

CATOLICISMO CÍVICO, REFORMA LIBERAL Y POLÍTICA MODERNA EN EL JALISCO RURAL, 1867-1890

Robert Curley Álvarez

Universidad de Guadalajara

Jorge Omar Mora

Universidad de Guadalajara

LA REFORMA COMO HISTORIOGRAFÍA

La historiografía del siglo XIX mexicano ha puesto gran énfasis en dos logros de la Reforma liberal, al parecer fundamentales para la construcción de una sociedad moderna.¹ El primero es la formal separación de Estado e Iglesia, la diferenciación institucional que resulta en un Estado laico sin religión oficial.² El segundo es la limitación de la Iglesia a un papel estrictamente espiritual en la sociedad, mediante la secularización del espacio público y la reducción del culto público a una imaginada esfera

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2020

¹ Un balance sobre el estado actual de la historiografía de la Reforma puede consultarse en la reciente publicación de MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *Entre Dios y la República*, pp. 17-34.

² BAZANT, *Los bienes de la Iglesia en México*; KNOWLTON, “Expropriation of Church Property”, pp. 387-401; KNOWLTON, “La Iglesia mexicana y la Reforma”, pp. 516-534; DÍAZ PATIÑO, *Católicos, liberales y protestantes*.

privada.³ La utilidad del concepto de esfera privada es discutible, pero en todo caso su uso en las ciencias sociales generalmente trata de diferenciar los fenómenos que pertenecen a la política formal de lo que se entiende como no político.⁴ En este contexto se ha conceptualizado la privatización de la religión.⁵ Ambos procesos históricos, la diferenciación y la privatización, son constitutivos de una particular visión de la modernidad en la que la esfera pública es laica, el Estado-nación es una comunidad liberal de ciudadanos y la constitución garantiza una república democrática, representativa y popular.⁶

En México la diferenciación institucional se remonta al menos a la política absolutista de la corona Borbón, en el siglo XVIII.⁷ La historiografía reciente ha explicado este proceso en términos de una tradición regalista.⁸ Asimismo, ha sostenido que la Constitución de 1824 fundó una “república corporativa”, en donde la doctrina liberal coexistía incómodamente con la presencia o perseverancia de los “cuerpos políticos” tradicionales del siglo XVIII.⁹ Este argumento pone en relieve la tensión inherente

³ En México, notablemente, este proceso se acompañó por la desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia católica. MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *Entre Dios y la República*, p. 18. Sobre la teoría de la secularización, véase TAYLOR, *A Secular Age*.

⁴ No buscamos debatir aquí las ventajas y desventajas del concepto de las esferas separadas. Se plantea sólo como descripción del contexto en el que se ha pensado en el proceso de secularización en las sociedades occidentales. Una discusión que aborda los debates en torno al tema es LANDES, “The Public and the Private Sphere”, pp. 135-163.

⁵ Para una crítica al principio de la privatización de la religión, véase CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*.

⁶ De acuerdo con Roberto Blancarte, en el siglo XIX el término laico llega a referirse a un espacio social más allá del control eclesiástico. BLANCARTE, “Closing Comment”, p. 599, nota 10.

⁷ BAUTISTA GARCÍA, *Las disyuntivas del Estado*, p. 30.

⁸ TAYLOR, *Ministros de lo sagrado*, p. 29.

⁹ LEMPÉRIÈRE, “De la república corporativa a la nación moderna”, pp. 329-330; véase también de LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey: la república*.

entre liberalismo y corporativismo. A su vez, argumenta que los soportes liberales de la Constitución paulatinamente socavaron el espíritu de cuerpo residual de lo que Habermas denominó “publicidad representativa”.¹⁰ Aquel corporativismo, dominado por rituales católicos, dejó de existir jurídicamente con la Ley Lerdo de 1856, momento clave en el ascenso liberal y la construcción de una esfera pública burguesa. Sin embargo, el proceso de cambio se vio lento debido al lapso entre la disolución de los vínculos jurídicos con España y la creación de un marco legal ampliamente aceptado para la nueva república. En el caso mexicano se extendió, con toda plausibilidad, a lo largo de gran parte del siglo XIX. “Hacia 1843 —nos recuerda Elías Palti— habría en danza en México, de hecho, cinco proyectos constitucionales, ninguno de los cuales parecía contar con mejores sustentos de legitimidad que los otros en disputa”.¹¹ No obstante, con la Constitución de 1857 “los principios liberales abrogaban la necesidad de la religión como lazo sagrado entre los ciudadanos”.¹²

El liberalismo triunfante opuso el ciudadano al creyente y el Estado contra la Iglesia en un discurso que representó la modernidad como progreso. Asimismo, la historiografía nacionalista posterior elevó a la razón, el progreso y la modernidad como las virtudes del naciente estado,¹³ a la vez que el catolicismo —en tanto práctica— se redujo a una subalternidad casi invisible. Sin embargo, esta autoridad retórica o discursiva nunca logró más que ocultar una polifonía de voces católicas que perseveraron en los márgenes e intersticios de la esfera pública. Aquí argumentamos que la oposición binaria entre el ciudadano y el creyente es

¹⁰ HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 44-53.

¹¹ PALTI, “La transformación del liberalismo mexicano en el siglo XIX”, p. 81.

¹² LEMPÉRIÈRE, “De la república corporativa a la nación moderna”, pp. 329-330.

¹³ Véase, por ejemplo, SIERRA, “Cuadros de historia patria”, pp. 423-513. Sobre la historiografía nacionalista o “partidista” véase el análisis de MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *Entre Dios y la República*, pp. 19-22.

inestable y que la identidad religiosa pesó en la formación de una ciudadanía moderna.¹⁴ Para comprender de manera más clara cómo la religiosidad condiciona la política hace falta examinar el concepto de ciudadanía.

CIUDADANÍA Y MODERNIDAD

Para este argumento, examinamos la relación entre ciudadanía y civismo. La ciudadanía normalmente remite a la esfera oficial de las constituciones y el dominio de la ley. Sin embargo, aquí nos interesa más el escenario chico de los pueblos. En lugar de la Constitución, los casos que hemos encontrado permiten remitirnos a las prácticas, los usos y costumbres de los vecinos. En principio, vemos en el civismo pueblerino la cara local de la ciudadanía.¹⁵ Aquí sostendemos que la cultura católica local de los pueblos rurales en el estado de Jalisco arrojó una serie de prácticas, pleitos y entendimientos que revelan un mundo distinto al que retrata la historiografía sobre la Reforma liberal y la Constitución de 1857.¹⁶ Este argumento da cuenta de que la ciudadanía moderna se ha ligado a distintas tradiciones religiosas. Por ejemplo, Jean-Pierre Bastian ha mostrado cómo la llegada del protestantismo alimentó una práctica nueva de la ciudadanía a partir de la década de 1870.¹⁷ A su vez, Carlos A. Forment propone que una tradición más vieja de catolicismo cívico cimentó un vernáculo nuevo de relaciones sociales y determinó la

¹⁴ Este argumento se extiende en CURLEY, *Citizens and Believers*.

¹⁵ ALJOVÍN DE LOSADA, “‘Ciudadano y vecino’ en Iberoamérica”, p. 179.

¹⁶ Daniela Marino trató este tema para el centro del país; véase MARINO, “Indios, pueblos y la construcción de la Nación”, pp. 163-204; Daniela Traffano ha hecho un trabajo similar para el estado de Oaxaca; véase TRAFFANO, “De cómo el católico fiel resolvió ser ciudadano”, pp. 71-95.

¹⁷ BASTIAN, *Los disidentes*.

lengua de la vida pública en la región.¹⁸ Estas tres observaciones nos parecen perspicaces y guían aspectos de nuestro argumento.

Comúnmente, la ciudadanía se ha entendido a través del lente del liberalismo, la doctrina de las libertades y garantías individuales. En esta interpretación el protestantismo juega el papel de proteger las libertades individuales frente a la tradición comunitarista o corporativista del catolicismo romano.¹⁹ Bastian ha argumentado que el protestantismo fomentó la “religión cívica” del patriotismo.²⁰ Para él, la fe deviene cívica antes que religiosa; se finca en la construcción de una autoridad legítima, la del Estado-nación. La ciudadanía, entonces, fue la práctica de una fe no religiosa, misma que el protestantismo cultivó activamente. En este argumento, el catolicismo privilegió el grupo por encima del individuo al tiempo que defendió activamente la sociedad tradicional mexicana.²¹

La contribución de Bastian es importante y ha sido fundamental en cuanto a nuestro conocimiento de la primera generación de protestantes mexicanos. También arroja pistas sobre cómo entender el particular civismo pueblerino y católico de México en la época de la Reforma. Bastian argumenta que las sociedades protestantes tuvieron como meta básica y principal la educación de sus miembros y que la educación no trataba

¹⁸ FORMENT, *Democracy in Latin America*. Para un argumento similar fincado en el periodo previo a la Reforma en México, véase CONNAUGHTON, “La sacralización de lo cívico”.

¹⁹ Con Habermas, entendemos por comunitarismo una visión de la sociedad en la tradición republicana de teoría del Estado que se remonta a Aristóteles. Corporativismo es una ideología política con una raíz en el comunitarismo de la Grecia clásica, pero tiene diversas acepciones. La Iglesia católica de León XIII propuso su propia definición en la década de 1880, que vio en la sociedad grupos que representaban intereses naturales y funciones sociales. Howard Wiarda reconoce en esta definición un sistema de organización social. Véase HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 628; WIARDA, *Corporatism and Comparative Politics*, p. 37.

²⁰ BASTIAN, *Los disidentes*, pp. 162-171.

²¹ BASTIAN, *Los disidentes*, p. 17.

simplemente de una formación escolar. Se trataba más bien de crear ciudadanos responsables, útiles a la patria. Su meta era una cultura política moderna, un cambio global de valores.²² Las fuentes liberales hablan a menudo de la superioridad de los protestantes sobre los católicos. Asimismo, Bastian argumenta que la tensión fundamental de la época enfrentaba a los actores colectivos de la sociedad “corporativista” con “el pueblo”, el conjunto de individuos-ciudadanos.²³

Pero Forment muestra que la oposición entre la sociedad corporativista y el pueblo puede ser una dicotomía falsa. El catolicismo cívico, argumenta, tradujo el lenguaje de la modernidad –democracia, política, razón– para la sociedad mexicana y generó un vernáculo nuevo de las relaciones sociales.²⁴

[Los] mexicanos [...] usaron el catolicismo, la lengua de la vida pública, para transformar sus “pasiones en intereses” (siguiendo la frase de Albert O. Hirschman) de la misma manera como el puritanismo y el republicanismo, las otras dos lenguas grandes vigentes a lo largo del océano Atlántico, pusieron a las sociedades de la Europa Occidental y Norteamérica en condiciones para reconocer sus propios cambios.²⁵

Es decir, el catolicismo no sólo debe entenderse como una fe, la religión predominante en América Latina, sino como un

²² BASTIAN, “El paradigma de 1789”, pp. 79-110.

²³ Bastian no define corporativismo, pero se basa en la caracterización que hace Roger Aubert sobre el papado de Pío IX y lo emplea para referirse a la tradición católica de privilegiar el grupo sobre el individuo. BASTIAN, *Los disidentes*, pp. 17, 143; AUBERT *Histoire de l'église*; véase también AUBERT, *et al.*, *Nueva historia de la Iglesia*.

²⁴ FORMENT, “Selfhood and Nationhood”, p. 122.

²⁵ FORMENT, “Selfhood and Nationhood”, p. 126; traducción nuestra.

sistema cultural que ordena las relaciones sociales independientemente de la política, la ley y la razón.²⁶

La idea de un constante ritual que informa una religión cívica plantea un dilema para el argumento de que el catolicismo fue un impedimento a la modernidad de países como México.²⁷ ¿De qué manera, entonces, debemos responder a la historiografía que sostiene que la resistencia de los católicos a la laicización se debió a la fuerza del “comunitarismo”, la pobreza y el analfabetismo? ¿Serán estas condiciones la causa de que la religiosidad popular se movilizara contra la política de modernización del Estado?²⁸ ¿Es teórica y empíricamente sostenible esta visión?

Encontramos al menos dos problemas en esta línea de análisis. Primero, es reduccionista definir la ciudadanía estrechamente en términos de un imaginario liberal. El liberalismo fue un proyecto en el siglo XIX mexicano²⁹ y coexistió con otras filosofías políticas aun después de la Constitución de 1917. Es importante reconocer el civismo de los protestantes decimonónicos y los hallazgos de Bastian deben motivarnos a estudiar el catolicismo cívico en lugar de asumir que la alternativa fue una suerte de anticivismo.³⁰ En particular, la lógica comunitarista del México rural puede entenderse como tradicional,³¹ pero también fue el cimiento de una moral cívica y una práctica ciudadana que perduró a pesar de la Reforma liberal, para luego incorporarse al imaginario de la revolución de 1910. Segundo, el argumento de que el catolicismo haya sido un impedimento o de que el protestantismo liberal facilitó la modernidad religiosa se finca

²⁶ Fernando Cervantes ha hecho un argumento similar; véase CERVANTES, “Mexico’s ‘Ritual Constant’”, pp. 57-73.

²⁷ CERVANTES, “Mexico’s Ritual Constant”, p. 59.

²⁸ BASTIAN (coord.), *La modernidad religiosa*, p. 9.

²⁹ François-Xavier Guerra planteó este argumento; véase GUERRA, *México: del Antiguo Régimen*.

³⁰ FORMENT, “Catolicismo cívico”, pp. 213-230.

³¹ Entendemos lo tradicional en los términos de CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*, pp. 11-16.

en un error conceptual. Para los historiadores, la modernidad religiosa no puede ser una meta fija que todas las sociedades persiguen y no tiene mucho sentido suponer que la América Latina seguiría necesariamente los pasos de Europa o que la pobreza y el analfabetismo hayan permitido a los católicos resistir la laicización. Este argumento, en última instancia, reduce la modernidad religiosa a una teoría mecánica de la modernización que descansa en una visión eurocéntrica del progreso a la vez que relega al catolicismo a un estado de vileza. Cuando Dipesh Chakrabarty caracteriza a Europa como “el sujeto de todas las historias”, se refiere a la práctica de medir el progreso de las colonias con la vara de la metrópoli. Esto lo lleva a la conclusión de que las narrativas de transición (modernización, secularización, progreso) son problemáticas precisamente porque sirven para caracterizar a las sociedades no metropolitanas como inmaduras y atrasadas.³² Una línea de análisis más provechosa tratará de entender cómo y por qué México y otras repúblicas de América Latina construyeron una experiencia particular y cómo cada una forjó su propia modernidad política y religiosa.³³

LA REFORMA DESDE LOS PUEBLOS

En este marco conceptual e interpretativo, examinamos los datos encontrados sobre varios pueblos rurales en el estado de Jalisco durante los períodos convencionalmente denominados como la República Restaurada y el Porfiriato. Los pueblos que comparamos son Ahualulco, Tapalpa, Teocaltiche y Chapala. Los cuatro eran parroquias durante los años de la Reforma. Tres de ellos —Ahualulco, Teocaltiche y Tapalpa— eran municipios también. Adicionalmente, Teocaltiche y Ahualulco eran cabeceras de

³² CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*, pp. 27-46.

³³ Esto ha sido el proyecto de Saurabh Dube para la India; véase DUBE, *Subjects of Modernity*; véase también su trilogía *Sujetos subalternos, Genealogías del presente e Historias esparcidas*.

cantón durante el periodo estudiado.³⁴ Es decir, en todos los casos se trata de pueblos grandes y bien comunicados, situados en una constelación de poblados, rancherías y otras propiedades rurales más pequeñas y remotas. Estos casos no buscan agotar las posibilidades regionales ni las problemáticas locales, sino abrir un abanico de contingencias históricas para el contraste y la comparación. La intención de esta sección del artículo es ilustrar y analizar las complejas relaciones locales entre los representantes de la Iglesia, el Estado y la población; revisar los argumentos generales sobre la historia de la Reforma liberal, y contribuir a una interpretación más amplia del mosaico de posibilidades que caracterizaron al estado de Jalisco en el último tercio del siglo xix.

Mapa 1

CANTONES Y POBLACIONES DEL ESTADO DE JALISCO, 1872-1896



FUENTE: elaboración propia.

³⁴ Chapala se elevó a municipio y cabecera del 7mo cantón en 1896. HERNÁNDEZ, *Geografía histórica del estado de Jalisco*.

A grandes rasgos, los casos pueden caracterizarse de la siguiente manera. De acuerdo a los datos que recogió Mariano Bárcenas para su *Ensayo estadístico* de 1885, Teocaltiche era el más poblado de los cuatro (28 176 habitantes); luego Ahualulco (13 628), Tapalpa (8 170), y Chapala (5 197).³⁵ Los censos parroquiales arrojan datos similares que tienden a apoyar los estimados de Bárcenas: Teocaltiche reportó 24 735 almas en 1879, de las cuales 10 067 (40%) vivían en la cabecera y las demás en aproximadamente 60 rancherías de la zona;³⁶ Chapala reportó 6 613 en 1879;³⁷ Ahualulco 6 511;³⁸ no encontramos datos parroquiales de población para Tapalpa. Los pueblos se distinguieron económicamente y pueden caracterizarse a grandes rasgos de la siguientes forma: Teocaltiche producía tejidos de lana y algodón para un mercado regional y contaba con minas de cinabrio, plata y cinc; Ahualulco producía trigo y azúcar a la vez que minaba oro, plata, plomo y cobre; Tapalpa contaba con industria forestal y producía celulosa, papel y maderas (pino, cedro, roble, encina, haya, pinabete, caoba, ébano, rosamorada, primavera, lináloe y guayabillo); Chapala contaba con pesca, producción agrícola mayormente frutal, así como comercio y turismo en torno al lago.³⁹ Los datos étnico-raciales de las distintas zonas son escasos, excepto mediante la interpretación de las fuentes de la época. Abajo se podrán ver indicios, pero de entrada podemos

³⁵ BÁRCENAS, *Ensayo estadístico del estado de Jalisco*.

³⁶ Es de notarse que la mayoría de la población de este municipio vivía en pequeños poblados a lo largo y ancho de una zona rural circundante. AHAG, *Gobierno, Parroquias, Teocaltiche*, c. 5 (1871-1894), 28 de marzo de 1879.

³⁷ El dato de Chapala es levemente más alto debido a que la parroquia abarcaba el pueblo de Ixtlahuacán de los Membrillos. Esto es significativo debido a que la autoridad civil se había organizado al revés en esa época, es decir, Ixtlahuacán de los Membrillos era la cabecera municipal a la cual pertenecía Chapala. AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), 18 de junio de 1879.

³⁸ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 2 (1861-1909), 7 de junio de 1874.

³⁹ ALDANA, *Desarrollo económico de Jalisco*.

caracterizar a los cuatro como pueblos indios de aparente origen prehispánico que contaban con una población pluriétnica en la segunda mitad del siglo XIX.

La periodización que hemos establecido tiene el propósito de examinar los tiempos, formas y repercusiones de la Reforma liberal en tanto proceso de secularización. En este sentido, Enrique Semo caracterizó a la Reforma como un ciclo revolucionario anticlerical que se extendió de 1854 a 1867.⁴⁰ Asimismo, Roberto Blancarte ha sostenido que el periodo se encumbra hasta 1873, con la elevación de Las leyes de Reforma a la Constitución durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada.⁴¹ Optamos por una escala temporal un poco más amplia con el propósito de buscar los primeros indicios de lo que José Alberto Moreno Chávez ha llamado “los años de concordia”.⁴² Convencionalmente, dicha política no se considera parte de la Reforma y más bien se ha imaginado como una suerte de contrarreforma.⁴³ Dicha interpretación pertenece a una visión general del porfiriato (1876-1910) y su protagonista, el presidente Díaz, como un capítulo negro en la historia de México en el que se trajo la Reforma de Benito Juárez y sus allegados a la vez que se llevó al país a tales circunstancias de pobreza y desigualdad que fue necesaria una revolución para corregir semejante desviación. Más allá de las teleologías que a menudo se esconden en la interpretación historiográfica, nuestra intención se limita a considerar la hipótesis de que el impulso de la Reforma, en tanto proceso de secularización, se extiende más allá de la década de 1870 y puede rastrearse por medio de las negociaciones en torno al culto y las tradiciones al menos hasta la década de 1890.⁴⁴ Por lo tanto, hemos establecido un periodo de análisis a partir de la

⁴⁰ SEMO, *Historia mexicana*, p. 288.

⁴¹ BLANCARTE, “Laicidad y secularización en México”, pp. 52, 54, 59.

⁴² MORENO CHÁVEZ, *Devociones políticas*, pp. 65-77.

⁴³ ITURRIBARRÍA, “La política de conciliación del general Díaz”, pp. 81-101.

⁴⁴ BAUTISTA, *Las disyuntivas del Estado*; ZEPEDA, *Enseñar la nación*.

Cuadro 1
POBLACIÓN, PRODUCCIÓN Y LÍMITES GEOGRÁFICOS POR CANTÓN, 1885-1895

<i>Localidad</i>	<i>Cantón¹</i>	<i>Número de habitantes por población en 1885²</i>	<i>Producción³</i>	<i>Límites geográficos⁴</i>	<i>Número de habitantes por cantón en 1895⁵</i>
Ahualulco	Cabecera del 12do cantón desde 1872 (Decreto 265). Antes pertenecía al 5to cantón (Ameca)	13 628 8220 (1874, censo parroquial) ⁶	Región agrícola. Producción de trigo y caña de azúcar. Minería: oro, plata, plomo y cobre	Al norte linda con Zacatecas y Tepic; al oriente con Zacatecas y el 1er cantón; al sur con el cantón de Ameca, y al occidente con el cantón de Tepic y el de Mascota	12do cantón: 59 536
Chapala	En 1867 pertenecía al 11er cantón (Guadalajara), pero ya para 1910 aparece como cabecera del 7mo cantón ⁷	5197 6613 (1879, censo parroquial) ⁸	Región agrícola. Producción frutal y de oleaginosas	Al norte, con Zacatecas y Aguascalientes; al este, con los cantones de Teocaltiche y La Barca; al sur, con el lago de Chapala y el 4to cantón; y al occidente los cantones de Ameca y Tequila	1er cantón: 217 451
Tapalpa	Pertenecía al 4to cantón (Sayula). Es la única municipalidad de las que no tenía el grado de “departamento” durante la época estudiada.	8170	Región forestal. Fabricación de celulosa y papel, Maderas: pinos, cedros, robles, encinas, hayas, pinabates, caoba, ébano, rosa-morada, primavera, lináloe, guayabillo, etc. Minería	Al norte, con el lago de Chapala y el 1er cantón; al este, con Michoacán; al sur, con el cantón de Zapotlán; y al occidente con los cantones de Ameca y Autlán	4to cantón: 87 903

Cuadro 1
POBLACIÓN, PRODUCCIÓN Y LÍMITES GEOGRÁFICOS POR CANTÓN, 1885-1895 (*continúa*)

Teocaltiche	Cabecera del 11vo cantón (Decreto 184). Antes pertenecía al 2do cantón (Lagos).	28 176	Región industrial: tejidos de lana, algodón, y tornería de madera: Minería: cincabrio, plata y cinco	Al norte con Aguascalientes; al este con el cantón de Lagos; al sur con el cantón de La Barca; y al occidente con el de Guadalajara y el estado de Aguascalientes	11vo cantón: 89 664
Guadalajara	Cabecera 1er cantón.	91 178	Población total del estado: 1 152 084	Población total del Estado en 1895: 1 107 863	Población total del Estado en 1895: 1 107 863

FUENTE: elaboración de los autores.

¹ La información de esta fila está extraída de HERNÁNDEZ, *Geografía histórica del estado de Jalisco*.

² BÁRCENA, *Ensayo estadístico del estado de Jalisco*.

³ Toda la información de esta columna fue extraída de ALDANA, *Desarrollo económico de Jalisco*.

⁴ Información de esta columna en BÁRCENA, *Ensayo estadístico del estado de Jalisco*.

⁵ Censo General de Población realizado por la Dirección General de Estadística —a cargo de Antonio Peñafiel—, citado en ALDANA, *Desarrollo económico de Jalisco*, p. 61.

⁶ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 2 (1861-1899), 7 de junio de 1874.

⁷ AHJ, G-6-910, c. 401, exp. s/n. En una tabla presentada por OLVERA MALDONADO, “Catálogo del Ramo de Gobernación, Asunto Iglesia (1867-1911)”, p. 218.

⁸ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), 18 de junio de 1879.

restauración republicana en 1867, cuando el Estado mexicano pudo volver a aplicar la ley. Nos extendemos a lo largo de unos 25 años, de manera que captamos las relaciones sociales y políticas en pequeña escala durante parte de la Reforma y parte del porfiriato. Esta transversalidad nos permite elaborar una interpretación que no depende fundamentalmente de las categorías espacio-temporales heredadas.⁴⁵ Así, esperamos que los casos de pueblos locales nos permitan mirar por debajo o detrás de las grandes políticas de Estado y observar un proceso histórico más desordenado y fragmentado.

Estamos trabajando aquí con dos tipos distintos de fuentes. Un acervo corresponde al Archivo Histórico de Jalisco. Se trata de documentos generados en el marco de la oficialía que vincula el gobierno del estado con poderes civiles locales, como pueden ser los ayuntamientos, la jefatura política y sus oficinas locales. Estos documentos incluyen, ocasionalmente, las cartas y correspondencia varia de las parroquias o de grupos de ciudadanos, pero por lo general tratan asuntos en que las autoridades civiles deben interpretar las leyes de secularización para casos locales. El otro acervo corresponde al Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Estos documentos, por lo general, representan las relaciones entre los fieles, la parroquia y el arzobispado. A partir de estos dos acervos hemos construido un argumento matizado sobre las leyes de secularización del siglo XIX y las relaciones entre Estado, Iglesia y vecinos, en donde lo local es el escaparate del ciudadano y creyente.

Para construir nuestro argumento, un acertijo central fue cómo presentar los datos. Optamos por interpretar los conflictos y acomodos que revelaron las fuentes y construir una serie de categorías de análisis. Resulta que con frecuencia las fuentes no se ciñen a los parámetros del conflicto clásico, es decir institucional, que a menudo describe la historiografía entre

⁴⁵ CÁRDENAS AYALA, “El porfiriato: una etiqueta historiográfica”.

Estado e Iglesia. Por supuesto que este tipo de conflicto está presente, pero las posibilidades resultaron más amplias. Debido a la riqueza documental, descartamos la idea de presentar a cada pueblo como un caso aislado y tratamos de observar los procesos muchas veces afines de los distintos lugares. Metodológicamente, optamos por cinco categorías o temas de análisis, aunque se podrá imaginar que hay algo de traslape a veces entre unas y otras: 1) el registro civil; 2) el culto público; 3) el protestantismo; 4) la cooperación entre las autoridades civiles y eclesiásticas; y 5) el problema de la categoría de conflicto Iglesia-Estado.

SOBRE EL REGISTRO CIVIL

La Ley Ocampo estableció el Registro Civil desde enero de 1857 y abrió un periodo largo de transición y reacomodo entre Iglesia y Estado mientras éste se organizaba para suplir la función de aquella.

De manera general, vimos indicios de conflicto en torno al establecimiento del Registro Civil, pero sus atributos particulares no fueron obvios ni siempre esperados. Aparentemente, los cambios legales generaron confusión respecto a la relación entre la notaría católica y el Registro Civil. La autoridad de cada institución seguramente se dio a la tarea de informar a la población sobre sus reglas. No obstante, el arzobispo Pedro Loza requirió el registro del matrimonio civil antes de permitir la celebración de las bodas religiosas. Este hecho llevó a Moisés González Navarro a comentar que en Jalisco se registraba la sexta parte de todos los matrimonios efectuados en la República.⁴⁶ González Navarro usa este dato para poner en perspectiva la debilidad generalizada de la institución del Registro Civil.⁴⁷ Pero nos dice

⁴⁶ GONZÁLEZ NAVARRO, *Historia moderna de México*, p. 17.

⁴⁷ GONZÁLEZ NAVARRO, *Historia moderna de México*, pp. 12-17.

también algo sobre la afinidad que podía darse entre Iglesia y Estado en torno a los procesos sociales. Al fin, el detalle permite otro nivel de análisis y otro orden de interpretación sobre la relación institucional.

En Teocaltiche, se percibe un conflicto latente a principios de 1882, debido a que el jefe político exigía a la parroquia la entrega de reportes mensuales para el Registro Civil. El cura José María Rodríguez reportó al arzobispo su opinión de que sería importante defender la independencia de la Iglesia. No había una línea de autoridad directa que exigiera al párroco reportarse a la jefatura política y él suponía que el jefe político trataba de subordinar la notaría parroquial al Registro Civil.⁴⁸ A finales del año siguiente, en noviembre de 1883, el padre Juan Caldera informó al arzobispo que el presidente municipal de Teocaltiche, Francisco Ordorica, le exigía información de acuerdo con el artículo 29 de la Ley General de Estadística, entrada en vigor el 10 de junio de ese año. Con dicho pretexto, le pedía que la parroquia entregara informes mensuales al gobierno civil con el número de bautizos, matrimonios y defunciones.⁴⁹ Es decir, lejos de separarse del Estado, como indica la historia de la secularización, la Iglesia institucional enfrentaba un proceso de subordinación ante la autoridad civil que recuerda la tradición regalista.

En Ahualulco encontramos una relación similar, aunque sin indicios de que haya sido causa de conflicto. En ese caso, la hoja del censo de 1874 que elaboró el sacerdote Bernardino Topete no se tituló como una estadística del curato o la parroquia, sino de la municipalidad. Ahí, el padre Topete elaboró cuidadosamente la estadística de población del municipio de Ahualulco y reconoció después aquella parte que pertenecía a la parroquia de Teuchitlán. En el resumen, se refiere a la población que

⁴⁸ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Teocaltiche*, c. 5 (1871-1894), José María Rodríguez a Pedro Loza, febrero de 1882.

⁴⁹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Teocaltiche*, c. 5 (1871-1894), Juan Caldera a Pedro Loza, noviembre de 1883.

“ymporta al censo del municipio”, la que pertenece a Teuchitlán, y resta ésta de aquélla para informar sobre la que “queda a la Parroquia de Ahualulco”.⁵⁰ Previo a la Reforma, tal ejercicio no se hubiera dado, de manera que se registran cambios de práctica administrativa en la parroquia y un indicio de las formas de colaboración entre Estado e Iglesia. No obstante, dos décadas después, el ayuntamiento solicitaría permiso al gobernador para impedir que los párrocos celebraran los bautismos y matrimonios sin que antes se presentaran en el Registro Civil.⁵¹ De esta noticia se puede interpretar que la parroquia seguía siendo un punto de referencia para la población por encima del Registro Civil. En todos estos ejemplos se puede apreciar de qué manera la autoridad civil dependió de la Iglesia institucional y qué tan importante fue el papel de actores locales en lo que se ha denominado la “negociación del mando”.⁵²

SOBRE EL CULTO PÚBLICO

Los primeros años de la República Restaurada se caracterizaron por una insistencia de parte de fieles y parroquia, a veces con el apoyo de la autoridad municipal o civil, en celebrar las procesiones y desfiles del culto público según las costumbres. Desde diciembre de 1860, el decreto sobre la libertad de cultos de Benito Juárez estipuló que los gobiernos locales decidirían sobre la publicidad del culto de acuerdo con criterios casuísticos y previa solicitud por escrito.⁵³ Aquí parece haber cierta afinidad de circunstancias en cuanto al culto público y encontramos casos similares en Teocaltiche, Tapalpa y Ahualulco. De forma

⁵⁰ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 3 (1867-1909), 7 de junio de 1874.

⁵¹ AHJ, *Gobierno, Iglesia, Ahualulco*, 3914, Riestra a Gutiérrez Béjar, julio de 1893.

⁵² JOSEPH y NUGENT, *Aspectos cotidianos de la formación del estado*.

⁵³ GALLO LOZANO, *Compilación de leyes de reforma*, pp. 113-136 y 152-163.

generalizada, la postura del gobierno del estado fue no permitir el uso del espacio público para el desfile de santos y vírgenes, como trascendió en una comunicación que el director político de Chapala dirigió a un sacerdote local por infringir las Leyes de Reforma. En este caso, Florencio Riestra le pidió al sacerdote que dejase de tener diversiones públicas en su casa, que no la usara para celebrar reuniones perjudiciales, que ya no sacara el santo viático y que evitara que la gente fuera a cantar en voz muy alta.⁵⁴

Pero hubo excepciones. Nuestra hipótesis inicial era que las solicitudes para celebrar procesiones y desfiles se restringirían a los años previos a la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada. En mayo de 1873, el presidente reformó la ley de culto público. Entre otros cambios, suprimió el lenguaje juarista que dejaba a las autoridades locales la facultad de determinar la legalidad de las manifestaciones de culto público. Lerdo de Tejada dio fin a este aspecto local de la relación de Estado y la ley reformada no haría excepción alguna. A su vez, elevó a infracción de índole federal las transgresiones de la ley. Sin embargo, para nuestra sorpresa encontramos indicios de que se seguiría intentando y celebrando el culto en la vía pública a pesar de las prohibiciones.

En 1867, el jefe político del 4to cantón, con sede en Sayula, Antonio de la Vega, remitió a la Secretaría de Gobierno una solicitud presentada por el señor Vidal Vizcaíno, a su vez director político de Tapalpa.⁵⁵ La petición, hecha el 10 de di-

⁵⁴ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), Riestra a Sr. Cura, 25 de mayo de 1867.

⁵⁵ La jefatura política, la dirección política y la comisaría política fueron niveles distintos del aparato de gobernación del estado decimonónico. A cada cantón le correspondía un jefe político; a cada municipio, un director político; y poblaciones menores podían contar con un comisario político. El jefe político, como autoridad principal para una región entera, reportaba directamente al gobernador del estado. Véase ISAIAS CONTRERAS, “Usos y prácticas en el campo jalisciense”; FALCÓN, *El jefe político*. Falcón destaca el papel de la jefatura política como “gozne” entre el gobierno nacional, los grupos dominadores

ciembre, es una solicitud de parte de la autoridad civil de la municipalidad para realizar una procesión en honor a la Virgen de Guadalupe. Para tal efecto, el director político argumenta que en Ciudad Guzmán, Cocula y Zacoalco se han llevado a cabo ese tipo de actos religiosos. La respuesta fue negativa y como consecuencia secundaria la Secretaría de Gobierno en Guadalajara solicitó informes a los jefes políticos del 4to, 5to y 9no cantón sobre la celebración de manifestaciones religiosas en aquellas jurisdicciones.⁵⁶ Pero independientemente de la respuesta negativa de la autoridad estatal, el caso nos alerta acerca de la participación de la autoridad civil al nivel local, en apoyo a las peticiones hechas por la Iglesia o sus feligreses en varias localidades.

Otro caso relativo al culto público en el 4to cantón tuvo lugar en la Sierra de Tapalpa. Este caso, de 1868, concierne el culto a la imagen conocida como la Virgen de la Defensa.⁵⁷ Este culto contaba con una tradición larga de visitar los templos de la sierra entre Tapalpa, el pueblo de Juanacatlán y Atemajac de las Tablas. A finales de julio el jefe político del 4to cantón, Eufrasio Carrión, turnó al secretario de Justicia del estado una solicitud hecha por el comisario municipal de Atemajac. En respuesta, la máxima autoridad jurídica del estado de Jalisco autorizó el traslado de la imagen de la Virgen de la Defensa hacia Atemajac de las Tablas. Es probable que la efigie se encontrara en Juanacatlán pues era una tradición de aquellos pueblos que la Virgen viajara entre uno y otro todos los años. La autoridad estatal exigió que no se diera ninguna manifestación de culto externo

y el ayuntamiento, frente a los grupos dominados, los gobiernos locales y el pueblo en general.

⁵⁶ AHJ, *Gobernación, Iglesia, Tapalpa*, 3815, 10 de diciembre de 1867.

⁵⁷ En un estudio reciente (2013), Ángeles Gallegos argumenta que durante esta época se construye el relato que da origen a la tradición histórica de la devoción a esta imagen. GALLEGOS, “Noticias históricas del culto”, pp. 101-128.

que implicara una infracción a la ley de cultos juarista.⁵⁸ Pero para el lector moderno, la cadena de participación de diversas autoridades provenientes del poder civil local y estatal llama la atención. En efecto, los ciudadanos creyentes y sus autoridades civiles se habían acostumbrado a actuar de acuerdo con las nuevas reglas del juego.

El año siguiente, los vecinos de Teocaltiche solicitaron al jefe político del 2do cantón una licencia para realizar las procesiones que acostumbraban en la Semana Mayor.⁵⁹ El expediente está fragmentado y no queda claro cómo se resolvió la petición. Pero la solicitud fue transcrita y enviada a la Secretaría de Gobierno e incluye una carta oficial que contiene la solicitud del director político de Teocaltiche, dirigida al “Consejo” para su deliberación, como si el consejo referido fuera la instancia que determinara las resoluciones en torno a dichas solicitudes. De nuevo, interesa la participación institucional de la autoridad estatal en el proceso de petición de culto público de los creyentes.⁶⁰ Si les seguimos a Philip Corrigan y Derek Sayer el argumento de que el Estado moderno es, en esencia, una forma reglamentada de relaciones sociales, este tipo de casos nos llama la atención sobre los múltiples niveles de negociación del mando entre el ciudadano creyente, las autoridades locales, el aparato de la jefatura política, el gobierno del estado y organismos especializados en deliberar sobre los méritos de la petición, como el referido consejo.⁶¹

Los ejemplos de Teocaltiche y Atemajac revelan la centralidad de una burocracia especializada, así como cierta flexibilidad de parte del Estado y una práctica de decidir las peticiones caso por caso. Dos ejemplos más ilustran este fenómeno. En 1873, los indígenas del pueblo de Juanacatlán, en el municipio de

⁵⁸ AHJ, *Gobernación, Iglesia, Tapalpa*, 3828, 31 de julio de 1868.

⁵⁹ Se trata de la Semana Santa.

⁶⁰ AHJ, *Gobernación, Iglesia, Teocaltiche*, 3832, 21 de febrero de 1869.

⁶¹ CORRIGAN y SAYER, *The Great Arch*, pp. 179-180.

Tapalpa, dirigieron un ocuso de petición al jefe político del 4to cantón, quien, a su vez, lo remitió a la Secretaría de Gobierno. En esta ocasión solicitaron una licencia para sacar a la imagen de la Virgen de la Defensa con la finalidad de colectar limosnas para concluir una edificación.⁶² La respuesta por parte del gobierno del estado, fechada el 7 de abril 1873 —en vísperas de la prohibición decretada por el presidente Lerdo de Tejada—, fue positiva. Se concedió la licencia a los indígenas de Juanacatlán.⁶³ Al contrario, en 1876, los vecinos de Teocaltiche escribieron al “C. Gobernador”, “por si y en representación de los de más indígenas”, solicitando una licencia para “que salgan en procesiones públicamente” durante la Semana Mayor. El ocuso iba firmado por doce varones, vecinos de aquel municipio. A diferencia de la petición enviada de Teocaltiche en 1869, en esta ocasión el gobierno negó el permiso y contestó que “su solicitud es contraria a lo que previenen las leyes vigentes”.⁶⁴

Un ejemplo más aclara cómo se complicaba la cuestión del culto público. En 1871, el cura de la parroquia de Ahualulco, Eleuterio Aguiar, escribió al señor canónigo don Francisco Arias y Cárdenas. En su carta solicitó una licencia para exponer el Santísimo y hacer la procesión del jueves de Corpus en la Hacienda Labor de Rivera. No tenemos el dato, pero huelga decir que la petición se habría originado en la hacienda misma, dirigida a la parroquia. En una anotación al margen del documento aparece la leyenda “se concedió dicha licencia”.⁶⁵ El caso resalta por seguir una lógica distinta con consecuencias particulares.

⁶² Es probable que se trate de la capilla (santuario) que va a resguardar a la imagen en el futuro. Aunque no se expresa en el documento, Ángeles Gallegos sugiere que el santuario, con sede en Juanacatlán, se construyó entre 1856 y 1878, bajo la supervisión del cura de Tapalpa, Antonio Gutiérrez. GALLEGOS, “Noticias históricas del culto”, p. 104.

⁶³ AHJ, *Gobernación, Iglesia, Tapalpa*, 3850, 3-7 de abril de 1873.

⁶⁴ AHJ, *Gobernación, Iglesia, Teocaltiche*, 3876, 16 de marzo de 1876.

⁶⁵ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 3 (1867-1909), 31 de mayo de 1871.

Por un lado, es razonable que la petición se hiciera ante la autoridad eclesiástica en lugar de la civil, debido a que se trata de una propiedad privada. El gobierno del estado no gozaba de autoridad alguna para conceder o negar un permiso para celebrar un acto religioso en una hacienda. El fenómeno, sin embargo, nos alerta de la celebración del culto en espacios particulares a la vez que se seguía intentando realizar celebraciones similares en espacios públicos. Es decir, coexistió el culto privatizado a la par de una continua y renovada publicidad del culto. Esta circunstancia pone en relieve la ambivalencia del culto, cuya publicidad es el resultado de prácticas religiosas propias tanto de la esfera pública como de la privada. Por otro lado, debe llamarse la atención sobre que se seguía una jerarquía de autoridad dentro de la Iglesia católica fundamentalmente similar a la que seguía la autoridad civil. Debido a que se trataba de una petición para celebrar el culto en propiedad privada, no se pidió permiso a los agentes del Estado liberal, pero de todos modos se tuvo que pedir permiso. El culto público era, así las cosas, el resultado de una negociación continua del mando de ambas autoridades, la eclesiástica y la civil, protagonizada por los fieles.

Los datos que presentamos sobre el culto público sugieren tres conclusiones preliminares. Primero, se hicieron excepciones a las leyes de culto antes y después de 1873. Queremos enfatizar aquí que parece que el gobierno del estado de Jalisco decidió caso por caso las solicitudes. Este fenómeno debe llevarnos a reconsiderar lo que Charles Taylor ha llamado “las condiciones de secularidad”.⁶⁶ Además, podemos plantear como hipótesis nueva que las peticiones de desfile y procesión no se reducen a un periodo de transición, sino que se trata de una práctica antigua que se renueva, que busca constantemente cómo expresarse en sociedad. Las peticiones de licencias para celebrar procesiones, desfiles y otros actos de culto público se dieron a lo largo

⁶⁶ TAYLOR, *A Secular Age*.

del periodo, hasta finales del siglo y con seguridad después.⁶⁷ Segundo, en efecto, existió una privatización parcial del culto. Ahora, esto había existido siempre, es decir, desde antes de la Reforma. Pero el dato resalta la importancia de problematizar más el fenómeno de la privatización de la religión. Tercero, aunque el culto se privatizaba, es igualmente cierto que se volvía a hacer público. Estas dos últimas conclusiones nos remiten al argumento de José Casanova sobre la publicidad de la religión.⁶⁸ En efecto, el culto no se privatiza fácilmente y los fieles buscaron nuevas formas de hacer pública la religión. Si bien Casanova se refería a casos en el siglo xx, aquí se presentan otros, de otras latitudes, para el siglo xix.

SOBRE PROTESTANTES

Benito Juárez decretó la ley sobre libertad de cultos en diciembre de 1860 y abrió un nuevo periodo en la historia de la nación caracterizado por la tolerancia y la pluralidad religiosa. La consecuencia más práctica e inmediata de este cambio fue que algunas Iglesias protestantes establecidas en Estados Unidos —metodista, adventista, bautista y presbiteriana— procedieron con proyectos de misión en México. Su presencia fue limitada durante años y sólo en la década de 1870 empezaron a tener una presencia más notoria.⁶⁹

En Jalisco, el establecimiento de congregaciones protestantes tuvo lugar sólo en algunos pueblos. Como regla general fueron mal vistas por los representantes de la Iglesia católica y a veces

⁶⁷ Por ejemplo, AHJ, *Gobierno, Iglesia, Ahualulco*, 3819, Vecinos al Secretario de Gobierno, octubre 1895; AHJ, *Gobierno, Iglesia, Ahualulco*, 3827, Secretario de Gobierno a Jefe Político, julio de 1897.

⁶⁸ CASANOVA, *Public Religions*.

⁶⁹ Sobre el protestantismo en el siglo xix mexicano véanse DORANTES, *Protestantes de ayer*; BASTIAN, *Los disidentes*; BASTIAN, “El paradigma de 1789”, pp. 79-110; VILLANEDA, “Periodismo confesional”, pp. 348-366.

por la feligresía. De manera que ocasionalmente se reportaron tensiones, aunque no siempre. Aquí queremos analizar un caso límite de la problemática que surgió de la llegada del protestantismo. No se trata de un caso representativo, pero en su singularidad aclara algunos aspectos de la relación entre la tolerancia religiosa, la diferenciación institucional y la privatización de la religión.

El caso excepcional fue el linchamiento, sucedido en 1874, del pastor metodista John Stephens y su ayudante, Juan Islas. Stephens era estadounidense y había emigrado a México poco antes de establecerse en el pueblo de Ahualulco a petición de la congregación.⁷⁰ La violencia que le cobró la vida generó una crisis en el pueblo que resaltó los distintos grupos y autoridades, por un lado Stephens y su congregación, por otro el sacerdote católico del pueblo y su feligresía. Además, el acontecimiento generó dos procesos legales importantes. En uno, los acusados de matar a Stephens e Islas terminaron ahorcados; en el otro, el párroco, Victorio Reinoso, pasó la mitad de 1874 en un calabozo antes de liberarse.⁷¹ Eventualmente se le exculpó de haber desempeñado un papel en el linchamiento.⁷² Aquí analizamos una carta escrita por el padre Reinoso un par de semanas antes del asesinato de Stephens e Islas.

En febrero de 1874, Reinoso era el párroco de Ahualulco y escribió una carta a Francisco Arias y Cárdenas, protonotario apostólico ante el papa Pío IX y quizás el administrador más importante de la mitra en Guadalajara. El tono de la carta es

⁷⁰ De acuerdo con Alma Dorantes, Stephens y Watkins llegaron a Guadalajara en 1872, enviados por la Sociedad Misionera de las Iglesias Congregacionales de Estados Unidos, también conocida como la American Board of Commissioners for Foreign Missions. Véase DORANTES, “Una asociación protestante”, p. 66.

⁷¹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 3 (1867-1909), Telegrama, Reinoso a Sres. Gobernadores de la Sagrada Mitra, 6 de marzo de 1874.

⁷² ISAIS CONTRERAS, “Usos y prácticas en el campo jalisciense”.

llamativo debido a que muestra la confianza que siente el padre Reinoso sobre su dominio en el pueblo previo al linchamiento. Al iniciar la carta Reinoso le recuerda a Arias y Cárdenas una promesa que le había hecho de que en Ahualulco desaparecería el protestantismo. Ahora le aseguraba que así se había verificado. Aquí citamos el texto de la carta:

Los días 4, 5 y 6 del presente tuve que conferenciar con los alucinados de los enemigos de la Santa Yglesia, de cuyas conferencias (que fueron en mi casa parroquial) resultó, que el prinsipal y que había seducido á muchos, quedó plenamente convencido que la religión Católica, Apostólica Romana, es la única verdadera. Otro ha confesado públicamente que mis argumentos y razones a favor de la religión católica, lo convencieron de la verdad; pero que tiene dada su palabra al ministro protestante para ayudarle y que no puede menos que cumplir su palabra. Este es un hombre sumamente ignorante y está tan disgustado el pueblo Católico, todo generalmente, a causa de los insultos que me infirió, (como lo hace todo enemigo de la Yglesia que no puede sostener sus errores) que es muy seguro que no permanece aquí ocho días. Este es forastero, nativo de Cocula. Los otros cinco que concurrieron, son de los cebolleros de aquí –más ignorantes que el anterior, y estos con la conversión del prinsipal está hecha la de ellos. La escuela protestante que se componía de muchos más de cien, estará reducida á seis u ocho á la vez y creo que el ministro saldrá de aquí muy pronto por que le tengo emporcados todos sus papeles con sus mismas perversas doctrinas [...]

Estoy perfectamente bien con todos los fieles de esta parroquia, incluso los personales de la autoridad, por lo que mas aseguro un triunfo completo. Mi predicación los ha movido mucho [...].⁷³

⁷³ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 3 (1867-1909), Reinoso a Arias y Cárdenas, 12 de febrero de 1874.

Veinte días después, la noche del 2 marzo, los feligreses se amotinaron y mataron al misionero metodista en su casa. Su ayudante trató de defenderlo y murió junto con su pastor. Este hecho le da un aura siniestra a la carta, que parece prefigurar la muerte del enemigo. En efecto, el padre Reinoso tiene razón cuando dice que ha erradicado el protestantismo, al menos a corto plazo. Cuando el gobierno del estado de Jalisco levantó un censo sobre los templos religiosos veinte años después, en 1893, no reportó templo protestante alguno en Ahualulco.⁷⁴ Pero aun así quedan indicios de una presencia protestante en la zona, a pesar de la brutal violencia del motín. En 1881, siete años después, el padre Cárdenas informaba a la mitra de una escuela protestante en Ahualulco y pidió consejo sobre cómo responder a los protestantes que querían bautizar a sus hijos en la Iglesia católica.⁷⁵ Asimismo, puede afirmarse que hubo una pequeña presencia protestante en otras partes del estado, y la relativa falta de información al respecto, sobre todo en el contexto del linchamiento de 1874, hace suponer que los protestantes se mantuvieron en paz frente a la mayoría católica.⁷⁶

La carta del párroco y el linchamiento posterior hablan sobre un caso límite, pero también nos permiten contextualizar el protestantismo como fenómeno religioso y expresión de la modernidad en Jalisco. No tenemos datos particulares, pero sabemos que para la década de 1890 existían 16 templos protestantes en el estado. Sin duda, debió existir tensión entre las instituciones y los fieles en estos lugares, pero no hay noticia de violencia ejemplar. Sabemos por Jean-Pierre Bastian y Alma Dorantes que las congregaciones protestantes se dedicaron a fundar organizaciones sociales que desempeñaron un papel modernizador de la política, por ejemplo “sociedades de ideas”, periódicos

⁷⁴ AHJ, *Gobierno, Iglesias*, exp. 1893, doc. 3948.

⁷⁵ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, c. 3 (1867-1909), Cárdenas a Mitra, 1881.

⁷⁶ DORANTES, *Protestantes de ayer*.

y escuelas.⁷⁷ Pero queda menos claro cómo se construyó esa modernidad y en qué medida escondía o incorporaba prácticas sociales tradicionales.

Es notable cómo la carta presenta los distintos actores: los protestantes (el “prinsipal”, el forastero, los cinco cebolleros y el ministro), y los católicos (los fieles, la autoridad y el párroco). Aquí se merecen dos aclaraciones. Primero, la referencia al “prinsipal” sugiere que se trata de un grupo de indígenas. Aunque para 1874 habían desaparecido las leyes que protegían la organización corporativa de los pueblos, era común que los antiguos pueblos de indios siguieran la práctica de nombrar a los principales que representarían la colectividad. Esta circunstancia nos plantea una paradoja. La congregación metodista de Ahualulco, —organización moderna liberal por excelencia— se conformaba al menos en parte por un grupo de indígenas, una colectividad tradicional. Esta aparente contradicción resalta la importancia de someter a crítica nuestras ideas heredadas sobre la modernidad y la tradición. El metodismo del siglo XIX mexicano se ha caracterizado en términos del hombre nuevo.⁷⁸ En este caso, el hombre nuevo es caracterizado como el “principal” entre un grupo de “alucinados”, dos descriptores que se refieren claramente al mundo corporativo tradicional supuestamente disuelto en el siglo XIX por el liberalismo. Esta fascinante paradoja nos exige repensar la modernidad mexicana y reconocer sus “espacios encantados”.⁷⁹ Segundo, el párroco hace una distinción entre los alucinados y los enemigos. Este detalle también es importante y fortalece la probabilidad de que se trate de una población de indígenas. La caracterización de alucinados, un término de origen inquisitorial, aducía una falta de razón. El diccionario de Terreros y Pando (1786) definía al alucinado

⁷⁷ BASTIAN, “El paradigma de 1789”, pp. 79-110; VILLANEDA, “Periodismo confesional”.

⁷⁸ RUIZ GUERRA, *Hombres nuevos*.

⁷⁹ DUBE, “Espacios encantados y lugares modernos”.

como “torpe en la razón”, una descripción que ya no aparece en los diccionarios del siglo XIX. Asimismo, el término desapareció del derecho mexicano con la Independencia y por tanto puede considerarse anacrónico en 1874. Pero fue importante en la historia del catolicismo mexicano, a tal grado que podía marcar la diferencia entre una estancia como preso y terminar descuartizado con la cabeza sobre un pico en la garita del pueblo. Es decir, era la forma de perdonar el castigo máximo a un infractor. Al enemigo y al alucinado se les castigaba de manera distinta bajo la premisa de que el alucinado no ejercía plenamente la facultad de la razón.⁸⁰ En este contexto hay que leer las constantes referencias a la ignorancia de los que se reunieron en casa del párroco.

SOBRE LA COOPERACIÓN ENTRE LA AUTORIDAD CIVIL Y LA ECLESIÁSTICA

La imagen del conflicto entre la Iglesia y el Estado ha sido un tropo general de la modernidad mexicana. Es por tanto que una pregunta básica que condujo esta investigación fue sobre los indicios de cooperación interinstitucional. Queríamos saber si existía y, sobre todo, qué formas tomaba. Ya hemos comentado sobre el civismo del arzobispo Loza al vincular los procesos de registro del matrimonio civil y el religioso. ¿Pero cómo se vería esta colaboración desde los pueblos?

Tres casos nos ayudan a pensar sobre sus posibilidades. En el primero, se trata de una carta de 1868 que capta a la autoridad eclesiástica en una postura de mantener la paz en un contexto de posible rebelión. La carta nos permite observar la postura de la Iglesia institucional articulada por medio de dos curas locales en Chapala y La Barca. Vale la pena transcribir la carta:

⁸⁰ Agradecemos a Maritza Gómez Revuelta quien llamó este detalle a nuestra atención; véase GÓMEZ REVUELTA, “Orden y descontento”, pp. 140-142.

Ylmo. Sor. En contestación al oficio de su Sria. Ylma., fecha 3 del presente, relativo al proyecto de misión q^e el Sor. Cura de la Barca presentó á esa superioridad como el medio mas eficaz p^a contener los conatos de rebelión q^e ya comienza a desarrollarse en las poblaciones limítrofes á la Laguna, tengo la satisfacción de manifestar á su Sria: q^e gustoso me prestaré á cuantos sacrificios estén á mi alcance p^a q^e se realice una empresa de tanta importancia q^e va a derramar nada menos q^e la paz arrebatada á estas infelices poblaciones p^r la ignorancia y discordias civiles. Con tal motivo pueda el Sor. Cura de la Barca estar seguro de mi cooperación y á quien no me dirijo oficialm^{te} p^r estar interceptada toda vía de comunicación.⁸¹

La información es fragmentada: discordia civil y un conato de rebelión entre las poblaciones de la ribera norte del lago; un proyecto de misión que el cura de La Barca le propuso a su colega en el pueblo de Chapala. La información es escasa, pero sabemos algo sobre el contexto de zona. A escasos meses de la restauración de la República, se mantenía una presencia militar en Guadalajara⁸² a la vez que se buscaba mejorar la seguridad pública sobre el lago mediante la introducción de comunicaciones vía vapor.⁸³ Había reportes constantes de bandidaje, asaltos y violencia, de grupos nutridos por decenas de hombres armados. Las noticias hablan de enfrentamientos armados con muertos de los dos lados, tanto soldados como “gavilleros”.⁸⁴ Una semana después de enviada la carta aquí citada, se desbandó una gavilla en la zona y fueron detenidas 27 personas a la vez que murió el

⁸¹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2: (1840-1880), Jusgado Ecco. de Chapala al Arzobispo, 11 de mayo de 1868.

⁸² *El Siglo Diez y Nueve* (8 mar. 1868), p. 2, reporta que el general Donato Guerra se desplaza de Guadalajara hacia Sinaloa con un regimiento de 1000 hombres.

⁸³ *El Siglo Diez y Nueve* (2 mar. 1868), p. 2.

⁸⁴ *El Siglo Diez y Nueve* (25 ene. 1868), p. 2; *El Constitucional* (26 ene. 1868), p. 3; *La Constitución Social* (8 jun. 1868), p. 2.

jefe del grupo. En junio aparecen piratas sobre el lago que atacaron a las poblaciones de la ribera oriente, en la región de La Barca.⁸⁵ La situación es fluida y es escasa la presencia de la autoridad civil. Al final del año *El Semanario Ilustrado* comentaría: “Jalisco continúa como avispero de ladrones, la anarquía parece haber tomado domicilio perpetuo en aquel rico y privilegiado suelo, hoy mansión de la discordia”.⁸⁶ No está claro un trabajo de colaboración entre la autoridad eclesiástica y la civil, pero se percibe una voluntad de gobernar que muchas veces caracteriza a la Iglesia católica en México. En el siguiente ejemplo, a veinte años de distancia, se resalta explícitamente la colaboración Iglesia-Estado en la misma región.

A principios de 1888, diversas comunicaciones evidencian una relación de colaboración cordial entre los poderes civil y eclesiástico en la villa de Chapala. En un ejemplo, se compró un terreno en las afueras del pueblo para establecer un nuevo camposanto. La documentación no lo menciona, pero para entonces no era legal que la Iglesia fundara cementerios. Se trataba de una prerrogativa del Estado. Pero bien, el ayuntamiento dio su beneplácito y a cambio pidió al párroco ceder terreno en el frente y al lado del templo. Su argumento fue que con la compra del terreno nuevo, el espacio del antiguo camposanto –ubicado frente a la Iglesia– podría utilizarse para otros fines. El ayuntamiento propuso y realizó el trazo de dos vialidades en el espacio anteriormente dedicado al camposanto y atrio del templo, una que fuera de norte a sur y otra de oriente a poniente. Luego, el ayuntamiento cedió dos lotes –en sesión extraordinaria– a la Iglesia por medio del ciudadano Daniel Galindo por favores recibidos.⁸⁷ Galindo era sacerdote y acordó con el ayuntamiento

⁸⁵ *El Siglo Diez y Nueve* (19 jun. 1868), p. 3; *La Constitución Social* (20 jun. 1868), p. 3; *The Two Republics* (1º jul. 1868), p. 2

⁸⁶ *El Semanario Ilustrado* (6 nov. 1868), p. 9.

⁸⁷ Daniel Galindo no figura como sacerdote dentro del documento, pero se puede identificar como tal en otras comunicaciones de la parroquia de Chapala

mismo que los terrenos se dedicarían para ampliar el atrio del templo y construir una escuela parroquial.⁸⁸ Unos días después, el director político le escribió al cura Galindo para solicitar su auxilio y el de sus fieles en la construcción del nuevo cementerio los domingos por la tarde. En esta ocasión Galindo respondió que no sería posible, pero acudió al arzobispo Loza en busca de mediación.⁸⁹

El último ejemplo proviene de Ahualulco, el pueblo del infame linchamiento al pastor protestante en 1873. Cuatro años después, en agosto de 1877, los principales vecinos de la población escribieron al arzobispo Loza tras enterarse que su párroco, Bernardino Topete, sería removido. La carta solicita la permanencia del párroco, apelando a que éste se encuentra contento con sus feligreses y ellos con él. Destacan su abnegación y constancia en las mejoras materiales de la población, como la conclusión de la torre de la parroquia y de la fuente pública, “a cuya obra cooperaron los vecinos más pobres, recibiendo después el auxilio del gobierno del Estado”.⁹⁰ Sin embargo, la principal razón para solicitar la “estabilidad” de Topete en la comunidad tiene que ver con “las circunstancias excepcionales por las que ha estado pasando la población” a partir de los acontecimientos de marzo de 1873, en las cuales él se encargó de mediar los ánimos, ganándose las simpatías de todos y conservando la unidad de sus feligreses. Se desconoce la respuesta de Loza a esta solicitud, pero se

en la época. AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880) Vicente Villegas (secretario del Ayuntamiento) a Daniel Galindo, 2 de enero de 1888.

⁸⁸ El cura Galindo escribe a los gobernadores de la sagrada mitra, diciéndoles que el ayuntamiento de la localidad está urgiéndole utilizar los terrenos que le fueron otorgados meses atrás, por lo que se apura a construir la escuela y el atrio. AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), Galindo a los Sres. Gobernadores de la Mitra, 1888.

⁸⁹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), Daniel Galindo al Ilmo. Sr. Arzobispo, febrero de 1888.

⁹⁰ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Abualulco*. Los que suscriben, vecinos de la villa de Ahualulco, 31 de agosto de 1877.

intuye que Bernardino Topete fue removido de la parroquia de Ahualulco y que reinaba el malestar entre la población católica.

Dos meses más tarde, el director político de Ahualulco, Florentino Cuervo, le escribió al arzobispo Loza, quien se encontraba en ese momento de visita pastoral en el pueblo vecino de Etzatlán. En su escrito, Cuervo se refiere al descontento general del pueblo frente a la noticia de que el arzobispo había cancelado su visita, supuestamente para evitar que se occasionara algún desorden derivado de las tensiones entre los católicos y los protestantes. En su calidad de autoridad pública, Cuervo le insta a reconsiderar y le garantiza orden y tranquilidad. Pero además de garantizar la seguridad en su visita, Cuervo le insinúa al arzobispo un sutil chantaje: “si su Señoría no se digna visitar esta población, aunque sea por uno o dos días, esto occasionará algún disturbio y con solo su venida puede evitarse. Deseo manifestar a su Señoría la urgente necesidad de su venida y más para principalmente para hacerle ver los grandes males que pueden originarse”.⁹¹ Loza respondió a los dos días y quedó de ir a Ahualulco a la conclusión de su visita en Etzatlán, deseando únicamente el bien de sus fieles. A pesar de la estricta separación de Estado e Iglesia, se puede apreciar en este caso cómo la autoridad civil convoca a su contraparte por el bien de la sociedad.

EL PROBLEMA CON LA CATEGORÍA DEL CONFLICTO IGLESIA-ESTADO⁹²

La noción de conflicto Iglesia-Estado evoca la grandeza de “El liberalismo triunfante”, según la frase de Luis González. Sin

⁹¹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahualulco*, Cuervo a Loza, 21 de noviembre de 1877.

⁹² No se tratará el tema del conflicto Iglesia-Estado por medio del juramento o la protesta a la Constitución y las contraprotestas de los católicos, pese a que es una tensión a lo largo del periodo. Estimamos en un millar las contraprotestas, antiprotestas y retractaciones que existen en el acervo del Archivo Histórico

embargo, se manifiesta en términos matizados al nivel de los pueblos, muchas veces a medias, o asume formas inesperadas. Tomemos, por ejemplo, la decisión en 1869 del ayuntamiento de Ixtlahuacán de los Membrillos al apoyar a los indígenas de aquel lugar en su intento de conseguir un cura de planta para el pueblo. Algunos miembros del ayuntamiento solicitaron, a nombre del pueblo, que el presbítero Francisco del Valle fuera enviado como capellán de la comunidad.⁹³ Aunque no lo lograron y ni siquiera se manifiesta abiertamente como un conflicto institucional, de todos modos se dibuja un contexto en el que las dos instituciones tomaron partido frente a los intereses de los ciudadanos. En este caso, el Estado apoya la petición popular por un cura, canalizada por medio de la presidencia municipal. Así, pone de relieve la oposición de la Iglesia católica a la petición, expresada por medio de la parroquia.

En contraste, en la sección sobre el culto público, se trató el caso de un sacerdote que exhibía el Sagrado Viático en público, celebraba fiestas religiosas y organizaba desfiles de hombres y mujeres por las calles.⁹⁴ Se trata de una práctica tradicional y común en muchas partes del país, al menos en los años previos a la Reforma. La reprimenda que recibió de parte del director político del pueblo alude a un claro conflicto de intereses institucionales y una reprecha de comportamiento individual. En

de la Arquidiócesis de Guadalajara, de los cuales pudimos tabular aproximadamente 600 entre 1878 y finales del siglo. La mayor parte corresponde a Guadalajara, pero se tomó la contraprotesta en decenas de pueblos a lo largo y ancho del estado. Generalmente se trató de un ritual seguido por católicos que acababan de ser electos a un cargo público en los ayuntamientos, direcciones o comisarías políticas. Sobre el juramento ante la Constitución de 1857, véase MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *Entre Dios y la República*, pp. 237-274; TRAFFANO, “No se absuelva mientras no retracten”.

⁹³ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Ahuatlulco*, c. 2 (1861-1909); AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880).

⁹⁴ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1848-1880), Dirección Política del Departamento de Chapala a un sacerdote, mayo de 1867.

este caso, el reclamo es explícito y corresponde a la autoridad del Estado. No obstante, con los años este tipo de prácticas se volverían emblemáticas de una forma de política popular ante autoridades y leyes que se consideraban injustas.⁹⁵ Aunque aquí es difícil entender las intenciones, el contraste de estos casos ilustra dos formas distintas de conflicto entre la Iglesia católica y el Estado mexicano que corren en direcciones opuestas y que afectan —en ambos casos— a los vecinos religiosos.

A cambio, el caso del ayuntamiento de Ixtlahuacán de los Membrillos parece seguir una lógica que rebasa la petición en favor del presbítero Francisco del Valle. Para entender el conflicto, es necesario reconocer que en 1869 Chapala pertenecía al municipio de Ixtlahuacán, pero que éste pertenecía a la parroquia de Chapala. Es decir, la sede de la autoridad eclesiástica se encontraba en el pueblo ribereño, mientras que la de la autoridad civil residía al otro lado de “una cuesta intransitable”, aislado de la laguna. En marzo de 1869, el arzobispo Loza recibió una larga queja y acusación contra el párroco de Chapala, José María García Sanmartín. La discordia emana, en el fondo, del deseo de los vecinos de Ixtlahuacán de contar con un cura residente. El presidente municipal redactó el ocusro y lo firmó junto con el 2do, 3ro, 4to y 5to vocales del municipio, así como con el secretario del ayuntamiento. El relato alega que los vecinos hicieron saber a su párroco, el presbítero García Sanmartín, que querían un cura para su pueblo. El párroco les dijo que debían escribir a la mitra de manera independiente y comprometerse a pagar un cura. La importancia de escribir directamente a la mitra, de acuerdo con el relato, era para que no fueran a pensar en la mitra que lo promovía él mismo por no querer trabajar. Los vecinos mandaron la petición en abril de 1869, pero a dos meses de la petición inicial, siguió sin resolverse el asunto. Mientras tanto, acusaron, el párroco de Chapala se puso de acuerdo con los

⁹⁵ CURLEY, “La peregrinación como teatro político”.

comerciantes del pueblo, quienes se oponían a que se mandara un cura a Ixtlahuacán, debido a que la visita dominical de los fieles del vecino pueblo significaba ventas en Chapala. Es decir, según la acusación, el párroco de Chapala predicaba contra los vecinos de Ixtlahuacán. Por su parte, los vecinos alegaron que sólo trataban de asegurar que sus familiares no se fueran a morir sin confesión o sin bautismo. Dijeron que lo único que querían era arreglarse para pagar su propio padre y no habían querido llegar al extremo de hacer públicas sus acusaciones contra el párroco de Chapala. Pero al contrario, el cura los hostilizaba, cobrando los derechos íntegros, a pesar de que eran indígenas.⁹⁶

Aparentemente, todo se colmó con un conflicto en torno al “jubileo circular”. En la liturgia católica, el jubileo circular es una concesión para la celebración de la resurrección del Señor que se realiza en distintos templos a lo largo del año. Se trata de una práctica de oración y penitencia en la que se expone el Santísimo Sacramento y por lo tanto requiere la gestión del párroco o de algún ministro habilitado. Es un acto de culto en el que los fieles ayunan y rezan ante la Eucaristía durante cuarenta horas —en un espacio de tres días— como reconocimiento del tiempo que Jesucristo permaneció en el sepulcro.

En este caso, los vecinos de Ixtlahuacán acusaron que el párroco no quiso concederles el derecho del jubileo y que les avisó con pocos días de antelación, circunstancia que no les permitió organizarse y procurar los gastos necesarios. En su justificación ante el arzobispo, el párroco contestó que él fijó el anuncio correspondiente al jubileo circular a las puertas de la parroquia con meses de antelación. También dijo que les habló a los de Ixtlahuacán. Los vecinos cerraron el ocурso con un aviso que parecía amenaza: “Nosotros estamos resueltos a mover

⁹⁶ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1840-1880), Ayuntamiento de Ixtlahuacán de los Membrillos al Vicario Capitular del Arzobispo, 1869.

cuantos recursos estén a nuestra mano para quitarnos un mal tan grande y de tanta trascendencia".⁹⁷

La devoción del “jubileo circular” surgió en Europa en tiempos de la Reforma protestante y tuvo interés renovado en el siglo XIX. De ahí que podemos especular sobre la semejanza de la Reforma liberal mexicana con la luterana a los ojos de los católicos decimonónicos. En este caso, los vecinos lograron movilizar a la autoridad civil para que les representara en tanto feligresía frente a la parroquia. La discordia se articuló en torno de la celebración del jubileo circular, pero queda claro entre líneas que el tema mayor era su subordinación a Chapala en el sistema de representación eclesiástica. En el fondo, para los vecinos de Ixtlahuacán y su Ayuntamiento, la llegada de un cura párroco o vicario fijo les daría una medida de autonomía frente al pueblo ribereño.

En los cuatro pueblos encontramos aspectos de conflicto entre los creyentes y la autoridad eclesiástica para nuestra sorpresa. El conflicto clásico se da en torno de un sacerdote que termina peleado con los lugareños, como se vio en el caso del padre García Sanmartín en Chapala. Pero no es el único modo o forma posible. Para el último ejemplo de este artículo, examinamos un pleito sobre la Virgen de la Defensa, entre el párroco de Tapalpa, los vecinos de Atemajac de las Tablas y el pueblo de

⁹⁷ En un breve oficio, del 14 de junio de 1869, el arzobispo dijo saber la verdadera causa de algunos de los hechos referidos en el ocusro y mandó decir al párroco García Sanmartín que se justificara ante las acusaciones. En una carta aparte, del 18 de junio de 1869, el párroco García Sanmartín se justificó. El día siguiente, 19 de junio de 1869, el arzobispo respondió. Respaldó completamente al párroco García Sanmartín y decretó a los vecinos de Ixtlahuacán que el párroco de Chapala velaba satisfactoriamente por su bienestar espiritual y temporal. Preguntó, al final, si estarían dispuestos a pagar la cera para el jubileo circular. AHAG, *Gobierno, Parroquias, Chapala*, c. 2 (1848-1880), Pte. Municipal de Ixtlahuacán de los Membrillos y 15 vecinos al Arzobispo Pedro Loza, 10 de junio de 1869.

Juanacatlán.⁹⁸ En agosto de 1883, el presbítero Larios, vicario de la parroquia de Tapalpa, se presentó en el pueblo indígena de Juanacatlán —lugar donde se resguardaba la imagen de la Virgen de la Defensa la mayor parte del año— acompañado de algunos feligreses con una orden del cura Ignacio Carrión para llevarse la imagen a Tapalpa. Según el relato, quienes custodiaban la capilla que guardaba a la imagen se opusieron apelando a un reglamento existente que no permitía dicha acción. No obstante, el ministro Larios y sus seguidores entraron por la fuerza y se llevaron la imagen, profiriendo insultos contra quienes intentaban oponer resistencia.

A medio camino, los vecinos de Juanacatlán, reforzados con algunos de Atemajac de las Tablas, alcanzaron a la comitiva que ilegalmente llevaba cautiva a la imagen y, sin más, se la quitaron para regresarla a su lugar de resguardo. Ya en Tapalpa, al enterarse de lo sucedido, el malestar del cura Carrión no se hizo esperar. Esta vez, el sacerdote encabezaría la visita a la capilla, pero no lo haría solo, pues movilizó a la autoridad civil de Tapalpa para que lo fuera a acompañar. Así, sin mayor complicación tomaron la imagen, reprendieron a quienes se opusieron por desobedecer a la máxima autoridad eclesial de la región y, por si fuera poco, la autoridad civil aprehendió a aquellos que en un primer momento habían obstruido la empresa de la peregrinación.⁹⁹

La situación no terminó en eso, pues la indignación de los vecinos de Juanacatlán y de Atemajac se manifestó por medio del ocreso enviado a la arquidiócesis, mismo que muestra que el problema no sólo tuvo que ver con la imagen o con la vinculación entre el párroco y la autoridad civil, sino que ellos se

⁹⁸ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Tapalpa*, c. 2 (1865-1913), Ocurso de los vecinos de Juanacatlán a la Mitra, 10 de agosto de 1883.

⁹⁹ AHAG, *Gobierno, Parroquias, Tapalpa*, c. 2 (1865-1913), agosto de 1883. El ocreso está firmado por 18 vecinos.

quejaron de ser menospreciados por las autoridades de Tapalpa, tanto la civil como la eclesiástica.

¿Qué lecciones depara esta historia? Primero, los pueblos examinados arrojaron algunos datos que resaltan cambios en las condiciones de secularidad y en la construcción misma de la modernidad religiosa. Los acontecimientos que consideramos en torno al Registro Civil de seguro eran de transición, marcados por hombres de Estado que sabían qué buscaban, pero carecían de los medios para lograr cabalmente ese aspecto de la reforma. Con el tiempo, sabemos perfectamente que el Registro Civil se impondría, aunque no sin el apoyo de la Iglesia institucional. La cuestión del culto público ofrece una salida distinta, en la que podemos ver los intentos por privatizar la religión a la vez que sabemos que con el tiempo fracasarían. Es decir, el culto no se privatiza bien y los creyentes buscan y encuentran con el tiempo nueva publicidad. Estos casos ayudan a esclarecer el problema y las limitaciones del argumento sobre la transición hacia la modernidad. Resulta, por un lado, que la historia no es ni lineal ni teleológica, sino compleja, multicausal y desordenada. Por otro lado, la modernidad mexicana nunca se iba a ver como una copia de la europea. Su población siempre fue distinta, sus intereses también y así sus historias.

El problema de la tolerancia religiosa se resalta en este episodio por medio de un hecho límite que sirve para dimensionar los problemas más mundanos de construir un mercado liberal de opciones de devoción en un lugar que duró 350 años con una Iglesia oficial y un monopolio de la fe. No obstante, el caso de Ahualulco arrojó una lección que debe inspirar nueva investigación. El hallazgo de que la congregación protestante se formara con indígenas del Jalisco rural debe ser un llamado sobre la importancia de mirar más de cerca el particular protestantismo que pudo darse en México y abandonar la tipología ideal del individuo moderno y liberal que muchas veces ha caracterizado el fenómeno.

A diferencia de la privatización, la diferenciación institucional parece haberse logrado bien, en el sentido de que la Iglesia institucional se relegó a una esfera social, aislada de la gobernanza y la política formal en sociedad. Quizá el único indicio de una relación tradicional entre Estado e Iglesia fue un fenómeno que Roberto Blancarte ha caracterizado como *jurisdiccionalismo*. Entre

[...] los Estados latinoamericanos es una consecuencia directa del Patronato Real y constituye la práctica dominante en la mayoría de dichos países. El Estado laico tiende a concebirse entonces en función de un intervencionismo regulador necesario, más que en el de una separación de los asuntos eclesiásticos y la vida pública.¹⁰⁰

También es cierto que se vieron diversos casos de la negociación del mando entre Estado, Iglesia y ciudadanía-feligresía. Este fenómeno no debe hacernos lamentar la falta de un Estado laico, que a todas luces se construyó en la época que aquí examinamos. Pero los casos presentados revelan una población que busca activamente movilizar el apoyo del Estado y la Iglesia en su favor. En este contexto se vislumbra lo que Gilbert Joseph y Daniel Nugent denominaron “los aspectos cotidianos de la formación del estado”.¹⁰¹

Como reflexión final, hemos argumentado que es necesario reconsiderar el concepto de conflicto Estado-Iglesia. En lugar de la lucha ciega entre Progreso y Reacción, Modernidad y Tradición, encontramos dos instituciones en diálogo, no sin tensiones, pero con una diversidad de puntos de enlace desde los altos mandos hasta el pueblo. Quizá más importante aún, encontramos que el conflicto no se reduce a las dos instituciones, sino que por lo general se dio en un foro poblado por ciudadanos y

¹⁰⁰ BLANCARTE, “Laicidad y secularización en México”, p. 59.

¹⁰¹ JOSEPH y NUGENT, *Aspectos cotidianos de la formación del estado*.

creyentes que eran completamente capaces de tomar cualquiera de los dos partidos. Asimismo, hemos argumentado que analíticamente no tiene sentido aislar el conflicto del acomodo, es más sensato prever que ambos sean parte de un mismo baile.

En conclusión, tanto el conflicto como la cooperación entre Estado, Iglesia y vecinos se ancla claramente en cuestiones locales. Las Leyes de Reforma son un contexto en el que se construyeron historias que ponen en tela de juicio la imagen historiográfica de una oposición irreductible entre Estado e Iglesia y un país en donde la ciudadanía es liberal-protestante y el catolicismo es residual, atávico y oscurantista. Hemos insistido en la importancia de un catolicismo cívico que se manifestó de diversas maneras en los pueblos de Jalisco. En el fondo, lo que nos ha interesado mostrar es cómo la modernidad religiosa se construyó mediante las prácticas de los creyentes y no a partir de una imagen reificada del ciudadano como individuo movido por el libre albedrío. Estos casos presentan un cuadro confuso y desordenado en el que los vecinos y sus autoridades civiles y eclesiásticas construyeron activamente una sociedad, una moral cívica y una religiosidad moderna.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHAG Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Jalisco, México.
AHJ Archivo Histórico de Jalisco, México.

ACEVEDO RODRIGO, Ariadna y Paula LÓPEZ CABALLERO (coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, 2012.

ALDANA, Mario, *Desarrollo económico de Jalisco, 1821-1940*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1979.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal, “‘Ciudadano’ y ‘vecino’ en Iberoamérica, 1750-1850: Monarquía o República”, en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 2009, pp. 179-198.

ANNINO, Antonio y François-Xavier, GUERRA (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

AUBERT, Roger, *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. xxi, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, París, Bloud & Gay, 1964.

AUBERT, Roger et al. *Nueva historia de la Iglesia*, t. V. *La iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, traducción de T. Muñoz Schiaffino, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

BÁRCENAS, Mariano, *Ensayo estadístico del estado de Jalisco*, Guadalajara, Universidad Nacional de Estudios a Distancia, 1983.

BANERJEE, Ishita y Saurabh DUBE (eds.), *Culturas políticas y políticas culturales. Escenarios de Asia, África, Europa y América*, México, El Colegio de México, 2017.

BASTIAN, Jean-Pierre, “El paradigma de 1789. Sociedades de ideas y revolución mexicana”, en *Historia Mexicana*, xxxviii: 1 (149) (jul.-sep. 1988), pp. 79-110.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1989.

BASTIAN, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México 1856-1910*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.

BAZANT, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, México, El Colegio de México, 1971.

BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, en BASTIAN (coord.), 2004, pp. 45-60.

BLANCARTE, Roberto, “Closing Comment: Personal Enemies of God: Anticlericals and Anticlericalism in Revolutionary Mexico, 1915-1940”, en *The Americas*, 65: 4 (2009), pp. 589-599.

BUTLER, Matthew (ed.), *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

CÁRDENAS AYALA, Elisa, “El porfiriato: una etiqueta historiográfica”, en *Historia Mexicana*, LXV: 3 (259) (ene.-mar. 2016), pp. 1405-1435.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

CERVANTES, Fernando, “Mexico’s ‘Ritual Constant’: Religion and Liberty from Colony to Post-Revolution”, en BUTLER (ed.), 2007, pp. 57-73.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

CONNAUGHTON, Brian F. “La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente, Puebla (1827-1853)”, en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON, 1995, pp. 223-250.

CORRIGAN, Philip y Derek SAYER, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

CURLEY, Robert, “La peregrinación como teatro político en la Revolución mexicana”, en BANERJEE y DUBE, 2017, pp. 111-134.

CURLEY, Robert, *Citizens and Believers: Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, Nuevo México, University of New Mexico Press, 2018.

DÍAZ PATIÑO, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, México, El Colegio de México, 2016.

DORANTES, Alma, *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense*, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.

DORANTES, Alma, “Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva realidad”, en *Takwá*, 13 (primavera 2008), pp. 61-82.

DUBE, Saurabh, *Subjects of Modernity: Time-space, disciplines, margins*, Reino Unido, Manchester University Press, 2017.

DUBE, Saurabh, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.

DUBE, Saurabh, *Genealogías del presente*, México, El Colegio de México, 2003.

DUBE, Saurabh, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México, 2007.

DUBE, Saurabh, “Espaces encantados y lugares modernos”, en DUBE, BANERJEE-DUBE y MIGNOLO (eds.), 2004, pp. 99-117.

DUBE, Saurabh, Ishita BANERJEE-DUBE y Walter MIGNOLO (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004.

ESHERICK, Joseph W., Hasan KAYALI y Eric VAN YOUNG (eds.), *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Lanham, MD., Rowman & Littlefield, 2006.

FALCÓN, Romana, *El jefe político*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

FORMENT, Carlos A., *Democracy in Latin America, 1760-1900*, vol. 1, *Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

FORMENT, Carlos A., “Selfhood and Nationhood in Latin America: From Colonial Subject to Democratic Citizen”, en ESHERICK, KAYALI y VAN YOUNG, 2006, pp. 106-133.

FORMENT, Carlos A., “Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica”, en PALACIOS (coord.), 2007, pp. 213-230.

GALLEGOS, Ángeles, “Noticias históricas del culto de la Virgen de la Defensa en la sierra de Tapalpa, Jalisco”, en *Letras Históricas*, 13 (primavera-verano 2013), pp. 101-128.

GALLO LOZANO, Fernando A., *Compilación de leyes de reforma*, Guadalajara, Congreso del Estado de Jalisco, 1973.

GÓMEZ REVUELTA, Gloria Maritza, “Orden y descontento. Discursos de infidentes en Guadalajara, 1808-1814”, tesis de licenciatura en historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Historia moderna de México. El Porfiritato: la vida social*, México, Hermes, 1957.

GUERRA, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, traducción de Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 2 volúmenes.

HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, traducción de Antonio Doménech con la colaboración de Rafael Grasa, Barcelona, Gustavo Gili, 2004.

HERNÁNDEZ, Emmanuel, *Geografía histórica del estado de Jalisco, 1857-1876*, Guadalajara, Instituto de Estudios del Federalismo, 2013.

ISAIS CONTRERAS, Miguel Ángel, “Usos y prácticas en el campo jalisciense. Ahualulco de Mercado y Lagos de Moreno frente al último embate de las reformas liberales (1873-1905)”, tesis de doctorado en ciencias sociales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2017.

ITURRIBARRÍA, Jorge I., “La política de conciliación del general Díaz y el arzobispo Gillow”, en *Historia Mexicana*, xiv: 1 (53) (jul.-sep. 1964), pp. 81-101.

JOSEPH, Gilbert M. y Daniel NUGENT, *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002.

KNOWLTON, Robert J., “La Iglesia mexicana y la Reforma: respuestas y resultados”, en *Historia Mexicana*, xviii: 4 (72) (abr.-jun. 1968), pp. 516-534.

KNOWLTON, Robert J., “Expropriation of Church Property in Nineteenth-Century Mexico and Colombia: A Comparison”, en *The Americas*, 25: 4 (1969), pp. 387-401.

LANDES, Joan B., “The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration”, en LANDES (ed.), 1998, pp. 135-163.

LANDES, Joan B. (ed.), *Feminism, the Public & the Private*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

LEMPÉRIÈRE, Annick, “De la república corporativa a la nación moderna”, en ANNINO y GUERRA (coords.), 2007, pp. 316-346.

MARINO, Daniela, “Indios, pueblos y la construcción de la Nación. La modernización del espacio rural en el centro de México, 1812-1900”, en PANI (coord.), 2010, pp. 163-204.

MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian F. CONNAUGHTON, *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.

MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, México, Tirant lo Blanch, 2018.

MORENO CHÁVEZ, José Alberto, *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.

OLVEDA, Jaime (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2007.

OLVERA MALDONADO, Briseida G., “Catálogo del Ramo de Gobernación, asunto Iglesia (1867-1911), Archivo Histórico de Jalisco”, tesis de licenciatura en historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2002.

PALACIOS, Guillermo (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007.

PALTI, José E., “La transformación del liberalismo mexicano en el siglo XIX. Del modelo jurídico de la opinión pública al modelo estratégico de la sociedad civil”, en SACRISTÁN y PICCATO (comps.), 2005, pp. 67-96.

PANI, Erika, *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

RUIZ GUERRA, Rubén, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.

SACRISTÁN, Cristina y Pablo PICCATO (comps.), *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

SCHMITT, Karl M., “The Mexican Positivists and the Church-State Question, 1876-1911”, en *Journal of Church and State*, 8: 2 (1966), pp. 200-213.

SEMO, Enrique, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*, México, Era, 2008.

SIERRA, Justo, “Cuadros de historia patria”, en SIERRA, 1977, pp. 423-513.

SIERRA, Justo, *Obras completas*, t. IX. *Ensayos y textos elementales de historia*, edición ordenada y anotada por Agustín Yáñez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Harvard, 2007.

TAYLOR, William A., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, 2 volúmenes.

TRAFFANO, Daniela, “‘No se absuelva mientras no retracten...’ Iglesia y Reforma en el obispado de Oaxaca, 1856-1887”, en OLVEDA (coord.), 2007, pp. 229-270.

TRAFFANO, Daniela, “De cómo el católico fiel resolvió ser ciudadano. Indígenas, Iglesia y Estado en Oaxaca, 1857-1890”, en ACEVEDO RODRIGO y LÓPEZ CABALLERO, 2012, pp. 71-75.

VILLANEDA, Alicia, “Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900”, en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON, 1995, pp. 325-366.

WIARDA, Howard J., *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great “Ism”*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe, 1997.

ZEPEDA, Beatriz, *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de nación en el México de la Reforma (1855-1876)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.