y Pelayo, M., Historia de la poesía hispano-americana, Madrid 1911.
Merle Davis, J., La base económica de la iglesia evangélica en México, Londres- Nueva York 1941.
Miranda, Fr., Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás, Morelia 1972.
Montes de Oca y Obregón, I., Carta Pastoral del Dr. y Maestro D. Ignacio Montes de Oca y Obregón, Obispo de Tamaulipas sobre la Francmasonería, México 1874.
Morelli, C., Fasti Novi Orbis et Ordinationum Apostolicarum ad Indias pertinentium Breviarium, Venecia 1776.
Moya de Contreras, P., Cinco cartas del Ilmo. y Excmo. Señor... arzobispo virrey y primer inquisidor de la Nueva España. Precedidas de la historia de su vida según Cristóbal Gutiérrez de Luna y Francisco Sosa, Madrid 1962.
Munguía, Cl. de J., En defensa de la soberanía. Derechos y libertades de la Iglesia atacados en la Constitución Civil de 1857 y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno de la Nación, México 1973.

Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, México 1886-1892.
Navarrete, F., La lucha entre el poder civil y el clero a la luz de la historia, o sea comentario al estudio histórico y jurídico del señor licenciado don Emilio Portes Gil, procurador general de la República, El Paso 1935; De Cabarrús a Carranza. La legislación antecatólica en México, México 1957; La masonería en la historia y en las Leyes de México, México 1962; La persecución religiosa en México desde el punto de vista jurídico. Colección de leyes y decretos relativos a la reducción de sacerdotes, México 1939.

Obregón, G., El Real Colegio de San Ignacio de México, México 1949.
Observaciones sobre las cuestiones que el Abate Testory, Capellán Mayor del Ejército Francés, etc., muevo en su opúsculo intitulado «El Imperio y el Clero mexicano». Publicadas en el Periódico «La Religión y la Sociedad», Guadalajara 1865.
Ocaranza, F., El imperial colegio de indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, México 1934; Capítulos de historia franciscana, México 1933-1934.


Paso y Troncoso, Fr. del, *Epistolario de la Nueva España* (1505-1818), México 1939-1942.


Palou, Fr. M., *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional y nuevos establecimientos de Monterrey*, México 1877.


Pérez de Rivas, A., *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México 1896.


Pi y Margall Fr.-Pi y Arsuaga, Fr., *Historia de España en el siglo XIX*, Barcelona 1903.


Plancarte y Navarrete, Fr., *Antonio Plancarte y Labastida, Abad de Santa María de Guadalupe. Su vida sacada principalmente de sus escritos*, México 1914.


Provisiones, Cédulas, Instrucciones de Su Majestad para el Gobierno de Nueva España (Cedulario de Puga), México 1563, 21879.

Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1896, presidido por el Ilmo. Sr. Dr. D. Próspero M. Alarcón y Sánchez de la Barquera metropolitan de México, México 1900.


Rauschenbusch, W., *Christianizing the social order*, New York 1912.

Recapitulación de Leyes de los Reinos de las Indias, 41791.

Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España (1601), México 1945.

Relación Histórica de la Fundación de este convento de Nuestra Señora del Pilar, Compañía de María, llamada vulgarmente la Enseñanza, en esta Ciudad de México y compendio de la vida y virtudes de N. M. R. M. Maria Ignacia de Azlor y Echever, su fundadora y patrona, México 1973.


Ricard, R., *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes Mendicantes en la Nueva España*, de 1523-1524 a 1572, México 1947.


Sahagún, B. de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México 21969.


Sánchez Santos, Tr., *Obras selectas de D. Trinidad Sánchez Santos*, México 21962.


Sedano, Fr., *Noticias de México, recogidas por... vecinos de esta ciudad, desde el año de 1756. Coordinadas, escritas de nuevo y puestas por orden alfabético en 1800, México 1880.*

Silva, A., *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Atanógenes Silva, tercer obispo de Colima dirige a sus diocesanos con ocasión del Nuevo Oficio de Nira. Señora de Guadalupe, concedido por S. S. León XIII a la Iglesia Mexicana y con motivo de la primera peregrinación de la Diócesis colimense al Tepeyacácal, Colima 1895.*


Sosa, Fr., *Episcopado Mexicano, México 1877.*

Soto, R., *Las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede durante el Segundo Imperio (1863-1867), Roma 1971.*

Sotomayor, J. Fr., *Historia del Apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas desde su fundación hasta nuestros días, Zacatecas 1889.*

Suárez Peredo, Fr., *Octava Carta Pastoral del Lic. D. Francisco Suárez Peredo, obispo de Veracruz, 14 abr. 1869, Coatepec 1869.*

Tello, A., *Crónica miscelánea, en la que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xaltiaco en el Reyno de la Galicia y Nueva Vizcaya, y descubrimiento del Nuevo México, Guadalajara 1891; 1942; 1945.*


*The Genius of Mexico, Lectures delivered for the fifth seminar in Mexico 1930, New York 1931.*


Torres, Fr. M. de, *Crónica de la Sancia Provincia de Xaltiaco, Guadalajara 1960.*


*Un Cedulario desconocido del siglo XVI perteneciente a la Catedral Metropolitana de México, México 1944.*


Verea, Fr. de P., *Comunicación que dirige el Ilmo. Sr. Obispo de Linares al Gobierno de Tamaulipas sobre la Circular expedida en Tampico en 16 de octubre del corriente año relativa a algunos puntos eclesiásticos, México 1860.*

Vetancurt, A. de, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias, México 1964; Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México: Cuarta Parte del Teatro Mexicano de los sucesos religiosos, México 1697; Menologio Franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas exemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida y muerte ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México; Tratado de la Ciudad de México y las grandes que se ilustran después que la fundaron los españoles, México 1971.*


Wheat, R. C., *Francisco Zarco, El portavoz liberal de la Reforma, México 1957.*


Westrup, Th., *Principios, relato de la introducción del evangelio en México, México 1953.*

Willems, E., *Followers of the new faith, Nashville 1967.*


Winton, G. B., *A new era in old Mexico, Nashville 1905; Mexico to-day, political and religious conditions, New York 1913.*


INDICE GENERAL

Palabras preliminares .................................................................................................................. 11
Introducción ................................................................................................................................. 13

PRIMERA EPOCA. LA CRISTIANDAD AMERICANA ................................................................ 17

PRIMER PERÍODO. LA EVANGELIZACIÓN .............................................................................. 19
Métodos misionales: Fidel Chauvet ......................................................................................... 19
1. Los diversos tipos de métodos misionales ........................................................................... 19
2. El método empleado en el México colonial ......................................................................... 19
3. Las personas invitadas a la conversión ............................................................................... 20
4. Los misioneros y su distribución ......................................................................................... 21
5. El problema de la idolatría en el siglo XVI ......................................................................... 22
6. La evangelización propiamente dicha .................................................................................. 23
7. Apreciación general del método de los misioneros de México ........................................... 26

Las misiones franciscanas: Fidel Chauvet .............................................................................. 28
1. El arribo de los franciscanos a México ................................................................................ 28
2. Dos palabras sobre la organización interna de los misioneros franciscanos ..................... 29
3. Distribución geográfica de los misioneros franciscanos en el siglo XVI ............................ 30
4. Misiones de los siglos XVII y XVIII .................................................................................. 33
5. Nuevos institutos misioneros franciscanos de fines del siglo XVII y del siglo XVIII ...... 34
6. El anuncio de la Palabra de Dios ......................................................................................... 35
7. El testimonio personal de los misioneros ........................................................................... 40
8. La administración de los sacramentos ................................................................................. 40
9. Culto y liturgia ....................................................................................................................... 41
10. Actividades culturales ......................................................................................................... 42
11. Los hospitales ...................................................................................................................... 45
12. Las fundaciones de pueblos cristianos .............................................................................. 45
13. La promoción del trabajo manual entre los indios ............................................................... 45
14. Las cajas de comunidad ..................................................................................................... 46
15. Los frutos ............................................................................................................................ 47

Las misiones de los dominicos, agustinos y otras órdenes. Alfonso Alcalá ......................... 49

SEGUNDO PERÍODO. LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA .................................................... 55

La organización de la Iglesia en la Nueva España: José Gutiérrez Casillas ......................... 55
1. Patronato Real ....................................................................................................................... 55
2. Institución de la jerarquía eclesiástica ............................................................................... 57
3. Concilios provinciales mexicanos ....................................................................................... 61
4. Excesiva intervención del Estado en la Iglesia ................................................................. 65
5. Introducción de la imprenta y primeras escuelas ................................................................. 66
6. La universidad de México .................................................................................................. 67
7. Nuevas órdenes religiosas ........................................ 69
8. Progreso y declinación de los colegios ......................... 71
9. La Inquisición ................................................. 73
10. Las misiones del norte........................................ 76
11. Jura del Patronato guadalupano ................................ 81
12. Relaciones Iglesia-Estado .................................... 86
13. Controversia entre el obispo Palafox y los jesuitas ......... 88
14. La expulsión de los jesuitas .................................. 91

TERCER PERÍODO. LA VIDA COTIDIANA DE LA CRISTIANDAD AMERICANA ........................................ 95

La vida cotidiana de la cristiandad en la Nueva España: JOSÉ DE MARTÍN RIVERA .................... 95

1. El punto de partida ............................................. 95
2. Las primicias de la vida cristiana ............................... 99
3. La obra educacional ............................................. 103
   a) Los franciscanos ........................................... 104
   b) La formación cristiana de la mujer ....................... 108
   c) Don Vasco de Quiroga ..................................... 110
   d) La educación entre los dominicos y agustinos ........ 111
   e) La Compañía de Jesús ..................................... 115
   f) Los colegios de San Juan de Letrán y el de Todos los Santos .................................. 117
   g) Presencia de la Iglesia en la universidad .............. 118
4. El clero secular y los seminarios ................................ 121
5. La catequesis y la vida sacramentaria ......................... 126
   a) La enseñanza catequística ................................ 127
   b) El matrimonio y la vida familiar ........................ 132
   c) Penitencia y eucaristía .................................... 136
   d) La confirmación y la extrema-unción .................... 139
6. Fiestas, procesiones, cofradías y devociones ................. 141
7. El arte y la vida cristiana ..................................... 152
8. Conflictos y deficiencias de la vida cristiana ............... 156
9. La Iglesia y las obras de caridad .............................. 160
10. La Inquisición y la aparición del protestantismo .......... 163

SEGUNDA EPOCA. LA IGLESIA ANTE LOS NUEVOS ESTADOS .................................................................. 165

CUARTO PERÍODO. LA IGLESIA EN LA EMANCIPACIÓN ................................................................. 167

La Iglesia ante la emancipación en la Nueva España: LUIS MEDINA ASCENSIO ....................... 167

1. La dinastía de los Borbones en España ......................... 167
2. La expulsión de los jesuitas de la Nueva España .......... 169
3. El racionalismo y la revolución francesa ..................... 171
4. La sociedad y la Iglesia ante la emancipación ............. 173
5. Los precursores de la independencia .......................... 175
6. Las campañas de Hidalgo y de Morelos ..................... 177
7. La Constitución de Cádiz y la revolución de Riego ..... 180
8. Las Juntas de la Profesa y la consumación de la independencia .................................. 182
9. La insurrección y las actitudes eclesiales .................... 184
10. La política inicial y el imperio de Iturbide .................. 186
11. Los obispos y el problema del Patronato .................... 188
12. El comienzo de la República y la muerte de Iturbide .... 189
13. El peligro español y el papa León XII ....................... 191
14. Relaciones con Roma y los nuevos obispos ............... 193
15. Luchas de independencia y la circulación de la Biblia .... 195

QUINTO PERÍODO. LA IGLESIA EN LA FORMACIÓN DE LOS NUEVOS ESTADOS ........................................ 199

La Iglesia en la formación del Estado mexicano: LUIS MEDINA ASCENSIO ....................... 199

1. Las varias tendencias y partidos en México .................. 199
2. Gómez Farías y el comienzo de la Reforma ................ 201
3. Santa Anna, ni liberal ni conservador ....................... 203
Indice general

4. Texas y el Pacto de Nueva Orleans .......................................................... 205
5. La Iglesia y la guerra de 1847 ................................................................. 206
6. El Vaticano y la nueva situación de la Iglesia ........................................... 208
7. El Patronato y el primer delegado apostólico ........................................... 210
8. Alamán y el fin del santanismo ............................................................... 212
9. Ayutla y el viraje al liberalismo ............................................................... 214
10. El Constituyente de 1857 y la Iglesia ....................................................... 216
11. Pío IX y el liberalismo mexicano ............................................................. 218
12. Actores en la encrucijada de 1857 ........................................................... 220
13. Juárez y los bienes del clero ..................................................................... 222
14. El episcopado y la guerra de los Tres Años .............................................. 223
15. Últimos contactos con la santa sede ....................................................... 225
16. Los pioneros del protestantismo en México: 1859-1863........................... 227
   a) La tentativa de cisma se trasforma en iglesia evangélica ....................... 227
   b) La primera comunidad evangélica de la capital .................................... 228
   c) Los inicios en el resto de la República ................................................. 228

Sexto período. La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal .......... 231

El triunfo del liberalismo (1860-1873): Alfonso Alcalá Alvarado ................. 231

1. Leyes de enero de 1861 ............................................................................. 231
2. Destierro de los obispos .......................................................................... 232
3. Otros vejámenes ...................................................................................... 233
4. Nuevas circunscripciones eclesiásticas .................................................... 234
5. La intervención extranjera ...................................................................... 235
6. Bienes eclesiásticos y corroboración de las leyes jujaristas ...................... 238
7. La destitución del regente Labastida ....................................................... 240
8. Informe de Colognesi ............................................................................. 242
9. Visita de Maximiliano a Pío IX ............................................................... 243
10. Informe de los obispos a la santa sede ................................................... 244
11. El papa decide enviar un nuncio ............................................................ 245
12. ¿Nuncio sin instrucciones? ..................................................................... 246
13. La comisión extraordinaria ................................................................... 247
14. La Exposición de sentimientos de la santa sede .................................... 249
15. El abate Testory ..................................................................................... 251
16. Proyectos de concordato ........................................................................ 253
17. Reforma de regulares ............................................................................. 255
18. La destrucción de los conventos ............................................................ 257
19. El último gobierno de Juárez .................................................................. 259
20. Los obispos mexicanos en el concilio Vaticano I ..................................... 259
21. Disolución de comunidades religiosas ..................................................... 261
22. La ley orgánica y la protesta final de los obispos .................................... 262

La Iglesia camina por nuevos senderos (1873-1900) ................................... 264

1. Diócesis nuevas ....................................................................................... 264
2. Ordenes y congregaciones religiosas ....................................................... 265
   a) Pasionistas ......................................................................................... 265
   b) Josefinos ............................................................................................ 266
   c) Claretianos ....................................................................................... 267
   d) Salesianos .......................................................................................... 267
   e) Otras congregaciones ........................................................................ 268
3. La masonería ........................................................................................... 269
4. El periodismo católico ............................................................................ 271
5. La instrucción ........................................................................................... 273
6. Coronación de la imagen guadalupana .................................................... 274
7. Las universidades pontificias .................................................................... 278
8. Los concilios provinciales ........................................................................ 280
9. El Concilio plenario de la América latina ................................................ 285
Indice general

El protestantismo en México (1869-1914) ......................................................... 288

I. Influencia de la Biblia: OSCAR GUTIÉRREZ BAQUEIRO ................................. 288
   1. Llegada de los misioneros ................................................................. 290
   2. Primeros resultados del trabajo ...................................................... 291
   3. En los primeros 25 años ................................................................. 292
   4. Formas de trabajo y crecimiento ..................................................... 292
   5. Evangelismo ....................................................................................... 293

II. La primera ola de penetración protestante en México 1869-1914: JEAN PIERRE
    BASTIÁN ................................................................................................. 296
   1. La sociedad de origen de los grupos misioneros .................................. 296
   2. El México liberal ................................................................................. 298
      a) El despegue económico ................................................................. 299
      b) El utilitarismo liberal ................................................................. 299
   3. Las sectas americanas ....................................................................... 301
      a) Cronología de la penetración misionera protestante en México
         hacia 1914 ..................................................................................... 302
      b) Algunos rasgos particulares de la penetración ................................. 303
      c) Misiones protestantes ................................................................. 303
   4. El protestantismo en una nueva etapa ............................................... 304
   5. El hombre nuevo evangélico ............................................................ 305
   6. Organización del movimiento .......................................................... 307
   En conclusión ......................................................................................... 309

TERCERA EPOCA. HACIA UNA IGLESIA LATINOAMERICANA ............................... 311

SEPTIMO PERIODO. EL LAICADO Y LA CUESTIÓN SOCIAL .............................................. 313

La Iglesia de México en el periodo 1900-1962: CARLOS ALVEAR ACEVEDO .......... 313

   1. Situación general del porfirismo ......................................................... 313
      a) Situación de la Iglesia ..................................................................... 314
      b) Pensamiento social-católico ......................................................... 314
      c) Congresos y semanas sociales ..................................................... 315
   2. El movimiento revolucionario .......................................................... 316
      a) Liberalismo jacobino ..................................................................... 316
      b) El gobierno maderista .................................................................... 317
      c) El Partido Nacional Católico ......................................................... 318
      d) La obra del P.C.N. ......................................................................... 319
      e) La Dieta de Zamora ...................................................................... 320
      f) El huertismo .................................................................................... 320
      g) Anticlericalismo manifiesto ......................................................... 321
      h) Acoso revolucionario ..................................................................... 323
      i) El Congreso de Querétaro ............................................................. 323
      j) Normas antieclesiásticas ............................................................... 324
      k) El artículo 130 ............................................................................... 325
   3. La etapa post-revolucionaria ............................................................. 326
      a) Protestas contra la Constitución ................................................... 327
      b) Inicio de la persecución ............................................................... 327
      c) Intento de cisma ............................................................................ 329
      d) Desbordamiento de la violencia .................................................. 330
      e) Obregón y Toral ............................................................................. 331
      f) Fin al conflicto criptero .................................................................. 332
      g) Nuevas disposiciones legales ....................................................... 333
   4. Panorama público posterior .............................................................. 334
      a) La Firmaissimam constantiam ...................................................... 335
      b) Nuevas tensiones .......................................................................... 335
      c) La enseñanza .................................................................................. 336
      d) Difusión de tales principios .......................................................... 337
      e) Acoso a la Iglesia .......................................................................... 338
      f) Nuevas actitudes ............................................................................ 339
      g) Obra social católica ....................................................................... 340
El protestantismo en México .................................................. 342
El protestantismo y la revolución mexicana: JEAN PIERRE BASTIAN .................................................. 342
1. El plan de Cincinnati y sus consecuencias .................................................. 342
2. Los protestantes dentro de la revolución .................................................. 344
3. La nueva élite protestante y la nacionalización del movimiento .................................................. 346
4. La «nacionalización» de las iglesias evangélicas y el pentecostalismo .................................................. 348
5. El protestantismo en busca de su identidad .................................................. 352
6. Reformismo y marcha atrás .................................................. 356
Conclusión .................................................................................. 358

OCTAVO PERIODO. LA IGLESIA DESDE EL CONCILIO VATICANO II Y MEDELLÍN .................................................. 361
La Iglesia mexicana desde 1962: JESÚS GARCÍA .................................................. 361

I. El inmediato pre-concilio en México (1956-1962) .................................................. 363
II. La Iglesia de México durante el periodo conciliar (1962-1965) .................................................. 367
   1. Descripción de la Iglesia en México en los umbrales del concilio Vaticano II .................................................. 367
   2. Marcha de la Iglesia en el periodo conciliar y principales acontecimientos. .................................................. 371
      a) Origen, desarrollo y significado de la UMAE .................................................. 373
      b) Creación y primeros pasos de CENAMI .................................................. 374
      c) Origen y evolución de CENCOS .................................................. 375
      d) I Congreso sobre Desarrollo Integral .................................................. 377

III. El inmediato post-concilio en México. Apertura de la Iglesia mexicana a corrientes latinoamericanas .................................................. 378
   1. Marco latinoamericano de este periodo .................................................. 378
   2. Principales acontecimientos de significado movilizador en la evolución de la Iglesia en este periodo .................................................. 381
      a) Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre Desarrollo e integración del país .................................................. 381
      b) Tlatelolco y su significado movilizador y polarizador .................................................. 384
      c) Reflexión episcopal pastoral. Aplicación de Medellín a México .................................................. 388
      d) I Congreso nacional de teología: Fe y desarrollo .................................................. 390
      e) Evolución de CENAMI y creación de CENAPI .................................................. 397
      f) Cambio de régimen (1970) y repercusiones eclesiales .................................................. 399
      g) Otros acontecimientos de esta etapa .................................................. 403
      h) Juicio global sobre este periodo .................................................. 406
      i) El caso Cuernavaca .................................................. 408

IV. El post-Medellín y la reacción conservadora .................................................. 422
   1. Documentos episcopales de este periodo y su carácter polarizador .................................................. 425
      a) Documento Justicia en México .................................................. 426
      b) Documento sobre paternidad responsable .................................................. 428
      c) Documento sobre opciones políticas y sociales .................................................. 429
      d) La Iglesia y el problema educativo .................................................. 432
   2. Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo .................................................. 437
      a) Sacerdotes para el Pueblo .................................................. 437
      b) Cristianos por el Socialismo .................................................. 438
   3. El Secretariado social mexicano en la evolución de la Iglesia .................................................. 442
   4. Encuentro latinoamericano de teología .................................................. 446
   5. La nueva basílica de Guadalupe .................................................. 451
   6. Iglesia y México 76 .................................................. 456
Conclusión .................................................................................. 465

Anexo I: Creación de diócesis a partir de 1957 .................................................. 467
Anexo II: Al pueblo mexicano. Declaración de 37 sacerdotes sobre el conflicto estudiantil de 1968 .................................................. 472
Anexo III: Mensaje pastoral del comité episcopal sobre los sucesos de Tlatelolco .................................................. 474
Anexo IV: Declaración de un grupo de sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca en los cuarenta años del PRI .................................................. 476
Anexo V: Carta de Anenecuilco .................................................. 478
Anexo VI: Carta de los sacerdotes de Zacatecas al presidente de la República ........... 481
Anexo VII: Carta de un grupo de sacerdotes al Presidente sobre el problema azucarero 484
Anexo VIII: Desplegado de los grupos tradicionalistas a la muerte del padre Joaquín Sáenz Arriaga en Excelsior 4 de mayo de 1976 .............................................. 485
Anexo IX: Mensaje guadalupano de Pablo VI a los mexicanos .................................... 486
Anexo X: Declaración de los sacerdotes de Cuernavaca sobre la construcción de la nueva basílica de Guadalupe ................................................................. 488
Anexo XI: Mensaje de Pablo VI al cardenal José Salazar López, presidente de la Conferencia del episcopado mexicano ................................................................. 491
Anexo XII: Mensaje de Pablo VI para la inauguración de la nueva basílica de Nuestra Señora de Guadalupe ........................................................... 492

Bibliografía ................................................................................................................. 495